BOLOR-UN GEREL

CRYSTAL-SPLENDOUR

VOLUME I

ᠪᠣᠯᠣᠷ
ᠤᠨ
ᠭᠡᠷᠡᠯ

BOLOR-UN GEREL

KRISTÁLYFÉNY

TANULMÁNYOK KARA GYÖRGY PROFESSZOR
70. SZÜLETÉSNAPJÁNAK TISZTELETÉRE

I. KÖTET

SZERKESZTETTE

BIRTALAN ÁGNES ÉS RÁKOS ATTILA

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM, BELSŐ-ÁZSIAI TANSZÉK
MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA, ALTAJISZTIKAI KUTATÓCSOPORT
BUDAPEST 2005

BOLOR-UN GEREL

CRYSTAL-SPLENDOUR

ESSAYS PRESENTED IN HONOUR OF
PROFESSOR KARA GYÖRGY'S 70TH BIRTHDAY

VOLUME I

EDITED BY

BIRTALAN ÁGNES AND RÁKOS ATTILA

EÖTVÖS LORÁND UNIVERSITY, DEPARTMENT OF INNER ASIAN STUDIES
HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES, RESEARCH GROUP FOR ALTAIC STUDIES
BUDAPEST 2005

Bolor-un gerel. Kristályfény. I. kötet

Szerkesztette Birtalan Ágnes és Rákos Attila

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Belső-ázsiai Tanszék

Magyar Tudományos Akadémia, Altajisztikai Kutatócsoport

A kötet kiadását támogatta a Chiang Ching-Kuo Foundation for International Scholarly Exchange és a Komacu Csikó Alapítvány.

Az angol szövegeket lektorálta: Pokoly Judit

Technikai szerkesztő: Rákos Attila

Bolor-un gerel. Crystal-splendour. Volume I

Edited by Birtalan Ágnes and Rákos Attila

Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies

Hungarian Academy of Sciences, Research Group for Altaic Studies

This volume was published with the support of the Chiang Ching-Kuo Foundation for International Scholarly Exchange and the Komacu Csikó Foundation (Budapest).

English texts were checked by Pokoly Judit.

Technical editor: Rákos Attila

Copyright © Budapest 2005

ISBN 963 463 766 3

ISBN 963 463 765 Ö

TABLE OF CONTENTS – TARTALOMJEGYZÉK

PREFACE 1

TABULA GRATULATORIA 3

RÓNA-TAS ANDRÁS: *Kara György bemutatása* 5

СУЛТАН ТАУКЕЙ: *Эрхэм эрдэнэ бүтээгч суу билэгтэн* 9

AGÓCS TAMÁS: *„A Látomásbeli Önmegszabadító”* 13

APATÓCZKY ÁKOS BERTALAN: *„… és a maradék”* 25

APOR ÉVA: *A perzsa* taẕkira *és a kontinuitás* 35

ARANYOSI ÉVA: *A hit újjászületése* 45

AVAR ÁKOS: *A mongol népi gyógyászat* 51

BALOGH PÉTER: *A buddhizmus Mongóliában* 65

BARTA ZSOLT: *Néhány megjegyzés a magyarországi tatárjárás (1241–1242) történetéhez* 77

BASKI IMRE: *Vaskapuk (Temir qapïγ, Vaskapu, Dömörkapu)* 83

D. BAYARTU: 蒙古文学与《西游记》 107

BERECZKI ZOLTÁN: *Szentséges Dzsingisz kánnak imája* 113

BETHLENFALVY GÉZA: *The life of dzogchen master Dga’-rab-rdo-rje in a Mongolian Rnam-thar* 125

BRITTIG VERA: *Megjegyzések egy ladaki mintakönyv Gur-gyi mgon-po ábrázolásához* ... 131

KEREYIDJIN D. BÜRGÜD: *About Mongolian Children’s Folk Songs.* 141

Ж. ЦОЛОО: *Монголын хуульзүйн нэгэн дурсгалт бичгийн хэдэн нэр томъёо* 157

CSÁKI ÉVA: *Középmongol eredetű jövevényszók a karacsáj-balkárban 2.* 169

CSORNAI KOVÁCS TAMÁS: *Nomádok négy keréken* 191

DALLOS EDINA: *Nőalakok a tatár varázsmesékben* 209

DEBRECZENI ÁKOS: *A Stengs-ek története a Ka-khol-ma-ban* 223

EGYED ALICE: *The Meaningless Fill-in Syllables in Tibetan Buddhist Chant* 235

ERDÉLYI ISTVÁN: *Hösőn uhaa – Áldozóhely és temető a Góbi-sivatagban* 243

Л. ЭРДЭНЭСУВД: *Монгол хэлний этгээд үг хэллэгийн судлал, түүнийг судлах нь* 249

FAJCSÁK GYÖRGYI: *„Bevezetés a Buddhó tanába”* 253

АЛЕКСАНДЪР ФЕДОТОВ: *О животных белого цвета в тюркском и монгольском эпосе* 267

FEHÉR JUDIT: *Neyārtha és nītārtha tanítások a madhyamaka hagyomány alapján* 279

FODOR PÁL: *A magán- és kényszerkölcsön szerepe az oszmán államháztartásban a 16–17. század fordulóján* 301

D. GANBOLD: *Kara György köszöntésére* 307

GELLE ZSÓKA: *Kunga Rangdöl alászállása a poklok birodalmába* 315

GYARMATI IMRE: *A Rák csillagkép elnevezései a török nyelvekben* 333

HAJNAL LÁSZLÓ: *Modern mongol mitologizálás* 343

HAMAR IMRE: *Az Avataṃsaka-sūtra szanszkrit és tibeti szövegváltozatai* 349

HOPPÁL MIHÁLY – SOMFAI KARA DÁVID: *Kirgiz sámánszertartás Xinjiangból* 359

IVÁN ANDREA: *A középmongol Pañcarakṣā* 375

KAKAS BEÁTA: *A tudat megtisztítása, avagy gyakorlati buddhista irodalom Tibetben* 377

ABLET KAMALOV: *Sino-Uighurica: Revisiting the Uighur Runic Insriptions and the T'ang Sources* 385

KARMADORJE: བོད་རིགས་སྤྱི་སྐད། 393

Б. КАТУУ: *БНУнгар Улсын нэрт монголч эрдэмтэн Д. Карагийн монгол аман зохиолын судлалд оруулсан хувь нэмэр* 395

KELÉNYI BÉLA: *Vajrabhairava „tizenhármas"* maṇḍal*ája* 401

KÓSA GÁBOR: *A fényküldött és a sámánnő* 417

KOVÁCS ATTILA ENDRE: *Cedenbal leváltása és ami körülötte történt* 431

KOVÁCS DÖMÖTÖR: *Old Turkic Literary Tradition in the "Secret History of the Mongols"* 451

IRINA KULGANEK: *The English Missionaries in Siberia: Robert Yuille's Correspondence with O. M. Kovalevskij* 457

KUN PÉTER: *Hetvenhét kazak közmondás és szólás* 465

KUNKOVÁCS LÁSZLÓ: *Tibet átformál* 475

KUZDER RITA: Lhamo*, a hagyományos tibeti táncos zenedráma* 481

LOVÁSZ VIKTOR: *Tibeti szerzetesi fogadalmak, avagy* Sdom-pa 493

MAJER ZSUZSA: *A mongol szerzetesi ruhadarabok és fejfedők terminológiája* 507

MÉSZÁROS CSABA: *Trópusok vagy jelek?* 517

NAGY KORNÉL: *Khalkedóntól Khalkedónig: Ortodoxia és monofizitizmus látképe az örmény katholikosz listák tükrében (4–10. század)* 535

NAGY ZOLTÁN: *Namo Buddhaya, Namo Dharmaya, Namo Sanghaya! Namo Lenina, Namo Ideologiya, Namo Partiya!* 545

OBRUSÁNSZKY BORBÁLA: *Danjanrawǰaa tevékenysége és hagyatéka* 559

OKA ILDIKÓ HAJNALKA: *A magyarországi kun női viselet fejdísze és ennek néprajzi, viselettörténeti háttere* 573

OLÁH CSABA: 『壬申入明記』から見る永正年間の遣明使節をめぐる諸問題........ 589

PÉRI BENEDEK: *Kalmük tisztségviselők a Mughal Birodalom szolgálatában* 603

PÉTER ALEXA: *A bSam-yas kolostor története Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mtshan:* A királyok származását megvilágító tükör *című műve alapján* 613

PŐCZE KRISZTIÁN: *Sülde* 627

В. И. РАССАДИН: *Об окинских сойотах и их языке* 635

В. И. РАССАДИН – Д. Д. ДОНДОКОВА: *О проблемах составления сравнительно-исторической грамматики бурятского языка* 641

RUTTAI MÁRTA: *A két szürke története* 647

SALÁT GERGELY: *A zhangjiashani leletek és a* Zouyanshu 655

SÁNTHA ISTVÁN: *„Ideje már a tajgába indulnunk!”* 671

SÁRKÖZI ALICE: *Őfényessége tanítása – A 8. Dzsebcundamba Kutuktu pásztorlevele* 685

SERES ISTVÁN: *18. századi magyar híradások a volgai kalmükökről* 697

SIPOS JÁNOS: *A sziú indián dalok ázsiai kapcsolatairól* 705

TATYANA SKRYNNIKOVA: *Semantic Codes of the Buryat Traditional Culture in the Epos “Alamži Mergen”* 719

SOMLAI GYÖRGY: *Táranátha egy* dóhá-*magyarázata* 723

SZALMÁSI PÁL: *Károkatona* 735

SZILÁGYI ZSOLT: *Гaldan szent fája* 737

TAKÁCS RÉKA: *Identitás és nyelvek: a modern tibeti irodalom kialakulása és paradoxonai* 747

MARIA MAGDOLNA TATÁR: *Some Central-Asian Ethnonyms among the Mongols* 761

TELEKI KRISZTINA: *Mongólia kolostorai az Arany Krónika jegyzéke alapján* 773

TÓTH ERZSÉBET: *Dzsingisz kán származásának leírása tibeti nyelvű történeti művekben* 791

TÖRCSI LEVENTE BALÁZS: *Sarki hisztéria* 807

TÖRÖK RÓBERT: *A Dayan Degereki hegyistenséghez szóló tibeti nyelvű áldozati rituálészöveg két változatának összehasonlítása* 821

С. М. ТРОФИМОВА: *Категория посессивности и ее выражение в монгольских языках* 827

UHERKOVICH LÁSZLÓ: *A Citta-mātra iskola bemutatása Dkon-mchog ’jigs-med dbang-po-nál* 831

VON KÄTHE URAY-KŐHALMI: *Geser/Kesar, der Weltherrscher und Erlöser* 845

VARGA FERENCE: *A burját xawčaaxai* 853

VÁSÁRY ISTVÁN: *Oldamur és társai* 869

ДМИТРИЙ ВАСИЛЬЕВ: *Неопубликованные наскальные надписи из Тувы* 877

VERES PÉTER: *A magyarok és az obi-ugorok közös* *mańćэ *önelnevezése etimológiájának történelmi és mitikus háttere* 881

WINDHOFFER TÍMEA: *A Fehérlófia Belső-Ázsiában* 901

WOJTILLA GYULA: *Samayamātr̥kā II, 91–92. Interpretációs lehetőségek* 911

YAMAJI MASANORI: *Kakun* 家訓*, a japán „családi intelmek”* 915

ZENTAI GYÖRGY: *Három nepáli bronzszobor a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteményéből* 925

ZSIGMOND BENEDEK: *Kartvél nyelv-e az örmény?* 935

PREFACE

The title of this honorary volume is *Bolor-un gerel* in Mongolian, the Crystal Splendour. We suggest this heading with reference to the crystal splendour of pure wisdom as the symbol of knowledge: the knowledge of the present and future researchers of Hungarian Oriental studies.

Professor KARA György, the well-known scholar in numerous fields of Altaic, Chinese, Turkic and Tibetan studies, celebrates his 70th birthday in 2005. Professor Kara has been the head of the Inner-Asian Studies and for thirty years (1970–2000) he was also the leader of the Department of Chinese and East-Asian Studies at the University ELTE. Since 1970 he has been the leader of the Research Group of the Altaic Studies of the Hungarian Academy of Sciences. He was a visiting professor in several countries, such as Japan, Mongolia, and Russia and for more than a decade he has been full professor at the University of Bloomington (Indiana) in the USA. Last year he became the corresponding member of the Hungarian Academy of Sciences, too. He carried out fieldwork in Mongolia and China and took part in numerous academic conferences all over the world including, Taiwan, Japan, Mongolia, Russia, Germany, Great Britain, USA and so on. Professor Kara is the author of numerous books and articles (more than 300 items) on very different scholarly fields such as: Altaic linguistics, linguistic affinity of Middle-Mongolian and Chinese, history of Mongolian writing systems, current state of Mongolian dialects, editing and analysing Middle Mongolian Buddhist canonical sources, Tibetan and Uighur sources, manuscript fragments from Turfan on Mahayana Buddhism.

Last summer the editor of the present book, the successor of Professor Kara as the head of the Department of Inner Asian Studies called on scholars of the above mentioned fields from many academic institutions and universities to take part with their contributions in the planned honorary volume. Since Professor Kara had numerous pupils, students and has many colleagues who respect his oeuvre, we received positive answers from about fifty leading scholars from different countries. All the oriental languages that Professor Kara studied (Mongolian, Chinese, Tibetan) were welcomed as the language of the studies besides the usual European languages and of course Hungarian.

The honorary volume contains numerous articles by leading scholars of the above mentioned fields, and also the first attempts of young pupils, students. Hereby we ask Professor KARA and also other leading scholars to receive the younger generation's efforts with goodwill.

There are articles of different genres, academic essays, translations from Oriental languages into Hungarian and also from Hungarian into Mongolian and also field reports.

We hope that this collection of essays will be not only a worthy celebration and tribute to a remarkable scholar, but also a contribution of high academic level in various fields of oriental studies.

Birtalan Ágnes

TABULA GRATULATORIA

Agyagási Klára
Babakumar, Khinayat
Balogh Mátyás
Bartos Dóra
Bartos Huba
Benkő Mihály
Berta Árpád
Bira, Š.
Bolya Gergely
Cseh Éva
Csikai Valéria
Csongor Barnabás
Dávid Géza
Dévényi Kinga
Dobrovits Mihály
Enxtüwšin, E.
Farkas Ottó
Fendler Károly
Ferenczy Mária
Fodor Sándor
Füredi Zoltán
Galla Endre
Galla Endréné
Galiev, Anvar
Gáspár Csaba
Hajnal István
Hazai György
Ivanics Mária
Iványi Tamás
Jankovsky Henryk
Jelen János
Jeremiás Éva
Józsa Sándor
Kakuk Zsuzsa
Kalmár Éva
Kardos Tatjána
Káldy Nagy Gyula
Károly László
Khabtagaeva Baiarma
Kempf Béla
Kenessei Mária
Kincses Nagy Éva
Krist Stefan
Lágler Péter
Major Kornélia
Martool, Saizana
Matkó Márta
Mátyus László
Molnár Ádám
Mönxerdene, C.
Négyesi Mária
Novák Anikó
Nyíri Mária
Ormos István
Orosz Gergely
Osváth Gábor
Önörbayan, C.
Paulik Ágnes
P. Szabó Sándor
Porció Tibor
Pürewǰaw, E.
Renner Zsuzsa
Saber el-Adly
Sagaster, Klaus
Sampildendew, X.
Sári László
Solnay Dénes
Somi Panni
Sudár Balázs
Šagdarsüren, C.
Szerdahelyi István
Székács Eszter
Taube, Erika
Tauscher, Helmut
Terjék József
Tokaji Zsolt
Szabó Béla István
Varga Mariann
Vinkovics Judit
Zieme, Peter
Zimonyi István
Zsigmond Ártemisz Éva

KARA GYÖRGY BEMUTATÁSA*

Róna-Tas András

Régi és nemrégiben felújított szokása a Magyar Tudományos Akadémiának, hogy új tagját szakmájához közelálló tagtársa, a székfogaló előadás előtt, az Osztálynak bemutatja. Öröm és megtiszteltetés számomra, hogy új levelező tagunkat Kara Györgyöt bemutathatom. Öröm azért, mert Kara György pályáját egyetemre való kerülésétől napjainkig kísérhettem figyelemmel. Megtiszteltetés pedig azért, mert Kara György személyében egy rendkívüli képességű és vitathatatlan nemzetközi elismerésnek örvendő tudóst fogadott az Akadémia tagjai közé. Szükség is van erre a bemutatásra, mert a szűkebb szakmai körökön kívül tevékenységét, eredményeit nem mindenütt ismerik és ismerik el kellően.

Ritka kivételnek számított, hogy az ötvenes években valaki, különösen a keleti filológiai szakokon egyszakos lehetett. Kara már akkor feltűnő tehetségével vívta ki ezt a lehetőséget, ami persze nem jelentette azt, hogy csak mongolisztikát tanult volna. Már ekkor kiterjesztette érdeklődését a kínai, a mandzsu, a török és a tibeti nyelvekre és filológiára.

1957-ben az akkor még Mongol Tudományos Tanácsnak nevezett Mongol Tudományos Akadémia és személyesen a nagy mongol tudós és későbbi apósa Rincsen professzor meghívására utazott első mongóliai kutatóútjára, ez alkalommal még együtt Urayné Kőhalmi Katalinnal és velem. Majd az évek során egyre gyakrabban járt a mongolok között, gyűjtve nyelvük, folklórjuk adatait. 1958-ban jelent meg első jelentős tanulmánya a nyugatmongoliai ojrát nyelvjárásokról, amely rögtön felkeltette a nemzetközi mongolisztika érdeklődését. Az egyetem elvégzése után, a Belső-Ázsiai Tanszéken maradva, Ligeti Lajos mellett mindenekelőtt a mongol szövegkiadás iskoláját járta ki. 1959-ban jelent meg, akkor egyetemi jegyzetként, a nemzetközi folklórirodalom egyik fontos szövegének a *Vétala-pancsavimsati* mongol változatának a *Siditü kegür-ün üliger*nek átírása Ligeti Lajos ajánló előszavával. Aki sémi írástípussal írott szövegeket valaha eredetiben olvasott, az tudja, hogy minden átírás egyben értelmezés és megfejtés is. Ligetinél egyébként egy legalább 300 oldalnyi ilyen szöveg átírása és lefordítása volt a belépő a tudományos pályára, Kara ennek többszörösét teljesítette, később számos mongol nyelvemléket írt át és adott ki.

Több alapos könyvismertetése után az addig gyakorlatilag kutatatlan *üdzsümcsin* nyelvjárás felgyűjtése, feldolgozása és publikációja jelzi pályájának fontos következő állomását. A mongolisztika még mindig az a terület, ahol eddig ismeretlen, vagy éppencsakhogy futó említésre méltatott nyelvjárásokat, nyelveket lehet felfedezni és bemutatni. Kandidátusi értekezését egy mongol regös énekeiről és nyelvéről írta. A *dzsarut*-mongol regös Padzsaj oeuvrjének bemutatása egyszerre volt a folklór és a nyelvészet számára kiemelkedő teljesítmény. Magyarországon volt már előzménye annak, hogy egy népi ének- vagy mesemondó teljes anyagát feldolgozták Ortutay és tanítványai, de mongol viszonylatban ez volt az első ilyen kísérlet. A dzsarut nyelvjárás elemzése pedig jelentősen gazdagította a belső-mongóliai nyelvekről, nyelvjárásokról alkotott addigi ismerteket. A munka franciául jelent meg. Az 1970-ben kiadott műben egy szerény jegyzet tudatja, hogy a munka 1965-ben készült el magyarul, francia fordítása pedig 1968 májusában,

---

* Elhangzott a Magyar Tudományos Akadémia I. Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának 2001 december 21-én tartott ülésén, Kara György székfoglaló előadása előtt.

Leningrádban. Kara ugyanis leningrádi tanulmányútja alatt fordította vagy inkább írta újra franciául a több mint 350 oldalas könyvet.

Kara már ekkor dolgozott következő jelentős munkáján. az 1972-ben a mongol írásbeliség történetéről írt monográfiáján. A könyv címe: *Knyigi mongol'szkih kocsevnikov*, (A mongol nomádok könyvei) a mongol írásbeliség akkor már több mint hétszázéves történetét elemzi. A könyv már címével is utal arra, hogy a nomádokról számos tévképzet uralkodik, amelyeket csak tudós monográfiákkal lehet eloszlatni, a nomád nem azonos a „barbárral" a „kultúrálatlannal", az „írástudatlannal". Ez a munka a mai napig kézikönyve mindazoknak, akik mongol kéziratokkal, fanyomatokkal foglalkoznak, ilyeneket meghatározni és datálni akarnak. A munka méltán szolgált egyben a tudományok doktora fokozat elnyerésének alapjául, amelyet 1975-ben védett meg a leningrádi egyetemen.

Kara György nagyon sokat tett a mongol irodalom és folklór magyarországi megismertetéséért. Idevonatkozó bibliográfiája oldalakat tesz ki. Ennek ismertetése természetesen itt nem feladatom, de szükségesnek tartom megemlíteni, hogy fordításai (lásd például *A mongol irodalom kistükre.* Budapest 1965, második kiadás 1971) nemcsak tartalmi szabatosságot, hanem kifejezett esztétikai, művészeti értéket is képviselnek, hozzájárultak a magyar nyelv gazdagításához. Kara különös kedvét leli a néha igen bonyolult buddhista terminusok pontos magyar megfelelőinek megtalálásában, sokszor megalkotásában. Tibetiből fordította le a Young pszichológiai elemzése révén világhírűvé vált tibeti traktátust a halál és a túlvilág közötti átmenetről, amely *A köztes lét könyvei* címen jelent meg 1986-ban. A buddhista művek magyar fordításának történetében ez egy teljesen új szakaszt kezdett. Azóta számos magyar fiatal kutató, tibetisták és mongolisták, tanítványai, tanítványainak tanítványai, vagy csak tisztelői járnak ezen az úton.

Szívesen időznék el Kara mongol, tibeti, török és kínai szövegelemzéseinek, kiadásainak ismertetésénél, melyek ma már az adott témák megkerülhetetlen irodalmi tételei, de a több mint 45 évnyi tudományos munkásság gazdag terméséből már csak két fontos munkának kiemelésére jut idő. Az egyik egy, első látszatra szerény és a szokások szerint nem is tudományosnak tartott műfajban jelent meg, ez Kara halha mongol-magyar szótára. Ez a több előzmény után 1998-ban megjelent munka (*Mongol-magyar szótár.* Budapest) sokkal több mint egyszerű szótár. Először is a mongol szókincs olyan teljességét öleli fel, amelyet egyetlen más szótárban sem találunk. Számos olyan mongol szót rögzít, főleg etnografikumokat, de növényneveket, történeti címeket is, amelyeket semmilyen más szótár nem tartalmaz. Másodsorban, a halha mongol beszélt nyelvi alakok mellett feltünteti a klasszikus irodalmi alakot és idegen szavak esetén a szó eredetét, az etimológiát is. Ezzel az előző korszak két nagy mongolisztikai teljesítményével Ramstedt kalmük és Mostaert ordosz szótárával egyenértékűt alkotott. Végül említek meg egy olyan munkát, amelyről maga Kara már 1969-ben, a mongolisztika feladatait kijelölve, így ír: „… a közeljövőben kell elkészülnie a magyarországi mongol kéziratok és fanyomatok katalógusának" (*Magyar Tudomány* 1969:11, p. 690). Nagy nyeresége a tudománynak, hogy Kara tollából nemrégiben megjelent a Magyar Tudományos Akadémia könyvtárában őrzött mongol és mandzsu kéziratok és fanyomatok katalógusa (*The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences.* Budapest 2000). Ez a nagy tudományos apparátussal megírt munka Akadémiánk egy értékes gyűjteményének hozzáférhetővé tétele. Magát a gyűjteményt Ligeti 1933-ban belső-mongóliai kutatóútjáról hazahozott és az Akadémiának ajándékozott könyvei alapozták meg. A későbbi gyűjtéseinkből és vásárlásokból létrejött 326 mongol és 35 mandzsu kötetből álló páratlan értékű gyűjtemény feldolgozásához nemcsak a mongol nyelv és irodalom, valamint a buddhizmus,

hanem a tibeti és kínai irodalom alapos ismerte is szükséges volt, hiszen a mongol irodalom egy része tibeti és kínai eredetikből készült fordítás.

Kara György a budapesti és a bloomingtoni (Indiana, USA) egyetem professzora, tanítványai itthon és szerte a világban folytatják munkásságát.

Kara Györggyel a Magyar Tudományos Akadémia egy kiemelkedő tehetségű és sokoldalú orientalistával gyarapodik.

Róna-Tas András

ЭРХЭМ ЭРДЭНЭ БҮТЭЭГЧ СУУ БИЛЭГТЭН

Султан Таукей

Монголчуудын зүрх сэтгэлийг эзэмдсэн харийн хүн цөөнгүй. Түүний нэг нь мажарын их эрдэмтэн Кара Дьөрд билээ. Монголчууд аливаа юманд бэлгэшээн ханддаг ард түмэн.”Хар Дорж” хэмээх алдар тийнхүү хүндлэл, бэлгэшлийн илэрхийлэл. Кара Дьөрд гэвэл амаа ангайн “мэдэхгүй” гэх хүн манайхан дотор олон тохиолдох авч, Хар Дорж гэвэл “Өө, өнөөх их эрдэмтэн, манай Хар Дорж уу?” гэж талархан угтах хүмүүс захаасаа. Тэгээд ч Кара Дьөрдийг бид Хар Дорж гэж нэрлэн, “Манай Хар Дорж” хэмээн өргөмжлөх дуртай. Энэ нь манай ард түмний гүн хүндэтгэл, өөриймсөг өвөрмөц бэлгэдэл. Бүхэл бүтэн нэгэн ард түмний, улс, үндэстний итгэл, хүндэтгэл хүлээнэ гэдэг амаргүй. Нэг талаар бахархалтай, нөгөө талаар нүсэр хүнд ачаа. Тийм аз завшаан, хувь тавилан хэн бүхэнд тохиохгүй. Харин Хар Дорж гуайд оногджээ. Эл итгэлийг тэр төрөлхийн авъяас, эрч хүч, сэтгэлийн тэнхээ, нөр их бүтээлч үйлс, “монгол” гэсэн элгэмсүү сэтгэлээр олж авчээ. Монголчууд түүнд хайртай. Хар Дорж гуай ч монголд элэгтэй, хайртай нэгэн.

Миний бие уул, устай нутгийн хүний хувьд уул тал, ус мөрөнгийн ид шид, нөмөр нөөлөгийг нь мэдэрдэг гэж боддог. Монголчууд ухаантай хүнийг дөлгөөн урсгалт гол мөрөнтэй, уужуу дотортой хүнийг уудам их талтай, сүр бараатай эрийг сүмбэр уултай зүйрлэх дуртай. Кара Дьөрд гуайд ийм л зүйрлэл, хүндлэл тохирох хүн л дээ. Тиймээ, “Их мөрөн дөлгөөн урсгалтай.” Хар Дорж гуай үнэхээр их мөрөн шиг дөлгөөн, уудам тал мэт уужуу, сүмбэр уулын адил сүрлэг эрдэмтэн. Олон улсын дорно дахин судлалд Алтайн арван гурван оргил мэт алсын алсаас сүр бараатай сүүхийн харагдах унгарын Лигети Лайош, америкийн Латимор, германы Вальтер Хайсег, японы Озава Сиго, монголын Б. Ренчин, халимагийн Ренчин Хара-Даван, оросын Л. Н. Гумилев, нарын суу билэгт эрдэмтэдийн эгнээнд “манай” Хар Дорж гуай хүндтэй байр эзлэх нь маргаангүй.

Миний бие эл их эрдэмтний сургийг нь сонссоноос өөр урд өмнө учирч уулзаж байсангүй. Харин 2001 оны 6 дугаар сарын 11-ний өдөр Өтвөш Лорандын нэрэмжит Будапештийн Их Сургуууллийн Төв Ази судлалын тэнхимд хэрэг болгон зочилж, түүнтэй анх нүүр учран золгож, яриа хөөр болох зуур дээрхи зүйрлэл өөрийн эрхгүй миний санаанд ургаж, сэтгэлд бууж билээ. Хар Дорж гуайн аялга зөөлөн, ухаалаг яриа, монголын язгуур эртний үгээр баян өвөрмөц хэллэг үнэхээр яруу, тансаг санагдсан нь сэтгэлд тодхон.

Кара Дьөрдийн мэргэжил дорно дахины “Судлаач, багш” гэж байгаа. Тэрбээр, уг мэргэжилдээ насан туршдаа үнэнч үлдсэн гэлтэй. Багш хүний жаргал нь – авъяастай шавь нар, зовнил нь – хойрго, мунхаг сурагчид биз дээ. Тэгвэл Хар Дорж гуай нэгэн цагт өөрөө Лигети, Ренчин нарын агуу эрдэмтэдэд тоогдон, шавь орж, тэдний үйл хэргийг нь бахархалтаяа үргэлжлүүлээд зогсохгүй эдүүгээ авъяаслаг шавь нарын тоо хэдийнээ алдарч, сэтгэлийн цэнгэл, насны жаргал, ирээдүйн бахархалаа олж яваа нь сайхан юм.

Унгарчууд Өтвөш Лорандын нэрэмжит Будапештийн Их Сургуулийг “Эрдмийн Их Сургууль” хэмээн нэрлэдэг нь тус сургуулийн сургалтын агуулга, зорилгод бүрэн

нийцсэн, ончтой нэр томьёо гэж би боддог. Хөндлөнгөөс ажиглахад тус сургуульд суралцагсад эрдэм мэдлэггүй байхын арга алга. Сургалтын хөтөлбөр, агуулга, арга, хэлбэр нь үнэхээр төгс төгөлдөр. Багш нар нь ч сүрхий чамбай.

Ийм нэр хүндтэй эрдмийн их уурхайд жирийн багшаас тэнхимийн эрхлэгч, профессор нь хүртэл 50 шахам жил дэвжин дээшилж ажилласан, олон арван шавь нарыг сурган хүмүүжүүлсэн, нэгэн биенд ахдмаар бүтээл турвисан Хар Дорж гуай БНУУ-ын ерөнхийлөгчийн зарлигаар хүртээдэг "Эрдмийн Их Сургуулийн багш" гэсэн тусгай өргөмжлөлийн эзэн болж, хүлээн зөвшөөрөгдсөн цөөхөн профессоруудын нэг мөн. Үүнээс үзвэл унгарт их, дээд сургуульд хичээл заан, лекц уншиж, хавтас сугавчилсан, ширэн цүнх үүрсэн бүхнийг "Их Сургуулийн багш" хэмээн өргөмжилдэггүй, зүгээр л "багш" гэнэ. Эрдэмтний жин бан, зэрэг зиндаа, орон зай, хүндлэл нь ийнхүү учир начиртай байдаг аж.

Хар Дорж гуай БНУУ-ын шинжлэх ухааны байгууллага төдийгүй, Олон Улсын дорно дахины судлалын хаяа хатавчаас хойморь нь хүртэл ээлж дараатай эзэгнэсэн эрдэмтэн. Тэрбээр, дэд доктор, доктор, профессор, сурвалжлагч гишүүн гэхчлэнгээр өөдлөн өгсөж, өсөж өндийсний дээр БНУУ-ын ШУА-ийн Алтай судлалын бүлгийн ахлагч, Дорно дахин судлалын зөвлөлийн гишүүн, БНУУ-ын хэл бичгийн шинжлэх ухааны эрдмийн зэрэг олгох зөвлөлийн гишүүн, Көөрөши Чомагийн нийгэмлэгийн нарийн бичгийн дарга, "Акта Ориенталиа" сэтгүүлийн зөвлөлийн гишүүн, ОУ-ын монгол судлалын холбооны хүндэт гишүүн, АНУ-ын Дорно дахин судлалын нийгэмлэгийн гишүүн гэхчлэн бичиж барахад бэрх, тоочиж бүртгэхэд төвөгтэй сонгууль, хүндэтгэл олон байгаа нь түүний гэрч болно.

Их мөрөн голцуу далайд цутгадаг. Жижиг гол, горхинууд нутгийн зааг ч хүрэлгүй, энд-тэнд ширгэн, тасардаг даа. Тиймээ, Хар Дорж гуайн их мөрөн мэт халгиж салгисан гүнзгий ухаан, өндөр мэдлэг эдүгээ мажар, монголын савнаас аль хэдийнээ хальж, АНУ-ын Индианы, Японы Хоккайдогийн, Германы Берлиний, Оросын Санкт-Петербургийн Их сургууль, хүрээлэнгүүдэд хүрч, ОУ-ын Дорно дахин судлалын их далайд цутган, хүн төрөлхтний мэдлэгийн их санд нэмэр хандив болжээ. Олон Улсын дорно дахин судлал, түүний дотор монгол судлалын нэрт төлөөлөгч, их номч, суутай эрдэмтэн Хар Дорж гуайн алдар нь хүн төрөлхтний гуравны нэгээс илүүг цээжиндээ багтаасан Ази тивээс хальж, таван тивийн өнцөг булан бүрт нэр суу нь цурайтаж явна.

Тэр 50 шахам жил толгой өндийхгүй уншиж, зав зайгүй эрэлхийж, үзэг тавилгүй бичиж, үг гээлгүй цуглуулан, өдрийн хоол, шөнийн нойроо хугаслан байж бие даасан ном 34, судалгаа шинжилгээний өгүүлэл 300 гаруй, сурах бичиг 3, толь бичиг 6, хамтарсан зохиол 12 гэхчлэн гараас гаргаж, олны хүртээл болгосон нь өөрийн эрхгүй бахархал төрүүлнэм! Нэгэн биенээс ийм их хүч, хөдөлмөр, бүтээл турвил ундрана гэдэг үнэхээр гайхамшигтай ололт!!

Тэрбээр, "судлаач-багш" гэсэн анхныхаа мэргэжлээр явцуурсангүй. Ухаан задран, мэдлэг зузаарахын хэрээр нэгэн биендээ багтаж ядсан эрч хүч, авъяас билэгээ орчуулга, сурталчилгаа, соён гэгээрүүлэх үйлст чамгүй заржээ. Тэр монголыг дэлхийд таниулж яваа хүмүүсийн нэг. Монголчууд дэлхийн чихийг дэлдийлгэн, чихнээ чимэгтэй, яруу тансаг аман ба бичгийн зохиолоороо хүн төрөлхтний нэгээхэн хэсгийн оюуны цангааг гаргахад тус болж байна гэвэл тэр нь Хар Дорж мэт монголч эрдэмтэд, орчуулагчдын ач гавъяа билээ.

Монголын эрт эдүүгээгийн түүх, соёл, хэл, утга зохиолыг судлан шинжилж, англи, франц, герман, орос, хятад, манж, түрэг, мажар хэл дээр орчуулан нийтлүүлж,

дэлхийн олон орон, улс, үндэстэнд хүртээсэн түүчээ тогрууны нэг нь Хар Дорж гуай яах аргагүй мөн. Энэ талаар баримт сэлт тоочих нь илүүц.

Чухам энэ чанараар дэлхийн өнцөг булан бүрт хүрч, дорно дахин судлалын сүмбэр их өндөрлөгүүд болох алтай, монгол, түрэг судлалын сэдвээр 100 гаруй удаа илтгэл тавьж, үг хэлэлцэж, шүүмжлэл өрнүүлэн, санал санаачлага дэвшүүлэн, даацтай бүтээлүүд турвисан явдал нь аргагүй монголчуудыг дэлхийн тавцнаа өргөх төлөөний этгээд мэт санагдах бөлгөө.

”Эл бүхнийг нэгэн зэрэг яаж амжуулж байна вэ?” хэмээн гайхмаар бүтээл, хөдөлмөр, авъяас нь аль хэдийнээ нийгмийн үнэлэмжээ авч, олон орны цол, шагнал, өргөмжлөлийг хүртсэн нь зүйн хэрэг юм. Тэр бүхнийг тоочих нь над мэтэд сонин боловч их эрдэмтэнд содон зүйл биш, жирийн хэрэг биз дээ. Учир нь их хүмүүст энэгрийн зүүлт, эрээн мяраан хавтас, энээ-тэрээ нь элэгдэн хуучрах, эргэж хөсөр хаягдах, эд зүйл төдий бөгөөд харин хойч үеийнхэнд уламжлан үлдээх, ховороос ховор, нандинаас нандин, үеийн үед, үүрд мөнхрөх бүтээлүүд нь эрдний хамгийн эрхэм нь юм даа.

Хар Дорж гуай залууст нөмөр нөөлөг болон турвисаар л байгаа ч өөрийнхөө үйл хэргийг нэр төртэй залгамжлах авъяаслаг шавь нартай болсонд баярлан бахархаж, сэтгэл дүүрэн яваа нь лавтай. Өтвөш Лорандын нэрэмжит Будапештийн эрдмийн их сургуулийн Төв Ази судлалын тэнхимийг одоо унгар дахь дорно дахин судлалын залуу халаа, доктор Бирталан Агнеш нэр төртэй тэргүүлж байгаа нь их найдвар төрүүлж байна. Тэр суу билэгт багшийнхаа шийрийг хатаах ясны номч эрдэмтэн болохоо нэгэнт харуулжээ.

Эрдэмээс эрхэм эрдэнэ гэж үгүй билээ. Тийм хосгүй эрдэнэ бүтээгчдийн хүсэл эрмэлзэл хэзээд биелэх ёстой. Учир нь энэ бол үнэнхүү ариун үйлс, сайн санааны хэрэг юм.

Султан Таукей

Монгол Улсаас БНУУ-д суугаа
Онц бөгөөд Бүрэн Эрхт
Элчин сайд, доктор,
МЗЭ-ийн шагналт зохиолч.

Будапешт хот, 2005.02.04.

„A LÁTOMÁSBELI ÖNMEGSZABADÍTÓ”

Szembesülés az Értelemmel –
egy beavatásos szöveg a Köztes Lét Könyveihez

Agócs Tamás

Előszó

Kevesen tudják, hogy a tibeti halálirodalom hihetetlenül gazdag tárházából szinte találomra kiválasztott, ám Nyugaton mégis „A Tibeti Halottaskönyv” néven ismert, *Bar-do thos-grol chen-mo* című szöveg egy terjedelmesebb ciklus része, amelyet irodalmi körökben csak *Kar-gling zhi-khro* néven emlegetnek.[1] A kifejezés első tagja (*Kar-gling)* a gyűjtemény központi magvát fellelő tertön (*gter-ston*), Karma Lingpa (*Kar-ma-gling-pa*)[2] nevének összevonása, a *Zhi-khro* kifejezés pedig a mű címének (*Zhi-khro dgongs-pa rang-grol*) rövidítése. Ez utóbbit magyarul talán ekképp fordíthatnánk: „A szelíd és durva tudati energiák felszabadítása.”

A cím egyrészt a *Guhyagarbha-tantrában* (*gSang-ba'i snying-po'i rgyud*)[3] szereplő „békés és haragvó” (*zhi-khro*) buddha-istennők és istenségek száznyolcas csoportjára, másrészt az általuk szimbolizált tudati teremtőerők (*dgongs-pa*) természetes, avagy önműködő felszabadításának (*rang-grol*) gyakorlatára utal. Ez utóbbi a Nagy Beteljesedés (*rDzogs-chen*, más néven Atijóga) szemléletét tükrözi, mely szerint minden jelenség, megjelenése pillanatában, önmaga szabadítja fel magát (*rang-gis rang-grol-ba*). A Padmaszambhava köztes léttel kapcsolatos (*bar-do*) tanításai közé sorolt *Kar-gling zhi-khro* ciklus különféle rituális szövegeket tartalmaz e különféle minőségű és erősségű – a nevezett tantrában összesen száznyolc békés és haragvó buddha-istenség (*lha*) által jelképezett – tudati energiák „önkéntelen” felszabadításához.[4] A „Hallomásbeli Nagy Megszabadító”[5]

---

[1] A “Tibeti Halottaskönyv” modernkori mítoszához és a tibeti mű valódi történetéhez lásd: Cuevas, B. J.: *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. Oxford University Press, Oxford – New York 2003.

[2] A tertönök (*gter-ston*, „a kincs felmutatója”) a Guru Padmaszambhava és tanítványai által elrejtett „kincsek” felfedezői. A kincsek (*gter-ma*) a tibeti buddhizmus (lamaizmus) megalapítójaként tisztelt „ősguru” (Padmaszambhava) utókornak szánt tantrikus tanításait tartalmazzák. A tertönök többnyire visszavonult életmódot folytató jógik, komoly meditációs tapasztalattal rendelkező, ihletett látnokok voltak, akik a saját korukra alkalmazva fogalmazták újra az időtlen kezdetben megidézett „Tavirózsaszülött” tanait. A vallásos hívők ezért mindenkor a nagy Guru egykori tanítványainak kései megtestesüléseit tisztelték bennük. Karma Lingpa (1356–1403) életéről lásd Cuevas, B. J.: *The Hidden History*... pp. 91–100.

[3] A Régi-rend (*rNying-ma-pa*) legfontosabb mahájóga-tantrája. (*rNying-ma rgyud-'bum*, *pha* kötet, 1. számú szöveg)

[4] Az istenségek tudati erőkként való értelmezése a tantrában nem önkényes, hanem meglehetősen explicit. Az öt „buddha-család” (*rigs lnga*) például az öt „mérgező érzelem” (klésa*, nyon-mongs*) tiszta energiáját képviselő, ötféle, „eredendő bölcsesség” (*ye-shes*) – tulajdonképpen a teremtőerő – öt megnyilvánulási formája. (Lásd Sabkar, L.: *A Garuda röpte. Egy tibeti szöveg három fordítása*. A Tan Kapuja, Budapest 2003, 7, 13. és 22. ének.)

[5] Kara György professzor úr magyarította ekként a *Bar-do Thos-grol Chen-mo* címet. (Lásd Kara Gy.: *A Köztes lét könyvei*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1986) A könyv éppen abban az évben jelent meg, amikor járni kezdtem az ELTE tibeti szakára, így kezdettől fogva inspirálta tanulmányaimat.

tehát egy tág körű tantrikus gyakorlatrendszer része, amely – a halálon túl – az élet számos területére is kiterjed.

Így például találhatunk itt olyan szövegeket, amelyek az érzelmek természetes, erőfeszítés-mentes felszabadításához adnak útbaigazítást (*tshor-ba rang-grol*, „Érzelmi Önmegszabadító"). Mások a kommunikációs gátlások alól szabadítanak fel, mintegy önműködően (*brjod-pa rang-grol*, „Beszédbeli Önmegszabadító"). Vannak olyanok, amelyek magát a fizikai testet szabadítják fel – önkéntelenül is – annak korlátozottságai alól (*phung-po rang-grol*) azáltal, hogy kis szelencébe hajtogatva állandóan magukon viselik őket (*btags-grol*, „Viselésbeli Önmegszabadító").[6] Mint Cuevas kimutatta, a ciklus központi magva a „Beidegződések Önfelszabadításának Szertartása" (*Chos-spyod bag-chags rang-grol*) című meditációs liturgia (*sgrub-thabs*), amelynek imaginációs gyakorlatában az emberi test a száznyolc „békés és haragvó" buddha-istenség által belakott, határtalan térként tárul fel.[7]

A ciklus másik kulcsszövege a „Látomásbeli Önmegszabadító" – teljes címén a „Szembesülés az értelemmel, melynek csupasz meglátása önmagát felszabadító" (*Rig-pa ngo-sprod gcer-mthong rang-grol*) –, melynek fordítását szeretném e jeles alkalommal közreadni.[8] A „Szembesülés az értelemmel" egy úgynevezett „beavatásos" szöveg (*ngo-sprod-pa*, itt: „szembesítés"), amely az Értelem (*rig-pa*) valódi természetét mutatja be. Minden, a ciklushoz tartozó gyakorlatsor végzéséhez legelőször erre az alapvető beavatásra van szükség, és ez az a szembesítés, amelyre a három köztes létben elhangzó útmutatások voltaképpen csak emlékeztetnek (*gsal-byed*). A „látomás/látás" természetesen ugyanolyan képletesen értendő itt, mint a köztes létben a „hallomás".

A fordításban igyekeztem arra törekedni, hogy a szöveg terjedelmes jegyzetanyag nélkül is érthető legyen. A nyilvánvalóan háttérismereteket igénylő mondatok, kifejezések magyarázatakor igyekeztem néhány tömör, lényegbevágó megjegyzésre szorítkozni. A szöveg számos esetben erősen emlékeztet Sabkar Lama – nemrég három magyar fordításban is megjelent – híres dzogcsen-költeményére, *A Garuda röptére*. Ez nem véletlen. Sabkar maga is műve egyik fő forrásaként nevezi meg „Urgyen Rinpócse" beavatásos szövegét.[9] Hogy a tágabb kontextusra vágyó olvasó számára a párhuzamos szöveghelyek beazonosítását megkönnyítsem, a fordításhoz fűzött lábjegyzetben megjelölöm, hogy az adott részlet *A Garuda röpte* hányadik számú énekében jelenik meg (noha a szövegrészletek filológiai igényű összevetésétől eltekintettem).

---

[6] Cuevas, B. J.: *The Hidden History...* pp. 102–113 (*An Inventory of the Treasure*).

[7] Cuevas, B. J.: *The Hidden History...* pp. 113–119 (*Seeking the Treasure's Core*).

[8] Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol-las; Rig-pa ngo-sprod gcer-mthong rang-grol. In: *Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol-las Bar-do thos-grol-gyi skor.* Tibetan Cultural Printing Press, Dharamsala 1994, pp. 373–402. A szövegnek eddig három, meglehetősen eltérő értelmezésű, angol fordítása ismeretes. A megjelenésük sorrendjében: Evans-Wentz, W.: *The Tibetan Book of the Great Liberation.* Oxford University Press, Oxford 1954 (reprint 2000); Reynolds, J. M.: *Self-Liberation through Seeing with Naked Awareness.* Station Hill Press, Barrytown, N.Y. 1989, pp. 9–28; Thurman R.: *The Tibetan Book of the Dead.* Bantam Books, New York – Toronto 1994, pp. 227–242.

[9] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* p. 123.

Fordítás

Szembesülés az értelemmel
melynek meztelen megpillantása önmagát felszabadító

Hódolat a Háromtestű Istennek[10], az önmagát megvilágító, Tiszta Értelemnek!

Most, a békés és haragos erők önfelszabadulásának mélységes tanítási ciklusából, az értelemmel való szembesülés következik, melynek meztelen megpillantása önmagát felszabadító.

Szerencsés hallgatóm, jól figyelj, mert most a saját értelmeddel való szembesítés következik!

SZAMAJÁ RGJA RGJA RGJA[11]

EMAHÓ![12]

Ez az egyetlen elme, amely áthatja az egész létforgatagot és a megbékélést is[13], a legtermészetesebb dolog a világon, mégsem ismerjük. Bár értelmünk fénye szakadatlanul tündököl, mégsem szembesülünk vele. S bár szüntelenül, így is, úgy is felragyog, mégsem vesszük észre. Hogy erre ráébresszenek, a megvilágosodott tanítók, a három idősíkon[14] felfoghatatlan változatosságban, mintegy nyolcvannégy-ezerféleképpen, fejtik ki a Tant; de azon kívül, hogy ezt az egyet ismerjük fel, soha semmi másra nem tanítanak.[15] Bár kinyilatkoztatásaiknak se szeri, se száma, a lényegük mégis összesűríthető három szóba, amely közvetlenül szembesít az értelemmel. Ez a buddhai üzenet lényegébe most azonnal beavató szembesítés így hangzik: előzmény és következmény nélkül PONT EZ AZ!

KJE HÓ![16]

Szerencsés hallgatóim, füleljetek ide!

E híres-nevezetes „Elme” jelentését sokan nem értik, félreértik, vagy csak részlegesen értik, ezért számtalan sokféleképpen próbálták meg értelmezni. A közönséges embereknek általában fogalmuk sincs róla. Önnön értelmüket képtelenek lévén felismerni, a három létbirodalom hat világában[17] tévelyegnek. Szenvedéseiket csakis annak köszönhetik, hogy nem

---

[10] *sKu gsum lha*: A meditációs Buddha-istenség (avagy a Guru) mint az Értelem három kiterjedésének (lényegi ürességének, ragyogó természetének és mindent átható együttérzésének) megtestesítője.

[11] A szöveget az illetéktelenek elől elrejtő, hármas, misztikus pecsét. A *szamajá* szanszkritul tantrikus fogadalmat, elkötelezettséget jelent, a tibeti *rgya* jelentése pedig pecsét.

[12] Dzogcsen-szövegekben szokásos, csodát jelző felkiáltás. Hozzávetőleges jelentése: Láss csodát!

[13] A szamszárát és a nirvánát is tartalmazza.

[14] A múltban, jelenben és jövőben.

[15] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 2. ének.

[16] Hitetlenkedést jelző felkiáltás. Hozzávetőleges „jelentése”: Ejhó!

[17] A létforgatag (szamszára, *'khor-ba*) szférái. A három létbirodalom: a Vágybirodalom (*'dod-pa'i khams*), a Formabirodalom (*gzugs-khams*) és a Formanélküli birodalom (*gzugs-med-khams*). A hat világ: az istenek (*lha*), a fél-

ismerik a saját elméjüket. A Buddha hallgatói és az önlegyőzők, éntelenség formájában, részlegesen felismerik, ám valódi természetét mégsem értik.[18] Minden valláskövetőt és filozófust gúzsba köt a saját szövegértelmezési hagyománya, ezért nem látják a ragyogó fényt. Míg a hallgatók és önlegyőzők elméjét az alany és tárgy kettősségéhez való kötődés, addig a „középutat" hirdetőkét a két igazság fogalmához való ragaszkodás homályosítja el.[19] A Kríjá és a Jóga gyakorlói azért nem látják a ragyogó fényt, mert kötődnek a „szolgálat és megvalósítás" eszméjéhez, a Mahá- és az Anujóga hívei pedig azért, mert az értelmet és annak terét különválasztják.[20] Mindannyian abban tévednek, hogy kettéosztanak valamit, ami valójában oszthatatlan, s a kettőt egyesíteni képtelenek lévén, sosem érik el a teljes megvilágosodást.
Noha a szamszára mindegyikük tudatában elválaszthatatlan a nirvánától, mégis két különálló valóságnak tekintik őket, és vallásfilozófiájukat arra alapozzák, hogy az egyiket el akarják érni, a másikat pedig igyekeznek elkerülni. E kettősségen alapuló megközelítések azonban mind körkörös, önmagukba záruló utak.[21]

Hagyjátok hát abba a sok, értelmetlen erőfeszítést, és figyeljetek a lényegre, ami az önmagát önnön mezítelen valóságában megpillantva, önmagát megszabadító értelemnek a tanítása, és ismerjétek fel minden tapasztalat[22] természetes szabadságát! A Nagy Beteljesedésben ugyanis minden tökéletes!

SZAMAJÁ RGJA RGJA RGJA[23]

Ez az elmének nevezett, nyughatatlan értelem vagy megismerés, nem azonos semmiféle létezővel, a létforgatag és megbékélés minden öröme és szenvedése mégis mind belőle származik. Lényegét a tizenegyféle filozófiai irányzat mind másképp határozza meg; felfoghatatlanul sokféle elnevezéssel illetik. Vannak, akik úgy hívják: „a tudat természete". Egyes hinduk szerint „Önvaló" a neve. A Buddha követői ezzel szemben „éntelennek" mondják. A „csak-tudat" hívei „tudatnak" nevezik. Mások azt mondják rá: „önfelülmúló megismerés". Megint mások szerint „buddha-természet" a neve. Egyesek a „Tökéletes Alapállás" nevet aggatják rá, míg mások úgy hívják: „az egyetlen fénycsepp". Vannak, akik úgy nevezik: „a jelenségek tartománya", mások pedig „közös alapnak" nevezik. Még olyanok is vannak, akik szerint ez a „közönséges elme".[24]

Az ezzel való szembesüléshez pedig három dolgot kell tisztáznotok magatokban:

---

istenek (*lha-ma-yin*), az emberek (*mi*), az állatok (*'dud-'gro*), az éhező szellemek (*yi-dvags*) és a poklok (*dmyal-ba*) világa.

[18] A Buddha hallgatói (srávaka, *nyan-thos*) és az önlegyőzők (pratjékabuddha, *rang-sangs-rgyas*), a hínajána szellemében, a személyes éntelenség (*gang-zag-gi bdag-med-pa*) felismerését tartják végső eredménynek, ami a tantra szempontjából csupán részleges (*phyogs-tsam*).

[19] A "középutat hirdetők" a madhjamaka (*dbu-ma-pa*) filozófusok, akik a két igazság (*bden-pa gnyis*) – a végső üresség és a szokványos, hétköznapi valóság – világos fogalmi megkülönböztetését tartják elsődlegesnek.

[20] Az alsó és felső tantra-osztályok gyakorlói. Az előbbiek külsőnek tekintik a meditációs istenséget (*yi-dam*), akivel misztikus egységre kívánnak lépni, az utóbbiak pedig az istenség által képviselt tudati princípium (*rig-pa*) és a valóság tere/tartománya (*dbyings*) egyesítésén fáradoznak.

[21] Tehát maga a megkülönböztetés okozza a vándorlást a létforgatag körkörös idejében.

[22] *Chos kun*: minden jelenség, vagy egyszerűen: minden.

[23] Lásd a 11. számú jegyzetet!

[24] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 6. ének.

A múltbéli gondolat már nyomtalanul tovaszállt az ürességbe; a jövőbeli oly friss, hogy még létre sem jött; a jelenlegi épp végbemegy, a maga természetes módján. E felfedezéskor a közönséges elme, önmagával szembesülve, a maga csupasz mivoltában pillantja meg önmagát.

„E természetes, mezítelen értelem a láthatatlan, áttetsző tisztaságú, világos megismerés megfoghatatlan, üres tündöklése; a ragyogás és az üresség elválaszthatatlan egysége. Nem állandó, hiszen nincs valódi léte, de nem is semmi, hiszen éber világosság. Nem egy, hiszen sokféleképp megnyilvánul, de nem is sok, hiszen oszthatatlan, egyöntetű. Lehetetlen valahonnan megszerezni, mert eleve miénk.”[25]

Így szólt hát a szembesítés a saját valódi természetetekkel.

E csupasz értelem a három kiterjedés elválaszthatatlan egysége: Megfoghatatlan üressége a valóság kiterjedése, üres tündöklése az élvezet kiterjedése, szüntelen megnyilatkozása a képzelet kiterjedése. Az, hogy a három együtt alkot egységet, a lényegiség.[26] A vele való azonnali, erőteljes szembesítés pedig ekképp hangzik: „Most, ez a pillanatnyi megismerés, PONT EZ AZ!”

Hogy mondhatjátok, hogy nem értitek az elmétek természetét, amikor pont ez a természetes, nem alkotott világosság? Hogy mondhatjátok, hogy hiába szemlélődtök rajta, amikor nincs mit szemlélni rajta? Hogy mondhatjátok, hogy nem találjátok a saját elméteket, amikor pont ez a mostani értelmesség? Hogy mondhatjátok, hogy nem látjátok az elmétek eredeti ábrázatát, amikor pont ez a megszakítatlan, világos felfogó készség? Hogy mondhatjátok, hogy sehol sem lelitek föl, amikor pont ez az, aki gondolkozik? Hogy mondhatjátok, hogy nem tudjátok felfedezni, amikor nincs is rajta mit felfedezni? Hogy mondhatjátok, hogy nem tudjátok megnyugtatni, amikor eleve a saját természetében nyugszik? Hogy mondhatjátok, hogy képtelenek vagytok erre, amikor elegendő úgy hagynotok, ahogyan van? Hogy mondhatjátok, hogy nem tudjátok megvalósítani, amikor a ragyogás, az értelem és az üresség elválaszthatatlan egysége, minden pillanatban, önmagától megvalósul? Hogy mondhatjátok, hogy hiába igyekeztek, amikor ez magától megteremtődik, ok nélkül és feltétlenül? Hogy mondhatjátok, hogy nem tudjátok elnyomni a gondolataitokat, amikor azok rögtön elenyésznek, mihelyt felmerülnek? Hogy mondhatjátok, hogy nem ismeritek, amikor PONT EZ AZ: a mostani ismeretetek?[27]

Leljetek bizonyosságot: az elme maga feneketlen üresség! „Az öntudat anyagtalan, mint az üres égbolt.” Igaz-e, vagy sem? Tekintsetek magatokba!
Leljetek bizonyosságot: ámde mégsem merő semmi, hiszen az önteremtő megismerés tiszta fénye kezdettől fogva ragyog! „Önmagtól, önfényében tündököl, mint a napkorong!” Igaz-e, vagy sem? Tekintsetek magatokba!
Leljetek bizonyosságot: „A megismerés áramlása szakadatlan, mint a folyó árja.” Igaz-e, vagy sem? Tekintsetek magatokba!

---

25 Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 6. ének.
26 Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 7. ének.
27 Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 7. ének.

Leljetek bizonyosságot: a gondolatokat lehetetlen megragadni! „Ahogy szállnak, illékonyak, mint a szellő.” Igaz-e, vagy sem? Tekintsetek magatokba!
Leljetek bizonyosságot: minden kép az értelem képmása! „Bármi jelenjék meg benne, mind a saját tükörképe.” Igaz-e, vagy sem? Tekintsetek magatokba!
Leljetek bizonyosságot: minden meghatározottság önmagától feloldódik! „Önmagától keletkezik, s önmagától szertefoszlik, mint a felhő!” Igaz-e, vagy sem? Tekintsetek magatokba!
Minden csak az elmétekben keletkezik, sehol másutt. Ezen kívül nincs semmi, amit meg kellene értenetek, meg kéne tennetek, meg kéne fogadnotok vagy el kéne érnetek. Tekintsetek újra és újra önmagatokba, és figyeljétek meg a saját elméteket![28]

Ha kifelé, az égboltra tekintetek, elmétek nem kalandozik odakintre. Ha befelé, az elmétekre tekintetek, a gondolkodót lehetetlen elgondolni. Saját elmétek rezzenetlen tündöklése, az önmagát ismerő, üres fényvilágosság – ez a valóság kiterjedése! Olyan, mint a tisztán ragyogó égen a Nap. Önnön formája nincs, mégis tisztán lát mindent.

Bizony, minden azon múlik: értitek, vagy nem értitek ezt a dolgot: Mily bámulatos ez az önteremtő, kezdettelen, ragyogó fény, e szülőtelen értelem-gyermek! Mily bámulatos ez a teremtetlen, önmagától felmerülő megismerés! Mily bámulatos, hogy sohasem jött létre, soha meg nem szűnhet! Mily bámulatos, hogy nem látják, holott a napfénynél is világosabb! Mily bámulatos, hogy még a létforgatagban sem romolhat el! Mily bámulatos, hogy még a megvilágosodáskor sem javulhat meg! Mily bámulatos, hogy mindenkinek megvan, mégsem ismerik! Mily bámulatos, hogy rajta kívül bármi másra áhítoznak! Mily bámulatos, hogy bennük van, és mégis odakinn keresik![29]

EMA![30]
Az anyagtalan értelem épp jelenvaló ragyogása – pont ez minden világnézet csúcsa!
E semmire sem irányuló, befogadó kötetlenség – pont ez minden szemlélődés csúcsa!
E természetes, elengedett rugalmasság – pont ez minden tevékenység csúcsa!
E keresetlen, önmagától felmerülő megismerés – pont ez a legvégső eredmény![31]

Most a négy tévedhetetlen vezérlőcsillag tanítása következik:
A szemlélet tévedhetetlen vezérlőcsillaga a jelenlét könnyedén csillámló tudása,
ami mindig vezérel, mert elvéthetetlenül ragyog. A szemlélődés tévedhetetlen vezérlőcsillaga a jelenlét könnyedén csillámló tudása, ami mindig vezérel, mert elvéthetetlenül ragyog. A cselekvés tévedhetetlen vezérlőcsillaga a jelenlét könnyedén csillámló tudása, ami mindig vezérel, mert elvéthetetlenül ragyog. A beteljesülés tévedhetetlen vezérlőcsillaga a jelenlét könnyedén csillámló tudása, ami mindig vezérel, mert elvéthetetlenül ragyog.

Most pedig a négy kimozdíthatatlan tartóék tanítása következik:

---

[28] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 8. ének.
[29] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 1. ének.
[30] Felkiáltás: csoda! (lásd a 12. számú jegyzetet)
[31] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 17. ének.

A szemlélet kimozdíthatatlan tartóéke a jelenlét könnyedén csillámló tudása, mivel ezen függ múlt, jelen és jövő. Az összpontosítás kimozdíthatatlan tartóéke a jelenlét könnyedén csillámló tudása, mivel ezen függ múlt, jelen és jövő. A cselekvés kimozdíthatatlan tartóéke a jelenlét könnyedén csillámló tudása, mert ezen függ múlt, jelen és jövő. A végeredmény kimozdíthatatlan tartóéke a jelenlét könnyedén csillámló tudása, mert ezen függ múlt, jelen és jövő.[32]

Most pedig a három idősík egységére rávezető utasítás következik:
A múlt nyomát ne kutassátok, ne foglalkozzatok a jövővel, ne siettessétek a végeredményt, engedjetek el mindent a világon! Pihenjetek meg a jelenlét kötődésmentes terében! Nincs mit szemlélnetek rajta, ne összpontosítsatok! Nem tudtok kibillenni belőle, mert e tudatosság rezzenetlen. Tekintsetek csupaszon e láthatatlan, rezzenetlen állapotra! Ezt az önmagáról tudó értelmet, ezt az önfényében tündöklő éberséget úgy nevezik: tiszta tudat.[33] Láthatatlan, túl van minden érzékelhető tárgyon, mozdulatlan, és lényege az, hogy ragyog. Ez az önmagát megszabadító, tiszta, fény; ez az üres ragyogás a valóság kiterjedése. Ha belátjátok: a megvilágosodást fokozatosan nem lehet elérni, most azonnal megpillantjátok a Gyémántlelkűt![34]

Most pedig a nyolc végletet kimerítő utasítás következik:

Számtalan sokféle szemlélet létezik, de ebben az öntudatra ébredő, önteremtő megismerésben a szemlélt nem különbözik a szemlélőjétől. Ne azt nézzétek, mi az – azt szemléljétek, aki néz! Ha hiába keresitek, sehol sem találjátok, azzal a szemlélet fogalmát kimerítitek. A legvégső szemlélet pedig éppen ez: az önmagát ismerő jelenlét könnyedén csillámló tudása, melyben senkinek nincs semmi szemlélnivalója; ami egyáltalán nincs, ámde mégsem merő semmi. Jelenvaló értelmetek világossága – ez a Nagy Teljesség szemlélete, amit felismerni és fel nem ismerni nem két külön dolog!

Számtalan sokféle összpontosítás létezik, ám a tudatos, hamisítatlan, közvetlen tapasztalásban az összpontosítás tárgya nem különbözik attól, aki összpontosít. Ne figyeljetek semmire – inkább azt keressétek, ki összpontosít! Ha hiába keresitek, sehol sem találjátok, azzal az összpontosítás fogalmát kimerítitek. A legvégső összpontosítás pedig éppen ez: a jelenlét egyszerű, könnyedén csillámló tudása, melyben senkinek sincs mire összpontosítania, amin nem vehet erőt sötét tompaság, zavar. E megmásíthatatlan, világos megismerés természetes, kiegyensúlyozott összpontosítás, melyben sem megállapodni, sem meg nem állapodni nem lehet.

Számtalan sokféle cselekvés létezik, ám az egyetlen fénycsöppnyi, önmagát ismerő tudásban a cselekvés nem különbözik a cselekvőjétől. Ne cselekedjetek – azt figyeljétek inkább, ki cselekszik! Ha hiába keresitek, nem találjátok, azzal a cselekvés fogalmát kimerítitek. A legvégső cselekvés pedig éppen ez: a mostani cselekvés magától értetődő világossága, melyben senkinek sincs semmi tennivalója – amin nem vehetnek erőt ostoba szokások,

---

[32] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 19. ének.
[33] *Byang-chub.*
[34] *rDo-rje sems-dpa'* (Vadzsraszattva).

amit sem elrontani, sem megjavítani nem lehet. Pont ez a hamisítatlan, egyszerű tudás a legtisztább cselekedet; tisztasága és tisztátalansága nem két külön dolog.

Számtalan sokféle célkitűzés létezik, ám az önmagát gondoló gondolat három kiterjedésében[35] a cél és annak kitűzője nem különbözik. Ne akarjatok semmit se elérni – azt figyeljétek inkább, ki akar! Ha hiába keresitek, nem találjátok, azzal a végeredmény fogalmát kimerítitek. A legvégső eredmény pedig éppen ez: az önmagát teremtő, önmagát gondoló tudat, akinek nincs semmi elérnivalója, akiben remény vagy félelem fel se merülhet. Maga az időfeletti megvilágosodás végeredménye, amikor az önmagát gondoló, önmegvilágító gondolkodás működésének mindhárom kiterjedésében önmagát ismeri fel.[36]

Az állandóság és megszűnés e nyolc végletétől mentes értelmet középútnak nevezik, mert semmiféle szélsőségbe nem esik bele. Értelemnek azért nevezik, mert folyamatos megismerő tevékenység. Mivel ez az értelem az üresség természete, ezért „buddha-természet” a neve. Mivel ennek megismerése mindent felülmúló, ezért „önfelülmúló megismerésnek” is hívják. Mivel gondolatokon túli, s mentes minden szélsőséges véleménytől, ezért „Tökéletes Alapállásnak” is hívják. Mivel fel nem ismerése a szamszára szenvedésének, felismerése a nirvána örömének alapját képezi, „közös alapnak” is nevezik. Mivel nincs benne semmi különleges, ezért ezt az éber, világos megismerést „hétköznapi tudatnak” is nevezik.

De bármennyi szép, hangzatos névvel is illetik, valójában nem más, mint pont ez a jelenlegi, tudatos megismerés. Aki ezen kívül másra vágyik, az olyan, mint aki már megtalálta az elefántját, mégis tovább keresi. Bejárhatja az egész világegyetemet, akkor sem találja sehol. A Buddhát nem lehet fellelni sehol másutt, mint az elmétekben. Ha belül nem ismeritek fel, hanem odakint kutatjátok, hogyan találhatná meg az elme önmagát? Olyan ez, mintha egy bolond, bambán bámészkodva, elvesztené magát a tömegben, s önmagát fel nem ismerve, mindig valaki mással tévesztené össze magát.

Aki nem látja a dolgok valódi természetét és nem tudja, hogy minden az elme műve, az állandóan körbe jár. Aki a saját elméjét nem tekinti Buddhának, az a nirvánát sosem pillanthatja meg. A megbékélést csak a tudatos felismerés különbözteti meg a létforgatagtól, de valójában egyetlen pillanatnyi különbség sincs a kettő között. A forgatagban az elme mindig összetéveszti magát valamivel, de ez az összetévesztés lényegében nem más, mint össze nem tévesztés. Mivel az élőlények elméjében nincs igazi meghasonlás, a gondolkozást elég egyszerűen elengedni ahhoz, hogy felszabadítsa magát.

Aki nem tudja, hogy az összetévesztés az elme műve, az sosem ismerheti meg a valóságot. Figyeljétek meg hát önmagatokon a gondolkodás működését! Nézzétek meg: először is honnan jönnek, aztán hol tartózkodnak, majd végül hová távoznak ezek a képek?[37] Olyanok, mint a varjú képe a tó tükrén, amely bár tovaröppen, mégsem hagyja el a tó vizét. Ugyanígy: minden kép az elmében bukkan fel, és az elmében tűnik el.

---

[35] *sKu-gsum lhun-grub*: a három létdimenzió spontán önteremtő dinamikája. Lásd Agócs T.: A lét önteremtő dinamikája a tibeti rDzogs chen hagyományban. In: *Orientalista Nap 2001.* Szerk. Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori, MTA Orientalisztikai Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet, Budapest 2002, pp. 5–17.

[36] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 19. ének.

[37] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 3. ének.

Ez az önmagát gondoló gondolkozás mindentudó, mindent felfogó, üres világosság, az üres tér és a ragyogó fény ősidőktől fogva elválaszthatatlan egysége, akár a tiszta ég. Annak megállapítása, hogy mindez az önteremtő tudat megnyilvánulása, maga a való. Meglétének jele az a felismerés, hogy minden létező és lehetséges világ az önmagát elgondoló elme műve, és ez az önmagát gondoló megismerés értelmes világosság: olyan, mint az ég. Az ég azonban csak egy hasonlat a valóság érzékeltetésére, és mint minden hasonlat, ez is egyoldalú. Az önmagát gondoló elme értelmes űr, amiben bármi megjelenhet – az ég viszont nem tudatos, hanem érzéketlen űr. Az „ég” tehát nem fejezi ki magát az elmét; így tétovázás nélkül *annak* terében állapodjatok meg![38]

E megtévesztő jelenségek egyike sem valós, így mind az enyészeté. A létforgatag és a megbékélés összes tényleges és lehetséges világa egyedül az önmagát gondoló elme látomása. Néha, amikor a tudatfolyamat megváltozik, úgy tapasztaljuk, mintha a külvilág változna meg. Minden az elme látomása tehát. A hatféle élőlény mind a saját látomását tapasztalja. A külső valóságban hívők az állandóság és megszűnés kettősségét tapasztalják. A kilencféle ösvény követői[39] mind a saját látomásukat tapasztalják. Mindenki mást lát, mindenki mást tapasztal, és mivel másféleképpen észleli a valóságot, mindenki a saját elgondolásának a rabja. Aki viszont megérti, hogy minden tapasztalat az elme műve, az egyetlen látomást sem vesz komolyan, és megvilágosodik.

A tapasztalás nem tévedés, csak a megragadás teszi azzá. Ha az elme megismeri a saját képzetalkotó tevékenységét, azzal felszabadítja önmagát. Minden tapasztalás tudati tapasztalás. A látszólag anyagi, élettelen világ is tudat. A látszólag élő, hatféle létforma is tudat. A magasabb létformák, az istenek és emberek látszólagos öröme is tudat. A három alacsonyabb létforma látszólagos szenvedése is tudat. A tudatlanság, az öt mérgező érzelem látszólagos tapasztalása is tudat. Az önmagát teremtő megismerés, az értelem megtapasztalása is tudat. A megbékélés látszólag kellemes képzete is tudat. Az ördögök és démonok látszólagos akadékoskodása is tudat. A csodás, isteni képességek kívánatos látszata is tudat. A tudati tisztaság megtapasztalása is tudat. A képzetmentes, összeszedett elmélyülés is tudat. A színpompás, tárgyi világ látszata is tudat. A jellegtelen, fogalommentes elme átélése is tudat. Az „egy” és a „sok” látszólagos elválaszthatatlansága is tudat. A „lét” és „nemlét” látszólagos valótlansága is tudat.[40]

Semmi sincs az elmén kívül, minden csak tudat. Az önmagát gondoló elme minden elgondolása akadálytalanul megjelenik, de bármilyen formát is öltsön, egyetlen pillanatra sem különbözik tőle, és mint a tenger hullámai a végtelen tengerbe, minden elképzelés visszaomlik az elmébe, ahonnan származik. Bár rengeteg különféle elnevezéssel illetik, valójában csak egyetlen elme van. De ez az egy is talajtalan, gyökértelen, és semerre sem található. Valójában lehetetlen megpillantani, mert nincs végső lényege. Ürességként sem tapasztalható, az értelem tündöklő fénye miatt. Sokféleségként sem látható, mert látomása elválaszthatatlan az ürességétől. Ez a jelenlegi, éberen tündöklő megismerés hoz létre

---

[38] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 11. ének.

[39] *Theg pa rim dgu*: a kilenc buddhista „jármű” (jána) a *rNying-ma-pa* iskola felosztásában: három exoterikus „szútra-jármű” (srávaka-, pratjékabuddha- és bódhiszattva-jána), három „külső” tantra (Kríja-, Csarjá-, és Jóga-tantra), valamint három „belső” tantra (Mahá-, Anu- és Atijóga).

[40] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 10. ének.

mindent, de ezt nem tudja önmagáról. Bár semminek nincs saját természete, mégis van tapasztalás.

Aki ezt felismeri, mindenképpen eléri a megszabadulást, függetlenül a szellemi képességeitől. A vaj benne van a tejben, az olaj benne van a szezámmagban, de csak akkor válik ki belőle, ha kiköpülik vagy kisajtolják. Ugyanígy, minden lénynek buddha-természete van, de gyakorolnia kell ahhoz, hogy megvilágosodjon. Így még egy marhapásztor is elérheti a megvilágosodást, aki semmit sem tud az elméletről, de közvetlenül tapasztalja a valóságot. Aki a szájában érzi a melasz ízét, annak nincs szüksége arra, hogy mások beszéljenek neki róla. Ám még a vallástudor sem tud semmit, ha ezt az egyet nem fogja föl. Lehet, hogy kiválóan ért mind a kilenc ösvény[41] magyarázatához, mintha csak egy régi legendát mesélne, amiről nincs saját élménye. Fogalma sincs róla, hogy mi a megvilágosodás.[42]

Aki ezt az egyet felismerni, azon nyomban megszabadul minden bűnétől és erényétől. Aki nem érti meg, az gyakorolhat akár jót, akár rosszat, örökké a pokol és mennyország forgatagában kering. Ám amint az önmagát gondoló gondolkozás üres megismerésként ismeri föl önmagát, minden bűn és erény megszűnik létezni. Az ürességben sem jónak, sem rossznak nincs helye, mint ahogy nem eredhet forrásvíz a levegőből.

E „csupasz látásával önmagát megszabadító” felettébb mélységes útmutatás a bennetek lakozó értelem közvetlen, csupasz megpillantására. Ismerkedjetek hát ezzel a természetes értelemmel!

TITKOS PECSÉT

EMA!
E rövidke szöveg, a „Szembesülés az értelemmel, mely csupasz látásával önmagát megszabadító”, majdani, elkorcsosult nemzedékek számára íródott, és az összes tantrikus tanítás lényegét magába sűríti. Most hirdetem ki, de titkos kincsként földbe rejtem. Találják meg azok, akiknek osztályrésze!

SZAMAJÁ RGJA RGJA RGJA

E „csupasz látásával önmagát megszabadítónak” nevezett szöveget, mely közvetlenül szembesít az értelemmel, Padmaszambhava, az oddijánai apát szerezte. Ne vesszen el, amíg a létforgatag ki nem ürül!

[41] Lásd 34. jegyzet.
[42] Sabkar, L.: *A Garuda röpte.* 2. ének.

Summary

Self-Liberation by Naked Vision
Introduction to Intelligence – an Initiatory Text to "The Tibetan Book of the Dead"

The article contains a Hungarian translation of the *Rig-pa ngo-sprod gcer-mthong rang-grol* from the *Kar-gling Zhi-khro* cycle. A short introduction, clarifying the text's significance and its relation to the rest of Karma Lingpa's famous treasure cycle, is supplied. By this translation I wish to thank Professor György Kara for guiding me as a student at the Inner Asian Department of ELTE University of Budapest, for his unrelenting support throughout my years of work there as a teacher, for giving me a lot of inspiration through his oceanic knowledge and remarkable personal humility, as well as by his Hungarian translation of the "Tibetan Book of the Dead".

Hivatkozott irodalom

Agócs T.: A lét önteremtő dinamikája a tibeti rDzogs chen hagyományban. In: *Orientalista Nap 2001*. Szerk. Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori, MTA Orientalisztikai Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet, Budapest 2002, pp. 5–17

Cuevas, B. J.: *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. Oxford University Press, Oxford – New York 2003

Evans-Wentz, W.: *The Tibetan Book of the Great Liberation*. Oxford University Press, Oxford 1954 (reprint 2000)

Kara Gy.: *A Köztes lét könyvei*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1986

Reynolds, J. M.: *Self-Liberation through Seeing with Naked Awareness*. Station Hill Press, Barrytown, N.Y. 1989

Rig-pa ngo-sprod gcer-mthong rang-grol. In*: Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol-las Bar-do thos-grol-gyi skor.* Tibetan Cultural Printing Press, Dharamsala 1994, pp. 373–402

Sabkar, L.: *A Garuda röpte. Egy tibeti szöveg három fordítása*. A Tan Kapuja, Budapest 2003

Thurman R.: *The Tibetan Book of the Dead*. Bantam Books, New York – Toronto 1994

Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol-las; Rig-pa ngo-sprod gcer-mthong rang-grol. In: *Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol-las Bar-do thos-grol-gyi skor.* Tibetan Cultural Printing Press, Dharamsala 1994, pp. 373–402

„… ÉS A MARADÉK”

Apatóczky Ákos Bertalan

Ázsiai tudósok már évezredekkel ezelőtt olyan matematikai feladványok megoldásával foglalkoztak, amelyek alkalmazása nélkül jelenlegi életünk igencsak eltérne a megszokottól. Közülük is az egyik legérdekesebb, és leggyakrabban alkalmazott felfedezés kínai tudósoktól maradt ránk.

Dzsingisz kánt még *Temüdzsin*ként ismerték azok a mongol törzsek, melyeket egyesíteni igyekezett a távoli északon, amikor – valószínűleg a szecsuáni[1] *Anyue*ben – megszületett a kor későbbi nagy matematikusa, 秦九韶 *Qin Jiushao* (1202–1261). Húszas éveinek elején, 1224 körül hivatalnok apjával együtt került *Hangzhou*ba, mely ekkor a déli *Song* dinasztia székhelye volt. Qin itt tanult a Csillagászati Hivatalban, mely a kalendáriumok számításáért és összeállításáért volt felelős.[2] Később, 1226 táján Szecsuánba is követte apját. 1233-ban már hivatalt is kapott a tartomány egyik prefektúrájában, miközben verselést is tanult egy *chengdu*i mestertől.[3] 1234-ben a mongolok megtámadták Szecsuánt is. Qin, aki ebben az időben már védelmi parancsnoka volt a térségnek, menekülni kényszerült. Az erre az időszakra vonatkozó saját beszámolója szerint[4] tíz évet töltött a határvidéken, közvetlenül megtapasztalva a Dzsingisz és utódai világhódításának előzményeit és kezdetét jelentő hadjáratokat, melyek bevezették a mongolok évszázadát. Saját vigasztalására, szórakoztatására – és talán gondolatai elterelésére – különféle matematikai nehézségeken törte a fejét, megosztva ezeket más tudósokkal. A kérdéseket és a rájuk talált megoldásokat gyakorlati alkalmazhatóságuk szerint csoportosította, majd könyvbe foglalta. Az így kialakított rendszer 81 példát tartalmazott, melyeket Qin kilenc csoportba osztott, és értelmező ábrákkal látta el, művének pedig a 數書九章 *Shushu Jiuzhang* „Számtani értekezések kilenc fejezetben” címet adta.

Tudományos munkálkodása mellett számos tisztséget is betöltött, de különc viselkedése, hencegő modora és korrupcióra való állítólagos erős hajlandósága miatt sokszor megfosztották éppen viselt tisztségétől. Az utóbbi indok valós lehetett, mert matematikushoz és hivatalnokhoz mérten is jelentős vagyont halmozott föl az évek során; pompás környezetben építtetett magának hatalmas rezidenciát. Ennek egy hátsó traktusában a korabeli feljegyzések szerint[5] több szoba volt a csinos zenész és énekes hölgyek számára fönntartva, alapos okot adva a közismert pletykának, miszerint a csillagászat, számtan, zene

---

[1] Ebben az írásban a kínai szavak átírására a magyar helyesírásban meghonosodott és kivételt jelentő, eltérő írásmódokat nem számítva a Kínai Népköztársaság hivatalos latinbetűs átírását használom.

[2] Libbrecht, Ulrich: *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century: The Shu-shu chiu-chang of Chin Chiu-Shao*. MIT Press, Cambridge 1973, p. 62.

[3] Libbrecht, U.: *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century*… p. 62.

[4] Katz, Victor J.: *A History of Mathematics (an introduction)*. University of the District of Columbia, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts 1998 (2. kiadás), p. 200; valamint Libbrecht, U.: *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century*… p. 27.

[5] Libbrecht, U.: *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century*… p. 31; Libbrecht itt *Qin* egy kortársára, *Chou Mi*re hivatkozik.

és verselés mellett az anatómiát sem vetette meg, s ez irányú ismereteit empirikus úton, az említett hölgyek segítségével bővítette.

A *Shushu jiuzhang* 1247-ben készült el, ebben a munkában általános megoldásokat kínál a moduláris aritmetikában[6] ismert, úgynevezett lineáris kongruenciarendszerek[7] kérdéseire. Újításai, melyeket főleg asztronómiai és pénzügyi számításokra alkalmaztak, nagy előrelépést jelentenek a matematika történetében, jóllehet, ezek a megoldások nem voltak előzmény nélküliek.

Az egyszerűbb kongruencia példák közül az első a 孙子算經 *Sunzi suanjing* (*Sun* mester számtani kézikönyve) című munkában szerepel. Ez a mű feltehetőleg a 3. században készült,[8] ismerete később a sikeres hivatalnoki vizsga egyik feltétele volt, így nyilván Qin Jiushaonak is tudomása volt létezéséről. Bár a *Sunzi suanjing* főleg gyakorlatias aritmetikai kérdésekkel foglalkozott, szerepelt benne az a példa, amelynek megoldását azóta is *Kínai maradéktétel*ként ismeri a tudománytörténet:[9]

> „Mármost vannak dolgok, melyek számát nem ismerjük; ha hármasával számláljuk őket, kettő marad; ha ötösével vesszük őket, három marad; ha végül hetesével számláljuk őket, kettő marad. Kérdés hát, hogy mennyi is dolgaink száma?”[10]

Korszerűbben így írható fel a kérdés: keressük meg N-t, mely egyszerre elégíti ki az alábbi feltételeket:

$$N = 3x + 2 \qquad N = 5y + 3 \qquad N = 7z + 2$$

---

[6] A moduláris aritmetika egész számok módosított aritmetikai rendszere, melyben az egész számok sora újrakezdődik, valahányszor egy bizonyos számot (modulus) elérnek. Példaként az órák számolását szokás fölhozni: míg a hagyományos aritmetikában 11 + 5 = 16, addig 11 + 5 12-es moduluson számolva 4-gyel egyenlő, mivel a 16 12-vel osztva 4 maradékot ad. Az ilyen rendszerek matematikai felírása hagyományosan $x \equiv r \pmod{m}$, a fenti esetben $16 \equiv 4 \pmod{12}$, azaz 16 egyenlő néggyel modulo 12.

[7] Két szám kongruens (egybevágó) modulo harmadik szám, ha mindkét szám ugyanannyi maradékot ad a harmadik számmal történő osztáskor, vagyis, ha különbségük maradék nélkül osztható a harmadik számmal, tehát $x \equiv y \pmod{m}$.

[8] Katz, V. J.: *A History of Mathematics (an introduction)*. p. 197.

[9] Az elnevezés valószínűleg azért ez lett, mert a nyugati tudomány ezeket az eredményeket elsősorban a kínai tudósoknak tulajdonította. Tudnivaló azonban, hogy a az indiai matematikusok is hasonló számításokkal oldották meg saját kongruenciapéldáikat. A leghíresebb északnyugat-indiai tudós, aki szintén csillagászati számítások során talált megoldást hasonló rendszerekre *Brāhmagupta* volt (i.sz. 6–7 sz.), műve, amelyben ezt publikálta a *Brāhmasphuṭasiddhānta* (A Brahma pontos asztronómiai rendszere) volt. Lásd: Cooke, Roger: *The History of Mathematics*. University of Vermont, Wiley-Interscience, 1997. A kínai maradéktétel szimultán kongruenciák speciális esete, melynek általános felírása a következő: legyenek a, b, c, m, n, p egész számok, és m, n, p páronként relatív prímek. Ez esetben az $x \equiv a \pmod{m}$, $x \equiv b \pmod{n}$, és $x \equiv c \pmod{p}$ lineáris kongruenciának egy x megoldása van modulo mnp. Egy korszerű és átfogó bizonyítását lásd Fraenkel, A. S.: New Proof of the Generalized Chinese Remainder Theorem. In: *Proceedings of the American Mathematical Society* 1963, Vol. 14, №4, pp 790–791.

[10] Sunzi suanjing: *Congshu jicheng xinbian.* Academia Sinica Nemzetiségi Kutatóintézet, Xinwenfeng Kiadó, Tajpej 1984 041.066 (孙子算經: 叢書集成新編, 新文豐出版公司編輯部, 中央研究院民族研究所, 民國七十三年六月041.066) p. 45.

ahol x, y és z egész számok; vagy másképpen: keressük meg N-t, mely kielégíti az alábbi kongruencia feltételeket:

$N \equiv 2 \pmod 3$ $\qquad N \equiv 3 \pmod 5$ $\qquad N \equiv 2 \pmod 7$

Sunzi meg is adja a választ: 23. A feladat megoldását úgy magyarázza:

> „Ha hármasával számolsz, és a maradék kettő, végy 140-et. Ha ötösével számolsz, és a maradék három, végy 63-at. Ha hetesével számolsz, és a maradék kettő, végy 30-at. Add össze ezeket a számokat, és 233-at kapsz. Ebből vonj ki 210-et, és megkapod [a 23-at]. Minden maradék egységre végy 70-et, mikor hármasával, 21-et, mikor ötösével, és 15-öt, mikor hetesével számolsz. Ha az összeg 106 vagy annál nagyobb, végy el belőle 105-öt, és megkapod az eredményt.”[11]

Modern felírásban:

$70 \equiv 1 \pmod 3 \equiv 0 \pmod 5 \equiv 0 \pmod 7$

$21 \equiv 1 \pmod 5 \equiv 0 \pmod 3 \equiv 0 \pmod 7$

$15 \equiv 1 \pmod 7 \equiv 0 \pmod 3 \equiv 0 \pmod 7$

A három modulus szorzata 105, és $105/3 = 35$, $105/5 = 21$, $105/7 = 15$. Ezekből kiszámolt y_1, y_2, y_3-at: $35y_1 \equiv 1 \pmod 3$, $21y_2 \equiv 1 \pmod 5$, $15y_1 \equiv 1 \pmod 7$, innen $y_1 = 2$, $y_1 = 1$. Ezekkel beszorozta a 35, 21, 15-öt, megkapva a 70, 21, 15 számokat, melyek a rájuk vonatkozó modulus esetén 1 maradékot adnak. Ezeket az eredeti maradékokkal szorozva, majd azok összegét véve ($2 \times 70 + 3 \times 21 + 2 \times 15$) kapta a 233-at, mely kielégíti a leírt kongruenciát. Mivel 105 bármely többszöröse osztható 3, 5 és 7-tel, kétszer kell kivonni a 105-öt, hogy megkapjuk a legkisebb pozitív megoldást,[12] a 23-at.

Ennek a megoldásnak a fényében nyilvánvaló, hogy Qin jóval későbbi munkája nem magában a lineáris kongruenciarendszerek felírásában volt újdonság, hiszen, ahogy láthattuk, ezt már egy évezreddel korábban ismertette a *Sunzi suanjing*. Az ő újítása az volt, hogy általános megoldást kínált a hasonló rendszerekre, tehát feladataiban nemcsak páronként relatív prím[13] modulusos kongruenciarendszerek szerepeltek. A korábbi hasonló jellegű könyvek mintájára a *Shushu jiuzhang* is gyakorlati kérdésekre adott megoldásokat és módszereket. Sokszor nem is tért el különösebben ezektől a művektől, de megfigyelhető, hogy igyekezett bonyolultabb kérdésekkel foglalkozni, melyekre általánosan használható megoldásokat keresett. Egyik legfontosabb ötlete a 大衍 *dayan* szabály bevezetése volt, amelyet az alábbi szimultán lineáris kongruenciák megoldására talált ki, és amely a könyvben szereplő példák közül tízben megtalálható:

$N \equiv r_i \pmod{m_i}$, ahol $i = 1, 2, \ldots, n$.

---

[11] Sunzi suanjing: *Congshu jicheng xinbian*. p. 45.

[12] Qin igyekezett olyan példákat írni, melyek pozitív eredményeket adnak.

[13] Olyan számok, melyeknek legnagyobb közös osztójuk az 1.

Az összes példa az adószedéssel kapcsolatos gyakorlati tanácsokat tartalmaz. Az egyik legjellegzetesebb közülük az első fejezet negyedik feladata, a kincstári tartozás kikövetkeztetése:

> „Kérdés: van hét távoli város kincstára, a befizetendő tartozásuk egyforma, a tartozásukat évente teljes *guan*ok[14] formájában rendezik. Mostanában, mivel a készpénz elég ritka, úgy hallottuk, hogy mindegyik város a saját módján állította össze a *guan*okat, és azok elkészítése után *A* városnak 10 pénzérméje maradt, *D* és *G* városnak 4, *E*-nek 6, a többi városban nem maradt érme. A város [pénzfüzérenként] 12 érmét gyűjtött. A továbbiak egy-egy érmével kevesebbet, egészen *G*-ig [ahol füzérenként már csak 6-ot]."[15]

Tehát mind a hét városnak ugyanakkora *N* összegű adótartozása van. Az adót 100 érmét tartalmazó pénzfüzérekben kellene befizetniük, ám mindegyik kevesebbet gyűjt be füzérenként: *A* város 12-öt, és így tovább egyesével kevesebbet *G* városig, amely csak 6-ot. A maradékok pedig *A* városnak 10, *D* és *G* városnak 4, *E* városnak 6, a többinek 0.[16] A kérdés természetesen, hogy mennyi volt a városok eredeti tartozása.

A kérdés tehát úgy írható fel, hogy keressük azt az *N* számot, melyre igaz, hogy:

$$N \equiv 10 \pmod{12} \equiv 0 \pmod{11} \equiv 0 \pmod{10} \equiv 4 \pmod{9} \equiv 6 \pmod{8} \equiv 0 \pmod{7} \equiv 4 \pmod{6}$$

Ahol a kongruenciák rendre a városokat jelölik *A*-tól *G*-ig.

A példa igazi újdonságát abban fedezhetjük fel, hogy míg a *Sunzi suanjing* kivétel nélkül relatív prímeket adott meg modulusként, addig itt szemmel láthatóan nincs szó erről. Hogy megértsük módszerének úttörő voltát, elég arra gondolni, hogy az európai matematikusok közül Carl Friedrich Gauss volt az első, aki rájött a hasonló rendszerek megoldására[17] (Euler nem jutott el idáig). A számítás elvégzése érdekében az első lépés tehát a modulusok relatív prímmé redukálása. Qin eljárása szerint meg kell keresni az m_1, m_2, …, m_n modulusok legkisebb közös többszörösét, azután pedig olyan μ_1, μ_2, …, μ_n egész számokat kell találni, melyek páronként relatív prímek, és amelyek legkisebb közös többszöröse ugyanaz, úgy, hogy μ_i osztója m_i-nek minden egyes *i*-re. Ez esetben a $N \equiv r_i \pmod{\mu_i}$ megoldása minden *i*-re ugyanaz lesz, mint a $N \equiv r_i \pmod{m_i}$, (mindaddig, amíg az r_i- r_j osztható m_i, m_i legnagyobb közös osztójával minden *i*, *j* esetén). Esetünkben a 11-et és a 7-et Qin meghagyja, lévén amúgy is prímszámok, tehát bármely más számmal is relatív prímek. Megmarad a 9 (2^3) és a 8 (2^3) is, de mivel a $12 = 2^2 \times 3$, $10 = 2 \times 5$ és $6 = 2 \times 3$, és a 2 és 3 amúgy is túlerőben van, a 10-es modulust 5-re, a 12-est és a 6-ost egyformán 1-re alakítja. Az így kialakult relatív prím modulusok, melyeket Qin 定數 *dingshu*-nak nevez, a követ-

[14] Száz rézpénzből álló füzér.

[15] Shushu jiuzhang: *Congshu jicheng xinbian.* Academia Sinica Nemzetiségi Kutatóintézet, Xinwenfeng Kiadó, Tajpej 1984 041.188 (數書九章: 叢書集成新編, 新文豐出版公司編輯部, 中央研究院民族研究所, 民國七十三年六月041.188), p. 74.

[16] Katz, V. J.: *A History of Mathematics (an introduction)*. p. 199.

[17] Tőle származik a kongruenciarendszerek szereplőinek hagyományos elnevezése is, melyek először *Disquisitiones Arithmeticae* című, 1801-ben, Lipcsében megjelent művében tűnnek föl. A két szám kongruenciájára vonatkozó, azóta is használatos definíciója megegyezik a 7. jegyzetben ismertetettel.

kezők: $\mu_1 = 1$, $\mu_2 = 11$, $\mu_3 = 5$, $\mu_4 = 9$, $\mu_5 = 8$, $\mu_6 = 7$, $\mu_7 = 1$. Ezeknek a szorzatát $11 \times 5 \times 9 \times 8 \times 7 = 27720$, mely megegyezik az eredeti modulusok legkisebb közös többszörösével 衍母 *yanmu*nak hívja (θ). Ezután a *yanmu*t egyenként elosztja a *dingshu*k-kal, hogy megkapja az általa 衍數 *yanshu*nak nevezett számot (M_i). Az $M_i = \theta \div 1 = 27720$, $M_2 = \theta \div 11 = 2520$, $M_3 = \theta \div 5 = 5544$, $M_4 = 3080$, $M_5 = 3465$, $M_6 = 3960$, $M_7 = 27720$. Minden M_i-re igaz, hogy $M_i \equiv 0 \pmod{\mu_j}$, ahol $i \neq j$.

A következő lépésben Qin annyiszor vonja ki a *yanshu*kból a vonatkozó *dingshu*t, ahányszor csak lehetséges a pozitív tartományban, így megkapva az M_i maradékát modulo μ_i esetében. Ezek a maradékok (R_i) rendre: $R_1 = 27720 - 27720 \times 1 = 0$, $R_2 = 2520 - 229 \times 11 = 1$, $R_3 = 4$, $R_4 = 2$, $R_5 = 1$, $R_6 = 5$, $R_7 = 0$. Természetesen $R_i \equiv M_i \pmod{\mu_i}$ minden i-re, tehát R_i és μ_i relatív prímek, ha $R_i \neq 0$.

Ezután meg kell oldani az $R_i x_i \equiv 1 \pmod{\mu_i}$ kongruenciát (ahol $R_i = r_i M_i$), s ha ez megvan, a válasz a relatív prím modulusosra változtatott kongruenciára nem más, mint:

$$N = \sum_{i=1}^{n} r_i M_i x_i$$

Mivel minden μ_i osztója θ-nak, θ bármely többszöröse kivonható N-ből, így más-más eredményeket kaphatunk.

Ezek után a lehetséges x-eket számolja ki egy meglehetősen bonyolult eljárással[18], s azt kapja, hogy az $R_i \neq 0$ esetén $x_2 = 1$, $x_3 = 4$, $x_4 = 5$, $x_5 = 1$, $x_6 = 3$. Ezeket a számokat 乘率 *chenglü*nek nevezi. Az $x_7 = x_0 = 0$. Qin ezeket a számokat behelyettesítve az egyenletbe kapja meg a 總數 *zongshu*t, azaz a $r_1 M_1 x_1$ kifejezést. A példában csak az $i = 4$ és $i = 5$ esetén kapunk 0-tól eltérő eredményt: $r_4 M_4 x_4 = 4 \times 30801 \times 5 = 61600$, valamint $r_5 M_5 x_5 = 6 \times 3465 \times 1 = 20790$. Ezek összege 82390, melyből a *yanmu*t kétszer (55440) kivonva megkapjuk a végeredményt, a városoknak egyenként 26950 pénz volt a tartozása.

Ezek a példák azt szemléltetik, hogy a kongruenciarendszerekkel való számolás már igen korán foglalkoztatta a kínai tudósokat, és tudományuknak nem csupán elméleti haszna volt. A bemutatott számítások a kalendáriumokért és pénzügyi adminisztrációért felelős minden-kori hivatalnokok számtani képzésének fontos részévé váltak, és a későbbiekben a világ más tájain tevékenykedő tudósoknak is ötleteket adtak.

Érdekes, hogy hasonló jellegű feladatok a tudósokon kívül a jóval későbbi szépírókat is megihlették, ezek egyik talán legötletesebb leírását Jaroslav Hašek *Švejk* című könyvéből ismerjük:

> „Ezzel Jurajda, az okkultista szakács kihúzott a hátizsákjából egy üveg konyakot. (…) S be is bizonyosodott, hogy mindennek úgy kell lennie, ahogy a sors könyvében meg van írva. Az üveg kézről kézre járt, bármennyire is tiltakozott Vaněk számvivő őrmester, azt állítva, hogy a konyakot csajkából kell meginni, miután igazságosan szétosztották, mert összesen öten vannak egy üvegre, s az ilyen páratlan számoknál

[18] Ezt, valamint az egész számítás részletes levezetését lásd: Katz, V. J.: *A History of Mathematics (an introduction)*. pp. 201–202.

> könnyen előfordulhatik, hogy valaki egy slukkal többet iszik, mint a társai, (…) Chodounský volt közülük az első, mindjárt meg is ragadta az üveget, fenyegető pillantást vetve Vaněkre, aki magában kiszámolta, hogy mivel ő lesz az utolsó, neki egy korttyal több jut; ez azonban durva matematikai hiba volt, lévén az üvegben összesen huszonegy slukk.”[19]

A leírásból világos, hogy az $N \equiv r \pmod{\mu}$ kongruencia ez esetben $21 \equiv 1 \pmod{5}$, ahol N a slukkok, r a maradék korty, μ pedig az osztozkodók számát jelöli. Az is nyilvánvaló, hogy az kap egy korttyal többet a társaságból, akié az első korty joga. Vaněk hibája tényleg súlyos volt, hiszen utolsóként semmiképpen sem juthatott neki több, mint a sorban előző társainak, legfeljebb ugyanannyi, a slukkok számának utólagos ismeretében pedig egyértelmű Chodounský kedvezményezettsége.

Noha az olvasó már a számvivő őrmester hibájából is beláthatja, hogy micsoda távlatok nyílnak a régi kínai tudósok számításainak gyakorlati felhasználásának terén, hozzátehetjük, hogy Qin Jiushao és a többi kínai matematikus felfedezéseinek még annál is több haszna is van, mint az, hogy a fenti rövid számítást elvégezhetjük. A modern kor matematikusai nagy számokkal végzendő számításoknál alkalmazzák a kínai maradéktételt, melyek esetében különleges megoldásokra van szükségük, és a tétel nyújtotta lehetőségekkel töredékére csökkenthető a szükséges számítási kapacitás. Hasonló módon alkalmazzák a korszerű kriptográfiai eljárásokban az algoritmusok gyorsítására is a maradéktételt, a taktikai rejtjelezéstől kezdve egészen a bankkártyák használatakor alkalmazott titkosítási rendszerekig. A mai alkalmazók nyilván egész más megközelítésből látják a Qin által megoldott feladatokat, melyek bravúrjai el is homályosodnak a számítógép teljesítményének árnyékában, azonban, ahogy Libbrecht említi Qinről: „nem szabad alábecsülnünk forradalmi előrelépését, mivel egy egyszerű maradékfeladatból [Sunzi] kiindulva egy általános eljárásig jutunk el, mely még Gauss megoldásánál is fejlettebb, és a fokozatos fejlődésnek nyomát sem találjuk.”

Az írás matematikai vonatkozásait szakmailag ellenőrizte: Buslig Gergely Tóbiás

Irodalomjegyzék

Cooke, Roger: *The History of Mathematics*. University of Vermont, Wiley-Interscience, 1997

Fraenkel, A. S.: New Proof of the Generalized Chinese Remainder Theorem. In: *Proceedings of the American Mathematical Society* 1963 Vol. 14

Hašek, Jaroslav: *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války.* Praha 1953

Hašek, Jaroslav: *Švejk. Egy derék katona kalandjai a világháborúban*. Ford. Réz Ádám, Európa Könyvkiadó, Budapest 1971

Katz, Victor J.: *A History of Mathematics (an introduction)*. University of the District of Columbia, Addison-Wesley, Reading, Massachusetts 1998 (2. kiadás)

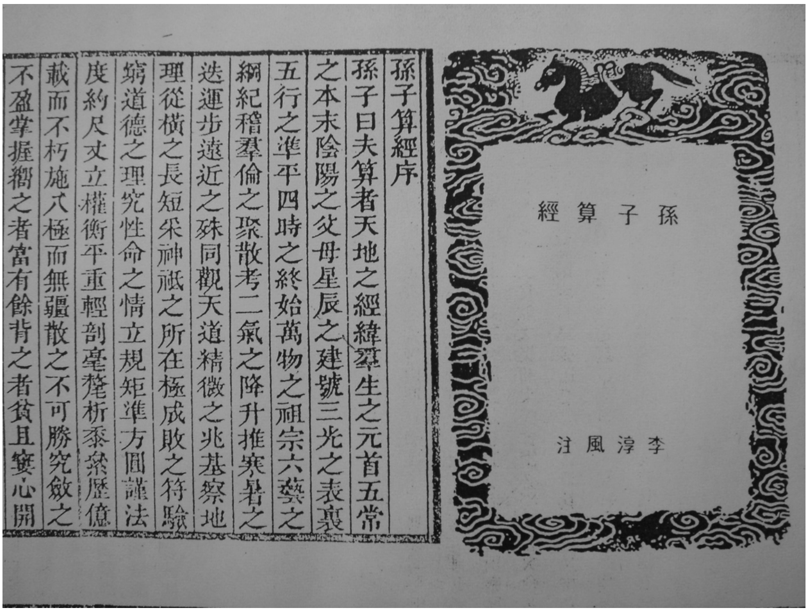
[19] Hašek, Jaroslav: *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války.* Praha 1953; Hašek, Jaroslav: *Švejk. Egy derék katona kalandjai a világháborúban.* Ford. Réz Ádám, Európa Könyvkiadó, Budapest 1971, pp. 684–685.

Libbrecht, Ulrich: *Chinese Mathematics in the Thirteenth Century: The Shu-shu chiu-chang of Chin Chiu-Shao*. MIT Press, Cambridge 1973

Rosen, Kenneth H.: *Elementary Number Theory and its Applications*. Massachusetts 1992 (3. kiadás)

Shushu jiuzhang: *Congshu jicheng xinbian.* Academia Sinica Nemzetiségi Kutatóintézet, Xinwenfeng Kiadó, Tajpej 1984 041.188 (數書九章: 叢書集成新編, 新文豐出版公司編輯部, 中央研究院民族研究所, 民國七十三年六月 041.188)

Sunzi suanjing: *Congshu jicheng xinbian.* Academia Sinica Nemzetiségi Kutatóintézet, Xinwenfeng Kiadó, Tajpej 1984 041.066 (孙子算經: 叢書集成新編, 新文豐出版公司編輯部, 中央研究院民族研究所, 民國七十三年六月 041.066)



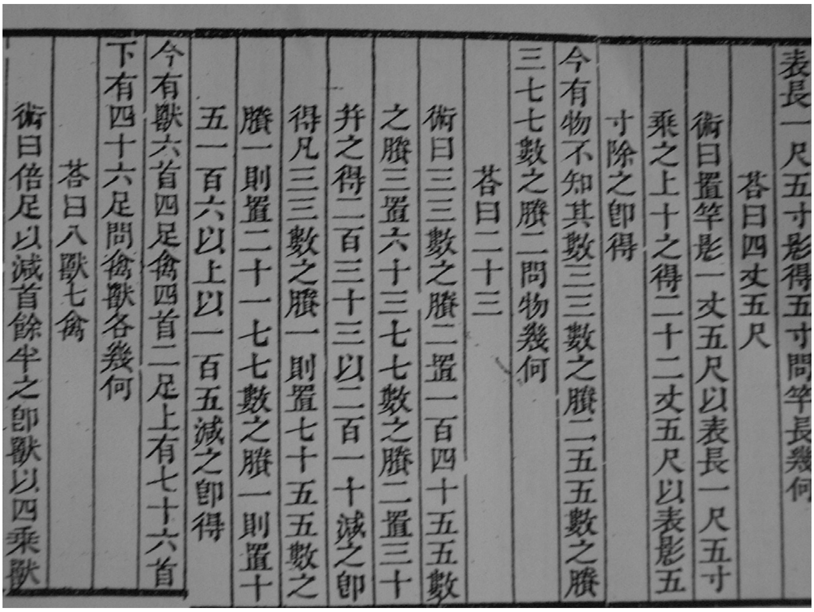
孫子算經

李淳風注

孫子算經序

孫子曰夫算者天地之經緯羣生之元首五常之本末陰陽之父母星辰之建號三光之表裏五行之準平四時之終始萬物之祖宗六藝之綱紀稽羣倫之聚散考二氣之降升推寒暑之迭運步遠近之殊同觀天道精微之兆基察地理從横之長短采神祇之所在極成敗之符驗窮道德之理究性命之情立規矩準方圓謹法度約尺丈立權衡平重輕剖毫釐析黍絫歷億載而不朽施八極而無疆散之不可勝究斂之不盈掌握嚮之者富有餘背之者貧且寠心開

A *Sunzi suanjing* címlapja



表長一尺五寸影得五寸問竿長幾何

荅曰四丈五尺

術曰置竿影一丈五尺以表長一尺五寸乘之上十之得二十二丈五尺以表影五寸除之即得

今有物不知其數三三數之賸二五五數之賸三七七數之賸二問物幾何

荅曰二十三

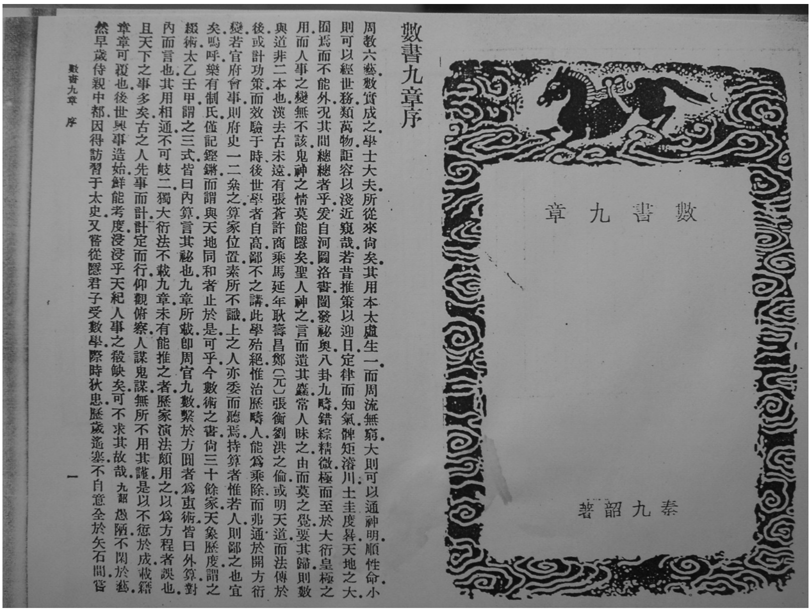
術曰三三數之賸二置一百四十五五數之賸三置六十三七七數之賸二置三十并之得二百三十三以二百一十減之即得凡三三數之賸一則置七十五五數之賸一則置二十一七七數之賸一則置十五一百六以上以一百五減之即得

今有獸六首四足禽四首二足上有七十六首下有四十六足問禽獸各幾何

荅曰八獸七禽

術曰倍足以減首餘半之即獸以四乘獸

Sunzi példája



數書九章

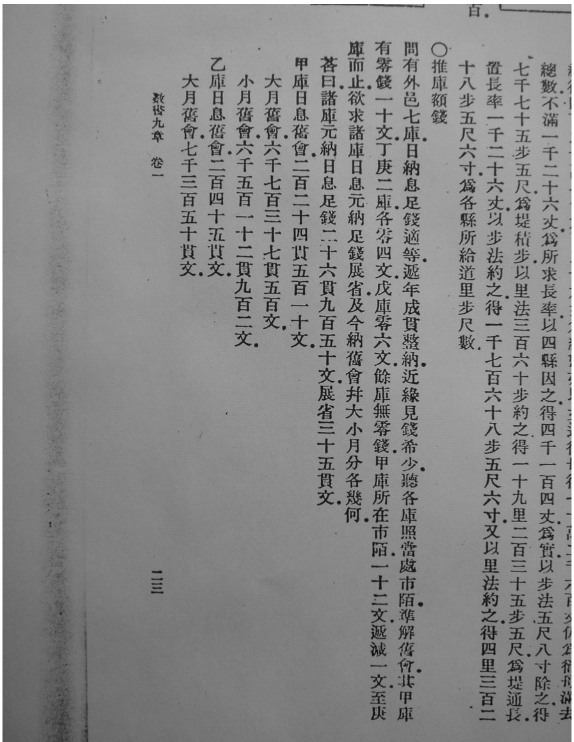
秦九韶著

數書九章序

周教六藝.數實成之.學士大夫.所從來尚矣.其用本太虛生一.而周流無窮.大則可以通神明.順性命.小則可以經世務.類萬物.詎容以淺近窺哉.若昔推策以迎日.定律而知氣.髀矩濬川.土圭度晷.天地之大.囿焉而不能外.況其間總總者乎.爰自河圖洛書.闓發秘奧.八卦九疇.錯綜精微.極而至於大衍皇極之用.而人事之變無不該.鬼神之情莫能隱矣.聖人神之.言而遺其麤.常人昧之.由而莫之覺.要其歸.則數與道非二本也.漢去古未遠.有張蒼許商乘馬延年耿壽昌鄭(元)張衡劉洪之倫.或明天道而法傳於後.或計功策而效驗于時.後世學者自高.鄙不之講.此學殆絕.惟治歷疇人能為乘除.而弗通於開方衍變.若官府會事.則府史一二.糸之算家.位置素所不識.上之人亦委而聽焉.持算者惟若人.則鄙之也宜矣.嗚呼.樂有制氏.僅記鏗鏘.而謂與天地同和者止於是.可乎.今數術之書尚三十餘家.天象歷度謂之綴術.太乙壬甲謂之三式.皆曰內算.言其秘也.九章所載.即周官九數.繫於方圓者為叀術.皆曰外算.對內而言也.其用相通.不可岐二.獨大衍法不載九章.未有能推之者.歷家演法頗用之.以為方程者誤也.且天下之事多矣.古之人先事而計.計定而行.仰觀俯察.人謀鬼謀.無所不用其謹.是以不愆於成.載籍章章可覆也.後世興事造始.鮮能考度.浸浸乎天紀人事之殺缺矣.可不求其故哉.九韶愚陋.不閑於藝.然早歲侍親中都.因得訪習于太史.又嘗從隱君子受數學.際時狄患.歷歲遙塞.不自意全於矢石間.嘗

數書九章　序　一

A *Shushu jiuzhang* borítója



百.

總數不滿一千二十六丈.為所求長率.以四縣因之.得四千一百四丈.為實.以步法五尺八寸除之.得七千七十五步五尺.為堤積步.以里法三百六十步約之.得一十九里二百三十五步五尺.為堤通長.

置長率一千二十六丈.以步法約之.得一千七百六十八步五尺六寸.又以里法約之.得四里三百二十八步五尺六寸.為各縣所給道里步尺數.

○推庫額錢

問有外邑七庫.日納息足錢適等.遞年成貫整納.近緣見錢希少.聽各庫照當處市陌.準解舊會.其甲庫有零錢一十文.丁庚二庫各零四文.戊庫零六文.餘庫無零錢.甲庫所在市陌一十二文.遞減一文至庚庫而止.欲求諸庫日息元納足錢展省.及今納舊會并大小月分各幾何.

荅曰.諸庫元納日息足錢二十六貫九百五十文.展省三十五貫文.

甲庫日息舊會二百二十四貫五百一十文.

大月舊會六千七百三十七貫五百文.

小月舊會六千五百一十二貫九百二文.

乙庫日息舊會二百四十五貫文.

大月舊會七千三百五十貫文.

數書九章　卷一　一三

A hét kincstár példája

A PERZSA *TAẔKIRA* ÉS A KONTINUITÁS

Apor Éva

A *taẕkira* a perzsa irodalomban egy sajátos (életrajzi) antológia-forma, mely lehetővé teszi számunkra, hogy értesüléseket szerezzünk régi korok költőiről, íróiról, szentekről. Való igaz, esetenként nem túl sokat, jobbára csak a leglényegesebb biográfiai adatokat, hogy például költőnk hol, mikor élt, kinek szolgálatában állt és mit írt, valamint szemelvényeket, válogatásokat műveiből. Ilyen „antológiákat" állítottak össze vezírek, fejedelmek, uralkodók utasítására és azok dicsőségére, dicsőítésére. A *taẕkira*-k egymásra épülnek, vagyis, egyéb forrás híján a későbbi *taẕkira* átveszi részben vagy egészben a korábbi *taẕkira* adatait, apróbb módosításokkal, és jórészt szemelvényeit is, hasonló módon. Ebből is következik, hogy a hibalehetőség igen nagy ezek esetében, s azok kiszűrése gyakorta teljességgel lehetetlen.

A perzsa *taẕkira* története a hidzsra 6. századáig vezethető vissza. Ez időszak előttről nem ismeretes a perzsa irodalomban *taẕkira* típusú alkotás, vagyis olyasféle mű, mely perzsa költők/írók/szentek életéről adna perzsa nyelven tájékoztatást, műveikből szemelvényeket. Az arab nyelvű irodalom korábbról ismer ilyesféle alkotásokat, melyek a tudományok és írásművészet nagyjairól nyújtanak bizonyos ismereteket. A török *tezkere* pedig éppenséggel perzsa hatásra jelent meg.

A perzsa irodalomban az első jeles ilyen jellegű műnek Niżāmī ʿArūżī *Čahār maqāla* [Négy értekezés] című alkotásának második fejezete tekinthető. A mű magyar fordításban[1] is megjelent s ebben a kérdéses fejezet, a „második értekezés a költészet tudományának lényegéről, a jó költő érdemeiről" címet viseli, mely nem kevesebbről ad számot, mint a bokharai és szamarkandi Számánida uralkodókat megörökítő Rūdaqī-ról és kortársairól, a Gaznavidák udvari költőiről, a Karahánidák (Transoxiána), Bújidák (Ny-Irán és a mai Irak területén), a Zijáridák (Tabarisztán és Gorgán területén) udvari költőiről. Ő az, aki első ízben elemzi a gaznai Maḥmūd mulandóságával szemben Firdausi örökkévaló dicsőségét, a *Šāhnāme* keletkezésének körülményeit.

A máig élő perzsa *taẕkira*-irodalom „ősforrása" Muḥammad Aufī *Lubāb al-albāb* [Az értelem kvintesszenciája] című munkája, s egyben ez a *taẕkira*-irodalom egyik típusának iskolapéldája: a szerző H 617–618/1221–1222-ben fejezte be művét s ebben feldolgozta az addig ismert perzsa költőket az iszlám megjelenésétől kezdődően. Az antológiának ez a korai alkotása máig érezteti hatását: számtalan azóta írott *taẕkira* eredeti forrása maga a *Lubāb al-albāb.*

Az ilyen átfogó igénnyel készült *taẕkira*-kkal szemben a másik jellegzetes típus egy adott korszakra koncentrál, és annak költőit mutatja be esetenként a teljesség igényével. Ennek a típusnak talán legmarkánsabb példája a *Tuḥfa-i Sāmī* [Sām-i ritkaság], a szafavida Ismāʿil sah fiának, Sām Mīrzā-nak műve H 957/1550-ből. Ebben Sām Mīrzā a korai szafavida korszak mintegy hétszáz költőjét mutatja be, köztük kisebb költők seregét is, akiknek nagy része mára kihullott az irodalomtörténetből.

---

[1] Nizámi Arúzi: *Ritkaságok gyűjteménye avagy Értekezések az írnokról, a költőről, az asztrológusról és az orvosról*. Ford. Fridli Judit, Budapest 1984

A perzsa *tazkira*-irodalom kutatói közül két nevet kell feltétlenül kiemelnünk: Moẓāhar Mosaffā – aki maga is költő, – egy Qājār-kori *tazkira*, a *Majma' al-Fuṣaḥā* [Ékesszólók gyűjteménye][2] kritikai kiadásának előszavában ad áttekintést a perzsa *tazkira*-ról, bemutatva annak legjelesebb darabjait a kezdetektől napjainkig. A perzsa *tazkira*-irodalom másik kiváló kutatója Aḥmed Golčin-Maʿāni, aki a perzsa *tazkira*-k bibliográfiai összeállítását két vaskos kötetben tette közzé.[3]

Az alábbiakban azt kívánom bemutatni, hogy miként is hagyományozódik a *tazkira*-kon keresztül az irodalom, vagyis miként épülnek egymásra a *tazkira*-k. Nézzünk meg három Qājār-kori *tazkira*-t: Muḥammad Fāzil xān Garrusī: *Anjuman-i Xāqān* [Xāqān társasága][4] című munkáját, (ahol a címben szereplő Xāqān, azaz uralkodó, Fatḥ ʿAlī sah *taxalloṣa*, vagyis költői neve) (H 1234/ 1818–19, a továbbiakban *AX*), Maḥmūd Mirzā Qājār: *Safīnat al-Maḥmūd* [Maḥmūd házanépe][5](H 1240/1824–25, a továbbiakban *SM*) és Riẓā Qulī xān Hidāyat: *Majma' al-Fuṣaḥā* [Ékesszólók gyűjteménye][6] (H 1284/1867, a továbbiakban *MF*) című munkáját. Az első kettőnél az MTA Könyvtár Keleti Gyűjteményében lévő kéziratot, míg a harmadiknál a teheráni kiadást használom. Az összevetés a *SM* harmadik részének (*majlis*) egy kisebb fejezetét, a negyedik *martaba*-t mutatja be, mely Māzandarān és Gīlān költőit tárgyalja. Azon túlmenően, hogy ez a fejezet áttekinthető terjedelmű, a választást az is indokolja, hogy Māzandarān megkülönböztetett jelentőségű a Qājārok esetében, hiszen a török qājār törzs kánja Māzandarānból került Perzsia trónjára, ez a vidék az uralkodócsalád szűkebb hazája.

Az *AX* és a *MF* ismert munkák, minden valamire való irodalomtörténet foglalkozik velük, a *SM* azonban egy csaknem ismeretlen *tazkira*. Szerzője Maḥmūd Mīrzā herceg (1214–1271?/1799–1854–55), a qājār Fatḥ ʿAli sah tizennegyedik fia, egy nagyműveltségű és sokoldalúan tehetséges fiatalember. A mű kritikai kiadása megjelent Tabrizban 1346/1968-ban, Abdolrasul Xayyāmpūr gondozásában, ám én mégis az MTA Könyvtár Keleti Gyűjteményének kéziratát használom, mert ez a kézirat, a *Majmaʿ-i Maḥmūd*

---

[2] Riẓā Qulī xān Hidāyat: *Majma' al-Fusaḥā.* 1–6. Szerk. Moẓāhar Moṣaffā, Teherán 1334–1340/1955–1961.

[3] Aḥmed Golčin-Maʿāni: *Tārix-e tazkerehā-ye fārsi.* 1–2. Teherán 1348–1350/1969–1972 [A perzsa *tazkira* története]

[4] Muḥammad Fāzil xān Garrusī, taxalloṣa: Rāvī: *Anjuman-i Xāqān.* MTA Könyvtár Keleti Gyűjtemény, MS Per. F.9. Másolás ideje: H 1254/1838–1839. A szakirodalom számos példányát ismeri, főként Teheránból. A szerző Fatḥ ʿAlī sah hivatásos udvari költője, munkáját H 1234/1818–1819-ben fejezte be. Négy *anjuman*ra tagológik, az 1. az uralkodó költészetét, a 2. a királyi hercegeket és néhány más udvari nagyságot, a 3. a királyi udvar költőit, míg a 4. a különböző tartományok költőit mutatja be.

[5] Maḥmūd Mīrzā Qājār: *Safīnat al-Maḥmūd.* A mű a *Majma'i Maḥmūd* című kéziratban található, mely Maḥmūd Mīrzā Qājār műveinek máig ismert legteljesebb gyűjteménye. MTA Könyvtár Keleti Gyűjtemény, MS Per. F.14. Másolás ideje: H 1244/1829. A *SM* a gyűjtemény első darabja, (fols. 3v-125v.), H 1240/1824–1825-ben készült, Fatḥ ʿAlī sah korának költői antológiája. Négy részre (*majlis*) oszlik: az 1. rész tárgya a sah és a királyi hercegek költészete, a 2. a nagyvezíreké, a 3. a korabeli Perzsia poétáit mutatja be geográfiai elrendezésben, míg a 4. rész Maḥmūd Mīrzā önéletírása, és szemelvények műveiből. Több kézirata ismert, pl. Rieu, Ch.: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum.* London 1879–1895. 1. Suppl. No.122. Kritikai kiadása megjelent Tabrizban 1346/1968-ban, Abdolrasul Xayyāmpur gondozásában.

[6] Lásd az 1. jegyzetet. A perzsa *tazkira* talán utolsó klasszikus alkotása, mely az újperzsa költészet egészét felöleli, a kezdetektől a szerző koráig, csaknem kilencszáz költő bemutatásával. Legnépesebb a kortárs költők fejezete (360 költő). Riẓā Qulī xān Hidāyat a perzsa „felvilágosodás” korának kimagasló alakja (1215–1288/1800–1871), a korai Qājār sahok „költőkirálya”, királyi hercegek nevelője, az első teheráni politechnikum, a *Dār al-Funūn* irányítója. A *MF* nem sokkal elkészülte (1284/1867) után megjelent litográf kiadásban (Teherán 1295/1878). Az új teheráni kiadás Možāhar Moṣaffā gondozásában jelent meg 1336–1340/1957–1961-ben, hat kötetben.

[Mahmud gyűjteménye] tartalmazza – mai ismereteink szerint – Maḥmūd Mīrzā műveinek legteljesebb összeállítását, köztük a *SM*-ot is.

Lássuk tehát a *SM* említett részét.

Harmadik *majlis*, negyedik *martaba*, Māzandarān és Gīlān (fols.101v-107v.)

A Rieu katalógusában leírt kéziratban a fejezet „Gilan and Tabaristan” címet viseli, Xayyāmpūr kiadásában viszont szintén Māzandarān és Gīlān szerepel.

Kéziratunkban a negyedik *martaba* a Kaszpi-tenger partvidékének rövid földrajzi leírásával kezdődik, ezt követi a tartomány főbb városainak felsorolása: Rašt, Kūča Iṣfahān, Lāhijān, Fūman, Šaft, Gaskar, Anzalī, Āmul, Sārī, Bālfuruš, Ašraf, Hazārjarīb, Savādkūh, Nūr, Kujūr, Kalārustāq, Tonokābun és Lārījān.

Eddig szövegünk megegyezik a Xayyāmpūr-kiadás szövegével, hiányzik viszont a fejezetben szereplő költők névjegyzéke, mely a többi fejezetben megtalálható, s a Xayyāmpūr-kiadásban is.

Harminchárom māzandarāni költőt mutat be költői nevük (*taxalloṣ*) szerinti felsorolásban Maḥmūd Mīrzā főként a 19. század első két évtizedéből. Ezek a poéták valamilyen formában mind kapcsolatban álltak a Qājār udvarral: királyi hercegek mellett nevelősködtek, hivatalnokok vagy különféle másolók, írnokok voltak a dívánban vagy kisebb hivatalokban, avagy egyszerűen csak a sah udvari költői voltak, vagy valamelyik herceg háza népéhez tartoztak és a felséges gazda dícséretét zengték. Nagy részük megtalálható Hidāyatnél a *MF*-ban, némelyikük már az *AX*-ban is. A szövegben szereplő hercegek jórészt Fatḥ ʿAlī sah fiai, vagyis szerzőnk féltestvérei és édes testvérei, az édes testvéreket Maḥmūd Mīrzā minden esetben külön hangsúlyozza.

1. **Iqbāl** (fol. 102v.): – neve ʿAlī Qulī, Āmul városából, Māzandarān-ból, Muḥammad Mīrzā herceg házanépéhez csatlakozott; egyetlen *ġazal*ból idéz három *beyt*et (párverset). – *AX*: nem szerepel. – *MF* (IV:145–146.): **Iqbāl Māzandarānī** – neve Mīrzā ʿAlī Qulī, aki Čalāu-ból származik, Māzandarān-ból; megírta a Qājār-család történetét, s ezt Muḥammad Qulī Mīrzā herceg, a *Mulkārā-ī Māzandarān* [Māzandarān felvirágoztatója] után *[Tārīx-i] Mulkārā*-nak [Mulkārā krónikája] nevezte el; több herceg szolgálatában is állt, így Daulatšāh, Muḥammad ʿAlī Mīrzā, Tahmāsb Mīrzā szolgálatában; írnok (*dabīr*) volt; életét Čalāu faluban végezte, megölték, testét kútba vetették; hosszan idéz tőle, köztük egy *ġazal*t is, amit a *SM* is idéz.

2. **Axtar** (fol. 102v.): – neve Muḥammad Ḥusayn Bīg, Bārfurūš városából, Māzandarān-ból; Yūsuf herceg majd Muḥammad Qulī Mīrzā herceg szolgálatában írnok (*dabīr*) volt; *ġazal*jaiból idéz három párverset (*beyt). – AX* (fols.111v-112r.): **Axtar** – neve Muḥammad Ḥusayn Bīg, Bārfurūš városából, Māzandarān-ból; Muḥammad Qulī Mīrzā herceg szolgálatában állt, sok verse van; *ġazal*jaiból idéz négy párveset, ebből kettő megtalálható a *SM*-ban. – *MF* (IV:147.): **Axtar Māzandarānī** – kortárs költő; minden életrajzi adat nélkül; ugyanazt a *ġazal*t idézi, amit a *SM.*

3. **Čākar** (fol. 102v.): – neve Mīrzā Maḥmūd, Ašraf-ból, Māzandarān; Maḥmūd Mīrzā közvetlen házanépéből való: „nyolc teljes esztendőt töltött az én hivatalomban (*daftarxāna*) szolgálatomban, prózában és versben jeleskedett, írói nevét (*taxalloṣ*) hercegségünktől

kapta. Majd úgy láttam helyesnek, hogy Aḥmad ʿAlī Mīrzā herceg szolgálatába kerüljön, aki az én ifjabbik édes testvérem; hat hónapra ebbe a beosztásba került, [de] a szolgálatot figyelmetlenül végezte, és sok kényelmetlenséget okozott, leváltottam, kedves testvérem kívánsága szerint megfenyítettem és felmentettem."; három párversét idézi. – *AX*: nem szerepel. – *MF* (IV:205.): **Čākar Ašrafī** – neve Maḥmūd, elegáns kortárs költő; egy párverset idéz, az elsőt a *SM*-ban közöltekből.

4. **Čumāqlū** (fol. 102v.): – misztikus csavargó költő Māzandarān-ból; a bazárban az utcákon tekergett és ʿĀrif-nak nevezte magát; egyesek szerint ihletett költő; egy párversét idézi. – *AX* (fols. 114r-114v.): **Mīrzā Čumāqlū** – csavargó vándor dalnok Bārfurūš-ból; *ġazal*jából idézi ugyanazt a párverset, amit a *SM* is közöl. – *MF* (IV:205.): **Čumāqlū** Bārfurūš-ból, tehetséges ember volt; két párversét idézi, egyik azonos a fentiekkel.

5. **Vafā** (fols. 102v-103r.): – neve Mīrzā Ḥusayn, Aštarābād-ba való, de Muḥammad Bāqir xān, Fatḥ ʿAlī sah unokatestvére házanépéhez tartozott; *ġazal*jaiból idéz. – *AX*: nem szerepel. – *MF*: nem szerepel.

6. **Vāqif** (fol. 103r.): – neve Mīrzā Jānī, Ṭabaristān-ba való; két-háromezer párverséből kettőt idéz. – *AX*: nem szerepel. – *MF*: nem szerepel.

7. Mullā **Ḥusayn** (fol. 103r.): – Māzandarān-ban született; a tudós *ʿulamā* tagja, Muḥammad šāh Qājār [Āqā Muḥammad sah]-nál a főtanítómester (*mullābāšī*) rangra emelkedett, majd a trónörökös, ʿAbbās Mīrzā egyik nevelője volt; elkísérte őt az orosz háborúba, majd onnét visszatérve, 1218 [!]-ban Qazvīn-ban elhúnyt; öt párversét idézi. – *AX* (fols. 28r-28v.): **Ḥusayn** – őnagysága a māzandarān-i Sārī-ból származik, elemi tanulmányai után Iṣfahān-ban folytatta tanulmányait a tudós Āqā Muḥammad Sayyīdābādī és Mīrzā Abū-l-Qāsim irányításával; majd a császárvárosba került, s a mártírsah uralkodása alatt a nagytiszteletű *ʿulamā* vezetőségének tagjaként magas méltóságra jutott; 1213 [!]-ban, Qazvīn városában húnyt el; *ġazal*okat írt; *ġazal*jaiból idéz két párverset, melyek megtalálhatók a *SM* idézetei közt. – *MF*: nem szerepel.

8. **Mīrzā Ḥusayn Qulī** (fol 103r.): – Savādkūh-ba való, Māzandarān, de úgy tartják, hogy Qazvīn-ban nőtt fel; egy párverset idéz. – *AX*: nem szerepel. – *MF*: nem szerepel.

9. **Ḥāzin** (fol. 103r.): – neve Šayx Muḥammad ʿAlī, rokonságban áll Šayx Zāhid Gīlānī-val, a gīlānī Lāhījān-ban született, Iṣfahān-ban tanult, majd Hindūstān-ban, Benāres városában élt; egy párversét és *ġazal*ját idézi. – *AX* (fols. 116v-117r.): **Ḥāzin** – neve Šayx Muḥammad ʿAlī, rokona Šayx Zāhid Gīlānī-nak, a gīlān-i Lāhījān-ban született, Iṣfahān-ban nőtt fel, majd Hindūstān-ban, Benāres városában telepedett le; *ġazal*ját idézi, melynek első három párverse szerepel a *SM*-ban. – *MF* (IV:210.): **Ḥāzin Lāhījī** – neve Šayx Muḥammad ʿAlī, Šayx Zāhid Gīlānī rokonságából. Hindūstān-ban élt; az idézett három párversből kettő szerepel a *SM*-ban és az *AX*-ban is.

10. **Ṭūfān** (fol. 101v.): – neve Ṭabīb, a māzandarān-i Hazārjarīb-ből. Ifjúkorában Iṣfahān-ba ment, az ottani költőkkel vetélkedett, egy költővel azonban nem bírt, ezért búcsút mondott nemcsak a városnak de egész ʿIrāq-i ʿAjam-nek is, ʿIrāq-ba ment, zarándoklatot tett, 1009-ben halt meg [téves]; mintegy hétezer párverse van; idéz egy *qaṣīda*t, egy négysorost (*rubāʿī*) és egy *ġazal*t . – *AX* (fol.133r.): **Ṭūfān** – neve Ṭabīb, a māzandarān-i Hazārjarīb-ből; fiatalon Iṣfahān-ba ment, majd távozott ʿIrāq-i ʿAjam-ből; 1190[1775]-ben halt meg; díványa hatezer párverset tartalmaz, ebből, *qaṣīda*t, *ġazal*t és *rubāʿī*t idéz, melyek

nagy része a *SM*-ban is megtalálható. – *MF* (V:721–725.): **Ṭūfān Māzandarāni** – neve Mīrzā Ṭabīb, a māzandarān-i Hazārjarīb-ből; tanulmányai után ʿIrāq-i ʿAjam-ba utazott, Iṣfahān-ban élt; Luṭf ʿAlī Bīg Āẕar kortársa, Najaf-ba zarándokolt; 1190[1775]-ben húnyt el; hétezer párverses díványa van; hosszan idéz *qaṣīda*t, *ġazal*t, részben a *SM* anyagát is.

11. **Kūkab** (fol. 103.): – neve Sayyid Aḥmad, Bārfurūš-ból, Māzandarān; egy *rubāʿī*t idéz. – *AX*: nem szerepel. – *MF* (V:898.): **Kūkab Māzandarānī** – neve Sayyid Aḥmad, Bārfurūš városából; *ġazal*t, *rubāʿī*t írt; egy négysorosát (*rubāʿī*) idézi, ugyanazt, mint a *SM.*

12. **Miskīn** (fols. 103v-104r.): – neve Mīrzā ʿAbbās, Māzandarān-ból származik, régi családból; három párversét idézi. – *AX* (fol. 147r.): **Miskīn** – neve ʿAbbās, a szent Kerbelā-ban született, sorsa a māzandarān-ī Sārī városába vetette; egy párversét idézi, amelyet a *SM* is idéz. – *MF*: nem szerepel.

13. Mullā **Muḥammad** (fol. 104r.): – Sārī városába való, Māzandarān-ba; a mártírsah, [Āqā Muḥammad sah] uralkodása idején *mullābāšī* (főtanítómester) rangra emelkedett; megírta Muḥammad šāh Qājār történetét *Tārīx-i Muḥammadī* [Muḥammad krónikája] címen; négy párversét idézi. –*AX*: nem szerepel. – *MF* (V:944.): **Muḥammad Sāravī** – neve Mullā Muḥammad volt, a mártírsah, Āqā Muḥammad šāh Qājār szolgálatában magas méltóságra jutott, megírta a korszak történetét, s ennek *Tārīx-i Muḥammadī* [Muḥammad krónikája] címet adta; időnként verset is írt; egy párversét idézi, amit a *SM* is idéz.

14. **Maftūn** (fol. 104v.): – neve Sayyid Faẓlullah, Astarābād környékéről; két párversét idézi. – *AX*: nem szerepel. – *MF*: nem szerepel.

15. **Mušfiq** (fol. 104r.): – Astarābād-i lakos, úgy ismerik, mint „Āqā Kūčik”; két párversét idézi. – *AX*: nem szerepel. – *MF* (V:944.): **Mušfiq Astarābādī** – neve Āqā Kūčik volt, „más versét nem találtam” s egy párversét idézi, a *SM* idézetének egyikét.

16. **Maẓhar** (fol. 104r.): – neve Mīr Muḥammad Ṣādiq, Astarābād-ból; két párversét idézi. – *AX*: nem szerepel. – *MF* (V:944.): **Maẓhar Astarābādī** – kortárs költő, neve Mīr Muḥammad Ṣādiq, *ġazal*okat írt; két párverset idéz, ez azonos a *SM* idézetével.

17. **Muṭīʿ** (fol. 104r.): – neve Muḥammad Zakī, Ṭabaristān-ba való. „Naponta *qaṣīda*t (dicsének, óda) írt városáról s óránként az uralkodóról; mostanában ötven éves”; egy *qaṣīda*t és *ġazal*t idéz. – *AX*: nem szerepel. – *MF* (V:944–945.): **Muṭīʿ Māzandarānī** – neve Mīrzā Zakī volt; egy párverset idéz, mely a fenti *ġazal* első fele.

18. **Mūnis** (fol. 104v.): – neve Mīrzā Muḥammad Riẓā, a māzandarān-i Bārfurūš lakói közül, arab tanulmányai után Muḥammad Qulī Mīrzā herceg, Gurgān és Ṭabaristān ura szolgálatában másoló volt, majd a *nadīm* (társalkodó) rangot is elnyerte; *qaṣīda*-írásban jeleskedett; egy *qaṣīda*t idéz. – *AX* (fols.82r-82v.): **Mūnis** – neve Mīrzā Muḥammad Riẓā, a māzandarān-i Bārfurūš városából; elemi tanulmányi után Muḥammad Qulī Mīrzā herceg, Māzandarān ura szolgálatában írnok (*raqamnavīs*) volt; *qaṣīda*kat írt; *qaṣīda*t idéz, mely azonos a *SM*-ban idézett verssel. – *MF* (V:986.): **Mūnis Māzandarānī** – neve Mīrzā Muḥammad Riẓā, Bālfurūš városából, *munšī* (írnok) volt a helybéli urak hivatalában; ugyanazt a *qaṣīda*t idézi, mint az *AX* és a *SM.*

19. **Nūrī** (fol. 104v.): – „korunk Platonja” a nagyságos Mullā ʿAlī Nūrī; Iṣfahān-ban nőtt fel, ott is tanult, de a māzandarān-i Nūr-ból származik; számos tanítványa van; verset is írt; *ġazal*t és párverset idéz. – *AX*: nem szerepel. – *MF* (VI:1033.): **Nūrī Māzandarānī** – a

nagytudású Mullā ʿAlī a rustamdār-i Nūr-ból származik, Iṣfahān-ban tanult; írásai mind híresek; néha verset is írt; *ġazal*jaiból idéz, melyekből két párvers megtalálható a *SM*-ban is.

20. **Nadīm** (fol. 104v.): – neve Mīrzā Muḥammad, a māzandarān-ī Bārfurūš-ból; a *nadīm*-ok (társalkodó) legjobbika volt; *ġazal*jaiból idéz. – *AX* (fol. 99r): **Nadīm** – neve Mīrzā Muḥammad, ősei Qazvīn-ból mentek a māzandarān-i Bārfurūš-ba, ő már ott született; kiváló felolvasó volt; *ġazal*jaiból idéz, két párvers azonos a *SM* idézetével. – *MF* (VI:1063–1064): **Nadīm Māzandarānī** – neve Mīrzā Muḥammad, Īrvān-ból származik, őseinek földbirtoka volt; az afšār Nādir šāh áttelepítette őket onnét Māzandarān-ba, Damāvand környékére; majd a hindūstān-i hadjáratból hazatérve újra megdühödött rájuk s ezután ők Astarābād és Māzandarān területén szóródtak szét; apja, Mīrzā Kāżim, Bārfurūš-ban telepedett le, a mártírsah alatt főszakács volt; a fiú Bārfurūš-ban született, ifjúkorában a Xāqān Ṣāhibqirān [Fatḥ ʿAlī sah] belső szolgálattevője lett, pihenéskor felolvasott neki; *ġazal*jaiból idéz; az idézett három párversből kettő megtalálható a *SM* és az *AX* idézetei közt.

21. **Navāyī** (fols. 104v-105r.): – neve Mīrzā Muḥammad Taqī, apja Mīrzā Riżā Qulī, a „*Munšī al-mamālik*" vagyis birodalmi kancellár, kinek *taxalloṣ*a (írói neve) Sulṭānī és „életrajza itt következik a maga helyén" [lásd a 24. címszó alatt]; atyja halála után a Xāqān [Fatḥ ʿAlī sah] kormányhivatalában írnok; tudós ember, a pādišāh kancelláriájában néki van a leggyönyörűbb írása, stílusa elragadó, *taxalloṣ*a a felséges uralkodótól származik; négyezernél is több párverse van; főként *qaṣīda*iból idéz. – *AX:* nem szerepel. – *MF* (VI:1052–1054.): **Navā'ī-i Navā'ī** – neve Mīrzā Muḥammad Taqī, a *Munšī al-mamālik* , Hājī Mīrzā Riżā Qulī fia, kinek *taxalloṣ*a Sulṭānī, aki az elhúnyt Xāqān [Fatḥ ʿAlī sah] kormányában Fārs és Xurāsān, sőt, az egész Īrān vezírje volt; az ifjú a tudományokban jártas, a művészetekben otthonos és tehetséges; *qaṣīda*iból idéz, melyek egy részét a *SM* is idézi.

22. **Nišāṭī** (fols. 105r-105v.): – neve ʿAbbās, a māzandarān-ī Hazārjarīb-környéki Surxdih faluból; tehetsége korán megmutatkozott, a székvárosban a nagyvezír, Mīrzā Muḥammad Šafīʿ házába került, ahol *qaṣīda*kat írt a sah és a hercegek dicsőítésére, „közbenjárásommal a pādišāh hallott róla"; *qaṣīda*iból idéz. – *AX* (fols. 99r-100r.): **Nišāṭī** – neve ʿAbbās, Surxdih faluból, Hazārjarīb környékéről, Māzandarān; az ifjú Sārī városába ment, s a māzandarān-i előkelőségeket dicsőítette, majd a hercegek és a sah következett, egyre magasabb rangra jutott, szülőfaluját *tuyūl*-birtokként kapta; dívánja van; *qaṣīda*iból idéz hosszan, számos párverse azonos a *SM* idézetével. – *MF* (VI:1064–1079.): **Nišāṭī Hazārjarībī Māzandarānī** – neve Mirzā ʿAbbās, a dāmġān-i Surxdih-ből, a Xāqān Ṣāhibqirān [Fatḥ ʿAlī sah] dícséretét zengte, kiváló tehetsége volt, de csekély szorgalma, mesterkéletlen stílusa híres; 1262[1845]-ben húnyt el; dívánja van; *qaṣīda*kat idéz hosszan, egyik sem azonos a fentiekkel, valamint egy *qitʿa*t és egy *rubāʿī*t.

23. **Nāżir** (fols. 105v-106r.): – neve Mīrzā Ṭāhir, a ṭabaristān-i ʿAlīābād-ba való, ősei tiszteletbenálló férfiak voltak ezen a vidéken; mikor a vezírség ʿAbdullāh Mīrzā hercegről Mīrzā Muḥammad Taqī ʿAlīābādī-ra szállt, a mi Mīrzā-nk is ennek szolgálatába állt és felelős posztot töltött be, majd visszatért szülőföldjére s Muḥammad Qulī Mīrzā herceg szolgálatába állt; versben és prózában egyaránt jó volt s a *taʿlīq* írásban jeleskedett; ezernél több verse van; *ġazal*jaiból idéz. – *AX*: nem szerepel. – *MF*: (VI:1037.): **Nāzīr Māzandarānī –** neve Mīrzā Ṭāhir, Muḥammad Taqī Mīrzā herceg szolgálatában nyerte az inspektorságot; Mīrzā Muḥammad Taqī ʿAlīābādī vámszedő rokonságából való; egy ideig a

Mulkārā [Muḥammad Qulī Mīrzā herceg] szolgálatában is állt; öt párversét idézi, mind szerepel a *SM* idézeteiben.

24. **Sulṭānī** (fol. 106r.): – neve Mīrzā Riẓā Qulī, a māzandarān-i Navāy-ba való; hosszú ideig *Munšī al-mamālīk* (a kancellária vezetője) volt, majd Xurāsān kormányzója lett [fiát lásd a 21. sorszám alatt], „részt vett édes testvéröcsém nevelésében", stílusa kiváló, verset is írt; egy párverset idéz. – *AX* (fol. 36r.): **Sulṭānī** – neve Mīrzā Riẓā Qulī, Navā-ba való, a mártírsah idején a kancellárián teljesített szolgálatot, hosszú ideig *Munšī al-mamālik* volt, Xurāsān vezírje majd Fārs kormányzója lett; politikai karrierjét hosszan taglalja; egy párversét idézi, mely azonos a *SM* idézetével. – *MF* (IV:401): **Sulṭānī Māzandarānī** – őnagysága Hājī Mīrzā Riẓā Qulī, Navā-ba való, a mártírsah alatt a kancellárián teljesített szolgálatot, s a Xāqān Ṣāhibqirān [Fatḥ ʿAlī sah] udvarában *Munšī al-mamālik* (a kancellária vezetője) lett, egy ideig Xurāsān majd Fārs kormányzója; *ġazal*okat írt; egy párverset idéz, mely azonos a fenti idézetekkel.

25. **Sayyīd Rahīm** (fols. 106r-106v.): – a māzandarān-i ʿAlīābād-ból; szerelmes verseket írt; két párversét idézi. – *AX*: nem szerepel. – *MF*: nem szerepel.

26. **ʿAzīz** (fol. 106v.): – neve Yūsuf, Rašt vidékéről, főként *ġazal*okat írt a szerelmes szív keserveiről; ifjan a székvárosba került, *taxalloṣ*át az uralkodótól kapta; *ġazal*jaiból idéz. – *AX*: nem szerepel. – *MF* (738–739): **ʿAzīz Lāhījī** – neve Mīrzā Yūsuf, a gīlān-i nemesek közül való, ifjan a székvárosba került, Fatḥ ʿAlī sah udvarába, ahol elismert költő lett, az uralkodó halála után egy darabig még a fővárosban élt, majd Šīrāz-ba költözött; főként *ġazal*t írt; két párverset idéz, mely a *SM*-ban is szerepel.

27. **ʿĀrif** (fol. 106v.): – Mullā Abū Jaʿfar-ként ismerik, a māzandarān-i Bārfurūš-ba való; *ġazal*jából idéz. – *AX*: nem szerepel. – *MF*: nem szerepel.

28. **Fikrat** (fols. 106v-107r.): – neve Sayyid Niʿmatullāh, Lārījān-ból; ʿAlīšāh herceg, a *Żill Sulṭān* nevelője volt, szolgálataiért Lārījān *šeyx al-islām*ja lett; 1209-ben húnyt el [téves!]; *ġazal*jaiból idéz. – *AX* (fol. 69r.): **Fikrat** – neve Sayyid Niʿmatullāh, a māzandarān-i Lārījān-ból, Bārfurūš-ban tanult, majd a székvárosba került, Lārījān *šeyx al-islām*ja lett; *ġazal*-jaiból idéz, ezek a *SM*-ban is szerepelnek. – *MF* (V:804.): **Fikrat Lārījānī** – neve Sayyid Niʿmatullāh, a māzandarān-i Lārījān-ból, Bārfurūš-ban tanult, majd tudása tökéletesítésére a székvárosba ment, Fatḥ ʿAlī sah parancsára ʿAlīxān herceg, a *Żill Sulṭān* nevelője lett, elnyerte Lārījān *šeyx al-islām*ja címet; *ġazal*jaiból idéz, ezek nagy része azonos a *SM* idézeteivel.

29. **Ṣafā** (fol. 107r.): – neve Mīrzā Abū'l-Haṣan, Jurjām Bastām-ból; Muḥammad Taqī Mīrzā herceg nevelője volt, járatos a *pahlavī* és az új költészetben s a törökben; néhány perzsa versét idézi dívánjából: *maṡnavī* és *ġazal*. – *AX*: nem szerepel. – *MF*: nem szerepel.

30. **Ṣāḥib** (fol. 107r.): – neve Mīrzā Muḥammad Taqī, ősei urak voltak Māzandarān-ban, főként ʿAlīābād-ban; évek óta a császári kancellárián van, néhány évet Zanjān-ban, Abdullāh Mīrzā herceg szolgálatában töltött, két éve, hogy Gīlān-ba, Muḥammad Riẓā Mīrzā herceghez került; főként *qaṣīda*i ismertek, ezekből idéz és egy *rubāʿī*t. – *AX* (fols. 64r-65r.): **Ṣāḥib** – neve Mīrzā Muḥammad Taqī, a megboldogult Mīrzā Muḥammad Zakī Māzandarānī fia, aki pedig a mártírsah dívánjában teljesített szolgálatot; jó nevelést kapott, Fatḥ ʿAlī sah adminisztrációjában egyre magasabb rangra jutott, kormányzó is volt; igen művelt férfiú volt; *qaṣīda*iból idéz, részben azt, mint a *SM*. – *MF* (V:637–672.): **Ṣāḥib**

Māzandarānī – őnagysága neve Mīrzā Taqī, s az elhúnyt Mīrzā Zakī pénzügyminiszter, *mustūfī al-mamālik* fia, ʿAlīābād-ba való; Fatḥ ʿAlī sah kormányában írnok (*dabīr*), tanácsadó (*mušīr*), hercegek vezírje majd birodalmi kancellár (*munšī al-mamālik*) lett. „Mikor az elhúnyt Xāqān [Fatḥ ʿAlī sah] Fārs-ba kegyeskedett jönni, hozzám, szolgájához oly kegyes volt, hogy csatlakozhattam császári udvartartásához és Tehrān-ba jöhettem." Kiváló volt versben és prózában, különösen a *qaṣīda*ban; 1256[1840]-ben Tehrān-ban húnyt el; öt-hatezer párversből álló díványa van; *qaṣīda*iból idéz a kiváló politikusnak kijáró nagy terjedelemben, bennük a *SM* némely idézete is szerepel.

31. **Šaḥna** (fol. 107v.): – neve Muḥammad Mahdī xān, a māzandarān-i Bārfurūš-ból; Šīrāz rendőrfőnöke volt, *taxalloṣ*a is erre utal; három *rubāʿī*t és *ġazal*jából idéz. – *AX* (fol. 36v.): **Šaḥna,** – neve Muḥammad Mahdī xān, Māzandarān-ból, Fatḥ ʿAlī sah halála után Fārs-ba került és a tartomány kormányzója Šīrāz rendőrfőnökségét bízta rá; *ġazal*t és *rubāʿī*kat idéz, az egyik négysorost a *SM* is idézi. – *MF* (V:544–546.): **Šaḥna Māzandarānī** – neve Muḥammad Mahdī xān, apja Xurāsān-ba való, majd Māzandarān-ban telepedett le; Fatḥ ʿAlī sah halála után Šīrāz rendőrfőnöke lett a kormányzó akaratából. „Éveken át itt élt, atyai joga volt felettem, mivel én mostohafia voltam." Majd Iṣfahān-ban élt, 1247[1831]-ben húnyt el; csekélyke díványa van; *qaṣīda*t idéz és *rubāʿī*kat, ezek egyike szerepel a *SM*-ban és az *AX*-ban is.

32. **Xirad** (fol. 107v.): – neve Mīrzā ʿAlī Mardān, Māzandarān lakói közül. Iṣfahān-ba ment tanulni; érzéke van a versekhez, különösen a *qaṣīda*hoz, díjakat is nyert; 1098-ban [téves!] Naxjavān-ban húnyt el; *qaṣīda*t és *rubāʿī*t idéz. – *AX* (fol. 117r.): **Xirad** – neve Mīrzā ʿAlī Mardān, Māzandarān-ból; Iṣfahān-ban tanult, 1198[1783]-ban halt meg Naxjavān-ban; *qaṣīda*t idéz, mely nagyrészt azonos a *SM* idézetével. – *MF* (IV:248.): **Xirad Nūrī**, – neve Mīrzā ʿAlī Mardān, Iṣfahān-ban tökéletesítette tudását, 1098 [!]-ban Naxjavān-ban húnyt el; „legjobb versét" idézi, mely egy része az *AX* idézetének.

33. **Xāṭir** (fol. 107v.): – neve Mīr Muḥammad Ḥusayn, a māzandarān-i Ašraf-ból. „Híres ez a verse" – mondja, de az idézet lemaradt a kéziratban. – *AX*: nem szerepel. – *MF* (IV:282.): **Xāṭir Ašrafī** – neve Mīr Muḥammad Ḥusayn, a māzandarān-i Ašraf lakója volt, az ő fia Āqā Mīr Asadullāh Ašrafī, aki Bārfurūš-ban lakik, és gyermekei híresek, köztük Sayyid Šukrullāh, aki tíz-tizenöt évig a szerzővel volt együtt és Iṣfahān-ban húnyt el; Mīr Muḥammad Ḥusayn-től egyetlen párverset jegyeztek fel az egykorú *tazkira*k, ezt idézi, s ez azonos a *SM* tabrizi kiadásában szereplő verssel.

Summary

The Persian Tazkira and Continuation

Tazkira is a special form of biography/anthology in Persian literature which goes back to the 6th c. H. It gives short biographical particulars of poets (writers/saints) of previous times with some selections of their poetical works. The basic principle of *tazkira*-literature is continuation, that is to say pieces of information go down continuosly from one *tazkira* to another. To illustrate this type of continuity the author presents special parts of three *tazkira*s from the early Qajar period.

Irodalomjegyzék

Aḥmed Golčin-Maʿāni: *Tārix-e taẕkerehā-ye fārsi*. 1–2. Teherán 1348–1350/1969–1972 [A perzsa taẓkira története]

Nizámi Arúzi: *Ritkaságok gyűjteménye avagy Értekezések az írnokról, a költőről, az asztrológusról és az orvosról*. Ford. Fridli Judit, Budapest 1984

Rieu, Ch.: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum.* London 1879–1895

Riẓā Qulī xān Hidāyat: *Majmaʿ al-Fusaḥā.* 1–6. Szerk. Moẓāhar Moṣaffā, Teherán 1334–1340/1955–1961 [Ékesszólók gyűjteménye]

A HIT ÚJJÁSZÜLETÉSE

Aranyosi Éva

A cikk megírását azzal a szándékkal kezdtem, hogy Maria Dambajevna Cibenova, burját sámánasszony magyarországi szertartásait fogom elemezni, összehasonlítva az otthoni, a burjátiai szertartásokkal. Vagyis mennyire meghatározó a környezet, és hogy hogyan maradnak meg vagy módosulnak, illetve alkalmazkodnak az állandó elemek a területi sajátosságokhoz és egy alapvetően más kultúrához. Hogy milyen kereteket, esetleg korlátokat vagy lehetőségeket tud biztosítani egy európai környezet egy ősrégi vallás működéséhez, működik-e, hat-e, és ha igen, mi ennek a magyarázata.

Sajnos ezt a témát egy másik írásomban kell majd feldolgozni, most fontosabbnak tartom leírni és bemutatni azt, hogy milyen szellemi úton lehet vagy kell végigmenni annak, aki túl közel merészkedik a sámán belső világához, milyen veszélyes is lehet, ha nem tud önmaga felett kontrollt tartani, és hogyan halhat meg a hit, ha azt, amiben hiszünk, nem a megfelelő helyen kezeljük a rendkívüliség és a hétköznapiság között.

Ahhoz, hogy most újra írni és foglalkozni tudjak a sámánvilággal, amiről már kilenc éve az életem szól, újra végig kellett járnom a hit lépcsőfokait. Újra szinte „beteggé” kellett válnom, hogy, bár most már nem közvetlen sámáni segítséggel, hanem a magam erejével és gyötrelmeimmel való megbirkózással, hitem legyen ismét egy olyan világban, amely egyszer már visszaadta a lelkemet, legyőzve és meggyőzve örök kételkedő habitusomat.

Az évek során, ahogy közelebb és közelebb kerültem M. D. Cibenova sámánasszonyhoz, ahogy beljebb és beljebb kerültem szertartásai végrehajtásába, mint segítő, ahogy több és több időt töltöttünk együtt átlagos emberként is, mint barátnők vagy úgy, hogy ő is, mint bárki más, szintén anya, feleség és még elő anyjának gyermeke, úgy kevere- dett bennem össze két különböző világ, melyek nagyon nem ellentétesek egymással, de ugyanakkor semmi esetre sem egyenértékűek és nem is párhuzamosak; az egyik a normális, hétköznapi földi élet, a másik a szakrális, az emelkedett, véleményem szerint a kapott sámán örökség, mely sokkal inkább teher és fájdalom, mint adomány, és amely egy olyan világ képviselőjévé teszi a sámánt, melyben minden feladata teljesítése közben újra-és újra végig kell járnia a saját kálváriáját is. Hogy milyen megerőltető és fárasztó a sámánkodás, és milyen küzdelem, hogy szellemvilágában lelkének elvesztése nélkül, és ép elméjének megtartása közben másokért, mások boldogulásáért és egészségéért áldozza fel saját életenergiáit, csak sokszoros veszekedések, heves viták és hosszas beszélgetések után értettem meg. Vagyis bennem már eggyé vált a sámán és az ember, de úgy gondolom, hogy a konfliktusok ott kezdődtek, hogy inkább már csak az embert láttam benne, aki „sámánkodással” tölti el a szabadidejét. Eltűnt belőlem a varázs, a különlegesség, a megfoghatatlan tisztaság érzése, és zavarni kezdett az az elvárás, hogy amiben részesülök, az igen is felsőbbrendű, és számomra ez legyen megtiszteltetés.

A konfliktusok és az egyre erősödő kételyeim ellenére – melyek azért erősödtek, mert segítséget, hogy újra hinni tudjak, tőle vártam, amit azonban egyáltalán nem kaptam meg, sőt egyértelműen megfogalmazta, hogy ez az én háborúm, az én csatám saját magammal, ezen az úton, hosszú évek tapasztalatai után egyedül kell végigmennem – elkísértem minden vidéki szertartására, és jelen voltam az otthoni munkája során is.

Kételyeim igazi okaival nem mertem szembenézni, pedig úgy gondolom, pontosan tudtam, mik azok. Ahogy ő is egyszer elmagyarázta, én már családtaggá váltam. A sámán különlegesen kezeli a családtagjait, teljesen elkülöníti a páciensektől, ritkán tud gyógyítani, segíteni rajtuk, általában ilyenkor más sámánok segítségét kéri. A család számára szent, szorosan és véleményem szerint, legalább is ő, férfiként tartja egybe az otthont, dönt és intézkedik minden családot érintő esetben. Ritkán lehet ellenszegülni döntéseinek, és bár mindig elkeseredetten panaszkodik, hogy mindent egymagának kell csinálnia, segítséget ritkán fogad el. Mint családtagtól, elvárta, hogy találjam meg a helyem ebben a hierarchiában, és közölte, hogy nem kapok és ne is várjak mást, mint a többiek.

Vagyis megszűnt a páciensi státuszom, ahol fizikai és lelki bajaimat tudtam gyógyíttatni, helyette kaptam egy családtagi és baráti státuszt, ami azt jelentette, hogy minden tettét és mondatát, sámáni feladatát, sorsát, karmáját meg kell tudjam érteni és elfogadni. Ugyanakkor meg kell tudjak birkózni azzal a ténnyel is, hogy ő egyben feleség és anya, tehát ember, akinek ugyanúgy vannak rossz és jó napjai, ha kell kiabál, veszekszik, ideges vagy gyerekként örül, komoly vagy viccelődik, sír vagy nevet, vagyis még egyszer: ember, de olyan ember, aki mindenhol és minden pillanatban ugyanakkor sámán is! Ettől különleges és emberfeletti erőt és tudást képvisel a sámán.

Ez az, amit én sokszor elfelejtettem; megtartani minden percben a tiszteletet és meghajlást a tudás, az erő előtt, egy kiválasztott előtt, akinek a sorsa, kötelessége másokon segíteni, miközben egy másik síkon is maximálisan kell teljesítenie.

Tehát a sámán leereszkedett a földre, elment az üzletbe bevásárolni, otthon megfőzött, utána elmosogatott, és később kitakarította a lakást, majd kimosott.

Miközben kételkedtem, szörnyen szenvedtem is, hiszen szerettem volna újra ugyanúgy hinni, mint régen, szerettem volna, ha újra minden ugyanolyan, mint régen, és közben nem vettem észre azt sem, hogy saját énem fejlődésében előbbre léptem. Ha minden a régi lenne, semmi értelme nem lett volna az elmúlt kilenc évnek. Kételkedtem és szenvedtem, mert fejlődnöm kellett, mert lelkileg erősebbé kellett lennem. Családtaggá kellett válnom, hogy nyitottabbá, látóbbá, megértőbbé vagy kevésbé egocentrikusabbá váljak. Konfliktusokat kellett megoldanunk, hogy végre megértsem a sámánság lényegét, és ne csak érzelmileg, lelkileg, hanem kívülállóként és tudomá- nyosabban is képes legyek ehhez a világhoz közelíteni és foglalkozni vele, remélhetőleg lelki sérülés nélkül.

Egy rövid közbevetés: gyötrődéseim közben nagyon sokszor sírtam, mert egyrészt megkönnyebbültem, másrészt pedig talán ezzel is kifejezésre akartam juttatni, hogy mennyire szenvedek saját gyarlóságom miatt, mennyire szeretném újraérezni a tisztaságot a lelkemben, együttérzést akartam kiváltani, meg sajnáltam is magamat. Sajnos eredményt nem értem el, sírásom inkább heves indulatokat váltott ki, amire megkaptam a magyarázatot is: a páciens sírhat, hiszen problémái és bajai miatt megy a sámánhoz, aki végighallgatja, és a megfelelő szertartással segít neki, én mint családtag, ezt a jogomat elveszítettem. A sírás a családban közelgő tragédiát jelenthet. Ezért, ha bárki sír a családtagok közül, rettenetes – és ezt komolyan állítom, hiszen számtalanszor voltam én is szenvedő alanya – idegesség, düh és félelem lett úrrá a sámánasszonyon.

Minden ilyen esetben azonnal szertartással (vodkahintéssel) fordult a segítő szellemei felé, hogy újra nyugalom és béke legyen a családban.

Bármilyen nehéz volt, tudomásul kellett vennem, hogy kételyeimmel egyedül maradtam, a megoldásban csak magamra számíthattam, semmilyen külső jelét nem adhattam belső gyötrődéseimnek, és nem számíthattam semmiféle segítségre, főleg nem M. D. Cibenova segítségére. Családtag voltam egy általam nagyon szeretett családban, egy olyan

sámáncsaládban, ahol még az idősebb fiú is sámán volt, s mégis úgy éreztem, hogy nincs nálam akkor magányosabb egész Burjátiában.

Nem értettem meg akkor azt sem, hogy egy sámáncsalád, de általánosan is fogalmazhatok, egy burját család összetartozását, egységét, szeretetét és egymásért való önfeláldozását semmiféle külsőségek nem jelzik, teljesen eltér az európaitól, sőt még inkább az amerikaitól. Nincsenek szavak, érintések, gesztusok, belül, a szívben, a lélekben, a szemben zajlik minden. Nem látni, hanem érezni kell, és nekem ez sokkal mélyebbnek és tartalmasabbnak tűnt. Tapasztaltam, hogy ezek az emberek nem a szavak, de sokkal inkább a tettek emberei.

Ki a hibás? Ha ezt a kérdést teszem fel, akkor én. Magam voltam felelős hitetlenségemért, és ezt most megpróbálom megmagyarázni.

M. D. Cibenovával való megismerkedésünk után egy évvel, 1997-ben újra Ulan-Udebe utaztunk kollégáimmal. Amikor találkoztunk, első benyomáson az volt, hogy bár még csak 52 éves, mégis egy „Bábuska" állt velem szemben. Öltözködése, viselkedése, de még a járása is egy idős, bölcs, sokat szenvedett emberre emlékeztetett, de ugyanakkor valami nagyon nagy belső tisztaságot, fényt láttam, éreztem belőle kisugárzódni.

Megmagyarázhatatlan nyugalmat és jóságot éreztem én is magamban, amikor egészen közel voltam mellette. Hangja, lénye valóban természetfelettinek tűnt. Ez a varázs hosszú-hosszú ideig meghatározta a kapcsolatunkat, megingathatatlan volt a bizalmam, a hitem.

Felépítettem egy hamis képet a sámánról, és ahogy a későbbi időkben azzal vádoltam magamat, hogy hétköznapiságában kezeltem azt, amit rendkívüliségében kellett volna, kezdetben azt a hibát követtem el, hogy a rendkívüliséget teljesen elszakítottam attól a hétköznapi világtól, mely nélkül nem létezik a sámánizmus. A földi élet, az emberekkel való közvetlen kapcsolat hiánya „lényeg"-telenné teszi a sámáni létet. Azt gondoltam, hogy az igazi, az „eredeti" sámánnak még mindig úgy kell élnie, mint száz évvel ezelőtt, népével, közösségével, mint vezető, nevelő, tanító. Ahogy ezt teszi a mestere Honholoj nevű faluban. A mestere, aki ma már 86 éves, sajnos járni már csak segítséggel tud, valóban együtt él a volt közössége tagjaival. Azért mondom, hogy volt, mert a falut ma már szinte csak az öregek lakják, a fiatalok elmennek a városba vagy nagyobb településekre, ahol van munkahely, akik meg ott ragadnak, azokkal előbb vagy utóbb végez az ital. Basztu Ivanovics, M. D. Cibenova beavató mestere, a falu sámánja, még ilyen betegen is. Még mindig sokan járnak hozzá városokból is, és ellenszolgáltatásként a különböző élelmiszerek és ruhaneműk mellett pénzt is kap, amely azonban nem játszott és nem is játszik olyan fontos szerepet az életében, mint az utána következő sámán generációnak, akár falun, akár városban. M. D. Cibenova mesterét és természetesen magát is még „eredeti" sámánnak vallja.

Gorbacsov és Jelcin óta a rendszerváltozás Oroszországban is óriási változásokat hozott létre, elsősorban újra szabaddá tette az utat az ősi kultúra számára. Megjelent egy új sámán réteg, az urbánus sámán, mely már igen erősen a városhoz kötődött, és alkalmazkodott a városi élet körülményeihez, lehetőségeihez, a dinamikusan betörő európai és amerikai megjelenéshez. A kultúra szót szándékosan kerülöm, mert azt gondolom, és láttam is, hogy nyugatról bejön egyrészt a tőke, mely csak keveseknek biztosít óriási hasznot, és kialakult a felső milliárdos réteg. Másrészt viszont a többségnek nyugatról a bóvli és a televízióban látott és eddig elérhetetlennek tűnő, de ugyanúgy most is Kínában legyártatott márkásnak nevezett holmik jutnak.

A mai sámán a mai világban és nem a régi világban él. Ugyanúgy fontos számára a lakás, a kocsi, a nyaraló és a pénz. Ugyanúgy szeret gazdagon élni, szereti a szép ruhákat,

utazni akar, üdülni akar és anyagilag támogatni a gyerekeit. Ha sokat dolgozik, sokat akar keresni. Ha gazdag ember kéri a segítséget, sok pénzt vár el tőle. Ha betegséget gyógyít, cserébe az egészségért sokat kell fizetni. Próbál megélni, és próbálja eltartani a családját. Burjátiában, ha egy városi sámán rosszul él, szegénynek néz ki, akkor az nem erős sámán, hiszen kevesen mennek hozzá, így kevés pénze van. Ha gazdag, akkor a gazdagságát a tudásának, az erejének köszönheti, tehát még többen mennek hozzá. Státuszszimbólum?

M. D. Cibenova 1998-ban járt először meghívásomra Magyarországon, azóta pedig minden évben. Minél többször volt itt, úgy változtak át minőségileg az utazásai. Az eredeti cél és indok, ami miatt elsősorban jött, az a pihenés, a kikapcsolódás, a teljes feltöltődés volt. Ennek ellenére minden alkalommal fogadott pácienseket is, mert ahogy elmagyarázta, ha egy sámán sokáig nem dolgozik, megbetegedhet, mert a felgyülemlett sok energiáját nem tudja levezetni, s különben is a sámán alapvető dolga a folyamatos segítés. A páciensek száma évről-évre növekszik, 2004 novemberében előfordult olyan nap, hogy 15-en is voltak. Komoly problémákkal és súlyos betegségekkel is érkeztek, és sokszor kellett lakásokhoz is kimennünk tisztító szertartás elvégzése miatt. Sokan jöttek, és az emberek általában nem sajnálták a pénzt sem. Az itt tartózkodása egyik alappillére a gyógyítás, a tisztítás lett. A pihenés, az otthoni családi problémáktól való elszakadás mellett, itt nyugodt és normális körülmények között tudott dolgozni és pénzt keresni.

A másik alappillér a bevásárlás lett. Szép, divatos és valódi márkás ruhaneműk beszerzése, melyekre Ulan-Udeben valóban nincs lehetőség vagy csak 3-szoros, 4-szeres áron. M. D. Cibenova nagyon gyorsan beilleszkedett és alkalmazkodott a számára új és tetszetős európai környezetbe, anélkül, és ez nagyon fontos, hogy egy percre is elfeledte volna vagy lecserélte volna saját hovatartozását. Sőt, nagyon is büszke volt származására, és el is várta, hogy mi európaiak fejet hajtsunk, és elismerjük az ő és az általa képviselt kultúra rendkívüliségét.

Most pedig visszaértem oda, ahonnan az írásomat elkezdtem. A kör bezárult.

Azt gondolom, senki sem hibás. Egy örökké mozgó, változó, „fejlődő?" világ van, melyben senki sem úszhatja meg az alkalmazkodást, és ezáltal a megváltozást sem, legyen az sámán vagy bárki. Mindegy, hogy ki és mi változik, a hinni tudás képességéről nem szabad lemondani, ez az egyik legfontosabb életelem, és remélem, hogy én sem vesztettem el örökre.

Irodalomjegyzék

Bazarov, B. D.: *Tainstva i praktika šamanizma* I-II. Burjatskoe knižnoe izdatel'stvo, Ulan-Ude 2000

Birtalan Ágnes: Sámánok révülési eszköze, az ongon. In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról* I. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, pp. 28–46

Birtalan, Ágnes: Wörterbuch der Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie.* 34. Szerk. Egidius Schmalzriedt – Hans W. Haussig, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2001, pp. 879–1097

Boglár Lajos: *Mítosz és kultúra – két eset.* Szimbiózis Kiadó, Budapest 1997

Bohannan, P. – Glazer, M.: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Pannem Kft, Budapest 1997

Eliade, Mircea: *A samanizmus.* Osiris, Budapest 2001

Eliasova, L. E.: *Bajkalskie legendy i predania*. Burjatskoe knižnoe izdatel'stvo, Ulan-Ude 1984

Hagdaev, V. V.: *Historikum és heroikum a burját sámánizmusban.* Ulan-Ude 1998 (kézirat)

Hagdaev, V. V.: *Sámánvilág az Olihon mentén*. Ulan-Ude 1998 (kézirat)

Hangalov, M. N.: *Sobranie sočenenij* I-III. Burjatskoe knižnoe izdatel'stvo, Ulan-Ude 1958, 1959, 1960

Hoppál Mihály: Sámánizmus napjainkban? In: *Világosság* 23, Budapest 1982, pp. 288–295

Hoppál Mihály: *Sámánok: lelkek és jelképek*. Helikon, Budapest 1995

Manžigeev, A.: *Burjatskie šamanističeskie i došamanističeskie terminy*. Nauka, Moskva 1978

Mihajlov, T. M.: *Huhe Munhe Tengri*. Respublikanskaja Tipografija, Ulan-Ude 1966

Šarakšinova, N. O.: K voprosu o perežitkah matriarhata v geroičeskom epose burjatov. In: *Filologija is istorija mongol'skih narodov.* Moskva 1958, pp.190–195

Šimčenko, J. B.: *Obyčnaja šamanskaja žizn'*. Institut Etnografii, Moskva 1993

Tugutov, I. E.: The Tailgan as a Principal Shamanistic Ritual of the Buryats. In.: *Shamanism in Siberia.* Szerk. Vilmos Diószegi – Mihály Hoppál, Budapest 1978, pp. 267–280

Urbanaeva, I. S.: *A sámánizmus a mongol világban, mint a közép-ázsiai ezoterikus Tengri-hagyomány kifejezése.* Ulan-Ude 1998 (kézirat)

Van Deusen, Kyra: Buryat Shamans and Their Stories. In: *Shamanism* (Journal of the Foundation for Shamanic Studies) 10/1 (1997), pp. 7–11

A MONGOL NÉPI GYÓGYÁSZAT

Avar Ákos

A 13. században a buddhizmussal együtt eljutott a mongolokhoz az ájurvédikus hagyományokon alapuló tibeti gyógyászat is. Ekkor fordították le először mongolra a tibeti orvosi kánont, a *Rgyud-bži*-t, melynek rendszerét követve, egészen a 20. század elejéig számos tibeti és mongol nyelvű orvosi munka született Mongóliában. E nagy orvosi munkákkal párhuzamosan, az ún. *xar domiin sudar* műfajhoz tartozó művek is keletkeztek.[1] Ezek, bizonyos mértékben, egyszerűsített kivonatai voltak a nagy műveknek, ugyanakkor magukba építették az ősi, nomád mongol gyógyászati hagyományokat is. Emellett fontos szerepet játszott bennük a mágia, a színek és számok szimbolikája, ami gyakran szintén valamilyen ősvallási hagyományra vezethető vissza. E könyvecskék, a buddhizmushoz csak annyiban kötődtek, mint általában a népi vallásosságban az imák a mágikus rítusokhoz, tehát valamifajta vallási köntöst adtak a „pogány" szertartásra.[2]

A *xar domiin sudar* műfaj műveinek jelentősége abban áll, hogy egyszerű megfogalmazásuk és tartalmuk következtében, az emberek könnyen megjegyezték őket, és ezáltal szájhagyomány útján tudtak továbbterjedni még az írástudatlanok között is. Így a mongol nép körében, sokkal nagyobb mértékben elterjedt ezeknek az ismerete, mint a nagy tibeti nyelvű műveké, jóllehet a bennük található receptek egy része, a *Rgyud-bži*-ből, vagy valamelyik kommentárjából származott. Pont azáltal, hogy tartalmuk széles körben ismert volt és a buddhizmushoz csak nagyon kis mértékben kötődött, ismeretük, és a gyakorlatban való használatuk túlélte a szocializmus évei alatt megsemmisített, tisztán tibeti, buddhista alapokon nyugvó orvoslást.

---

[1] A Magyar Tudományos Akadémia Keleti Könyvtára is őriz, néhány ilyen jellegű, mongol nyelvű munkát. Ilyen például a Mong. 94. katalógus-számú *Eldeb em-ün γarčaγ* [Különféle gyógyszerek jegyzéke] és a Mong. 271. *Eldeb ǰor-un γarčaγ* [Különféle receptek jegyzéke]. Ezek kiadása tudomásom szerint még nem történt meg.

[2] Nyugat-Mongóliában gyakran megfigyelhető, hogy az ott élő buddhista mongol nemzetségek és a muszlim kazakok ugyanazokat a rítusokat végzik bizonyos bajok elhárítása érdekében, de ki-ki a saját vallásának imaformulájával, vagy vallásrendszerében megtalálható példával „legitimizálja" e cselekedetet. 2003. nyarán, a Xowdba vezető utunk során a velünk utazó kazak nő minden naplemente előtt, ha bementünk egy szállásra, az ujjára szedett egy kevés kormot a tűzhely kéményéből, vagy az üst aljáról, és ezzel egy csíkot húzott, az öthónapos gyereke homloka közepétől, az orra közepéig, és közben a Korán első sorát mormolta el: *Bism Il-lah al-rahmani al-rahím*, azaz „A Könyörületes és Irgalmas Istennek nevében…" Mikor megkérdeztem tőle, hogy erre miért van szükség, azt felelte, hogy ez a szemmelverés és az utunkba kerülő ártó szellemek elhárítása érdekében szükséges. (Saját gyűjtés, 2003. Xowd, napló: 07. 28.) Ez egy jól ismert rítus, a mongoloknál is, de náluk buddhista köntösben: *Otoč manal burxanii belgedel n' bor xaljan tuulai učraas nyalx xüüxdiig gadagš n' xol aild očix, üdeš oroi gerees gargaxdaa xamar duxand tuuš xöö türxeǰ ceer jailuuldag…* „A Gyógyító Buddha szimbóluma, a homlokán, foltos szürke nyúl. Ezért ha az ember, egy csecsemővel messzi szállásra megy, vagy este kimegy a jurtából, egy vonalat kell húzni korommal a csecsemő orrától a homlokáig. Ez elűzi a bajokat." (Baatar, D.: *Mongol ulamǰlalt yos janšlaa deedel'ye.* Ulaanbaatar 2002, p. 31 [Tiszteljük a mongol hagyományokat!]). Mindkét rítus, feltehetően egy közös eredetre megy vissza, talán valamilyen tűzkultusszal kapcsolatos szertartásra.

Állati eredetű gyógyszerek a mongol népi gyógyászatban

A buddhizmus súlyos bűnnek tartja bármilyen élőlény életének a kioltását. C. Xaidaw ezért úgy véli, hogy az állati eredetű gyógyszerekről szóló műveket nem a szerzetesi fogadalmat letett lámák írták, hanem olyan világi emberek alkották, akik az orvoslás iránt érdeklődve, elolvastak néhány orvosi munkát, és ezáltal maguk is gyógyítóvá, *otoč*-csá[3] váltak.[4] Ennek a megállapításnak természetesen ellentmond maga a *Rgyud-bži* is, amit Gyu-thog-pa állított össze, aki kétséget kizáróan fogadalmat letett szerzetes volt. A *Rgyud-bži* pedig amellett, hogy felsorol több tucat állati eredetű gyógyszert, rendszerbe is foglalja azokat, és a későbbi művek, mint a *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod* vagy a *Mjes-mchar mig-rgyan* is ezt a rendszert követik.

A buddhizmus tilalmával párhuzamosan számos tabu él a mongol és főleg burját hagyományokban bizonyos állatok meggyilkolásával kapcsolatban. Ezek az állatok lehettek egykori törzsek totemősei, de sok ragadozót például, Tengri küldötteinek is tekintenek.[5]

E kétszeres tilalom ellenére a mongol népi gyógyászatban az állatok és a belőlük kivont gyógyszerek kiemelten fontos szerepet kaptak. A 2003-as Xentii és Xowd aimagokban végzett terepmunkánk során számos adatot gyűjtöttünk az állati eredetű gyógyszerek használatával kapcsolatban. Mivel a két terület, ahol jártunk, körülbelül 2000 kilométerre fekszik egymástól, és a gyűjtött adatok gyakran megegyeznek, azt kell feltételeznünk, hogy egy közös forrásról van szó. A példák gyakran megegyeznek a *Rgyud-bži* állati eredetű gyógyszerekkel kapcsolatos leírásaival, de több, feltehetően nem tibeti eredetű recept is található közöttük.

E receptek két csoportra oszthatók. Az első csoport a valódi gyógyhatású anyagokat tartalmazó állati eredetű gyógyszerek csoportja, amelyekben a *Rgyud-bži*-hez hasonlóan, egy bizonyos betegségre, egy bizonyos állatnak valamely testrészét, vérét, húsát stb. ajánlja a recept. Ide tartoznak a „*Baawgain jürx jürxend sain*" – „A medve szív jó a szívre." – típusú javallatokat.

A második csoportba, a Frazer által homeopatikus mágiának nevezett eljárások, pozitív, illetve negatív ágához tartozó, recept formájában leírt módszerek sorolhatók.[6] Ezek gyakran

---

[3] Az *otoč* török eredetű szó a mongolban, orvost, füvekkel gyógyítót jelent. (ld. tör. *ot* „fű").

[4] Xaidaw, C.: *Ardiin emnelegt xereglej baisan am'tnii garaltai em.* Ulaanbaatar 1982, p. 258 [A népi gyógyászatban használatos állati eredetű gyógyszerek].

[5] Galdanova, G. R.: Počitanie životnyh u burjat. In: *Buddizm i tradicioonnye verovanija narodov Central'noj Azii.* Izdatel'stvo „Nauka" – Sibirskoe Otdelenie, Novosibirsk 1981, pp. 56–69.

[6] Frazer, G. James: *Az aranyág.* Osiris, Budapest 1998, pp. 28–35. Frazer a homeopatikus mágia alatt, a „hasonló hasonlót hoz létre" elvet érti. Megfogalmazásában, az ezzel kapcsolatos pozitív előírások a varázslatok, a negatív előírások pedig a tabuk. A pozitív homeopatikus mágiára, Frazer többek között néhány bantu-törzsbeli és egy galelai példát hoz. „…Sok becsuána (egy bantu törzs) például menyétet visel talizmánként, s mert az állat igen szívós, azt hiszik, hogy viselőjét is nehéz megölni… Vannak harcosok, akik szarvatlan ökör szőrét viselik hajukban, köpenyükön pedig béka bőrét, mivel a béka csúszós, s az ökröt – nem lévén szarva –nehéz megfogni." A galelai példa pedig a következő: „Az, aki egyhúrú lanton játszik, de ujjai merevek, fogjon egy hosszú lábú mezei pókot, és égesse meg, majd dörzsölje be ujjait a hamuval, ettől olyan hajlékonyak és fürgék lesznek, mint a pók lábai." Az állatokkal kapcsolatos, negatív homeopatikus mágiával, azaz a tabukkal kapcsolatban, Frazer a következőket írja: „Madagaszkáron például a katonáknak tilos bizonyos ételeket fogyasztaniok, mivel a homeopatikus mágia alapján megrontanák őket bizonyos veszélyes vagy nem kívánatos tulajdonságok, amelyekről feltételezik, hogy ezekben az élelmiszerekben benne rejlenek. Nem szabad sündisznót enniök, mivel attól félnek, hogy ez az állat, ama hajlama miatt, hogy összegömbölyödjék, ha megijesztik, azokat, akik elfogyasztják, hajlamossá teszi a félénkségre és meghúzódásra. A katonáknak nem szabad az ökör térdét megennie, mert az ökörhöz hasonlóan gyenge lenne a térde, és nem tudna menetelni…"(p. 32) Mongóliában, számos ezekhez hasonló

csak a bizonyos állatokkal kapcsolatos elsődleges asszociációkra (erő, ravaszság, gyorsaság stb.) alapszanak,[7] és számos esetben nem is mint elfogyasztandó gyógyszert, hanem csak mint talizmánt, amulettet használják az ezekben a „receptekben” leírt állatok részeit. Ilyen például, az a Mongólia egész területén ismert módszer, mely szerint, nehéz szülés esetén, az anya hasát medve mancsával kell simogatni, ami megkönnyíti a gyerek kijövetelét. De idesorolhatjuk a bagoly tollat is, amiről a torgutok úgy tartják, ha a versenyló fejére és farkára tűzik, a ló gyorsabban fog futni, mivel a bagolyról azt gondolják, hogy sohasem pihen, állandóan mozgásban van – *bäängiin ködölgööntää*.[8]

A két csoport mellett azonban létezik egy harmadik is, amelybe olyan receptek és módszerek tartoznak, melyek keverve tartalmazzák az előző két típus elemeit, és ettől egy sajátos, a mongol népi gyógyászatra jellemző recept-típust alkotnak. Ezek általában az első típusnak, azaz a *Rgyud-bži* és a tibeti gyógyászat receptjeinek szerkezetét követik, és ebbe vannak beleépítve a mongol ősvallásból származó elemek, úgy, mint bizonyos szent színek, számok vagy a mongolok által tisztelt állati részek. Ezt a harmadik csoportot általában meglehetősen nehéz megkülönböztetni az elsőtől, mivel az ide tartozó receptek gyakran a tibeti gyógyászatban is használt állatoknak, egy olyan testrészét emelik ki, amely tiszteletének gyökerei viszont a mongol hagyományokba és ősvallásba vezetnek vissza.

Például, a farkas bokacsontból készült leves, amiről a torgutok úgy tartják, hogy segít a vizeletelzáródásban szenvedő emberen – *šees boogdsan künd sään*,[9] első látásra az első csoportba tartozó receptnek tűnik, hiszen a *Rgyud-bži* is számos ilyen esetben csontfőzetet javasol. Mégis, ha figyelembe vesszük, hogy a farkas bokacsontot egész Mongóliában nagy tisztelet övezi, a férfiak általában az övük alatt hordják (*er xünii xiimor’t sain* – a férfi tetterőt erősíti)[10] és egyfajta férfiasság szimbólumnak tekintik, érthető, hogy a vizeletelzáródással kapcsolatban hasznosnak tartják. Ezek alapján tehát, feltehetően egy az első csoport leple alá rejtett második típusról van szó, ami így, a fenti csoportosítási rendszer alapján, a harmadik, kevert típust jelenti.

A 2003. nyarán, Mongóliában gyűjtött, a mongol népi gyógyászatban használt állati eredetű gyógyszerekkel kapcsolatos adataimat, a *Rgyud-bži* rendszerét követő, Čoijamc mongol orvos által 1922-ben összeállított *Ngo-mchar dg’a-ston gder mjod* című munka,

---

szokás megfigyelhető. Azonban, a mongol példákban, nagyon gyakran, a bizonyos állatok húsának fogyasztása és annak következményei között, nem csak egyszerűen ok-okozati összefüggés van, hanem sokkal mélyebb, sokszor az állati ősökkel kapcsolatos elképzelésekre visszavezethető kapcsolat van. Frazer példáinak is feltehetően van egy ilyenfajta mélyebb gyökere, azonban Frazer viszonya, az általa vizsgált népekhez, a „vadakhoz” csak egy primitív, felszínes hiedelemrendszert feltételezett náluk.

[7] Természetesen, ezeknek is meglehetnek a mélyebb gyökerei, a fent elmondottaknak megfelelően (előző jegyzet).

[8] Saját gyűjtés, 2003. Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlő: Gerelčuluun (48), napló: 08. 07. Torgut adatközlőim általában, egy elhalhásodó ojrát nyelvjárást beszélnek. Nyelvjárásuk, a média által, egyre jobban elhalhásodó szókészlete mellett, még megőrzött néhány olyan ojrátos jelleget, mint például, a magas hangrendű szavakban, a halha *x* hang helyett, használt *k* (*kün* v. *kümün* – „ember”); az *i* környezetében előforduló mély magánhangzók palatalizációja (halha *sain,* torg. *sään* – „jó”; halha oi, torg. *öö* – „évforduló”); az ú. n. írott mongol *i*-törése következtében létrejött alakokban a labializáció hiánya (mong. *ǰiluγa,* halha *ǰoloo,* torg. *ǰolaa*); stb. Ezzel szemben például, az ojrát nyelvjárásokra jellemző, réshangú *z* (szemben a halha *j*-vel) már nem jellemző. Mikor szó szerint idézem adatközlőimet, átírásomban ezt a mára már, átmenetivé vált nyelvjárást igyekeztem visszaadni. A beszédükben használt, általam *k*-ként átírt hang, megfelel a magyar „k”-nak, a nyílt *e*-t, *ä*-vel jelöltem, a magyar *o*, *ü* és *ö* hangokhoz, a halha *o, ü* és *ö* hangoknál jobban hasonlító, általuk használt hangokat aláhúzva, *o*, *ü* és *ö* alakban írtam át.

[9] Saját gyűjtés, 2003. Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlő: Gerelčuluun (48), napló: 08.07.

[10] Saját gyűjtés, 2003. Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Sergelencogt (37), napló: 07.07. és 2003. Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlő: Badamraa (60), napló: 08.05.

állati eredetű gyógyszereivel együtt, annak felosztását követve mutatom be. E munkának az állatokkal kapcsolatos részét C. Xaidaw jelentette meg az *Ardiin emnelegt xereglej̆ baisan am'tnii garaltai em* című munkájában.

Nyári terepmunkánk során, főleg vadállatokból kinyerhető gyógyszerek használatával találkoztunk, így az állati eredetű gyógyszerek ismertetése során, főként ezekre fektettem a hangsúlyt.

„Az élelmüket lábukkal kikaparók"

A mongolok nomád életmódja és Mongólia természeti adottságai nem teszik lehetővé a baromfitartást, és vadászni is, ritkán vadásznak a mongolok madarakra.

A mongolok táplálkozási szokásait összefoglaló, *Mongoliin ideen towčoo* (A mongol ételek leírása) többféle madarat felsorol, mint a mongolok étrendjének részét.[11] Azonban terepmunkánk tapasztalatai alapján is úgy tűnik, hogy inkább csak a népi gyógyászatban van szerepe a madarak húsának és egyéb részeinek.

> *... Šuwuunii max? Šuwuu barag idexgüi dee! Emčilgeenii j̆urmaar bol ganc negen udaa idne. J̆išeelbel bol odoo nögöö yas xugarna, xoilognii max sain...Manai end čin' toodog gej̆ neg saixan šuwuu baina...Ter maš yixe saixan amttai, yörön neg udaa sonirxoj̆ idej̆ üjsen.*
>
> „Madárhúst? Madarat szinte nem eszünk. Néha-néha, gyógyászati okokból eszünk. Például, ha mondjuk, eltörik a csont, jó az ullár húsa… Van itt felénk, egy túzoknak nevezett szép madár… Az nagyon finom, egyszer már kóstoltam."[12]

A *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod* „Az élelmüket lábukkal kikaparók" csoportjában, nyolc madarat sorol fel: „kalavinka-madár – húsa begyógyítja a sebeket; páva – tollának hamuja, tüdőbajra jó; süketfajd – ürüléke jó a daganatok ellen; fogoly – tojásának fogyasztása megszállottságot okoz; havasi csóka; fecske – húsa jó az idegbetegség ellen; csalogány – húsa gyógyhatású; veréb – húsa rekedtség ellen jó."[13]

A mű szerzője, Čoij̆amc e felsorolásból kihagyta, a más orvosi munkákban szereplő, és a mongol népi gyógyászatban nagyon fontos szerepet játszó ullárt vagy más néven vadtyúkot (mong. *qoyiluγ*, halha *xoilog*).

Az ullár húsának különleges, sebgyógyító erejéről egész Mongóliában tudnak. A hagyomány úgy tartja, hogy már Dzsingisz kán idején, a hadba vonuló katonáknak szárított ullár húst (halha *xoilogiin borc*) adtak az útra. Törvény volt arra, hogy azok a harcosok, akik ullárhúst ettek, mindig a frontvonalban kötelesek harcolni, ezért a katonák eltitkolták, ha ettek ilyet. A sebesült katonákat is mindig ullár hússal etették. Úgy tartják, hogy a sebgyógyítás mellett, a veszettség ellen is jó ez a hús. Több orvosi recept is azt írja, hogy ha

---

[11] Čoimaa, Š.: *Mongol ideen towčoo.* Ulaanbaatar 1991, pp. 140–148 [A mongol ételek leírása].

[12] Saját gyűjtés, 2003, Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Batsaixan (32) – vadász, videókazetta. – A batšireeti burjátok szintén, egy erős halha hatás alatt álló nyelvjárást beszélnek. Fiatalabb adatközlőink beszéde, csak néhány vonásban őrizte meg, a burját nyelvjárás jellegzetességeit. Ezek, a dolgozatban, a burját nyelvjárás tudományos átírásában szerepelnek.

[13] Xaidaw, C.: *Ardiin emnelegt xereglej̆ baisan am'tnii garaltai em.* pp. 265–268.

valakit veszett farkas vagy kutya harapott meg, ullár húst kell ennie.[14] A xowdi kazakok, ha valamelyik hozzátartozójuk kórházba készül, hogy megműtsék, nagy ullár-vadászatot rendeznek. Úgy tartják, hogy ha valaki, mielőtt megműtik, megeszik egy ullár combot, betegségéből gyorsan felgyógyul, sebe hamar beforr. De azt mondják, hogy nagyon fontos, hogy az ember a műtét előtt fogyassza el az ullárhúst, mert amennyiben utána fogyasztaná el, külső sebe gyorsabban begyógyulna, mint a műtött belső szerv, és így a betegségnek szövődményei lehetnek.[15]

Mivel az ullár (torg. *ülir*) Mongóliában csak az Altaj hegységben fordul elő, a nyugati mongol megyékben minden nemzettség tagjai vadásszák, és amit nem használnak fel maguk, azt Ulánbátorban értékesítik.[16]

„A csőrükkel kaparók"

A *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod,* e csoportban tizennégy különböző madarat sorol fel:

> „papagáj – szíve, más orvosságokkal keverve, jó a szellemi leépülés és az elmebaj kezelésére, és hasznos azok számára is, akiknek szúr a szíve; kakukk – gyógyszerként való felhasználása megegyezik a papagájéval; galamb – húsa, jó a különböző gennyes daganatok ellen; *püdeg* madár (tib. *phu-tig*)[17] – húsa, jó az érmegbetegedésekre; szarka – húsa, jó a daganatok ellen, de nőknek tilos megenniük; vízirigó – húsa, semlegesíti a mérgeket; *čimǯa* papagáj – húsa serkenti a szervezetet és erősíti az ereket; búbos banka – tojása, semlegesíti a mérgeket; *sermon* (tib. *sre-mong*) – e kis kék madár húsa, elállítja a vérzést, és jó csonttörések esetén; harkály – húsa, könnyeddé teszi az embert, és erősíti az ereket; fecske[18] – tüdeje, a tüdő bajaira jó; hantmadár (*Oenanthe*) – tojása, fokozza az erek megfelelő működését; sármány – növeli a férfimag mennyiségét; kínai veréb – húsa, a megfelelő gyógyszerrel keverve, jó a vese bajaira."[19]

Mivel a mongoloknál nem terjedt el nagy mértében a madarak vadászata, ezek közül a gyógyszer-alapanyagok közül csak a fecske, a szarka és a galambból készült gyógyszerek váltak széles körben ismertté. A torgutok a galambnak levágják a fejét és a lábait, majd vízben megfőzik. Úgy tartják, hogy a galamb főtt húsa és annak leve, a vesebetegségeket gyógyítja.[20]

„A növényevő vadállatok"

A *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod* tizenhét növényevő vadállatot sorol fel.

---

[14] Batbold, A. (szerk.): *Mongol ugsaatnii baga newterxii tol'* I. Süülenxüü, Ulaanbaatar 1993, pp.75–76 [Mongol néprajzi kis értelmező szótár].
[15] Saját gyűjtés, 2003, Xowd aimag, Xowd sum, adatközlő: Marima (39 éves kazak nő), napló: 08.01.
[16] Saját gyűjtés, 2003, Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlő: Nyamaa (44), élelmiszerbolt-tulajdonos, napló: 08.01.
[17] A mű magyarázata szerint ez egy galamb nagyságú, kékes-szürke madár.
[18] A műben következetlenül, az első és másodi csoportban is szerepel a fecske.
[19] Xaidaw, C.: *Ardiin emnelegt xeregleǯ baisan am'tnii garaltai em.* pp. 269–274.
[20] Saját gyűjtés, 2003, Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlő: Irüü (54), szállásadónk felesége, napló: 08.01.

„A szarvas vére féreghajtó hatású és megállítja az elhúzódó menstruációt. Hája, kezeli a nagyon súlyos kórokat. Az öreg, elszarusodott szarvasagancsot, ha elégeti az ember, annak hamujával az ödémákat lehet kezelni. A vérdús, új agancs bőségessé teszi a férfimagot.

A jávorszarvas agancsa, a szarvas agancsával összekeverve, együtt használatos.

Az indiai antilop szarva gyógyítja a sorvasztó lázat.

A vadjuh szarva gyógyítja a mérgezéseket és a mellkasi reumát.

Az *orongo* (Hodgson-antilop) szarvából készült gyógyszer megszűnteti a hasmenést, és az *orongo* vérének is hasonló gyógyhatása van.

A gazella (halha *jeer*) szarvának gyógyhatása a fentiekéhez hasonló.

A kőszáli kecske (*yangir*) szívének vére jó a sebekre.

A kulán húsa gyógyítja az idegbetegséget.

A pézsmaszarvas, a pézsma mellett kibocsát magából egy másik sűrű folyadékot is, ami hatástalanná teszi a kígyómérget. Ürülékével az erek sérüléseit lehet gyógyítani, bedörzsölve, daganatokat és kérgesedéseket lehet vele megszűntetni.

Az orrszarvú szarvát tűz fölött addig kell melegíteni, amíg meg nem sárgul, ezután apróra kell törni. Ez a gyógyszer jó a reumára és a legjobb gyógyszer a fekete himlő és a magas lázzal járó betegségek ellen.

A szajga-antilop szarvából készült orvosság minden kórt kiűz, ami mélyen beült a szervezetbe.

A tigris húsa a megszállottságot gyógyítja.

A bölény szarva jó a férgesség ellen és megszűnteti a hasmenést.

A bivaly szarvából készült gyógyszer gyógyítja a nyirokdaganatokat. Felszívja a gennyes duzzadásokat és az ödémákat.

A vadjak szarva gyógyítja a gennyes sebeket.

Mivel a vaddisznó különféle gyógynövényekkel is táplálkozik, ürüléke gyógyszer. Agyara kiűzi a szervezetből minden baj csíráját.

A nyúl agyveleje jó a bélgyulladásra, ürüléke az ödémákra, húsa pedig a különböző sebekre, különösen a fej sérüléseire.”[21]

A „növényevő vadállatok” közül, ma Mongóliában a legnagyobb értéke a pézsmaszarvasnak van. 2003. nyarán 1 gramm pézsma körülbelül három amerikai dollárba került, így tehát a közel 30 grammos pézsmamirigyért kapott összeg meghaladta az átlagos havibért. A pézsmát főleg kínai kereskedők vásárolják fel és viszik ki Kínába, ahol parfüm-, illetve gyógyszer-alapanyagnak használják.[22] A pézsma e magas felvásárlási ára miatt a pézsmaszarvas testrészeinek felhasználása mára már kiszorult a mongol népi gyógyászatból.

A szarvasok többi fajtáját, mint ahogy a *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod* példái is mutatják, általában agancsuk miatt, és főleg vérrel teli új agancsaikért értékelték nagyra a gyógyászatban. Időszámításunk kezdeteitől a kínaiak különleges afrodiziákumnak tartják a maral-szarvas friss agancsából készített porokat. Geleta József, aki az 1920-as években több évet töltött Mongóliában, feljegyezte, hogy a kínai kereskedők 10–12 dollárt is megadnak a mongol és orosz határon élő szarvastenyésztőknek, egy kiló megszárított vérdús agancsért.[23]

[21] Xaidaw, C.: *Ardiin emnelegt xereglej baisan am'tnii garaltai em.* pp. 274–282.

[22] Saját gyűjtés, 2003, Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Amraa (27)– vadász, napló: 06.30.

[23] Forbáth László: *A megújhodott Mongólia.* Franklin-Társulat, Budapest é. n. p.13.

A szarvas agancsot valódi gyógyászati célokra is használják ma Mongóliában. Burját adatközlőnk a következőket mondta a szarvassal kapcsolatban:

> *Šüd öwdxöd xataasan susan eweriig nuntgaǰ nüdeed, sonind oroogood ... tamxi šig tatna. Utaa n' sain. Šüdend maš sain. Tegeǰ bas šüdee emčilne ... Tegeed bas yanjbüriin ... xünii dotood erxten, eleg, emegteišüüdiin bas öwčin tiim yumand yixe xergelne.*

> „Ha fáj az ember foga, akkor porrá kell törni [egy darab] szárított, vérdús agancsdarabot, újságpapírba bele kell tekerni és … elszívni, mint egy cigarettát. Jó a füstje. A fognak nagyon jó. Így is szoktak fogat gyógyítani … Aztán az embernek a különféle belső szerveire, májra, és a női betegségekre is nagyon sokat használják."[24]

Az őznek a nyers máját és vérét ajánlják a burjátok a máj betegségeire és a vérhiányra. A vaddisznó vérét, máját és gyomrát a burjátok általában a legyengült embereknek szokták adni.[25]

> *Gaxain eleg sain, xünii elegend maš sain. Büür xataaǰ,..nuntaglaad, ustai xandlaad uuna. Sain. Elegend bol maš sain… Gaxain sus sain. Gaxain sus mön, elegteigee ijilxen tiim üilčilgeetei. Jürx n' jürxend sain.*

> „A (vad)disznó mája jó, az ember májának nagyon jó. Teljesen kiszárítva porrá kell törni, vízben forralni, majd meginni. Jó, a májnak nagyon jó… A disznó vére [is] jó. A disznó vére ugyanarra jó, mint a mája. A szíve a szívre jó."[26]

Nyugat-Mongóliában viszont a vaddisznó még meleg vérét a gyomorbetegeknek és a gyomorrontástól szenvedőknek ajánlják. Emellett a torgutok szembetegség esetén vaddisznó vagy házi disznó vérét csepegtetik a szembe.[27] A vaddisznó agyarát a burjátoknál a csecsemők bölcsője fölé szokás akasztani, mint mondják: ez megvédi a gyereket a „külső hatásoktól" – *gadnii nölöönöös xamgaalna.*[28]

A még a „növényevő vadállatok" közé tartozó kulán, vagy vadszamár húsáról a torgutok úgy tarják, hogy ha főzve fogyasztják, úgy csak egyszerű táplálék, míg, ha megsütik, akkor gyógyszer mindenféle bajra.[29] Ez azért is érdekes, mert a mongolok, a vadászidényt leszámítva, szinte egyáltalán nem fogyasztanak sült húst.

„A ragadozó vadállatok"

A *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod* e csoportban tizennégy különböző ragadozó emlőst sorol fel.

[24] Saját gyűjtés, 2003, Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Batsaixan (32) – vadász, videókazetta.
[25] Saját gyűjtés, 2003. Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Mönxočir – vadőr, napló: 07.03.
[26] Saját gyűjtés, 2003, Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Batsaixan (32) – vadász, videókazetta.
[27] Saját gyűjtés, 2003, Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlők: Gerelčuluun (48), Badamraa (60), napló: 08.05. és 08.06.
[28] Saját gyűjtés, 2003. Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Sergelencogt (37), napló: 07.07.
[29] Saját gyűjtés, 2003, Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlők: Gerelčuluun (48), napló: 08.07.

„Az oroszlán húsáról az orvosi könyvek azt írják, hogy gyógyítja a megszállottságot.

Az indiai elefánt bőrét, ha az ember tűz fölött addig melegíti, amíg megsárgul, és ebből gyógyszert készít, az gyógyítani fogja a fekete himlőt. Az elefánt epéje gyógyítja a súlyos betegség következtében létrejött izomsorvadást.

A tigris csontja legyőzi a szervezetben a betegség forrását, húsa pedig jó a vágás okozta sérülésekre.

A hópárduc szemfoga gyógyítja a kutyaharapás okozta sérülést.

A vadkutya húsa úgy, mint az *almas*, az oroszlán, a tigris, a hópárduc, a medve, a kőszáli kecske, a kecske, a vaddisznó, a vadteve, a szarvas, a hiúz, a gazellabak, az elefánt, a keselyű, a búbos banka, a varjú és a csóka húsa, gyógyítja a megszállottságot, az őrültséget.

A barna medve epéje gyógyszer. Szíve súlyos szívbetegségekre nagyon jó.

A vadember (vagy *almas*) epéje a medve epéjéhez hasonló módon használatos.

A fekete vadember, ami a medvék családjába tartozik, elhagyott hegyvidékeken él. Epéje minden betegségre használható.

A majom csontjaiból készült gyógyszer nagyon hasznos szülések idején.

A farkas gyomor segíti az emésztést. A farkas nyelv gyógyítja a nyelv daganatait. A farkas bőrével végzett borogatással meg lehet szabadulni a vizenyőtől …"

A mű idesorolja a sivatagi rókát és a macskát is, de belőlük kinyerhető gyógyszert nem ír.

„…A hiúz belei nagyon jók a különböző gyulladásokra, különösen a bélgyulladásra.

A róka tüdeje nagyon jó a tüdőbetegségekre."[30]

A *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod* itt felsorolt javallatai már sokkal közelebb állnak a mai népi gyógyászatban is ismert receptekhez, mint az előző három csoport.

A medve epét, amiről a fenti mű röviden csak annyit jegyzett meg, hogy gyógyszer, meglehetősen széles körben használják Mongóliában, és a medve epehólyag ára is a pézsmamirigyével vetekszik. A medvének számos felhasználási módja ismert a mongol népi gyógyászatban.

Baawgain tos sain, yarix yum baixgüi. Tülenxii baina. Šataana ... Gald biye šataana, tiim ee.. Baawgain tosiig türxne. Sain. Baawgain tosiig, yöröösöö ... ööxiig n' šuud ǰiǰigleǰ xiršeed l tegeed, neg šil sawand xiigeed, tüüxiigeer n', šilend xiigeed baixgüi üü, ööröösöö tos garna. Ter tosiig n' xergelne. Xatgaa awna, xatgalgaa. Xün xanian tiim ee? Texed, tosoo türxne ... Sain, xadgaa baixgüi. Maš sain ... Süütei, üxriin süütei xoliod uuna. Sain, bas xaniad, xatgaand sain. Baawgain zürx, zürxend sain. Baawgain saw, odoo bambaruuš bolowsordog saw baina? Ter saw šin' emegtei xünii sawand sain…Baawgain xodood idne, xowdog bolno. Baawgain xodoodiig xataana, narand biš, süüder gajart. Xataasnii daraa, teriigee nuntaglana, tegeed l xereglene dee.

„A medve zsírja jó, szó se róla. Van egy égési sérülés, az ember [mondjuk] megégeti magát, ugye? Be kell kenni medvezsírral, az jó… A medve háját egyből fel kell vágni apró darabokra, és egy üveg edénybe belerakni, nyersen, így az üvegbe téve

[30] Xaidaw, C.: *Ardiin emnelegt xereglеǰ baisan am'tnii garaltai em.* pp. 282–287.

> magától kiereszti a zsírját. Ezt a zsírt kell használni. Leveszi a gyulladást. Megfázik az ember, ugye? Ekkor bekeni [magát] (a beszélő közben a mellkasát dörzsölve mutatta, hogy kell bedörzsölni) [és] rendbe van, a gyulladás elmúlt. Nagyon jó… Tejjel, tehéntejjel összekeverve [is lehet] inni. Jó, ez is a megfázásra és a gyulladásra jó. A medveszív a szívre jó. Van ugye a medve méhe, amiben a medvebocs fejlődik. Ez a méh a nők méhének nagyon jó… Ha medvegyomrot eszik az ember, jó étvágyú lesz. A medve gyomrát ki kell szárítani, nem napon, árnyékban. Miután kiszáradt, porrá kell törni és úgy használni.”[31]

Az Altajban a *majaalai*, a góbi-medve ugyanezen szerveit használják gyógyításra. Ezek mellett a mongol népi hiedelemvilágban fontos szerepet játszik a medvemancs, amivel mind a burjátok, mind a torgutok a fájó hasat simogatják, vagy nehéz szüléseknél az anya hasát. A burjátok medvemancsot is szoktak felrakni a bölcsőre, a gyerek fölé.[32]

A farkas gyógyászatban való felhasználására általában a *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod*-ban leírt dolgok jellemzők. A burjátok farkasgyomrot adnak a legyengült embernek és a tüdő különböző betegségeire is farkashúst ajánlanak.

> *Šonii myaxiig idne. Uušgi muutai xün, am'sgaliin bagtaraa öwčtei xün yerön golduu tiim uušgi muutai xün iddeg. Max n' š idne, uušgi n' š idne. Emegtei xün šonii max idne. Uušgi muutai baiwal yerön tiim seerlex yum baixgüi.*

> „A farkashúst eszik. Akinek rossz a tüdeje, légszomjban szenved, általában ilyen, beteg tüdejű ember szokta enni. A húsát is eszik és a tüdejét is. A nők esznek farkashúst. Ha rossz a tüdejük, nincs olyan dolog, amit ne lehetne nekik [enni].”[33]

A torgutok, ha fáj a torkuk, farkasnyelvet kötnek a nyakukba, és ők is használják a farkasgyomrot gyógyításra.

> *Čonii xodoodod bucalsan süü kiigääd, tarag bürǰ uuna. Xodoodnii šarxtää künd sään, süräätäi xaniadtää künd uušgind sään.*

> „A farkas gyomrába forralt tejet kell tölteni és miután megaludt benne, meg kell inni. Gyomorfekélyes embernek nagyon jó és a súlyosan megfázott ember tüdejének is jó.”[34]

A farkasnak a másik, népi gyógyászatban és hiedelmekben egyaránt fontos szerepet játszó testrésze, a már említett bokacsont, ami a legtöbb mongol férfi övén megtalálható.

A róka húsát, a farkaséhoz hasonlóan, a tüdő gyógyítására szokták javasolni. A burjátok a megölt rókának, a még meleg, nyers tüdejét gondolják a leghatásosabb gyógyszernek

[31] Saját gyűjtés, 2003, Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Batsaixan (32) – vadász, videókazetta.
[32] Saját gyűjtés, 2003, Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Sergelencogt (37), napló: 07.07.
[33] Saját gyűjtés, 2003, Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Batsaixan (32) – vadász, videókazetta.
[34] Saját gyűjtés, 2003, Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlő: Nyamaa (44), élelmiszerbolt tulajdonos, napló: 08.01.

mindenféle tüdőbajra. A róka kiszárított fejbőrét, vagy egy nemezből kivágott rókafej formát szoktak akasztani a burjátok a bölcső fölé.[35]

A vadmacska húsát a vesebajjal küszködőknek javasolják a torgutok.[36]

Mivel a *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod* a vadembert, az *almas*t is a „ragadozó vadállatok" csoportjában tárgyalja, dolgozatomban is itt szerepelnek az „emberi eredetű gyógyszerek".

A torgutok, ha fáj valakinek a szeme, anyatejet csepegtetnek bele, amitől mindenfajta szembaj elmúlik. A megfázást szerintük, az ember a saját vizeletével orvosolhatja. Ehhez kell venni egy csészét, egy keveset a földre vizelni, majd bele a csészébe, majd a végén, megint a földre. Először az embernek a tenyeréből az orrába kell felszippantania a vizeletből, majd ezt kifújni. Végül egy kortyot kell inni a csészében levő vizeletből, és a betegség elmúlik.[37] A vizelettel kapcsolatban még azt mondják, hogyha lázas egy gyerek, akkor az anyja vizeletéből kell innia, és a láza lemegy.

A mongolokra általában jellemző, hogy gyógyító szerepet tulajdonítanak az egykor a testről levált, vagy leválasztott részeknek, így a placentának, a köldökzsinórnak, illetve az első hajvágás során levágott hajtincsnek. Ez utóbbiról, Gantogtox tanár úr mesélt nekünk az egyik óráján, a mongóliai részképzésünk idején.

> *Xüüxdiin daaxinii üsiig xadagt booǰ xadgaldag. Xoǰim eeǰ buyuu xüüxed öwčin tuswal, üsiig gargaad, xesegii n' šataagaad, utaa n' ünerleed anagaadag.*
>
> „A gyerek első hajvágása során levágott hajat *xadag*ba tekerik és így őrzik meg. Később, ha az anya vagy a gyerek megbetegszik, a hajat előveszik és egy részét elégetik, a füstjét pedig beszippantják, így szoktak gyógyítani."[38]

A placentával kapcsolatban a batšireeti burjátoknál a következő gyógyítási módszert hallottuk:

> *Exesiig bii štee, geriin xoit tal arwan alxam gajriin caan gerees n' xoiš neg gajar buluuldag. Tegeed ter xüüxdiin odoo öwdöx č yum uu, yamarwaa negen am xelen domd. Yamarwaa tiim toxioldold orood, ter exesee buulsan gajart očix xörgööldög, xüüxdee tegeed ter xüüxed jügeer boldog, ter bol ix sain, tom arga.*
>
> „Ugye van a méhlepény, azt a jurtától északra, tíz lépésnél távolabb egy helyen elássák. És ha a gyerek megbetegszik, vagy valamilyen rontás éri, vagy valami ilyesmi történik, el szoktak menni a gyerekkel arra a helyre, ahova elásták a méhlepényt és ott a földön néhányszor megforgatják a gyereket, ettől általában rendbe szokott jönni. Ez egy nagyon jó, nagy módszer."[39]

---

[35] Birtalan, Ágnes: A róka a mongol népi hiedelemvilágban és folklórban. In: *Őseink nyomában Belső-Ázsiában II. Hitvilág és nyelvészet.* Szerk. Birtalan Ágnes, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1998, p. 71. Ezt alátámasztotta saját gyűjtésünk is. Saját gyűjtés, 2003. Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: Sergelencogt (37), napló: 07.07.

[36] Saját gyűjtés, 2003, Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlők: Gerelčuluun (48), napló: 08.07.

[37] Saját gyűjtés, 2003, Xowd aimag, Bulgan sum, adatközlő: Irüü (54), szállásadónk felesége, napló: 08.06.

[38] Gantogtox: *Xüüxdiin üs awax jan üil.* (előadás a MUIS-on, 2001.11.12).

[39] Saját gyűjtés, 2003, Xentii aimag, Batšireet sum, adatközlő: mergen Tungaa (45) – gyógyító, videókazetta.

Summary

Drugs Gainded from Animals in the Traditional Mongolian Medicine

Avar Ákos

In the 13th century through Buddism the Mongols met the Tibetan medicine which had been developed on the basis of the ayurvedic tradition. This was the time when the first Mongolian translation of the Tibetan medical canon, the Rgyud-bži emerged. Its system was followed by many authors of numerous medical works between the 13th and the 20th century. In this period many popular Mongolian works were published in genre *xar domiin sudar*. These works do not contain spiritual messages or religious substance, but reports only the traditional medical methods of healing different deseases. Not only the Tibetan medical works were the sources of these compositions, but also the ancient, Inner-Asian nomadic healing practices. These small books and their contents bacame widespread all over Mongolia, both in written and oral forms. In my article, I demonstrate the materials connected to traditional Mongolian medicine. These materials were collected in Xowd (Western Mongolia) and Xentii (Eastern Mongolia) provinces during the summer of 2003.

In the article I parallel the collected materials with the *Ngo-mchar dg'a-ston gder mjod*-s chapter dealing with drugs gained from animals. This is a medical composition of Čoiĵamc, Mongolian physician lama, from 1922.

I tried to give a typological classification of the collected materials. I divided them into three groups. The first group I call "Real drugs". It contains all recipes being identical with the structure and contents of the recipes of the Rgyud-bži, or one commentary on it. The second is the group of recipes based on homeopatical magic. Their roots can be found in the Mongolian mithology and in the number and colour symbolism. And finally to the third, syncretic group special recipes belong, which were developed in a traditional Mongolian way by the mingle of the previous two groups.

Irodalomjegyzék

Anagaax uxaanii dörwön ündes. Ulsiin Xewleliin Gajar, Ulaanbaatar 1991 [Az orvoslás négy gyökere]

Ar'yaasüren, Č. – Nyambuu, X.: *Mongol yos janšliin ix tailbar tol'* I. Süülenxüü, Ulaanbaatar 1992 [A mongol szokások szótára]

Aseeva, T. A. – Blinova, K. F. – Jakovlev, G. P.: *Lekarstvennye rastenija tibetskoj mediciny.* Nauka, Novosibirsk 1985

Baatar, D.: *Mongol ulamĵlalt yos janšlaa deedel'ye.* Ulaanbaatar 2002 [Tiszteljük a mongol hagyományokat!]

Baawgai, Č. – Boldsaixan, B.: *Mongol ulamĵlalt anagaax uxaan.* Ulsiin Xewleliin Gajar, Ulaanbaatar 1990 [Hagyományos mongol orvoslás]

Badmaev, Petr: *Glavnoe rukovodstvo po vračebnoj nauke Tibeta – Žud-ši.* S.-Peterburg 1903

Batbold, A. (szerk.): *Mongol ugsaatnii baga newterxii tol'.* I. Süülenxüü, Ulaanbaatar 1993 [Mongol néprajzi kis értelmező szótár]

Bazaron, E. G. – Aseeva, T. A.: *„Vajdur'ja-onbo" Traktat indo-tibetskoj mediciny.* Izdatel'stvo Nauka, Sibirskoe Otdelenie, Novosibirsk 1984

Bazaron, Elbert: *Tibeti medicina.* Noran Könyvkiadó, Budapest 1998

Birtalan Ágnes: A róka a mongol népi hiedelemvilágban és folklórban, In: *Őseink nyomában Belső-Ázsiában II. Hitvilág és nyelvészet.* Szerk. Birtalan Ágnes, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1998, pp. 45–86

Cedewsüren, M. – Batxüü, D.: *Ardiin emčilgeenii ulamǰlalt arga jasal.* Ulsiin Xewleliin Gajar, Ulaanbaatar 1990 [A népi gyógyászat hagyományos módszere]

Cewel, Ya.: *Mongol xelnii towč tailbar tol'.* Ulsiin Xewleliin Xereg Erxlex Xoroo, Ulaanbaatar 1966 [A mongol nyelv értelmező szótára]

Coloo, J̌.: *BNMAU dax' mongol xelnii nutgiin ayalguunii tol' bičig II., Oird ayalguu.* BNMAU-iin ŠUA Xel Joxioliin Xüreelen, Ulaanbaatar 1988 [A MNK nyelvjárásainak szótára. Ojrát nelvjárás]

Čeremisov, K. M.: *Burjatsko-russkij slovar'.* Sovjetskaja Enciklopedija, Moskva 1973

Čoimaa, Š.: *Mongol ideen towčoo.* Ulaanbaatar 1991 [A mongol ételek leírása]

Čud-ši – Kanon tibetskoj mediciny. Ford. D. B. Dašiev, Vostočnaja literatura RAN, Moskva 2001

Damdinsüren, C. – Luwsandendew L.: *Oros mongol tol'.* Ulsiin Xewleliin Gajar, Ulaanbaatar 1982 [Orosz – mongol szótár]

Das, Sarat Chandra: *A Tibetan-English Dictionary.* Delhi 1995

Dašiev, D. B.: Tibetskaja medicina i traktat „Čud-ši". In: *Čud-ši – Kanon tibetskoj mediciny.* Vostočnaja literatura RAN, Moskva 2001

Finckh, Elisabeth: *Grundlagen tibetischer Heilkunde.* I. Uelzen 1975

Forbáth László: *A megújhodott Mongólia.* Franklin-Társulat, Budapest é. n.

Frazer, G. James: *Az aranyág.* Osiris, Budapest 1998

Galdanova, G. R.: Počitanie životnyh u burjat. In: *Buddizm i tradicionnye verovanija narodov Central'noj Azii.* Izdatel'stvo „Nauka" – Sibirskoe Otdelenie, Novosibirsk 1981

Gantogtox: *Xüüxdiin üs awax jan üil.* (előadás a MUIS-on, 2001.11.12)

Grišina, T. P. (szerk.): *„Dzejcxar migčžan"- pamjatnik tibetskoj mediciny.* Nauka, Novosibirsk 1985 (és S. M. Batarova és G. P. Jakovleva bevezetője a műhöz)

Kara György: *Mongol-magyar kéziszótár.* Terebess Kiadó, Budapest 1998

Kunsang, R. R. J.: *Tibetan Medicine.* London 1973

Molnár Ádám: *Időjárás-varázslás Belső-Ázsiában.* (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 21.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1993

Nagy Zoltán: *Tibeti orvoslás.* Pesti Szalon Könyvkiadó, Budapest 1992

Nasanbuyan, D.: *Mongol em domiin jasal.* Ulaanbaatar 1991 [A mongol népi gyógyászat]

Pozdneev, A.: *Učebnik" tibetskoj mediciny.* Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, S.-Peterburg 1908

Pubaev, R. E. (szerk.): *„Oncar gadon der dzod" tibetskij medicinskij traktat.* Nauka, Novosibirsk 1989

Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid története.* Corvina, Budapest 1997

Taube, Erika – Taube, Manfred: *Schamanen und Rhapsoden – Die geistige Kultur der alten Mongolei.* Koehler u. Amelang, Leipzig 1983

Ul'janov, D.: *Tibetskaja medicina. Č. 1. Zavi-džjud, ili Malliga (Četki iz goluboj lazuri) raz"jasnjajuščaja četyre rassuždenija, ukrašennye imenem Man-ly (Buddy), kommentatora Sang-dži-Džamco. Filosofsko-teologo-medicinskaja enciklopedija.* Sankt-Petersburg 1901

Vasiljev, L. S.: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában.* Gondolat, Budapest 1977

Xaidaw, C.: *Ardiin emnelegt xereglej baisan am'tnii garaltai em.* Ulaanbaatar 1982 [A népi gyógyászatban használatos állati eredetű gyógyszerek]

Adatközlők

2003, Xentii aimag, Batšireet sum

Amraa (27) – vadász

Batsaixan (32) – vadász

mergen Tungaa (45) – gyógyító

Mönxočir – vadőr

Sergelencogt (37)

2003, Xowd aimag, Bulgan sum

Badamraa (60) – tanár

Gerelčuluun (48)

Irüü (54) – pásztor

Marima (39) – kazak származású asszony

Nyamaa (44) – élelmiszerbolt-tulajdonos

A BUDDHIZMUS MONGÓLIÁBAN

Balogh Péter

Éppen húsz éve annak, hogy Birtalan Ágnes barátommal és néhány mongol tanítványommal az Ulánbátortól 43 kilométerre valaha állt Mandzsusrí kolostor romjai között sétálgattunk, a sziklákra vésett és nem sokkal korábban újrafestett szentképeket nézegettük. A törmelékeken járva lábam alá került egy bronz áldozati csésze (*cögc*). A tenyerembe simuló szép kis tárgyat valószínűleg Lengyelországban készítették az első világháború előtt, sok más, sorozatban gyártott buddhista kegytárggyal együtt mongol exportra. Ha néha kezembe veszem, eltűnődöm azoknak a sorsán, akiknek nemcsak tárgyait, hanem életét is maguk alá temették a kolostor romjai. A romok láttán az ember részvéttel gondol az 1938–39-ben a népi hatalom ellenségének nyilvánított és felszámolt, valaha nagyhatalmú lamaista egyházra, „sárga vallás”-nak nevezett mongóliai buddhizmusra. Cikkünkben arra keresünk választ, miként vált a nép mindennapi életének és kultúrájának kereteit meghatározó tényezővé a „sárga vallás”, magába olvasztva és megőrizve annak buddhizmus előtti elemeit is. A szövegben idézett műveken, továbbá nem hivatkozott orientalisztikai kézikönyveken kívül dolgozatom alapja S. Pürewǰaw *Mongol dax' šariin šašnii tüüx*. című 1978-ban megjelent monográfiája volt.[1]

A buddhizmus elterjedése Mongóliában

A 6–7. században az Indiában hanyatlásnak indult *mahāyāna* buddhizmusnak új ágai terjedtek el. Egyfelől a Bodhidharmától származtatott meditációs iskola, amelyet a tao és a sintoizmus eszmevilága gazdagított, sikeresen terjedt Kínában és Japánban. Másrészről az ima varázshatására (tantrizmus) és a nemiség misztikumára (saktizmus) épülő *vajrayāna* buddhizmus összekeveredett a tibeti samanisztikus ősvallással, a *bon-chos*-szal és 750 körül a nagy szent Padmasambhava tevékenysége nyomán Tibetben Khri-srong lde-btsan (755–797) uralkodása idején a központi hatalom ideológiája lett. A kolostoronként és tartományonként rendekre, szektákra tagozódó tibeti buddhizmus a Yuan-dinasztia idején utat talált Kínába. Qubilai kán 1260-ban meghívta bLo-gros rgyal-mtshan-t (1235–1280), akit ‘Phags-pa lámának neveznek, hogy a buddhizmust az egész birodalomban államvallássá tegye, ezzel létrehozza a sok törzs és nemzetség ideológiai egységét és kivegye a kisszámú mongolságot a kínai konfucianizmus hatása alól. 1269-ben ‘Phags-pa láma a birodalmi közigazgatás céljaira precíz mongol betűírást szerkesztett (négyszögletes írás), és Qubilai-t „A Tan Kerekét Megforgató” (*cakravartin*) nagykirálynak nevezte, aki viszont megtette őt „Országtanító”-nak. Qubilai felesége, Čabi varázslóasszony rábeszélésére ‘Phags-pa láma beavatta a nagykánt a *Hevajratantra* mágikus tanításaiba. A források szerint 1274-ben ő önttetett A-ni-ko herceggel egy varázserejű Mahākāla-szobrot, amely győzelemre segítette.

[1] Pürewǰaw, S.: *Mongol daxi šariin šašnii tüüx.* Ulaanbaatar 1978 [A mongóliai sárga vallás története]

Ennek egy változatát őrzik a párizsi Guimet Múzeumban.[2] Mégsem válhatott a buddhizmus a mongolok államvallásává a 13. században, mert 1) a nagykán Kínában székelt, 2) erőszakkal nem kényszeríttette népét az új hit felvételére és 3) tette ezt azon egyszerű okból, hogy a papság és a szerzetesség a hadra fogható férfiak számát ne csökkentse.

A buddhizmus terjedésének történetében új fejezetet nyitott Tsong-kha-pa (1357–1419), a *dGe-lugs-pa* Rend alapítója. A szerzetesség erkölcsi színvonalának megszilárdítása mellett a helyes meditációt jó cselekedetekkel, erkölcsi segítségnyújtással kötötte össze. A Második Megtérés előőrse mégis a *Sa-skya-pa* Rend lett, amelynek hagyományai 'Phags-pa láma előttig mennek vissza. A Ming birodalom peremén élő tümet, ojrát és halha fejedelmek katonai erővel kényszeríttették Kínát, hogy engedélyezze a határ néhány pontján a kereskedelmi forgalmat az év bizonyos napjain. A mongol társadalom polarizálódása előrehaladt. A források szerint[3] a pásztorok kilencven százalékának csak marhája, birkája és kisebb állatai voltak, a 12–13 %-ot kitevő gazdagok igényelték a kínai luxuscikkeket. A tümet Altan kán (1507–1582) nem volt Dzsingisz egyenes ági leszármazottja. Számára az új vallás nemcsak a szegény pásztorokat megbékítő szellemi eszközt jelentette, hanem külpolitikai támaszt és legitimációt is. 1578-ban bSod-nams rgya-mtsho (1542–1588), a *dGe-lugs-pa* Rend vezetője megtérítette Altan kánt és tőle a Dalai Láma címet kapta. A *bodhisattva*-tan továbbfejlesztésével a hatalom átörökítésének eszközévé tette a reinkarnáció tanítását. Ő maga 'Phags-pa láma ötödik megtestesülése, míg Altan kán Qubilai reinkarnációja – jelentette ki – és így hatalma ugyanolyan törvényes, mintha közvetlenül Dzsingisztől származna. A türelmesen viselt szenvedések jutalmául ígért jobb megtestesülés, illetve a *samsāra*-ból való szabadulás a pásztoroknak reményt és vigaszt nyújtott, az urak hatalmát pedig ideológiailag alátámasztotta. A sámánhit fenntartotta a véres emberáldozatok rítusát. Az 1580-as években Altan kán felesége, Monolun 140 gyermeket és 100 tevecsikót áldoztatott fel fia, Tüwd herceg halálakor. A Megtéréskor Altan kán törvénye ezt a rítust szigorúan betiltotta, a sámánhit azonban nem halt ki, csak az északi területekre szorult vissza, illetve, mint majd látni fogjuk, összefonódott az új hittel. A Megtérés társadalmi, politikai szükségszerűségét bizonyítja, hogy a halha Abatai kán (1554–1588), a csahar Tümen *ǰasaγtu* kán (1558–1593) és az ojrát Qara qula kán közel egyidejűleg versengve terjesztették el a sárga vallást. A 16. század utolsó harmadában és a 17. század első felében a tibeti szerzetesrendek bevonták belháborúikba az erősebb mongol kánokat.

Az egymás ellen harcoló tibeti szekták vezetői az ellentétek csökkentése és a mongol szövetség erősítése céljából bSod-nams rgya-mtsho halála után Altan kán egyik unokájában ismerték fel a Dalai Láma reinkarnációját. A IV. Dalai Láma, Yon-tan rgya-mtsho (1588–1616) a Tanban járatos tudósok mellett egyházszervező térítőket is küldött Mongóliába. A szerzeteseknek aranyban vagy marhában adtak jutalmat, attól függően, hogy milyen terjedelmű szakrális szövegeket tanultak meg kívülről. A vallási irodalom alapjait fordítások, illetve önálló hitbuzgalmi és történeti művek készítésével Manǰusiri güüši čorǰi és Siregetü güüši čorǰi, illetve Maidari qutuγtu Kun-dga' snying-po és Neyiči toyin rakták le.

Abatai kán 1585–1586-ban alapította az első halha kolostort, Erdeni-juu-t. Ezután érkezett meg Siregetü güüši čorǰi és Külső-Mongóliában is kihirdették Altan kán törvényeit a bálványok megégetéséről, a papság támogatásáról, az ember- és állatáldozatok bemuta-

[2] Berger, Patricia: After Xanadu. The Mongolian Renaissance of the Sixteenth to Eighteenth Centuries. In: *Mongolia, the Legacy of Chinggis Khan.* Szerk. Patricia Berger – T. Tse Bartholomew, Asian Art Museum-Thames and Hudson, San Francisco 1995.

[3] *Wan li xanii baildaanii gaw'yaanii temdeglel.* Kézirat a Mongol Nemzeti Könyvtárban. 130. Idézi: Pürewǰaw, S.: *Mongol daxi šariin šašnii tüüx.* p. 27.

tásának tilalmáról. A törvény megszegői az ember-áldozatért életükkel, állatáldozatért teljes vagyonukkal fizettek. A tilalmak dacára a sámánhit a 17. század végéig a buddhizmussal párhuzamosan létezett. A Sárga Egyház pozícióit gyengítette, hogy az Első Megtérést irányító *Sa-skya-pa* Rend a Második Megtérésben is jelentős szerepet játszott, de szép számmal érkeztek Tibetben háttérbe szorított, vagy éppen üldözött rendek tagjai is, mint például a *rNying-ma-pá*k. A Sárga Egyházat képviselő *dGe-lugs-pa* „Erényrend" a sámánok mellett a más szektabéli szerzeteseket is buzgón üldözte.

Tibeti közjáték

A tibeti vallásháborút végül a mongol kánok beavatkozása döntötte el a *dGe-lugs-pa* Rend javára. 1635-ben a halha Čoγtu *tayiǰi*, aki valószínűleg titkos, mandzsu-ellenes védszövetségben állt a csahar Ligdan kánnal, a *Sa-skya-pa* és *Karmapa* szekta támogatására Lha-sa-ba küldte fiát, Arslan-t tízezer katona élén. Az V. Dalai Láma tibeti furfanggal a maga oldalára állította, és apja ellen fordította a fiatalembert. 1637-ben a halhák ellen behívott Güüši kán dzsungáriai csapatai Kukunórnál legyőzték Čoγtu *tayiǰi* seregét, és maga a herceg is elesett. Güüši kánt a dGa'-ldan kolostorba hívták, és hallatlan tisztességben részesítették: kitüntették a „Vallásépítő Törvény Ura" címmel. Ha már ott volt, leverte az északkelet-tibeti Veri kánt, dBus és gTsang (Közép-Tibet) *Sa-skya-pa* és *'Brog-pa* hitű urait és a *dGe-lugs-pa*-k ellenségei vagy áttértek, vagy meghaltak, vagy a peremvidékre, a Himálaja vidékére szöktek. Közép-Tibet 13 tartományának minden jobbágya a Dalai Láma alattvalója lett. Ngag-dbang bLo-bzang rgya-mtsho (1617–82), az V. Dalai Láma ekkor alapította meg a papkirályságot, ellátogatott Pekingbe, megtérítette a mandzsukat és mindenkinek túljárt az eszén. Mivel agyafúrt fattyának, 1679-ben régenssé kinevezett tanácsosának Sangs-rgyas rgya-mtsho-nak (1653–1705) sikerült a Nagy Ötödik halálát másfél évtizeden át eltitkolnia, a nevében küldött ajándékok és fenyegetések, hivatkozások rettegett varázstudományára és a Nagy Ötödik tekintélye minden katonánál jobban védte Tibet határait a mohó és türelmetlen mandzsuktól egészen a 17. század végéig. Utóda, a mulatós, versíró VI. Dalai Láma, Tshangs-dbyangs rgya mtsho (1653–1706) alatt előbb a xošūd-mongolok 1705-ben, majd az ellenük behívott Cewēnrawdan kán orját mongol serege 1717-ben feldúlta Lha-sa-t, elpusztított 550 kolostort és fellázította maga ellen egész Tibetet. Az őket elűző „kínai felszabadító csapatok" (9 000 mongol katona) élén pedig zöld zászlóval Jüntij királyfi érkezett. 1720-tól 1912-ig Tibetet vazallus államként mandzsu *amban*-ok kormányozták.[4]

A Kukunór tavi csata után a mongol urak is elűzték *rNying-ma-pa* és *Sa-skya-pa* lámáikat, a *dGe-lugs-pá*kat pedig újabb kiváltságokkal ruházták fel. Pl. aki templomot megsért, ha kán, három járásnyi területét veszítse, ha közrendű, életét és vagyonát veszítse, ha lámát, tanítót karddal megsért, 28 marháját veszítse.[5] Ugyanakkor a papság tekintélyét emelte a belső fegyelem megszigorítása az egyházon belül.

Épp e kritikus időszakban, 1640-ben fedezték föl az Erényrend vezetői, hogy a leghatalmasabb halha nagyúr, Γombodorǰi *tüsiyetü* kán családjában született újjá Tāranātha (1575–1634) reinkarnációja, Öndör Gegen Janabajar, az első és legnagyobb Urgai *qutuγtu* (1635–

[4] Terjék József: *Bevezetés a tibetisztikába.* (kézirat) pp. 36–48.
[5] Perlē, X.: *Xalxiin šine oldson caaj.* Ulaanbaatar 1974, p. 18 [Újonnan talált halha törvény].

1713). Tāranātha a 14. megtestesülése volt a magadhai bLo-gros dge-'dun rnam-dag-nak, Buddha egyik tanítványának.

Janabajar termékeny tibeti tanulmányévek után művészek és tudósok kíséretében (1651-ben) tért haza és kolostorokat alapított. A *Ri-bo dge-rgyas dGa'-ldan bshad-bsgrub-gling*-nek nevezett nagy kolostor a tibeti *Drepung*-ot vette mintának. 1654-ben a Xentī déli lejtőjén letelepült, de 1688-ban az ojrátok elpusztították. 1701-ben Janabajar újjászervezte. A későbbi Fővároskolostor ekkor már nem a Xentī hegységben alakult újjá. A szerzetesek száma lassan elérte a kétezer főt, de a nomád állattenyésztés követelményeinek megfelelően váltogatta szállását az évszakok változását követve. Janabajar Tibetből könyveket hozatott és szobrokat készített. Fennmaradt sajátkezű munkái közül kiemelkedik a Vajradhara, amely a világ férfi és női principiumának (jelképük a villámjogar és a csengő) egységét szimbolizálja. A szobor a kánonban előírt 32 belső tartalmi ismertetőjegyet és a tökéletes testi szépség mind a 80 ismertetőjegyét magán hordozza, de ezen túlmenően egyénítetten szép férfi is. Fennmaradt az öt *dhyānibuddha* szobra, és a gyönyörű *Byang-chub chos-rten* (Buddha síremlék). Szobrászművészetének csúcsa a Fehér és a Zöld Tārā ábrázolása. E két legnépszerűbb istennőben talán kedvesének serdülőkori (Fehér Tārā) és érett asszonyi szépségében kiteljesedett (Zöld Tārā) szobormását csodálhatjuk meg.

Összefügghet ezzel, hogy 1706-ban a Cecerleg melletti Erdene Tolgoi nevű helyen Tārānak szentelt templomot[6].

Az 1688–1689. évi ojrát-halha háború visszavetette ugyan az egyházszervező munkát, de a függetlenség elvesztése és a mandzsu hódítás nagyban elősegítette azt. 1698-tól Öndör Gegen időről-időre meglátogatta a mongol kolostorokat, segítette a Kandzsúr fordítását, tibeti szótár szerkesztését és a fordítói irodalom kibontakozását. Különlegesen szép és ünnepélyes írás céljaira ekkor találta ki a *soyombo*-ábécét. A 17. század nagy mongol egyházszervezői a pusztai arisztokrácia gyermekei voltak, akikben a sasszemű tibeti lámák elhunyt kiválóságok újjászületéseit fedezték fel. Valamennyien Tibetben tanultak, hazatérve kolostoraik a lamaista kultúra centrumai lettek.

Luwsanperenlei (bLo-bzang 'phrin-las 1642–1715), a halha *Cay-a pandita* 4 kötetben megírta a buddhizmus történetét és a legjelentősebb lámák életrajzát, lefordította a *Bölcsesség kincsestárá*-t és más bölcseleti műveket (sámánellenes vitairatokat, mint például a Farkas-tár: a Xöwsgöl megyei Helytörténeti Múzeum kézirattárában), továbbá nagyszámú szentélyt és kolostort alapított. Nemcsak a pogányság, hanem a régebben meggyökeresedett szekták maradványai ellen is harcolt.

Luwsandanjan-čoyǰi-ǰancan (bLo bzang bstan 'dzin chos kyi rgyal mtshan 1639–1704), az első *Erdeni pandita*, csodatévő hírében állt. Ő is nagy kolostoralapító, iskolaszervező volt. Ő fordította a tibeti *Samdag* című szótárt és kisebb terjedelmű jámbor olvasmányokat is írt.

Hszin-csiang és Nyugat-Mongólia ojrát lakóihoz a Tan belső-mongol közvetítéssel jutott el. Első megtért uralkodója a tibeti históriából ismert *Güüši* kán volt. A 16–17. század fordulóján az ojrát nagyurak egy-egy fiúkat lámának nevelték. Ez történt az 1599-ben született Namxaiǰamc (Nam-mkha'i rgya-mtsho), az ojrát *Cay-a pandita* esetében. A források szerint az ojrátok 1615-ben vagy 1618-ban tértek át az új vallásra. Az ekkor 17 éves Nam-mkha'i rgya-mtsho Tibetbe utazott, ahol húsz évig tanult és tudományos

[6] Cültem, N.-O.: *Iskusstvo Mongolii.* Moskva, Nauka 1986, pp. 80–90; Cültem, N.-O.: *Vydajuščijsja mongol'skij skul'ptor G. Dzanabadzar.* Ulaanbaatar 1982, pp. 28, 64–71.

munkásságáért a *rab-'byams-pa* címet nyerte, ami annyit tesz „nagyon határtalan" (t. i. tudományú). Hazatérve körbeutazta szülőföldjét és a hit erősítésére sok kis nomád templomot és kolostort alapított. 1645-ben még a Volga menti kalmüköknél is járt. 1650 és 1662 között mintegy 170 tibeti könyvet fordított le ojrát-mongol nyelvre. A többféleképpen olvasható ujgur-mongol írás módosításával az idegen nevek pontos átírására is alkalmas (az ojrátoknál máig használt) „világos írás"-t (*todo bičig*) szerkesztett (1648). 1662-ben halt meg útban Tibetbe, ifjúkora színhelyére.[7]

A tizenhetedik századi ún. „Második Megtérés" sikerének okai: a) a Yuan-dinasztia Qubilai kán óta fennmaradt buddhista hagyományai mellett, b) a társadalom alsó és felső rétegeinek igénye az új vallásra és c) annak rendkívüli rugalmassága voltak.

A mongol buddhizmus szinkretizmusa

A lámaizmus, mint láttuk, oly mértékben alkalmazkodott a nomád mongol állattenyésztők életmódjához, hogy jurtákban berendezett kolostorai a hívőkkel együtt vándoroltak, s csak később, és csak a nagyobb templomok és kolostorok költöztek állandó épületekbe.

A konfuciánus vagy a taoista világképhez képest a mongol sámánizmus gyenge ideológiai ellenfélnek bizonyult, ám a pásztorok körében szívósan fennmaradt. Az új vallás rugalmassága odáig ment, hogy a sámánhit számtalan elemét magába foglalva megkönnyítette az áttérést, sőt, a kettő elemeit szinkretikus módon egybeolvasztotta. Hasonló folyamatnak lehettünk tanúi Tibet megtérésekor, amikor is a *bon-chos* hatására kialakult a *vajrayāna* buddhizmus. Ezt most a mongol sámánhit elemei is átszínezték. A sámánok is akarva-akaratlanul átvettek rítusokat az így kialakult lamaista buddhizmusból. Az ég és föld, tűz és víz szellemeit, a hágók őrszellemei közül a legszélesebb körben tiszteltеket beemelték a buddhista panteonba v. buddhista istenségek neveit adták nekik. Így lett Dzsingisz Kilenc Örök Istenéből a buddhista hadisten, dGra-lha és kísérete, Güǰirből Гombo (= szanszkrit Mahākāla), az Öt Sorsistenségből Gowiinlxa, vagy Öt Nagy Kán néven buddhista istenség, a vadászistent Manīxan-t (mong. Manaqan) pedig a gazdagság buddhista istene, rNam-sras személyesítette meg.[8] Képi megjelenítésük gyakran pogány kori minták alapján történt, a róluk szóló történetek, hozzájuk intézett fohászok viszont már buddhisták. A pogány kőbálványok a szanszkrit *upāsaka*-ból mongolosított *ūšxai* néven, korábbi helyükön az új buddhista hívők tiszteletének tárgyai lettek.

A Dayan dērx nevű bálványkő a mongol sámánhit központi helye volt. Legott buddhista templomot építettek rá, ahol még a 20. század elején írták le az alábbi, a két hit elemeit egybeépítő vallási himnuszt:

Dayan Dērx

Kilencven isten
Küldötte lettél,
Száz halhatatlan
Szószólója lettél,

[7] Luwsanbaldan: Jaya bandid Namxaiǰamc. In: *Mongoliin uran joxioliin toim.* II. Ulaanbaatar 1977, pp. 248–252 [Dzaja pandita Namhaidzsamco. In: A mongol irodalom története].
[8] Damdinsüren, C.: *Mongoliin uran joxioliin toim.* I. Ulaanbaatar 1957, pp. 142–148 [A mongol irodalom története].

Töménytelen úr
Tolmácsa lettél,
Bakacsin isten
Pribékje lettél.
Ételt készítesz aludt vérből,
Italt készítesz ömlő vérből.
Jeges Éjszak nyolc alakja,
Dél negyvenkilenc alakja!
Dayan Deerx, hegyeknek megszentelt királya!
Kőasztalként ékesített,
Kőbálványokkal kerített!
Mindőnk őrszelleme lettél,
Tízezer táltos fejévé lettél,
Ezer táltos tanítójává tétettél,
Dayan Deerx, én istenem!
Tetején Vajrapāṇi ereje kiteljesedett,
Homlokán Mahākāla,
Fejét a segítő fehér istenség uralja,
Hajlatát hetvenöt Mahākāla uralja,
Jobb kezében Padmasambhava ereje kiteljesedett,
Bal kezében Tsong-kha-pa ereje kiteljesedett.

(a szerző fordítása)

Ugyanekkor a *ǰasaγtu* káni megye Axai beil járásában, a főkolostor templomában az ottani nagy hegyek: a Büren kán hegy szellemurát veres arccal, a négy nyílvesszős szellemharcos Dulān kán hegyet fehérarcú, ritkás szakállú, fogát összeszorító, vérszomjas hős képében, az Erčim hegy szellemét ismét máshogy egyénítve jelenítették meg és előttük a lamaista kultusz keretében sámánénekeket is kántáltak.

A Fővároskolostorban tartott álarcos *cam*-táncokban a környező négy hegy, a Songino, a Bogd-ūl, a Bayanjürx és a Čingeltei szellemeinek öltözött papok is részt vettek. Ulánbátorban az idősebb férfiak ivás előtt az italba mártott középső és hüvelykujjukkal egy-egy cseppet a négy világtáj felé fröccsentve ma is e négy névvel mondanak áldást.

A mongol lámaista egyház a mandzsu hódoltság idején

Vallás és politika mindig és mindenütt összefonódnak. Néhány történelmi példával szemléltetnénk, hogyan használták fel a mandzsuk a lámaizmust hódító céljaik elérésére.

A Nagy Ötödik Dalai Lámától a „Mañjuśrī megtestesülése” címet nyert Tajdzun Csünde császár már 1628-ban felállította Mukdenben az Ötödik Dalai Lámának szentelt *Si-sany-szü*[9] (Győzedelmes *Bodhisattva*) templomában Qubilai tanítójának, ‘Phags-pa lámának 1 000 *lan* (37 kg) aranyból öntött győzelemhozó Mahākāla szobrát.

[9] A halha alak átírása.

1644 és 1651 között négyszer hívták a Dalai Lámát a császárok Pekingbe, míg végre 1652-ben rászánta magát az utazásra. A császár bőkezű vendéglátónak és ravasz politikusnak bizonyult.

A következő császár, a hatvan évig országló Kangxi (1662–1722, mongolul Engke-Amuγulang), megnyerte magának a művészi hajlamú Janabajar *J̌ebcundamba qutuγtu*-t, viszont a Nagy Ötödik, megorrontva a mandzsu nyájasság indítékait, a dzsungáriai Γaldan bosiγtu-val (1644–97) kötött titkos szövetséget Tibet függetlenségének védelmére. Közben a mandzsu diplomácia mindent elkövetett a szövetség felbomlasztására. Kangxi 1684-ben levelet írt a két éve halott Dalai Lámának, hogy adassa vissza Γaldan-nal a halha nagyurak Dzsungáriába szökött jobbágyait. Sangs-rgyas rgya-mtsho, a Nagy Ötödik törvénytelen fia a kérést egy levélben színleg továbbította, de 1686-ban a Jagabaidraga-i találkozón a mandzsuknak sikerült a halhákat összeveszíteni a dzsungáriaiakkal. Kangxi az elhunyt Ötödik Dalait kérte fel, hogy közvetítsen, de Sangs-rgyas rgya-mtsho küldötte, J̌iron *qutuγtu* a halha nagyurakkal szemben az ojrát Γaldan kán pártját fogta, és ezért a császár, később, amikor a Nagy Ötödik halála kitudódott, elfogatta. Ezután a császár inkább a Pancsen Lámát, illetve az ojrát-halha háború elől Belső-Mongóliába menekült *J̌ebcundamba qutuγtu*-t igyekezett megnyerni.

1691-ben a Doloonnuur-i Gyűlésen a halha nagyurak kimondták a csatlakozást a mandzsu birodalomhoz. Közben 1696-ban a Tereelǰ-i ütközettel a csahar Ligdan kán belső-mongol területei mandzsu kézre jutottak. Ekkor tudta meg Kangxi, hogy a Nagy Ötödik meghalt, készülhet Tibet hódoltatására.

A tibeti közjátékban vázoltuk, hogyan tette Tibetet vazallus állammá a mandzsu birodalom. Ennél Kangxi többet nem akart, mert a tartomány messze is volt, szegény is volt. A hátország biztosítására 1700-ban a császár háromszor is azt írta Tshangs-dbyangs rgya-mtsho VI. Dalai Lámának, hogy Janabajar-hoz fogható nagy láma nincsen. 1688-ban először, majd a csatlakozás évében másodszor császári rendelet mentesíti az egyházi jobbágyokat (*šabi*) az állami adók és szolgáltatások alól. A rendelet a népi forradalomig érvényben volt és alkalmazták is. Az állami terheket, adót, postaszolgálatot nem csökkentették, hanem a körkörös kezesség elve alapján kivetették a maradék magánföldesúri és állami jobbágyra. A mandzsu birodalom következő célpontja az ojrát kánság lett. 1723-ban Güüši kán unokája, Luwsandanjan (bLo-bzang bstan-'dzin) lázadást szított a Tibetből Dzsungáriába vezető úton fekvő Kukunórban. A felkelésben a lámák is részt vettek. 1724 telén szabadságharcot kezdtek a tibeti főpapok is. Válaszul a kizsarolt hegyi országba 15 000 kínai katonát vezényeltek. A bosszúálló Yungchen (mongolul Nayiraltu Töb császár 1723–1735) hétszáz lámát öletett meg, kolostoraikat felgyújtatta. A főkolomposok Ceweenrawdan kánhoz futottak Dzsungáriába. A két országot összekötő lamaista sárga vallás a mandzsuellenes harc ideológiája lett. A császári propaganda erre azzal válaszolt, hogy mindenütt hírlelte: „Ceweenrawdan azzal kérkedik, hogy ő a hit bajnoka, valójában azonban feldúlta, tönkretette Tibetben a vallás forrását, a szent helyeket." Neki magának a császár Janabajar, az első *J̌ebcundamba qutuγtu* nevében fenyegető levelet hamisított. Százezer mandzsu katonát fognak ellene küldeni, ha nem állítja helyre a három tartomány (Tibet, Mongólia és Dzsungária) egységét a hit nagyobb dicsőségére. A kukunóri felkelés idején I. *J̌ebcundamba* „a vallás felvirágoztatója" címet, arany pecsétet kapott, kitüntették a főpapi birtok jószágkormányzóját (a *šanjodpa*-t), a Nagy kolostor püspökét és „ideológiai titkárát" (*nom-un qaγan*-t) is. Felsőbb, elvi iránymutatást küldtek a halha főpapokhoz, hangsúlyozva annak fontosságát, hogy ha Janabajar elhalálozna, ne Tibetben, hanem Mongóliában keressék újjászületését. A mongol születésű Második *J̌ebcundamba* kétszer

kapott százezer *lan* ajándékot: először pekingi utazásához, másodszor az Amur-bayasqulangtu kolostor építésére. Közben Dzsungáriában Ceweenrawdan utóda fia, Γaldanceren (dGa'-ldan tshe-ring 1727–1748) lett. Mivel nem volt hajlandó az orosz birodalomhoz csatlakozni, az ojrátok feje fölött a cár kiegyezett a mandzsukkal. Ekkor jött létre nagyjából a mai mongol-orosz (akkor mandzsu-orosz) határ. Γaldanceren megtámadta Külső-Mongóliát, de vereséget szenvedett. 1739-ben békét kötött a mandzsukkal. A halálát követő feudális anarchia egymással vetélkedő hadurai 1755-ben mandzsu kézre juttatták az ojrát kánságot. Az 1750-es évek dzsungáriai eseményeinek hatására jelentkező népi függetlenségi mozgalmak idején Janabajar-t politikai hatáskörétől megfosztották, nehogy rossz gondolatai támadjanak. Amikor azonban ennek ellenére kivégeztette a mandzsuk bizalmas emberét Rinčindorǰi grófot, elhurcolták Belső-Mongóliába és melléadták a kitűnő lCang-skya *qutuγtu* Rol-pa'i rdo-rje-t (1716–1786), akinek ékesszóló rábeszélésére az egyházfő a felkeléstől elhatárolódott. A páratlan lCang-skya *qutuγtu* Rol-pa'i rdo-rje jutalmul birodalmi tanítóvá emeltetett, annál is inkább, mert felfedeztetett, hogy magának 'Phags-pa lámának a reinkarnációja, nem más. Nem csoda, hogy 1758-ban őt küldte a Császár Amdóból Tibetbe, hogy a sajnálatosan elhunyt Dalai Láma újjászületését megkeresse. És lám, meg is találta tévedhetetlenül.

A *J̌ebcundamba*-nak is adtak két pompás mandzsu testőrt, de, sajnos, szegényke rövidesen, 1757-ben, 34 évesen nagy hirtelenséggel elhalálozott. Épp akkor, amikor az ojrát kánság bekebelezése és pacifikálása bevégeztetett. A mongolok mérgezésről suttogtak, a császár pedig levelet küldött Tibetbe, hogy ott keressék az újjászületett Harmadik *Boγda J̌ebcundamba*-t, a mongol egyház fejét. Hét mongol uraság is jelezte, hogy *qubilγan* született a családjában, mikorra a Dalai Láma által kiválasztott pöttöm kis megtestesülés megjött Tibetből. A vetélytársakat fölrendelték Pekingbe, de bizony a tibeti fiúcskának is hamar megártott a (politikai) klíma: alig tizenhat éves korában új megtestesülést keresett magának. A Negyedik *Boγda J̌ebcundamba* természetesen Tibetből érkezett. Az 1736-tól 1795-ig uralkodott Tngri-yin Tedkügsen (kínai neve Qianlong) császár 1793-as rendelete előírta, hogy a mongol egyházfő megtestesülését örök időkre a császár által kinevezett *amban* keresheti meg.

A Sárga Egyházat államegyházzá nyilvánították. Politikai jelentőségével egyenes arányban növekedett a vagyona is. A század végére Mongóliát már öt teljes jogkörű, félezernél több jobbágy fölött rendelkező, császári pecséttel fölruházott *qubilγan qutuγtu* és más negyven kisebb-nagyobb újjászületés irányította. A hívők, közbenjárást keresők és folyamodók elárasztották őket hívságos, de nem megvetendő evilági javakkal. A tibeti eredetű szóval *jas*-nak mondott kolostorgazdaságok a szokásjog által kijelölt legelőterületen tartott nagy nyájak voltak. A 20. század elején kb. 7,000 volt belőlük, összvagyonuk a 9,5 milliós mongol állatállományból 2 millió. Ugyanakkor, az 1918-as népszámlálás adatai szerint 90,000 *šabi* 115,000 lámát tartott el. Ez a 600,000 fős lakosság ötöde, minden harmadik férfi. Mentorom, Bütedīn Dašceweg szerint a hajmeresztő adat propagandisztikus: ezek többsége csak nagy ünnepnapokon ment be a kolostorba, egyébként pásztorkodott. Az állandóan kolostorban lakó kevesekre külön kifejezés volt: „*šawilan suux lam*" (tanítványként élő láma).[10]

Qianlong császár 1739-ben Pekingben négy „fakultásos" nagy iskolát alapított a mongol lámák részére (úgy nevezték: *Nayralt Nayramdaxīn Ord* „a harmonikus barátság palotája"). Ide ötszáz, húsz évesnél idősebb ifjú lámát kellett a járásokból küldeni „továbbképzésre".

[10] Dašceweg, B.: *A kolostor- és a lámakérdés megoldása Mongóliában.* (kézirat) OMKDK-I. 7586.

Ha jól tanultak, tudományos fokozatot (*bka'-bču*, *rab-'byams-pa*) szerezhettek és egyházi vezető állásokba nevezték ki őket. Ha restek voltak a tanulásra, vagy vétettek a regula ellen, nyilvános büntetés, kizárás lett a sorsuk. Ellátásukról a „kiküldő szerv" gondoskodott. A mandzsuk nem sajnálták a pénzt az ojrát kánság megbékítésére szánt lamaista kegyhelyek építésére sem. Ilyen volt a *Tügeemel Amarǰuulagč* kolostor (Egyetemes Megbékítő, 1766), amelynek élére a *J̌alxanj qutuγtu*-t állították, elrendelvén, hogy „az eddigi vérontás helyébe a művelődés, jómód, a népesség szaporodása következzék".[11] A Sárga Egyház irányítása a politikai vezetés kezében volt. A járások központi rendeletre építettek kolostorokat és még a lámák száma is meg volt szabva. Az újjászületések kiválasztása és újabb *qutuγtu*-k engedélyezése mind a mandzsuk, pénzért megvásárolható bejegyzéséhez volt kötve. A 17. század eleji kb. félszáz templomhoz és kolostorhoz képest a 18. század végén számuk 120 körül járt. A mandzsu törvény tiltotta, hogy magánföldesurak jobbágyaikat az egyháznak adják, de törvénnyel kellett tiltani a szerzetesek elhurcolását és jobbágysorba kényszerítését is. A kolostorok utak kereszteződésénél, dinamikus helyeken épültek. 1778-ban a *Ri-bo dge-rgyas dGa'-ldan bshad-bsgrub-gling* kolostor a mai főváros helyén települt le.

A Harmadik *Boγda* 1760-ban orvosi, a Negyedik *Boγda* 1789-ben csillagászati (csillagjós) iskolát nyitott. 1838-ban nyílt a *dGa'-ldan theg-chen- gling* bölcseleti iskola a Nagy Kolostorban (Ix Xüree, ma Ulánbátor). A huszadik század elején már 12 iskola működött itt. A lámák száma 1889-ben 13,850 volt, 1842-ben 845 többosztatú házat és 8,000 kínai árust írtak össze a városkolostorban. A 19. század második felében a mandzsu központi hatalom gyengültével a mongol egyház önállóságra való törekvése erősödött, létszáma és vagyona gyorsan növekedett. Ezzel párhuzamosan élesedtek az ellentétek az egyházi és világi urak között, hiszen az utóbbiakra mind több állami teher hárult. A század végén a birodalom új gazdaságpolitikát dolgozott ki: a mongol legelőket fel kell törni és kínai parasztokat telepíteni az országba. 1911-ig, a dinasztia bukásáig öt és félmillió hektárt mért fel és vett császári kezelésbe a pekingi kormány. Ezzel párhuzamosan a feudális megyerendszert központi kormányzattal kívánták felváltani. A főpapok körlevelekben az egyház iránti hűségre és engedelmességre szólították fel a híveket. A mandzsu birodalom bukásakor 1911-ben adottak voltak a papkirályság létrejöttének feltételei. A mongol egyház kinőtt a mandzsuk keze alól és átvette az ország irányítását.

A mongol papkirályság tündöklése és bukása

Az egyházfő, a Nyolcadik *Bogdo J̌ebcundamba* támasza a mongol társadalmat átitató mély vallásosság, hagyománykövető tekintélytisztelet és nem utolsósorban az előző fejezetben vázolt hatalmas vagyon volt. 1891-ben egy körlevélben például végső érvként azzal fenyegette meg a híveket, hogy ha nem élnek istennek tetsző módon, civakodnak, hazudoznak, elhanyagolják a templomok ellátását és látogatását, cigarettáznak, káromkodnak és bűnben élnek, akkor Ő, az élő isten, elmegy tőlük Tibetbe, s vissza se jő többé. Ha azonban imáikban, házaikban őt szólítják, a ház ellenségei eltűnnek, a külső ellenség eltűnik, a három balsorstól megmenekednek és isten honában ővele fognak találkozni.[12] A lelki hatalom odáig terjedt, hogy N. Magsarǰaw 1927-ben megjelent történeti munkája

[11] Alapító levél a Mongol Tudományos Akadémia Történettudományi Intézetének kézirattárában, idézi Pürewǰaw, S.: *Mongol daxi šariin šašnii tüüx.* p. 88.

[12] Kézirat a Mongol Nemzeti Könyvtárban. Idézi: Pürewǰaw, S.: *Mongol daxi šariin šašnii tüüx.* p. 107.

szerint[13] a forradalmárok előjeleket és jóslatokat kértek a lámáktól, áldozatot mutattak be, mielőtt bármit tettek volna.

Az egyház gazdasági és ideológiai túlhatalma azonban nemhogy fékezte volna, sőt, inkább elmélyítette a feudális mongol társadalom belső válságát. A mandzsuk 1900-as új gazdaságpolitikája, a nyílt gyarmatosítási kísérlet ellen egységesen léptek fel az egyházi és a világi nagyurak. Maguk mögött érezhették az egész nép támogatását. A leghatalmasabb politikai erőt, az egyház – a szent káni teokratikus hatalom kikiáltásával – szükségszerűen ragadta magához a vezetést. Az egymással vetélkedő nagyurak azonnal belháborút robbantottak volna ki, ha nem a Nyolcadik *Bogdo* áll az ország élére. A rövid történelmi pillanatra létrejött egység azonban gyorsan bomlásnak indult. Az új államapparátus mintaképe a tibeti teokratikus abszolút hatalom volt.

A minisztériumokba a *Bogdo* kegyencei, főpapok s ezek hívei kerültek. A belügyminiszter (akkoriban gazdasági és belpolitikai csúcsminiszter) *Cerenčimed daa-lama*, utóda Dašǰaw *daa-lama*, a *Bogdo* Jószágigazgatói Minisztériumából kerültek a kormányba. Az Egyházat és Politikát Irányító Minisztérium élén pedig maga a *šanjodpa*, *Badamdorǰ* úr, a *Bogdo* főkincstartója állt. Láma vezette a pénzügyminisztériumot (Luwsanbaldan) és pap volt a bel-és külügy- illetve az igazságügy-miniszter helyettese is. A „káderek” hozzáértését természetesen hivataluk szavatolta. A világi urak elégedetlensége nőttön nőtt.

A belpolitika középpontjában az egyház erősítése állt, hiszen ez volt az ország egységének záloga, az egyetlen vitathatatlan tekintély. A mandzsuk által gátolt hierarchia káni parancsra létrejött: minden templomot és kolostort a *Bogdo*-nak rendeltek alá. Cserébe jutalmakat és kiváltságokat kaptak az adófizetők terhére. A kinevezés jogát (hatalmas bevételi forrás!) a Fővároskolostor egyházi vezetője és a főkincstartó kapták. A kolostorok és birtokaik immunitást élveztek, az állami tisztviselőket elbocsátották, ha egyházi személyt megsértettek. A papok önkényesen elvitték az embereket az állami birtokról, emelték az egyháznak járó hozzájárulást. Csak maga a *Bogdo* az Autonómia évtizede alatt 30,000 állami jobbágyot tett saját jobbágyává.

A világi ellenzék csillapítására 1912-ben a *Bogdo* egy Minden Ügyben Illetékes Főminisztériumot hozott létre Namnansüren *sain noyon* kán részére. Az egyházi körök féltékeny felzúdulását a következő évben az Egyházat és Politikát Irányító Minisztérium alapításával kellett csillapítani. A későbbi években ez utóbbit az előbbi fölé emelte és a *Bogdo* Jószágigazgató Minisztériumával együtt Badamdorǰ *sanjodpá*-ra bízta. A tibeti orvostudomány sokféle, nehezen kimutatható és felismerhető méreggel támogatta a kánt a belpolitikai viharok csillapításában. Megmérgezték többek között Dašnyam *tüšeet* kánt,[14] Namnansüren *sain noyon* kánt, Sodnomrawdan *jasagt kán*-t és Xanddorǰ *činwang*-ot (főherceg). A hangulatot mérgezték az ártó szertartások, amelyeket a lámák ellenségeik elpusztítására végeztek. Ezeket az érintettek általában túlélték, de vallásos érzelmeik nem növekedtek. Az egyház erősítése nem az ország megtartásának eszköze, hanem öncél volt.

A *Bogdo* 1919-ben beleegyezett az autonómia megszüntetésébe, csak azt kötötte ki, hogy ő és utódai megtarthassák káni rangjukat, a nagy *J̌untan* (a köztársasági elnök) nevezze ki birodalmi tanítónak, a Sárga Egyház északi fejének és akkori évi 36,000 *lan* egyházfői illetményét a kínai államkincstár folyósítsa.[15]

[13] Magsarǰaw, N.: *Mongyol Ulus-un sine teüke.* Ulaɣanbaɣatur 1927 [Mongólia újkori története].

[14] Halha ejtésű alakok.

[15] Dendew, L.: *Mongyol-un tobči teüke.* Ulaɣanbaɣatur 1934, 152 [Rövid mongol történelem].

Amikor a kínaiak katonai diktatúrát vezettek be és dekrétumban jelentették be az ország önállóságának megszüntetését (1919. november 22), forradalmi helyzet állt elő. A forradalmárok kedvező előjeleket kértek a varázserejű lámáktól.

Irodalomjegyzék

Berger, Patricia: After Xanadu. The Mongolian Renaissance of the Sixteenth to Eighteenth Centuries. In: *Mongolia, the Legacy of Chinggis Khan.* Szerk. Patricia Berger – T. Tse Bartholomew, Asian Art Museum-Thames and Hudson, San Francisco 1995

Cültem, N.-O.: *Iskusstvo Mongolii.* Moskva, Nauka 1986

Cültem, N.-O.: *Vydajuščijsja mongol'skij skul'ptor G. Dzanabadzar.* Ulaanbaatar 1982

Damdinsüren, C.: *Mongoliin uran joxioliin toim.* I. Ulaanbaatar 1957 [A mongol irodalom története]

Dašceweg, B.: *A kolostor- és a lámakérdés megoldása Mongóliában.* (kézirat) OMKDK-I. 7586

Dendew, L.: *Mongγol-un tobči teüke.* Ulaγanbaγatur 1934 [Rövid mongol történelem]

Luwsanbaldan: Jaya bandid Namxaiǰamc. In: *Mongoliin uran joxioliin toim.* II. Ulaanbaatar 1977, pp. 248–252 [Dzaja pandita Namhaidzsamco. In: A mongol irodalom története]

Magsarǰaw, N.: *Mongγol Ulus-un sine teüke.* Ulaγanbaγatur 1927 [Mongólia újkori története]

Perlē, X.: *Xalxiin šine oldson caaj.* Ulaanbaatar 1974 [Újonnan talált halha törvény]

Pürewǰaw, S.: *Mongol daxi šarīn šašnī tǖx.* Ulaanbaatar 1978 [A mongóliai sárga vallás története]

Terjék József: *Bevezetés a tibetisztikába.* (kézirat)

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A MAGYARORSZÁGI TATÁRJÁRÁS (1241–1242) TÖRTÉNETÉHEZ

Barta Zsolt

Az 1241–1242-es években lezajlott magyarországi tatárjárás befejezésének értékelése máig várat magára a hazai történész, illetve orientalista szakma részéről. Ráadásul ez utóbbi tábor néhány kivételtől eltekintve[1] eddig nem vállalkozott arra, hogy a korabeli eseményeket átgondolva következtetéseket vonjon le, meghagyta mindezt inkább a történészeknek, akik megfelelő keleti nyelvi, valamint történeti ismeretek híján, megpróbáltak egy európai mintájú, hadtörténeti sémát ráhúzni a történtekre. Az eredmény, mint azt látni fogjuk, rendkívül felemás, s néhol már a dilettantizmus határát súrolja.

Az 1241 márciusában a Magyar Királyság területe ellen megindult támadás[2] alig egy esztendő múltán, 1242 tavaszán fejeződött be, hatalmas pusztítást hagyva maga után. Igaz, nagyobb ütközet tulajdonképpen csak egy, a Sajó mentén zajlott le, az ország védereje azonban nem bírván ellenállni a mongol viharnak, és a belső ellentéteknek, kártyavárként omlott össze. Közismert az is, hogy mongol seregek nem boldogultak a megerősített helyekkel, várakkal, erődítésekkel, de úgy tűnik, hogy nem is ez volt a fő céljuk, a magyarországi hadjárat megkezdésének egy éves évfordulóján pedig váratlanul kivonultak az országból.

Kérdésünk a következő: Mi történt, mi adott okot az amúgy nem sikertelen expanzió hirtelen lezárására? Ha nagyon le akarnánk egyszerűsíteni a választ, azt mondhatnánk, hogy Ögödej nagykán halálának híre (1241 vége) ekkorra ért el a mongol fősereghez, így nyilvánvalónak látszott a hadjárat azonnali befejezése és a visszatérés a központi szállásterületre, illetve Karakorumba, Ögödej akkori fővárosába. Ez a magyarázat helytálló bár, eddig mégsem bizonyult elégségesnek, ugyanis se szeri se száma azon elméleteknek, amelyek a „valódi okot” vagy „okokat” igyekeznek feltárni. A történeti irodalomban elsőként napvilágot látott magyarázatok sokszor egyoldalúak, sematikusak.[3] Lederer Emma írja le elsőként azon okfejtését, miszerint a magyarországi események tulajdonképpen egy felderítő-előkészítő hadjárat részei voltak, befejezésük pedig nem váratlan hanem törvényszerű volt.[4] Igaz, ugyanő így folytatja: „A tatárok nem egyszerre, egyszeri beütéssel szokták teljes hódítás alá venni az általuk legyőzött területeket. Az első nagy támadást igen gyakran hosszú szünet követi. Ez idő alatt teljes egészében megerősítik a hátországban uralmukat és csak azután következik a második döntő támadás, amelyben hódító tevékenységüket az újabb területre kiterjesztik.”[5] Lederer Emma ezen nézetét többen átvették, szinte már toposzként alkalmazták, mint ahogy azt például Kristó Gyulánál olvashatjuk: „A tatár haditaktikához tartozott az is, hogy egy-egy újonnan meghódított

---

[1] Schütz Ödön: A mongol hódítás néhány problémájához. In: *Századok* 1959/2–4, pp. 209–232; Vásáry István: *Az Arany Horda*. Gondolat Kiadó, Budapest 1986, pp. 45–88.

[2] Maga a Nyugati hadjárat ötlete az 1235-ös kurultájon fogant, és egy esztendővel később, 1236-ban indult meg ténylegesen a mongol hadi gépezet.

[3] Schütz Ö.: *A mongol hódítás néhány problémájához.* p. 230.

[4] Lederer Emma: A Tatárjárás Magyarországon és nemzetközi összefüggései. In: *Századok* 1952/2, p. 340.

[5] Lederer E.: *A Tatárjárás Magyarországon és nemzetközi összefüggései.* p. 341.

országban tartósan nem rendezkedtek be, erre csak a második hadjárat alkalmával került sor".[6] Lederer e megállapítása mellett kitér egy másik, régebben elfogadott teóriára is: „Miután Ögödej nagykán 1241 decemberében meghalt, Batu, aki a nagykáni méltóságra igényt tartott, amikor ennek hírét vette sietve kitakarodott az országból".[7] Majd így folytatja: „A tatár viszonyok teljes nem ismerésén alapult ez a feltevés. Batu sürgős távozását nem indokolta a tatár trónváltozás. A tatár trónöröklési törvények szerint – amelyeket természetesen jól ismert – semmiféle igénye a nagykáni méltóságra nem volt. A kánválasztó kurultájon nem is jelent meg".[8] Kristó Gyula óvatosabban fogalmaz: „1241 decemberében Belső-Ázsiában meghalt Ögödej nagykán, a tatár birodalom vezetője. Ha utódát csak fél évtized multán is választották meg Güjük személyében, a haláleset olyan esemény lehetett a tatárság, főleg a seregvezető kánok – valamennyien Dzsingisz unokái – számára, hogy abbahagyták hadműveleteiket".[9] Schütz Ödön hasonlóképp vélekedik: „Véleményünk szerint nem lehet kirekesztenünk a polgári történetírás által[10] egyoldalúan, illetve célzatosan felhasznált megokolást, hogy a tatár seregek Ogodaj nagykán halálának hírére távoztak volna országunkból".[11] Schütz egy újabb megállapítást is közöl, mely teóriáját erősíti: „Figyelembe kell vennünk ugyanis, hogy Batu a hadjárat idején nehéz helyzetbe került már azáltal is, hogy Kujuk (Ogodaj fia) és Buri (Csagadaj unokája) összekülönböztek vele és csapataikkal kiváltak seregéből. Ogodaj halála tehát azt jelentette számára, hogy hátában egy ellenséges koalícióval kell számolnia, amely még kipcsaki uralmát is veszélyeztetheti (amit a későbbi események igazoltak is, amikor Kujuk, halála előtt, hadat indított ellene). Ha ilyen távlatból nézzük Ogodaj halálának hírét, a hadműveletekre való hatását semmiképp sem szabad lebecsülnünk".[12] Schütz Ödön éleslátásról tanúskodó elméletével azonban egyedül maradt a hazai történészek között. A legújabb kori teóriák rendre elvetik következtetéseit, sőt Csorba Csaba 1991-ben megjelent, a „Muhi csatáról" szóló könyvecskéjében az alábbi végkövetkeztetést olvashatjuk: „Egyes krónikák a kivonulás okának a nagykán választását tekintik. Ez azonban legfennebb ürügy. Ne feledjük: orosz földön ott maradtak a megszálló csapatok (még évszázadokon keresztül). Ott vajon miért nem voltak figyelemmel a kánválasztásra? Erre csak egyetlen elfogadható magyarázat lehet: Batu magyarországi hadjárata a tatárok szempontjából nem hozta meg a várt sikert. A király személye elérhetetlen maradt számukra, s hiába győztek három nagy csatában, hiába foglaltak el több tucat várost és várat, az ellenállást nem tudták megtörni".[13] Csorba Csaba meghökkentő nézeteinek ismertetése után kitér a már régebben elfogadott tatár haditaktikára is: „A kétszeri támadás nem sajátos tatár taktika volt, mint egyes mai kutatók hitték. Valójában Dzsingisz és utódai mindig az azonnali teljes és totális győzelemre törekedtek minden hadjáratban".[14]

Próbáljunk meg most, az eddigi nézetek ismeretének tükrében magyarázatot, s ahol kell cáfolatot adni a történtekre. Abban a magyar kutatók egyetértenek, hogy a hadjárat 1241-

[6] Kristó Gyula: *Az Aranybullák évszázada.* Gondolat Kiadó, Budapest 1976, p. 106.
[7] Lederer E.: *A Tatárjárás Magyarországon és nemzetközi összefüggései.* p. 340.
[8] Lederer E.: *A Tatárjárás Magyarországon és nemzetközi összefüggései.* pp. 340–341.
[9] Kristó Gy.: *Az Aranybullák évszázada.* p.106.
[10] Ne felejtsük el, hogy a tanulmány megjelenésének esztendeje 1959!
[11] Schütz Ö.: *A mongol hódítás néhány problémájához.* p. 230.
[12] Schütz Ö.: *A mongol hódítás néhány problémájához.* p. 230.
[13] Csorba Csaba: *A muhi csata.* B.A.Z. Megyei Levéltár Kiadványai, Miskolc 1991, p. 28.
[14] Csorba Cs.: *A muhi csata. pp.* 28–29.

tavaszán indult és 1242 elején ért véget, de szinte ennyi, amiben nincs nézetkülönbség közöttük.

Maga a nyugati hadjárat gondolata már Dzsingisz kán fejében megfordult, ennek fényes bizonyítéka a hvárezmi hadjárat (1219–1222), melynek befejezésekor Dzsebe és Szübőtej két tümen élén, egy ideig a menekülő hvárezmi sah nyomait követve „belovagolt az európai történelembe". Ez valóban portya, felderítő akció lehetett, bizonyítja ezt a lovasok csekély száma is.[15]

Az 1235-ös kurultájon azonban nemcsak ennek a portyának a folytatásáról kellett dönteni, hanem Batu leendő *ulusz*áról is, hiszen Dzsingisz kán még elsőszülött fiának, Batu apjának Dzsocsinak adta a nyugatra eső, akkor még meg sem hódított területeket. Dzsocsiról jól tudjuk, hogy származása miatt[16] esélye sem lehetett a nagykáni trónra, de az is bizonyos, hogy nem volt ilyen becsvágya a kánfinak. Igaz, valamiért már 1222-ben összekülönbözött apjával, és a hvárezmi hadjárat befejezése előtt visszavonult a számára kijelölt területre,[17]de ezt nem valószínű, hogy a trón birtoklása utáni erős késztetés eredményezte volna. Eredeti *ulusz*a, melyet még apja jelölt ki számára, a nyugati steppe, a Desti Kipcsak és a Kunok országaként ismert terület volt. 1227 elején azonban váratlanul meghalt Dzsocsi, örökébe pedig második fia Batu került. Arra jelenleg még nincs magyarázat, hogy miért nem Dzsocsi elsőszülött fia Orda lett a leendő *ulusz* kánja, a krónikák tényként tárják olvasóik elé az öröklés e kissé különös módját.[18] Orda lemondásától függetlenül az *ulusz* hadseregének (ténylegesen a balszárny) vezetője lett, míg Batu a jobbszárnyat vezette.[19] Így indul meg, ilyen vezetéssel 1236-ban a nyugati hadjárat.

Azokra az elméletekre, amelyek a többszöri megtámadást, elfoglalást tartják a magyarországi hadjárat gyors befejezésének fő okának, nemmel kell felelnünk, ugyanis nincs rá példa a mongol történelemben! Ha Dzsingisz hódító háborúinak történetén végigtekintünk, két olyan hosszabb hadi esemény is van, amely valószínűleg a zavart okozhatta. Ezek pedig a tangutok és a dzsürcsik (Csin dinasztia) elleni hadjáratok. Mindkettőre jellemző a többszöri megtámadás, de nem azért, mert ez valamifajta „szokás" lett volna, hanem a tangutoknál szerződésszegésük, illetve a sikertelen hadjáratok miatt, a dzsürcsik esetében pedig szintén a vazallusi viszony gyors megszűnése volt az alapja a többszöri hadjáratnak. Más esetben még hasonlóra sincs példa, ami egyértelműen azt jelenti, hogy nem többszöri támadás végeredménye volt egy birodalom, vagy ország lerohanása, hanem egy gondosan megtervezett, több irányból megindított, precíz hadjáraté. Gondoljunk csak a magyarországi eseményekre: nem egy szervezetlen barbár horda támadta meg az országot, hanem három irányból, Szilézia, a Kárpátok és Erdély felől törtek be a mongolok. Ez a hadászati taktika egyáltalán nem arra utal, hogy mindez csak egy felderítő vagy első hullámban érkező támadás lett volna, egyértelműen az ország teljes és végleges megszállását tűzte ki célul!

Batu szerepét megvizsgálva juthatunk arra a következtetésre, hogy komoly befolyása lehetett a kánválasztásnál, még ha ezt többen kétségbe is vonták az idők folyamán.[20] Egyfajta kettősséget figyelhetünk meg karakterében, egyrészt ő Dzsingisz legidősebb fiának

[15] Két *tümen*, azaz húszezer ember, de ez a szám inkább kisebb lehetett.

[16] Anyja Börte áldott állapotban került vissza a merkitek fogságából Dzsingiszhez. Erre ural Dzsocsi nevének jelentése is: vendég.

[17] Barthold, W.: *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. London 1928, p. 457.

[18] Vö: Boyle, J. A.: *The Successors of Genghis Khan.* New York – London 1971, pp. 99–100.

[19] Vásáry I.: *Az Arany Horda.* p. 52.

[20] Lederer, Csorba, stb.

másodszülött gyermeke, még ha a legitimitása nem is egyértelmű, de szóba jöhet esetleg mint a nagykáni trón várományosa, másodszor pedig mint a legnagyobb *ulusz* kánjaként, kimondottan fontos lehetett számára a leendő nagykán személye. Batu *uluszá*nak kiterjesztésén fáradozott, és azon igyekezett, hogy minél függetlenebb legyen a központi szállásterülettől. Johannes de Plano Carpini szerzetes, aki többek között megfordult Batu szállásán is, a következőket írja: „Ez a Batu igen fényes udvartartást visz; vannak testőrei, és van mindenfajta tisztségviselője, akárcsak kánjuknak ... A családtagok kivételével senki kívülálló nem mer hívatlanul a sátorhoz közelíteni, bármilyen magas rangú és nagy hatalmú legyen is, hacsak nem tudják, hogy ez a vezér kívánsága”.[21] Ez a néhány sor arra enged következtetni, hogy Batu legalább akkora hatalommal bírt mint az akkori nagykán Güjük, illetve saját *uluszá*n belül megteremtette mindazt, ami a központi szállásterületen 1241 vége és 1246 között, Töregene régenssége idején csak álom lehetett: az erős, anarchiától mentes központi hatalmat. Tudjuk, hogy Plano Carpini 1246-ban, tehát négy esztendővel a magyarországi események után járt Batunál, és később Güjüknél, azt gondoljuk azonban, hogy Batunak tudnia kellett arról, hogy Ögödej halála esetén minden bizonnyal özvegye, Töregene veszi át hatalmat, aki természetesen minden erejével azon lesz, hogy fiát Güjüköt emelje a trónra. Güjükkel amúgy sem volt jó viszonyban Batu, éppen a magyarországi hadjárat idején kerültek összetűzésbe, amit A mongolok titkos történetében ekképp olvashatunk: „Batu a kibcsak hadjáratból a következőket jelentette követek útján Ögödej kagánnak. Az örökkévaló Ég ereje által és a fejedelmi nagybátya szerencséje által Meget városát leromboltam, az oruszut népet leigáztam, tizenegy államot és népet a helyes útra térítettem, az aranyos gyeplőt szorosra vontam. Abban állapodtunk meg, hogy búcsúlakomát rendezünk. Felállítottam hát a nagy sátrat, és mikor lakomázni kezdtünk, minthogy az itt levő hercegek közül valamicskét idősebb volnék, elsőnek ittam egy-két kupával, ezért Büri meg Güjük rám megnehezteltek, a lakomán részt nem vettek, hanem ellovagoltak. Mikor ellovagoltak, Büri ezt mondta: Batu egyenrangú velünk, hogyan ihatott előbb?”[22] A titkos történet névtelen szerzőjének magyarázata nyilván nem fedi teljesen a valóságot, hiszen a történet ezen része már Ögödej legitimizációjáról szól, Güjük pedig – mint tudjuk – a fia. Minden bizonnyal az történhetett, hogy a kánfi, összekülönbözött valamin Batuval, és ez vezetett visszatérésére. Igaz, a titkos történet leírja azt is, hogy Ögödej mennyire felháborodott fia viselkedésén, de ez a rész valószínűleg későbbi betoldás, amely akkor került be a krónika ma ismert szövegébe, amikor az Ögödej-ág eltávolítása már megtörtént, vagy legalábbis küszöbön állott.[23] Batu és Güjük viszonya a későbbiekben nyilván még jobban elmérgesedett, és ez vezetett ahhoz, hogy Ögödej halálhírére Batu nyomban kivonta seregeit Magyarországról, és minden erejével azon igyekezett, hogy a gyűlölt Güjük trónralépését megakadályozza.[24]

[21] Johannes de Plano Carpini: Az általunk tatároknak nevezett mongolok históriája. In: *A tatárjárás emlékezete.* Szerk. Katona Tamás, Helikon Kiadó, Budapest 1981, p. 259.

[22] Ligeti Lajos (szerk., ford.): *A mongolok titkos története.* Gondolat Kiadó, Budapest 1962, § 275, p. 132. V. ö.: *Batu Kibčaqčin ayan de'ereče Ögödei qahan-a elčin-eče öčijü ilerün möngke tenggeri-yin güčün-tür qahan abaqa-yin su-tur Meget-balaqasun ebdeǰü Orusut irgen-i dawuliǰu harban niken qarin irgen-i ǰük-tür oro'ulǰu altan ǰilu'a ičun tataǰu salulčaqui qurim qurimlaya ke'eldüǰü yeke čačir bosqaǰu qurimlaqui-tur bi ede bükün kö'üd-ün aqaqan boluqsan bolǰu niken qoyar ayaqa ötök urida u'uba ke'en nadur Büri Güyük qoyar mawuilaǰu qurim ülü qurimlan morilaqdaba morilaǰu Büri ügülerün Batu sača bö'et bolǰu urida ker u'uqun büle'e.* Ligeti, Louis: *Histoire secréte des mongols.* (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta I.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, § 275, p. 248.

[23] Ligeti L.: *A mongolok titkos történet*e. *p.* 188.

[24] Grekov, B. D. – Jakubovskij, A. Ju.: *Zolotaja orda i jejo padenie*. Moskva – Leningrad 1950, p. 58.

A kivonulás tényét többen megpróbálták ahhoz az eseményhez kapcsolni, hogy a mongoloknak nem sikerült IV. Béla magyar királyt elfogniuk, így a hadjárat eredménytelen maradt. Való igaz, hogy az uralkodó elfogása, megsemmisítése döntötte el nem egy háború sorsát, de már a hvárezmi birodalom elleni hadjáratnál megtalálhatjuk ennek az ellenkezőjét is. Tudjuk, hogy a hvárezmi sah, Mohamed, a mongol támadás, és gyors előretörés hírére elmenekült, Dzsebe és Szübőtej két *tümen*nel pedig az üldözésére indult. Azonban a tümenek Mohamed nyomát vesztik, aki egy Kaspi tengeri szigetre menekül, ahol hamarosan meghal.[25] A *tümen*ek nem fordítják meg lovaikat, hanem tovább vágtatnak, ahogy azt már említettük. A hvárezmi hadjárat a sah elfogásának sikertelen kísérlete ellenére folytatódik, sőt be is fejeződik! Az elfoglalt területeket, városokat a mongol birodalomhoz csatolják, adófizetésre kényszerítik, a lakosság kézművességgel foglalkozó részét pedig a birodalom központjába hurcolják. Mindezt teszik annak ellenére, hogy megbizonyosodtak volna arról, hogy Mohamed halott! Dzsingiszt láthatóan nem is igen érdekelte ellenfele sorsa, úgy tűnik a két *tümen*t is inkább megszokásból, vagy még inkább felderítés céljából küldte ki.

Magyarországon a helyzet hasonló lehetett. IV. Béla üldözésére Kadan (Ögödej fia) indul, a fősereg közben a Dunántúlt dúlta. Mivel a király a mongolok számára elérhetetlenné válik (Trau szigetére majd egy hajóra menekül), felhagynak az üldözéssel, ám ekkor érkezik meg Karakorumból Ögödej halálának híre is, így nem tudhatjuk, terveztek e még valamit a király elfogásának érdekében. Ami biztos: az ország romokban hevert, és tudunk arról is, hogy az Alföld bizonyos területein már berendezkedtek a mongolok, elöljárókat (*kenéz*) állítva a falvak élére.[26] Mindez azt bizonyítja, hogy bár az uralkodót nem tudták elfogni, a mongolok igyekeztek bekapcsolni az újonnan elfoglalt területeket a birodalom vérkeringésébe. Később, az Arany Horda idején pedig már csak kivételes esetben ölték meg a fejedelmeket, sokkal inkább egyfajta vazallusi, adófizetői viszonyba kényszerítették őket, ami hosszú távon eredményesebbnek bizonyult mint az oktalan vérengzés. Azonban IV. Bélára különösen haragudtak a mongolok, a kunok 1239-ben történő befogadása, illetve azon tény miatt, hogy magát Kunország királyának is vallotta. Szó sem lehetett nála megbocsátásról, a hadjárat befejezésének azonban semmi köze nem volt IV. Béla sikertelen elfogatási kísérletéhez.

Végezetül vizsgáljuk meg Csorba Csabának azt a kérdését, hogy az orosz földön évszázadokig állomásozó mongolok miért nem voltak tekintettel a kánválasztásra? Batu idejében komolyabb erők nem állomásoztak még orosz területeken, hiszen fokozatos elfoglalásuk is csak akkoriban kezdődött, felosztásuk pedig később történt. Batu halála után (1255) két esztendővel pedig Berke személyében olyan uralkodó került az orosz területek élére, aki már nyíltan szakított a karakorumi vezetéssel, s utódai sem cselekedtek másképp.

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy az 1241–42-es magyarországi tatárjárás váratlan befejezése Ögödej nagykán halálával valamint az utódlás körüli eseményekkel magyarázható. A kelet-európai hadjárat vezetőjének, Batunak személyes ellentéte a leendő nagykánnal Güjükkel, a harcok gyors befejezését sugallta, s ez a gyors kivonulást eredményezte a Magyar Királyság területeiről. A fentebb ismertetett egyéb elméletek, bár hangzatosak nem bizonyíthatóak.

---

[25] Boyle, J. A.: *The History of the World-conqueror by 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini.* Vol. II. Manchester 1958, p. 385.

[26] Rogerius mester siralmas éneke. In: *A tatárjárás emlékezete.* Szerk. Katona Tamás, Helikon Kiadó, Budapest 1981, pp. 140–142.

Summary

Some remarks on the history of the Tartars' invasion in Hungary

In the present work we focus on the different theories and opinions about the sudden and unexpected end of the Mongolian invasion. As it is know, the Mongolian troops defeated the Hungarians headed by king Béla IV along the river Sajó on 11th April, 1241, and then they continued their invasion in Hungary. Hearing the death of chief khan Ögödei, at the very beginning of 1242 they suddenly left the Hungarian Kingdom, and they returned to the steppes of Inner Asia. Some of the Hungarian historians attributed these events not to the question of succession, but they applied a particular theory about the khan's successor. The aim of this essay is to disprove the above mentioned theories, and to emphasise Batu khan's outstanding role concerning the succession and last but not least to eveluate the end of the Mongolian invasion.

Irodalomjegyzék

Barthold, W.: *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. London 1928

Boyle, J. A.: *The history of the World-conqueror by 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini.* Vol. II. Manchester 1958

Boyle, J. A.: *The Successors of Genghis Khan.* New York – London 1971

Csorba Csaba: *A muhi csata.* B.A.Z. Megyei Levéltár Kiadványai, Miskolc 1991

Csorba Csaba: *A tatárjárás és a kunok magyarországi betelepedése*. Túrkeve 1981

Csorba Csaba: *A tatárjárás*. Zrínyi Kiadó, Budapest 1991

Doberdói Breit József: *A tatárjárás (1236–1242)*. Budapest 1930

Félegyházy József: *A tatárjárás történeti kútfőinek kritikája*. Vác 1941

Grekov, B. D. – Jakubovskij, A. Ju.: *Zolotaja orda i jejo padenie*. Moskva – Leningrad 1950

Gróf Zichy Ladomér: *A tatárjárás Magyarországon*. Pécs 1934

Katona Tamás (szerk.): *A tatárjárás emlékezete*. Helikon Kiadó, Budapest 1981

Kristó Gyula: *Az Aranybullák évszázada.* Gondolat Kiadó, Budapest 1976

Lederer Emma: A Tatárjárás Magyarországon és nemzetközi összefüggései. In: *Századok* 1952/2, pp. 327–363

Ligeti, Louis: *Histoire secréte des mongols.* (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta I.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1971

Ligeti Lajos (szerk., ford.): *A mongolok titkos története.* Gondolat Kiadó, Budapest 1962

Nagy Balázs (szerk.): *Tatárjárás*. Osiris Kiadó, Budapest 2003

Pálffy Ilona: *A tatárok és a XIII. századi Európa.* Budapest 1928

Pauler Gyula: A sajómezei csata. In: *Hadtörténeti Közlemények* 1893./1.1.

Rosty Zsigmond: *A tatárjárás történelme negyedik Béla király idejében*. Pesten 1856

Schütz Ödön: A mongol hódítás néhány problémájához. In: *Századok* 1959/2–4, pp. 209–232

Spuler, B.: *Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland 1223–1502.* Leipzig 1943

Szalay László: *A tatárjárás Magyarországon 1241–1242*. (Vasárnapi könyvtár 2.) Pest 1856

Vásáry István: *Az Arany Horda*. Gondolat Kiadó, Budapest 1986

VASKAPUK

Temir qapïγ, Vaskapu, Dömörkapu

Baski Imre

0. A 8. század első évtizedeire datálható türk rovásírásos emlékek sűrűn emlegetik a *Temir kapïγ* (‘Vaskapu’) helynevet.[1] Tonjukuk feliratából (725/726) tudjuk, hogy a türkök a Gyöngyfolyón[2] átkelve ellenségeiket a *Vaskapu*n túlra kergették, s ezzel a Türk Birodalom nyugati határát kiterjesztették egészen a *Vaskapu*-szorosig, amely a türk feliratokban rendre a birodalom nyugati határaként szerepel.[3] Hol volt, s mi volt valójában a türk feliratokban oly gyakran szereplő híres *Temir qapïγ*, azaz ‘Vaskapu’? Általánosan elfogadott vélemény szerint ez egy sziklás hegyszoros (szurdok) volt a Szamarkandot Balhhal összekötő úton. Thomsen szerint a 12–20 m széles, 3 km hosszú szűk hegyi átjáró a világ csodáinak egyike, méltó a nevéhez, amely alapján később a hasonló helyeket elnevezték az iszlám világban, sőt – tegyük hozzá – még azon is túl.[4]

A ‘szurdok, horhos, hegyszoros’ jelentésű *vaskapu* fogalom, vagy inkább *földrajzi köznév*, megfelelője számos nyelvben ismert. Az alább felsorolt példák közül egyik-másik eredetileg talán korabeli vár- illetve városkapu megnevezésére szolgált, vagy a szóban forgó közép-ázsiai földrajzi köznév szószerinti fordítása, átvétele lehet: perzsa: *dār-ī āhanīn* ~ *derbend-ī āhanīn*; arab: *bāb al-āhanīn*; orosz: *železnye vorota*; bolgár: *železni vrata*; román: *porţile de fier*; olasz: *portone di ferro*; szerb-horvát: *demir-kapija* ~ *gvòzdena kapija*; magyar: *vaskapu*; finn: *rautaportti*; német: *eisernes Tor*; angol: *iron gate* ~ *irongate* stb.

0.1. A leghíresebb „Vaskapu” kétségkívül a türk feliratokban szereplő és az imént említett hegyi átjáró, amely Transoxaniában[5] a Baysun-tau hegységben található, közel a mai *Derbent*[6] nevű faluhoz, a régi Szamarkand-Tirmiz (Termez)[7] út mellett.[8] Legkorábbi említése Hszüan-cangtól, a híres kínai zarándoktól származik, aki 630-ban haladt keresztül a szurdokon és arról így írt: Délkeleten, a hegyek között, közel kétszáz *li*t[9] tett meg és bement

---

[1] Thomsen, Vilhelm: *Inscriptions de l‘Orkhon déchifrées.* MSFOu. 1896, p. 137; Thomsen, Vilhelm: *Orhon Yazıtları Araştırmaları.* Türk Dil Kurumu, Ankara 1993 p. 207 [Az orhoni feliratok kutatása]; Orkun, Hüseyin Namık: *Eski Türk Yazıtları.* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, pp. 24, 28, 32, 36, 46, 114, 116, 138. [Ótörök feliratok].

[2] Amu-darja.

[3] Thomsen: *Inscriptions.* p. 137; Orkun: *Türk Yazıtları.* pp. 115–116; Kakuk Zsuzsa (szerk.): *Örök kőbe vésve. A régi török népek irodalmának kistükre a VII-től a XV. századig.* Európa Könyvkiadó, Budapest 1985, pp. 35–37; Vásáry István: *A régi Belső-Ázsia történe.* (Magyar Őstörténeti Könyvtár 7.) Szeged 1993, pp. 64–65.

[4] Thomsen: *Inscriptions.* p. 137; Vásáry: *A régi Belső-Ázsia. p.* 73.

[5] Transoxania, arab nevén Mā warā’ al-Nahr, az Amu-darja és Szír-darja közötti terület, magyarul Folyóköz.

[6] Darband település az afganisztáni Badahsan-tartományban lévő Faizabad közelében.

[7] Tirmidh / Tirmizi / Termiz /, város az Amu-darja északi, vagyis jobb partján, ma Termez város Özbegisztán déli részén (*The Encyclopaedia of Islam.* WebCD Edition, Brill Academic Publishers 2003, X. p. 542b; Togan, Zeki Velidi: *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş.* Enderun Kitabevi, İstanbul 1981, pp. 38, 63, 64, 188 etc.; www.sevde.de/Kuran-Tevsiri/Kehf/Kehf92–98.htm).

[8] *Encyclopaedia of Islam.* II, p. 204/a, II, p. 115/b.

[9] Kínai hosszmérték: 1 *li* = kb. 700 m.

a *Vaskapu*ba. A jobbról és balról emelkedő hihetetlen magasságú, egymással párhuzamos hegyek közötti szorost nevezték így. E hegyeket csak egy felettébb keskeny és ráadásul meredek szakadékokkal szegélyezett ösvény választja el. Itt a hegyek mindkét oldala *vas színű kőfal*nak látszik. Az átjáróba pedig egy *vassal megerősített kétszárnyú kapu*t helyeztek el. A kapuszárnyakra meg egy sor vas kolompot akasztottak; ennek az átjárónak azért adták a mostani nevét, mert nehéz volt rajta átjutni és mert nagyon jól védték.[10]

Később ez az átjáró kötötte össze a Folyóközt a Balh környéki területekkel. Sűrűn előfordul a mohamedán forrásokban. A középkori arab és perzsa írók e területet sokszor *Dār-ī āhanīn*ként, azaz *Vaskapu*ként, vagy pedig *Koluga*ként[11] emlegették. Clavijo, Kasztíliai III. Henrik követe volt az első európai, aki 1404-ben áthaladt a szurdokon és megemlítette, hogy van ott egy vámház, amely Timurnak jelentős vámjövedelmet biztosít, minthogy a Szamarkand és Hindusztán közötti kereskedelmi útvonalak mindegyike ezen a ponton halad keresztül. A szorost Hszüan-canggal egyezően írta le, majd hozzátette, hogy az elbeszélések szerint a múltban ezt az átjárót *vasborítású kapu* zárta el. A Bāburnāméban a szoros a mongol *qa'alya* (arab transzliterációja: *kahalghah*) 'kapu' néven szerepel. A szurdok későbbi, *Buzghāla Khāna*[12] neve az írott forrásokban a 18. században jelenik meg először. Ma is vezet út a szoroson keresztül, de már nincs semmilyen jelentősége.[13]

A kínai Hszüan-cang és Clavijo leírása magyarázatot ad a *Vaskapu* helynév keletkezésére. Ezek alapján érthetővé válhat a toponim *kapu* eleme, hacsak nem népetimológiás helyi magyarázattal van dolgunk, amire nagy valószínűséggel kell számítani az ilyen esetekben. Gyanút kelt az a részlet is, amely szerint a szurdok sziklafalai *vas színű*ek voltak, talán éppen a bennük lévő nagymennyiségű vasérctől, s ha már itt tartunk, óhatatlanul eszünkbe jut az *Ergenekon-legenda*, amelynek ebben az összefüggésben játszott szerepének az ismertetésére később visszatérek. Azzal a lehetőséggel is számolnunk kell, hogy a szoros elnevezése esetleg a korabeli ismert vár- illetve városkapukkal való asszociácó eredményeként történhetett.

0.2. A másik, nem kevésbé nevezetes „Vaskapu" az észak-kaukázusi Derbent közelében volt. Derbent városa Dagesztánban a Kászpi-tenger nyugati partján, a Kakukázus hegység nyúlványai és a tenger közötti keskeny (3–3,5 km széles) átjáró bejáratánál fekszik. Az átjáró nevét különböző nyelvekben és számos változatban vonatkoztatták a közelében fekvő városra. A város mostani neve az újperzsa *darband* (*dar* 'kapu' + *band* 'fémrúd; akadály, gát, torlasz' szószerint 'rácsos / eltorlaszolt (?) kapu') kifejezésből származik. A *Darband* név először a 7. században bukkant fel a város neveként. A város arab neve is egy konkrét vagy metaforikus kapuval való kapcsolatra utal: *Bāb wa'l-Abwāb* 'a Kapu és a Kapuk', *Bāb al-Abwāb* 'a Kapuk Kapuja', vagy egyszerűen csak *al-Bāb* 'a Kapu'. Ezek a bizonyos „kapuk" tulajdonképpen a keleti Kaukázus völgyeinek a bejáratait jelentették valamelyik helyi nyelvjárásban.[14]

---

[10] Hszüan-cang útleírásából idézi Thomsen (*Orhon Yazıtları*. p. 207. 6. lábjegyzet).

[11] Valószínűleg a szurdok mongol *qa'alya* 'kapu, ajtó' nevének (lásd lentebb a főszövegben) a torzult alakja.

[12] Thomsen (*Orhon Yazıtları*. p. 207. 6. lábjegyzet) a helynév „Bouzgola-Khana" változatát közli, jelentéseként pedig a 'Keçi Kulübesi' (= kecske kunyhó, kecske tanya) kifejezést adja meg. Talán a Timur korabeli vámház emlékét őrizte meg? Lehetséges, hiszen a „Khana" a mai özbegben *χåna* 'komnata, pomeščenie' (Borovkov, A. K. (szerk.): *Uzbegsko-russkij slovar'*. Moskva 1959).

[13] *The Encyclopaedia of Islam*. II, 115/b.; Thomsen: *Orhon Yazıtları*. p. 207. 6. lábjegyzet.

[14] *The Encyclopaedia of Islam*. I, 835b.

A régi örmény források adatai közül figyelmet érdemel a ‘hunok kapuja’ jelentésű megnevezés, valamint az, hogy a 6. században Pseudo Zacharias Rhetor írt bizonyos „kapukról, amelyek a Perzsiába vezető utat őrizték”. Ahol kapu volt, ott falnak, de legalább valamilyen kerítésnek is lennie kellett. És volt is! Az északi hódítók ellen 508 körül kezdtek el építeni Besh Barmaknál[15] egy hosszú, égetett téglából és kőből álló megerősített falat, amely az északi oldalon 3650 m, a déli oldalon pedig 3500 m hosszú volt. Ez a két [párhuzamos] városfal-szárny, amelyeknek egymástól való távolsága 350–450 m volt, keleten elérte a Kászpi-tenger partját. Délnyugaton a városfal összeért az ún. hegyi fallal, amely nyugati irányban 40 km-re nyúlt be a gyakorlatilag áthághatatlan, erdő borította hegyek közé. A 4 m vastag és 18–20 m magas megerősített városfalak a már létező különálló erődítményeket egyesítették.[16]

Nem csoda, hogy ez az impozáns, ódon hangulatú építmény lenyűgözte az arab történetírokat, akik azt egyenesen a világ hét csodája közé sorolták. A középkorban Nagy Sándornak (i. e. 356–323) tulajdonították a derbenti átjáró elzárását az északról fenyegető Góg és Magóg törzsei előtt.[17] A muzulmán mitológiában Gógnak és Magógnak megfelel *Jádzsudzs* és *Mádzsudzs*, az a nép, amely a távoli keleten lakik és a Földre szerencsétlenséget hoz. A Korán szerint Zu-l-Karnain, a kétszarvú, akit Nagy Sándorral azonosítanak, eljutott addig a helyig, ahol *Jádzsudzs* és *Mádzsudzs* élt és ott két hegy közé *vasgátat* épített azzal a céllal, hogy e népeket feltartóztassa. Más elbeszélés szerint Zu-l-Karnain a Föld határáig jutott el és nem vasgátat, hanem falat épített.[18] A mohamedán geográfusok szemében a Kakukázus hegylánca volt a földi választóvonal,[19] amelytől délre a civilizált világ, északra pedig a Sötétség Országa feküdt. Ők a kaukázust *Saddayn*nal,[20] vagyis azzal a két heggyel azonosították, amelyek közé Nagy Sándor akadályt épített Góg és Magóg ellen.[21]

Derbent régi nevei között nem találunk ‘vaskapu’ jelentésűt. Az oguz hőseposzban viszont, amint alább látni fogjuk, a derbenti szoros „Vaskapu”ja szinte eposzi jelzővé vált. Lehetséges-e hogy a török népek hozták magukkal az (ótörök?) elnevezési mintát, s a közép-ázsiai *Vaskapu-szoros* analógiája alapján nevezték el a Derbenti szorost is? Feltehetőleg igen, hiszen az avarok és a hunok után a nyugati türkök és a kazárok is megjelennek a Kaukázus vidékén a 6. századtól kezdve.[22] A török jelenlét ettől az időtől számítható. Al-Bāb, azaz Derbent, és környéke ténylegesen a 11. században került török uralom alá, amikor a Nagy Szeldzsuk Birodalom része lett.[23] Ezzel az oguz törökség is megtelepedett a Kaukázus déli-délkeleti felén. Mi sem természetesebb, hogy akár az északról, akár a déli irányból érkező és a Kaukázus vidékén élő törökség új lakóhelyén is a már kialakult névadási rendszernek és motívumkészletnek megfelelően nevezett el földrajzi objektumokat.

---

[15] Beš-barmaq ‘öt ujj’, helynév.
[16] Yarshater, Ehsan (szerk.): *Encyclopaedia Iranica*. I-XII (1982–2004) (http://iranica.com).
[17] Yarshater: *Encyclopaedia Iranica*. (http://iranica.com).
[18] Tokarev, Sz. A.: Mitológiai enciklopédia. II. kötet, Gondolat, Budapest 1988, pp. 554, 548.
[19] Angolul: girdle of the Earth.
[20] Az arab *sadd* gátat, akadályt, a *saddayn* pedig kettős gátat, kettős kaput jelent.
[21] *The Encyclopaedia of Islam*. IV, p. 341b.
[22] *The Encyclopaedia of Islam*. I, p. 835b, IV, p. 341b.
[23] Togan: *Umumî Türk Tarihi*. pp. 190, 411; *The Encyclopaedia of Islam*. I, p. 835b; Golden, P. B.: *An Introduction to the History of the Turkic Peoples.* Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Otto Harrasowitz, Wiesbaden 1992, p. 222.

Az oguzok híres hőseposzában, a *Dede Korkut könyvé*ben többször felbukkan a *Demir Kapï* 'Vaskapu' helynév *(D4)*,[24] mindahányszor határozottan Derbent városával, illetve a derbenti szorossal összefüggésben: 1. bátor Dundaz, a „Vaskapu ura" (*bek*je);[25] 2. Dundaz lerombolta és bevette a *vaskaput* a derbenti szorosban;[26] p. 3. Etil-alp lerombolta *Demir Kapï* erődítményeit és elvitte 99 erőd kulcsát.[27] Žirmunskij szerint bátor Dundaz kapcsolata a derbenti szoros *vaskapu*jával arra int bennünket, hogy a róla szóló elbeszélések egyik-másik momentumát az oguz történelem későbbi, kisázsiai korszakára vetítsük vissza.[28]

Amint fentebb láthattuk, Derbent arab nevének központi eleme a *bāb* 'kapu' jelentésű szó, amely ez esetben talán nem is konkrét kaput (vár/os/kaput), hanem völgy-bejáratot jelentett. A török „vaskapu"-fogalom itteni adaptációját elősegíthette a város és környéke arab nevének az ismerete. E szempontból nem elhenyagolható részlet az, hogy a szóbanforgó oguz eposz egyes változataiban a város neve előtt jelzőként a török *kapu (qapu)* 'kapu' vagy *kapulï (qapulï)* 'kapus, kapuval ellátott' szó áll: *Kapulï Kara Dervend* 'Kapus Fekete Dervend', *Kapular dervendinde* 'Kapuk Dervendjében'.[29]

A két, fentebb bemutatott, híres „Vaskaput" gyakran összetévesztették, de ez a jelen tanulmány témája szempontjából érdektelen.

0.3. A harmadik, s egyben a törökséggel még közvetlenül kapcsolatba hozható és viszonylagos ismertséggel bíró *Vaskapu-szoros (V71)* a déli Kárpátokban található. Ezen a szoroson halad keresztül a Duna folyam. Azt a helyet, ahol a folyó sziklás hegyszorosban szűk, zuhatagos mederben folyik, az oszmán-törökök joggal nevezték *Demirkapı*nak *(D24)*.

1. Az eddig elmondottak után talán nem is csodálkozhatunk azon, hogy 'vaskapu' jelentésű helyneveket találunk jónéhány helyen, ahol egykor török népek éltek és élnek még ma is. A dolgozat végén az *Adattár (D)*-szekciójában sorolom fel ennek példáit. A bemutatott *Temir qapïγ ~ Demir Kapï ~ Demirkapu* stb. helynevek denotátuma meglehetősen változatos: *hegyszoros*, *folyószűkület* (általában egy helyen az előzővel), *kapu → várkapu → városkapu → városrész → település (falu, város), gát (sánc, fal), hegy, patak*. Szinte minden esetben világos a névadás motívuma és könnyen követhető a jelentésváltozás, illetve a névátvitel is.

2. Magától értetődik, hogy egy olyan helyet, mint az al-dunai Vaskapu-szoros, a törökök – az ősi névadási minták alapján – *Demirkapı*nak *(D24)* neveznek el, s ugyanerre a helyre a magyarok – talán az aktuális oszmán-török hatásra – a már réges-régóta ismert és országszerte meglévő *Vaskapu* helynevet adaptálják *(V71)*.[30] Az viszont már nehezebben magyarázható meg az eddigiek ismeretében, hogy miért találunk egész Magyarország-szerte, ettől a helytől néha több száz kilométerre, ráadásul sík terepen, *Vaskapu* helyneveket (lásd *V: 38, 39, 41–43, 50–52, 54, 55, 60–68*). Az eddig ismertté vált helynevek nagy része

[24] Utalás az *Adattár* megfelelő betűjele alatti, megadott sorszámú névadatára.

[25] Žirmunskij, V. M. – Kononov, A. N. (szerk.): *Kniga moego deda Korkuta.* Oguzskij geroičeskij èpos. Perevod akad. V. V. Bartol'da. Izdatel'stvo Akademija Nauk SSSR, Moskva – Leningrad 1962, pp. 74, 234, 235.

[26] Az eposz egyik török kiadásában ugyanitt *Demür Kapu szoros* szerepel (Žirmunskij – Kononov: *Kniga Korkuta. pp.* 29, 178, 265.).

[27] Žirmunskij – Kononov: *Kniga Korkuta.* p. 240.

[28] Žirmunskij – Kononov: *Kniga Korkuta.* p. 235.

[29] Žirmunskij – Kononov: *Kniga Korkuta.* p. 264.

[30] Kiss Lajossal szemben én itt kerülöm a fordítás szót.

nem hozható kapcsolatba az oszmán-törökökkel sem földrajzi, sem kronológiai alapon: egyes *Vaskapu*-nevek az egykori hódoltsági területeken kívül esnek (*V: 1, 24, 25, 26, 44–55, 60–70, 72–81*), mások pedig esetenként több száz évvel megelőzik a magyarországi török uralom időszakát (*V36:* 1461-ből, *V80:* 1435-ből; *V53:* 1389-ből és 1406-ból adatolható).

Az *Adattár*ban van néhány valóban 'kapu' denotátumú helynév, ezek azonban nem tartoznak szorosan a témához, mivel újabb keletkezésűek, és valójában kapura, vár- vagy városkapura vonatkoznak, sőt még ténylegesen vasból is készühettek (pl. *V19* /bizonytalan/, *V22*, *V27*, *V30* /kérdéses/, *V33, V34*, *V56* /bizonytalan/,). A *vas* metaforikus 'erős, szilárd, áthatolhatatlan stb.' jelentésév el természetesen ebben az esetben is számolnunk kell.

Az eddig ismert magyarországi *Vaskapu* helyneveket két csoportra oszthatjuk. Az első csoportba tartoznak azok, amelyeknek denotátuma ténylegesen valamilyen *szoros*, vagy *szűkület*, illetve annak bejárata, „kapuja". Teljes joggal sorolhatjuk ide a természetes és mesterséges gyepűkapukat. Ez az elsődleges vagy primér denotátumcsoport. Több olyan „Vaskapu" is idetartozik, amelynek a denotátuma már alig felel meg az eredeti kritériumoknak. Az egyik ezek közül az Alföldön, a Kiskunság kellős közepén található, jó messze hegyektől, folyóktól... Itt az elnevezést a homokos, nehezen járható útszakasz indokolta (*V38*). Egy másik hely is a nehezen járható homokos útról kapta ezt a nevet (*V40*). Ahol az út mellett két domb, vagy magas part van, az a hely már *Vaskapu (V: 37, 39, 40, 46, 68)* lehet. Tiszaszöllős határában a tiszai félszigeten két nagylombú nyárfa alkotott „vaskaput" (*V42*), nyilván az ott vezető út számára. Ugyanígy lehet „vaskapu" az a hely is, ahol egy vízfolyás magasabb parot között folydogál (V41).

A másodlagos vagy szekunder csoportba azok a földrajzi objektumok tartoznak, amelyek valamilyen kapcsolatban vannak az elsődleges csoportba tartozó objektumokkal, pl. a közelében vannak, részét képezik, vagy érintkeznek vele.

A magyarországi *Vaskapu*-helynevek denotátuma is szerteágazó. Megtalálható közöttük az eredetinek tűnő *hegy-, folyó-* és *útszoros* 21 esetben (*V: 2, 4, 5, 14, 16, 20, 21, 28, 39, 40, 42, 44–47, 53, 55, 63, 69–71, 72, 81)*. További jelentésfejlődés, vagy méginkább névátvitel eredményeképpen a denotátumok köre jelentősen kitágult (hegy-, folyó-, útszoros = *primér denotátum → szekundér denotátum*). A változásokat a következő példákkal szemléltetem:

(vár/os/kapu /= primér denotátum/ → városrész→) település /= szekundér denotátum/ vagy
(hegy-, folyó-, útszoros →) település (V: 74, 36), amely vele kapcsolatban áll;
(→) hegy, domb, szikla (V: 7, 47, 54, 57, 76, 77), amely a közelében van;
(→) a benne lévő gát, sánc, fal (V19), amely ott található;
(→) gyepűkapu (V: 24, 25, 35, 36, 51, 53, 60, 62, 67, 76, 80, 81), amelyet ott alakítottak ki;
(→) birtok, terület, dűlő, puszta, rét, erdő (23, 29, 48, 31, 38, 52, 67, 75, 78, 80), amely mellette van;
(→) folyó, patak, patakmeder, út (V: 41, 50, 68, 70, 73), amely ott halad át.

A rendelkezésre álló névanyag tanulmányozása alapján az a véleményem, hogy a gyepű-rendszer fennállása idején keletkezett helynevek, köztük a *Vaskapu*k is, a gyepűvonal kitágulásával együtt terjedtek el egyre nagyobb területen, majd a gyepűk megszűnésével egy részük elfelejtődött, másik részük pedig a fontosabb védelmi pontok, települések nevében még huzamos ideig, sokszor a mai napig fennmaradtak. A *Vaskapu* nevek széleskörű használata egyes kutatókat arra a gondolatra vezetett, hogy a *vaskapu* földrajzi köznévnek

tekinthető. E szerint: *vaskapu* 1. 'két nagyobb rétség közt elkeskenyedő vízmeder';[31] 2. 'mélyút, horhos bejárata'.[32] Feltételezem, hogy e fogalom nem vált mindegyik nyelvjárásunkban földrajzi köznévvé. Valószínűleg nem ismerik a sík, (folyó)vízben szegény vidékeken sem, és talán a készülő Új magyar tájszótár cédulaanyagában is ezért nincs meg.[33]

Ha összevetjük a török *Temir qapïy* ~ *Demirkapı*-féle neveket a magyarországi *Vaskapu* helynevekkel, feltétlenül szemünkbe ötlik a denotátum-kör alapvető azonossága. Naívnak, sőt ál-naívnak tűnhet a kérdés: Mivel magyarázható, hogy e két nyelvben az említett helynevek azonos világszemlélet alapján, nyelvileg azonos módon keletkeztek és azonos jelentéskörben használatosak? Erre a kérdésre keresem a választ a következő bekezdésekben.

3. Ismeretes, hogy a koraközépkori Magyarországot egy sajátos területi védelmi rendszer, a gyepű vette körül. Maga a *gyepű* szó sövényt jelent, ami arra utal, hogy a határvonl egyes részeit sövényekkel védték. A korabeli országhatár különben egymásra döntött fákból, árkokból, földhányásokból, kőtorlaszokból és megduzzasztott folyókból állt.[34] Ezt egészítette ki a határvonalon kívüli több kilométer széles, lakatlanná tett földsáv, a gyepűelve. Vékony Gábor alapos tanulmányából tudjuk, hogy a pannóniai avarok már 700 körül e gyepű-gyepűelve védelmi rendszert használták a bajorokkal szemben. Hasonló határvédelmet alkalmaztak a kazárok is, ám ez mégsem jelenti azt, hogy a puszta határövezettel való védekezés nomád módszer lenne. Az Árpád-kori védelmi rendszer nyugaton teljesen a kései avar rendszert követi, sőt lehetséges, hogy a magyarok fennmaradt avar védműveket is használtak. Vékony Gábor arra a következtetésre jut, hogy a kérdéses határvédelmi módszer a földművelő, megtelepedett népek sajátja.[35]

Ne feledjük, hogy a honfoglaló magyarság félnomád nép volt, ismerte (és nyilván gyakorolta) a földművelő, letelepült életformát is. Elődeink, mielőtt a Kárpát-medencébe költöztek volna, huzamos időt, közel három és fél évszázadot töltöttek különböző török népek (türkök, onogur bolgárok, kazárok) szomszédságában. Levédiában kb. 750-től 850-ig együtt éltek a kazár kaganátus alattvalóival, ami erőteljes hatással volt anyagi és szellemi kultúrájuk fejlődésére.[36] A kazár kaganátusnak sokkal fejletteb gazdasági struktúrája volt. Ez időtájt terjedt el náluk az ekés földművelés fejlettebb változata és a megtelepült, belterjes gazdálkodás. Kétségtelen, hogy ez a folyamat a magyarságot is érintette. Erről tanúskodik a bolgárok és kazárok nyelvéből átvett jövevényszó-réteg is.[37]

Ezek alapján nagyon is valószínű, hogy a honfoglaló magyarok magukkal hozták a gyepű-gyepűelve védelmi rendszer ismeretét, s mivel a Kárpát-medencében még ráadásul meg is találták a korábban itt élt népek által épített hasonló védelmi rendszer maradványait,

---

[31] Bíró Ferenc: Helynévalkotó vízrajzi köznevek a Körösök vidékén. In: *Magyar Nyelvjárások.* (A Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar Nyelvtudományi Tanszékének Évkönyve XXXIV) Debrecen 1997, p. 9.; http://mnytud.arts.klte.hu/mnyj/xxxiv/07biro_f.doc.

[32] Kiss L.: *Földrajzi nevek.* II, p. 741.

[33] Gerstner Károly szíves szóbeli közlése.

[34] Mező András: A nyíri-rétközi gyepű. In: *A Nyíregyházi Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei.* 2. kötet. Nyíregyháza, 1968, p. 242; Kósa László (szerk.): *Magyar művelődéstörténet.* Osiris Kiadó, Budapest 1998, p. 58.

[35] Vékony Gábor: A gyepű szerepe az etnikai és politikai átalakulásokban. In: *Nomád társadalmak és államalakulatok. (Tanulmányok).*(Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18.) Szerk. Tőkei Ferenc, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983, pp. 215, 222–223, 225, 227.

[36] Kósa László (szerk.): *Magyar művelődéstörténet. pp.* 18, 23, 24, 27.

[37] Kósa: *Magyar művelődéstörténet. p.* 24; Lőrincz L. László: *„...jurták között járok” A belső-ázsiai hősének.* Magvető Kiadó, Budapest 1981, p. 183.

azt könnyedén felújították és használták. „Fatorlaszok emelésével, árkok ásásával, folyóvizek mesterséges árasztásával, az egyes (nem őrzött) utak elrekesztésével a rajta való áthaladást még tovább nehezítették. A Kárpátok irányában nem kellett nagy erődítéseket emelni: elegendő volt a néhány átjáró hágóhoz vezető utat védhetővé tenni. Délen Orsovától Nándorfehérvárig a gyepű vonalát hosszú ideig a Duna képezte. Nagyobb gondot fordítottak a nyugati gyepűvonalra, ahol az esetleges támadónak nem állta útját jól védhető hegység vagy széles folyóvíz. A Duna mocsaras vidékét és a Rába környékét, a Fertő tó és a Hanság mélyvizi területeit igyekeztek összefüggően járhatatlanná tenni... E gyepűket később többvonalúvá tették.”[38] Mező András magyar nyelvész, névkutató, több évtizeddel ezelőtt bizonyította egyik tanulmányában, hogy a mesterséges országhatár (gyepű) vonala követhető a földrajzi nevek alapján.[39]

A gyepűk természetes és nélkülözhetelen részét képezték a *gyepűkapuk*, amelyeket általában nem a természetes akadályok gyengébben védhető pontjainál alakítottak ki.[40] Mező András ezt írja fentebb idézett munkájában: „Közvetlenül a gyepűre utalnak a mesterséges országhatár és a gyepűt átszelő utak találkozásánál lévő *kapuk* elnevezései. Ezek az utak nemcsak közlekedési, hanem hadi célokat is szolgáltak. Ezzel magyarázható, hogy az utaknak az ország belseje felé eső szakaszain is voltak *megerősített kapuk*.” Végül arra a következtetésre jut, hogy a *Kapu, Vaskapu* helynevek egy-egy középkori út egy bizonyos pontjára utalnak.[41] Ennek bizonyságát magam is látom a vizsgált *Kapu ~ Kapi ~ Kapus ~Kapos* és *Vaskapu* helynevek területi elhelyezkedésén (lásd *Adattár*). A Szabolcs-Szatmár megyei Döge határában lévő *Kapus* (folyó, 1381-ből adatolva) az országvédő gyepűvonal átjárója, *kapuja* közelében lehetett, ugyanott találjuk ma a *Kapus-kert* helyet.[42] További *Kapus ~ Kapos* neveket az *Adattár (Ks)* jelzésű részében közlök. Nemcsak Somogyban fordulnak elő *Kapus ~ Kapos ~ Kapi* helynevek, hanem a régi Hunyad, Doboka, Kolozs, Ung és a mai Veszprém, Győr-Moson-Sopron és Szabolcs-Szatmár megyében is (*Ks: 4–7*). A jelen tanulmány szempontjából fontos a Szabolcs-Szatmár megyei Magy község határából ismert *Kapus-hegy (Ks5)* példája. E domb ezen a néven (*Kapushegh*) szerepel egy 1436-os oklevélben. Ugyanazon a helyen egy 1870-ben készült térképen *Vaskapu tájéka* van, a mai Magy község határában pedig ott találjuk a *Vaskapu* rétet, amely az előző nevekkel együtt az egykori *gyepűátjáró* emlékét őrzi.[43] A *Kapos, Kapus, Kapi* elemet tartalmazó összetett helynevek is nagy valószínűséggel az egykori gyepűkapukra utalnak. *Kapuvár* (Győr-Sopron m.) 17. század előtti neve csupán *Kapu* volt (1162: Copuu).[44] Gyaníthatjuk, hogy egyes *Kőkapu* helyneveink is a gyepűátjárókra emlékeztetnek.[45]

Amint láttuk, a gyepűkapuk megnevezésére általánosan az egyébként régi török eredetű *kapu* szót használták. Jelzős összetételei közül meglehetősen elterjedt a *Vaskapu* név. A *kapu* összetevőhöz nem kell magyarázatot fűzni. A *vas*-hoz már annál inkább. Miért éppen *vaskapu* és nem *kőkapu*, még abban az esetben sem, ha a hegyszorost sziklák képezik?[46] Erre a kérdésre csaknem egy évszázada már Tagányi Károly is kereste a választ.

[38] Kósa: *Magyar művelődéstörténet.* p. 58.
[39] Mező: *A nyíri-rétközi gyepű.* p. 242.
[40] Kósa: *Magyar művelődéstörténet.* p. 58.
[41] Mező: *A nyíri-rétközi gyepű.* pp. 243, 248.
[42] Mező: *A nyíri-rétközi gyepű.* p. 243–244.
[43] Mező: *A nyíri-rétközi gyepű.* p. 244.
[44] Kiss L.: *Földrajzi nevek.*; Derbent egyik arab neve is csupán ennyi volt: *al-Bāb* ‘a Kapu’.
[45] 1352: *Kőkapu* (Karácsonyi: *Halavány vonások.* p. 1048); és még egy-két adat Borovszkynál és Csánkinál.
[46] „Kőkapu” helyett *Vaskapu*t találunk a következő helyeken*:* V 2, 7, 16, 17, 69, 71.

Véleménye szerint a *Vasvár, Vaskapu* helynevek *vas*-eleme ‘erősen védett, a vas erejével vetekedő hely’.[47] Moór Elemér elavult szavakat tartalmazó összetett földrajzi neveink vizsgálata során tért ki a *Vas-* előtagú nevekre. Megállapítása szerint, például *Vasvár* helynév legalább öt helyen van az országban (Vas, Borsod, Szerém, Szabolcs és Szatmár megyében), ezért valószínűtlen a *vas* elem ‘vas; Eisen’ jelentése. A régi magyarban lehetett egy ‘körülkerített, megerősített hely’ jelentésű homonímája, amelynek megfelelői kimutathatók a rokonnyelvekből, s így a magyar nyelv uráli rétegébe tartozhatott. Talán ennek az elfeledett szónak az emlékét őrzi a *Vasad* név, amelyet azonban másképp is lehet magyarázni.[48] Az iráni eredetű és ‘erődítmény, megerősített hely’ jelentésű *vár* szó hozzáadásával keletkező *Vasvár* nevek tehát kétszeresen fejezik ki ugyanazt: ‘körülkerített, megerősített hely; erőd’. Mező András szerint Tagányi és Moór értelmezései kiegészítik egymást, s ráillenek más Vas megyei helynevekre is, olyanokra, mint *Vas-hegy, Vas-erdő* és a többi.[49]

A fentieket a következőképpen összegezhetjük: a helyneveink ősi rétegében szereplő *vas* elem jelentése lehet: 1. ‘körülkerített, megerősített hely’ (Moór); 2. ‘erősen védett, a vas erejével vetekedő hely’ (Tagányi); 3. az 1. és a 2. jelentés együtt (Mező). Magam a *Vaskapu* nevek példája alapján inkább a *vas* szó metaforikus ‘vas erejével vetekedő, kemény, szilárd’ értelemben való használatát tartom valószínűnek. Ugyanez a véleményem a szóban forgó török helynevek *temir ~ demir* ‘vas’ elemének helynévi jelentéséről is. Meg kell jegyeznem, hogy, természetesen vannak helynevek mindkét nyelvben, amelyeknek *vas,* illetve *temir ~ demir* eleme a konkrét ‘vas’ értelemben szerepel.

4. Mindkét nyelvű „Vaskapu” vonatkozásában felmerül azonban a kérdés, hogy miért éppen *vas* és *temir ~ demir*, nem pedig *kő-*, *réz-* vagy valamilyen más *kapu* szolgál a különböző szorosok jelölésére úgy a törökben, mint a magyarban?

A török-lakta területek egy részén olyannyira elterjedt és ősidőktől fogva használt *Temir kapïy ~ Demirkapı*-féle nevek keletkezésében a „vas” metaforikus értelmezése mellett szerepe lehetett annak az ősi mitológiai hagyománynak, amely az Ergenekon-legendából származik.

4.1 Az Ergenekon-legendát ma leginkább Rasídaddín (1247–1318) perzsa történetíró *Világtörténet*éből ismerjük.[50] A legenda kétségtelenül egy általános török származás-eposz részlete, a nőstény farkastól való származás mondájának a folytatása. Rasídaddín ezt a legendát teljes egészében elmongolosította. Itt a mongol törzsek a török törzsek közé tartoznak. A legenda szerint két ezer évvel korábban az egymás mellett élő mongolok és törökök viszonya véglegesen megromlott, állandó harcaik során egymás megsemmisítésére törekedtek. Végül a török törzsek kerekedtek felül és megölték a mongolokat. Mindössze egy férfi és egy nő menekült meg, akik a törököktől való félelmükben a hegyek közé, egy

[47] Tagányi Károly: Gyepü és gyepüelve. In: *MNy.* 9 (1913), pp. 99–100; Mező: *A nyíri-rétközi gyepű.* p. 244.

[48] Moór Elemér: Eltűnt szavak nyomai földrajzi neveinkben. In: *Pais Emlékkönyv*. Szerk. Bárczi Géza – Benkő Loránd. Budapest 1956, p. 428; Mező: *A nyíri-rétközi gyepű.* p. 244.

[49] Mező: *A nyíri-rétközi gyepű.* p. 244.

[50] A mű teljesebb címe: Dzsámi at-tavárikh ‘Krónikák gyűjteménye’. Orosz kiadása: Semenov, A. A. – Petruševskij, I. P. (szerk.), *Rašid-ad-din, Sbornik letopisej.* I-II. Moskva 1952–1960. A legenda tartalmi összefoglalását Bahaeddin Ögel török fordítása alapján közlöm. (Bahaeddin Ögel: *Türk Mitolojisi.* (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) I. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları VII.) Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1998, pp. 60–63).

járhatatlan sziklás helyre menekültek. E helynek egyetlen, ezer nehézség árán járható bejárója volt csupán. A magas hegyekkel övezett hely közepén egy vízfolyások szabdalta sík síkság volt. Ezt a síkságot *Ergenekon*nak[51] nevezték. A menekült pár utódai itt úgy megsokasodtak, hogy végül már nem fértek el az erdőkben és a környező hegyekben sem. Mivel a meredek hegyszoros szinte járhatatlan volt, ki kellett találniuk valamit, hogy kijussanak onnan. Közvetlenül a szoros mellett volt egy vasbánya, ahol vasércet bányásztak, s belőle vasat olvasztottak. Minthogy más „kiutat" nem találtak, elhatározták, hogy ezt a „vaskaput" megolvasztják és a a szabaddá váló hasadékon keresztül menekülnek ki a hegyek fogságából. Komoly előkészületek után ez sikerült is nekik. Ily módon szabadultak ki a fogságból és szóródtak szét a pusztaságon.

Így szól a legenda, amely magyarázatot ad a *Vaskapu* név török prototípusának keletkezésére és elterjedésére. Hogy egy legendának mennyi a valóságalapja, az sok mindentől függ. Mindenesetre vannak további apró részletek, amelyek a legendához kapcsolhatók, s a vizsgált helynév „vas" elemének a mágikus-misztikus jelentéstartalmát bizonyítják.

4.2. Mint tudjuk, a türkök számára a vas magasztos és szent dolog volt. Ugyanúgy a vassal való foglalatosság, a kovácsmesterség is. A türk birodalmat megalapító Bumin és Istemi kagán törzsének a főfoglalkozása a kovácsság volt. Ennek ellenére nincs arra vonatkozó adatunk, hogy a türköknek milyen vasművességgel kapcsolatos szertartásai voltak, s ha voltak, milyen szerpük volt a türkök hagyományaiban és vallásában. Ha a forrásokban nincsenek is erre vonatkozó adatok, Közép-Ázsia egyes népeinek ma is élő hiedelmei e kérdésben némi támpontot nyújtanak.[52]

Különböző török népek mondáiban, valamint az altáji és dél-szibériai mitológiában gyakran esik szó szent „Vas-hegyről" és „Acél-hegyről". Úgy tűnik, hogy e „vas-hegyek" fontos szerepet játszottak a török eredet-mítoszokban és a kozmogóniában is. E hegyek a legendák szerint sokszor a tengeren vagy az óceánon túl vannak, s a világ végét jelképezik.[53] Ennek fényében kézenfekvő, hogy a Kaukázus is „Vas-hegy" (*Demir dağ*) volt a török hiedelem szerint. Így válhat érthetővé a Derbenti szoros török *Demirkapu* „Vaskapu" nevének a motivációja is.

5. Ismerhették-e a honfoglaló magyarok a törökök fentebb körvonalazott „vaskultuszát" és a vele kapcsolatos legendákat, hiedelmeket és szokásokat? A válaszom: igen. Véleményem vázlatos alátámasztását a következőkben kísérlem meg.

Mint tudjuk, a magyarság önálló életének a kezdetén az eurázsiai nomád kultúrközösség részesévé vált, életmódját és műveltségét az ottani törvényszerűségek formálták. Történetének első korszakában (i. e. 1. évezredtől a 6. századig) a steppevidéken zömmel iráni nyelvű népek (szkíták, szakák, szarmaták) éltek. Az ősmagyar történelem második korszaka a nyugati türk birodalom megalakulását követő nagy népvándorlással kezdődik a 6. század közepén, amikoris újabb török nyelvű népek jelennek meg Európa és Ázsia

---

[51] Rasídaddín értelmezésében: *Ergenekon* < *ergene* 'meredek, nehezen járható' + *kon* 'hegyhát, hágó' (Ögel: *Türk Mitolojisi.* I, p. 62). Ismeretes *Ergünekün* változatban is (Tokarev, Sz. A.: p. II, 501). Mongol vonatkozásai: Birtalan, Ágnes. Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung Die Alten Kulturvölker* 34. Lieferung. Hrsg. von Egidius Schmalzriedt und Hans Wilhelm Haussig. Klett-Cotta, Stuttgart 2001. pp. 879–1097, pp. 979–980.

[52] Ögel: *Türk Mitolojisi.* I, p. 66.

[53] Ögel: *Türk Mitolojisi.* I, p. 59, II, pp. 434–35.

határán. Ekkor kezdődik a magyarság „török korszaka”, mivel szoros kapcsolatba kerültek a bolgár török nyelvű onogurokkal (onogur bolgárokkal) és a kazárokkal.[54]

A továbbiak szempontjából lényeges annak hangsúlyozása, hogy a steppei nomád világban az egyes műveltségi elemek, mondák és hiedelmek óriási területen terjedtek el, függetlenül attól, hogy az egyes népek milyen nyelvet beszéltek, így érthető, hogy az ősmagyarság hitvilága és egész szellemi műveltsége ugyancsak magán hordozta az általános steppei jegyeket. Több legendánk, köztük pl. a Szent László-legenda, ebbe a korba nyúlik vissza.[55] Lőrincz László írja ezzel összefüggésben: „...a pusztai nomádok nem mindegyike feltétlenül etnikai rokonunk, sőt túlnyomó többségük bizonyosan nem az. Rokon azonban a költészetük, amely akárcsak a gazdasági forma, az életmód, birodalomról birodalomra, népről népre hagyományozódott Eurázsia steppeövezetében.”[56]

A fentiek ismeretében tételezem fel, hogy a kérdéses „vaskapu”-fogalom eurázsiai, közelebbről török (eredet)legendák, mítoszok, vagy konkrét „Vaskapu” helynevek ismerete alapján született meg.

5.1. A vaskultusz maradványai lehetnek a magyar nyelvterületen elszórtan meglévő *Vashegy*ek (lásd *Vh* rövidítés alatt az *Adattár*ban) és még egyes egyéb *vas* elemet tartalmazó régi keletkezésű helynevek. Példaként említhető a Somogy megyei Ors községnél fekvő *Vaserdő (Vh5)*, amely a *Vashegy* mellett van. Egyik *Vaskapu*nk *(V25)* pedig éppen *Vasvár* és Győrvár között van.

A vas *mágikus erejébe* vetett hit kimutatható magyar archaikus imaszövegekből és nomád (mongol) hősénekekből is, amelyekben a *vasszeg*ek sárkányokat visszatartó, gonosz szellemeket elriasztó ereje a vasnak köszönhető. „ehhez a hiedelemhez kapcsolható minden bizonnyal az égi kovácsok alakja is, akik *vas*kalapáccsal és *vas*üllőn edzik meg a hőst, mielőtt a sárkány ellen indul.”[57]

6. A régi, még honfoglalás előtti gyökerekkel rendelkező *Vaskapu*-nevek mellett megjelentek a 16–17. században ugyanezen nevek oguz köntösbe bújtatott megfelelői. A Mecsek- és Pilis-hegység körzetéből ismert *Dömörkapu* helynevek (lásd *Dk* rövidítés alatt az *Adattár*ban) a magyar nyelvben szabályos megfelelései az oszmán-török *Demirkapı* ~ *Demirkapu* ‘Vaskapu’ helyneveknek. A bácskai Kossuthfalva (Ómoravica) község határában lévő egyik völgy *Vaskapu (V35)* nevének máig élő szerb-horvát megfelelője *Demirkapia*, amely szintén az oszmán-török *Demirkapı* átvétele. Úgy gondolom, hogy ez esetben a magyar név a korábbi. Kiss Lajos szerint a Bátaszék határában lévő *Dömörkapu (Dk3)* település neve „nagy valószínűséggel” a régi magyar *Szurdokút (Sz3)* helynév tükörfordítása. A török név pedig idővel felülkerekedett a magyarban. Úgy vélem, ez esetben nem teljes tükörfordításról van szó. Jóllehet, a magyar *szurdok* jelentése ‘horhos, hegyszoros’, s ez tökéletesen megfelel a török *Demirkapu* helynévnek, a régi magyar helynév *út* eleme azonban hiányzik a török névből.[58] Ebből arra következtetek, hogy a

[54] Kósa: *Magyar művelődéstörténet.* p. 18. p. 19, 23–27

[55] Kósa: *Magyar művelődéstörténet.* p. 21; Lőrincz L. László: *„...jurták között járok”*. p. 7.

[56] Lőrincz L. László: *„...jurták között járok”*. p. 184.

[57] Lőrincz: *„...jurták között járok”*. p. 195–96.

[58] A *Szurdokút* várható tükörfordítása *Demirkapu-yol(u)* ‘Vaskapu út(ja)’ lenne. Ebbe a körbe tartozik a *Dağyolu* ‘Hegy-út(ja) / Hegy(i)-út’ és a *Dağyöre* ‘Hegyvidék’ törökországi falunév is (Gülensoy, Tuncer: *Türkçe Yer Adları Kılavuzu.* (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları 618) Ankara 1995, p. 81.)

névadó vagy „fordító” törökök csak a magyar név *Szurdok* alakját ismerték. Magának a kérdéses szurdoknak az ismerete azonban önmagában is elegendő lehetett az elnevezéshez.

A *Dömörkapu* nevek több következtetés levonására kínálnak alkalmat: 1. a hódító törökök a hely ismeretében a saját földrajzi fogalmaiknak (névadási sémáiknak) megfelelően adhatták a szóban forgó nevet; 2. egyszerre ismerhették a törökök az adott helyet és annak magyar nevét, amely nemcsak *Szurdok*, hanem *Vaskapu*(!) is lehetett, amint azt az ómoravicai példán láttuk. Feltűnő, de nem meglepő, hogy a *Dömörkapu*k mindig a *Vaskapu* nevű helyek közelségében vannak (lásd *Adattár* és *Térképmelléklet*). És ezzel a kör bezárult: az ősi, a honfoglaló magyarsággal észak-keletről az eurázsiai steppevidékről érkező *vaskapu*-fogalom alapján keletkezett magyar helynevek mellé odakerültek az oszmán-török hódítók által dél-keleti irányból, Kisázsiából hozott török *Demirkapu* nevek, amelyeknek ősforrása végsősoron ugyanaz a belső-ázsiai mitológiai *vaskapu*, amelyet a magyarok steppei vándorlásaik során a török nomádoktól ismerhettek meg.

Adattár

(D) Demirkapı

1. *Temir qapïy* (hegyszoros, szurdok a Baysun-tau hegységben, közel a mai *Derbent*[59] nevű faluhoz, a régi Szamarkand-Tirmiz (Termez) út mellett az Amu-darjától északra)[60]
2. *Talka Demirkapısı* (hegyszoros az Ili-völgy északi felében), állítólag ez az Ergenekon-legenda „vaskapu”-ja[61]
3. *Termiz Demirkapısı* lásd *Temir qapïy*
4. *Temir-Kapu* ~ *Demir Kapï* ~ *Demirkapu* ~ *Demür Kapı* (Železnye vorota /=Vaskapu/, vár-, városfal és/vagy városkapu, Derbentben, az oguz eposzban maga a város)[62]
5. *Demirkapı* (városrész az Aranyszarv-öbölnél, Isztambul)[63]
6. *Demirkapı* (kapu, a szultáni palota egyik kapuja Isztambulban)[64]
7. *Demirkapı* (Vaskapu, hegyszoros a déli Kárpátokban, az Al-Duna összeszűkült mederszakasza)
8. *Demirkapı geçitleri* (=Vaskapu szorosok (hágók?); az Algír–Sétif útvonal azokon keresztül vezet; Algéria). Ezeket a szorosokat a Biban-hegységben eredő Summam folyó mellékfolyói vájták.[65]
9. *Damīr Qābū* (=Dämirqapu?; település a Tigris folyó vidékén Qāmishli és Mosul között Szíriában)[66]

[59] Darband település az afganisztáni Badahsan-tartományban lévő Faizabad közelében.
[60] Tirmidh / Tirmizi / Termiz /, város az Amu-darja északi, vagyis jobb partján, ma Termez város Özbegisztán déli részén (*Encyclopaedia of Islam*; Togan: *Umumî Türk Tarihi.* pp. 19, 38, 63, 64, 188 etc.; www.sevde.de/Kuran-Tevsiri/Kehf/Kehf92–98.htm). Megkülönböztetésül a többi „Vaskapu”-tól, a szakirodalomban erről a városról nevezik a közelében található átjárót „Termiz Demirkapısı”-nak (Togan, Zeki Velidi: *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi.* Enderun Kitabevi, İstanbul 1981, p. 53).
[61] Togan: *Bugünkü Türkili (Türkistan). pp.* 18, 31.
[62] Žirmunskij – Kononov: *Kniga Korkuta.* pp. 29, 74, 86, 172, 178, 240, 257, 265.
[63] *Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*. İstanbul 1970, 3. cilt, p. 507.
[64] *Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*. 3. cilt, p. 507; www.basin.telekom.gov.tr/ dergi/2003–1yazilar/topkapi.htm
[65] *Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*. 3. cilt, p. 508.
[66] *Képes Világatlasz.* Carthografia, Budapest.

10. *Demir Kapı* (templomkapu, St. Pierre templom, Antakya, Törökország)[67]
11. *Demir Kapı* (töltés, gát, sánc, Tirmizi / Termiz város közelében, a Szamrkandból Hindusztánba vezető út mentén).[68]
12. *Demir kapı* (szoros, sziklába vájt átjáró, a vízzel körülvett Alan falu (Balıkesir megye, Törökország) egyetlen bejárója)[69]
13. *Demirkapı* (falu, Balıkesirtől délre, Balıkesir megye, Törökország)[70]
14. *Demir Kapı* (kapu, a káni palota belső udvarába vezető kapu, Bahcseszaraj, Krím félsziget)[71]
15. *Demirkapı* (terület, azelőtt várkapu, Çal falu, Giresun m., Törökország), a faluba a Demirkapı nevű területen keresztül lehet bejutni, ott az út melletti szűk kapun (átjárón) keresztül lehet eljutni a palota romjaihoz.[72]
16. *Demirkapı* (falu, fennsík, Taşkıran falu szomszédságában, Trabzon város körzetében, Törökország)[73]
17. *Demirkapı* (falu, Torul járás, Gümüşhane megye, Törökország)[74]
18. *Demirkapı Dağı* (hegy, hegyhát, hegygerinc, a Keleti Fekete-tengeri hegylánc része)[75]
19. *Demirkapı* (völgyzárógát, híd, Antakya, Törökország), eredetileg hegyszorosnak a neve volt, majd később az oda épített várfalat róla nevezték el.[76]
20. *Demirkapı* (városrész, Bursa, Törökország)[77]
21. *Demirkapı* **(**patak**,** az Aras folyóba ömlik, Kars megye): „...güneyden Demirkapı, Kaput, Todan, ... derelerini alarak Hazar Denizine doğru yoluna devam eder"[78] [délről a Demirkapı, Kaput, Todan stb. patakokat összegyűjtve folytatja útját a Kászpi-tenger felé]
22. *Demirkapija* (település és körzet, Macedónia)[79]
23. *Demirkapı* (folyó- és hegyszoros, az Al-Duna zuhatagos szakasza Orsova alatt, Temes megyében, az egykori török birodalom határán), legelső előfordulásai: 1816: *Demir Capi*, 1833: *Vaskapu*, az előbbi tükörfordítása.[80]

(Dk) Dömörkapu

1. *Dömörkapu*, *Dömörkapu-völgy* (hegyszoros és völgy a Sikárosi völgyben, Pilis-hg., Pest m.): „Ez a völgy a Pilis vidékéről húzódik lefelé és Sikárosi vagy Dömörkapu-völgy a neve. Zöldelő rétekkel váltakozó erdők közt csörgedezik benne a Bucsina patak, az egész vidéknek legnagyobb folyóvize. Két egymáshoz közeledő meredek

---

[67] http://www.antakyarehberi.com/hataytarih/genelbilgi.htm.
[68] http://www.sevde.de/Kuran-Tevsiri/Kehf/Kehf92–98.htm; www.biyografi.net/kisiayrinti.asp?kisiid=2907.
[69] http://www.bigadic.gov.tr/tanitim/turizm3.asp.
[70] http://www.kafder.org.tr/bilgibelge.php?yazi_id=70.
[71] http://www.ismailgaspirali.org/Emel_Dergisi/emel135_m05.htm. Evlija Cselebi leírása szerint a palotának mind a négy oldalán „vaskapu" volt (http://tr.wikipedia.org/wiki/Hansaray).
[72] http://www.rizede.com/karadeniz/giresun.php.
[73] http://www.nailcelebi.gen.tr/basinda/3_2_013.htm; www.karadenizweb.com/dkaradenizyay.htm.
[74] http://www.kenthaber.com/sayfalar/ilceler.asp?IlceKodu=2905.
[75] http://www.gefad.gazi.edu.tr/233/23311.htm.
[76] http://www.maliye.gov.tr/defterdarliklar/hatay/turistmk.htm.
[77] http://www.ottomansouvenir.com/Capitals/Bursa.htm.
[78] http://www.kars.gov.tr/ilceler/kagizman/kagizman.htm.
[79] http://www.slovarji.com.
[80] Kiss L.: *Földrajzi nevek.* II, p. 741.

hegy, a Kapitányhegy és a Kolevka (Bölcsőhegy) közt egy félkörben *lépcsőzetesen emelkedő sziklafal zárja el a völgyet*. A patak, ha megdagad, tajtékozva omlik itt alá a 7 méter magas sziklafalról, betöltve zúgásával az egész völgyet. E *hegyszorosnak*, melyet a fővárosi turisták mostanában sűrűn látogatnak, *Dömör-kapu* a neve, a mi nyilván a török „demir kapu" (vaskapu) elnevezés elmagyarosított kiejtésű maradványa."[81]

2. *Dömörkapu* (település Szentendrétől nyugatra a Pilis hg.-ben)[82]
3. *Dömörkapu* (település és pusztája, Bátaszék, Baranya és Tolna m. határán), a régebbi *Szurdokút* hn. (*Sz3*) oszmán-török tükörfordítása.[83]
4. *Dömör kapui dülő* (dűlő, szántóföld, Bátaszék, Tolna m.): „Apáthi községhez tartozó *Dömörkapui pusztá*val határos lévén onnan vette a nevét."[84]
5. *Dömörkapu* (település a Mecsekben, Pécs mellett) [85]

Kapos lásd Kapus

(Ks) Kapus

1. *Kapus-földek* (földterületek, Kéttornyúlak, Veszprém m.): „régebben a faluból kapun lehetett csak kimenni, 's ezért neveztettek a' Dáka helység felé vezető kapunáli földek kapus földeknek."[86]
2. *Kapos* (folyó, *Kapos*- előtagú helynevek, Somogy m.), egykori gyepűkapuval lehet kapcsolatos.[87]
3. *Kaposhida* (erdő, 1451, Somogy m.?)[88]
4. *Kapus* (folyó, 1381, Szabolcs-Szatmár m.)[89]
5. *Kapus-hegy* (domb, 1436: Kapushegh, Magy, Apagy és Mohostelek határainak találkozásánál, Szabolcs-Szatmár m.): ma *Vaskapu (rét)* Magy község területén, egy 1870-es térképen *Vaskapu tájéka* néven szerepel, az egykori gyepűátjáró emlékét őrzi.[90]
6. *Kapus-kert* (kert?, Döge helység, Szabolcs-Szatmár m.)[91]
7. *Magyarkapus* (település /<Kapus falu < Kapus víznév/, Kolozs m.), a név *Kapus* eleme az egykori gyepűvel van kapcsolatban[92]

---

[81] *Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képben.* I-XXI. Budapest, 1887–1901; KAKUK, S.: *Recherches sur l'histoire de la langue osmanlie des XVIe et XVIIe siècles. Les éléments osmanlis de la langue hongroise*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, p. 122; www.mek.iif.hu/porta/szint/egyeb/lexikon/pallas/html/028/pc002846.html.

[82] index.hu/forum/forum.cgi?a=t&t=9108151.

[83] Fényes E.; Vályi: *Magyar Ország. p.* 518; Kiss L.: *Földrajzi nevek.* I. *p.* 387.

[84] Gaál – Kőhegyi: *Tolna*. p. 299.

[85] http://www.pecs.hu/index.php.

[86] Ny. Nagy István (szerk.): *Pesty Frigyes kéziratos helynévtára : történelmi Veszprém vármegye*. Jókai Mór Városi Könyvtár, Pápa 2000, p. 96.

[87] Kiss L.: *Földrajzi nevek*. I, pp. 683–84.

[88] Mező: *Nyíri -rétközi.* p. 244.

[89] Mező: *Nyíri -rétközi.* p. 244.

[90] Mező: *Nyíri -rétközi. p.* 244.

[91] Mező: *Nyíri -rétközi.* p. 243.

[92] Kiss L.: *Földrajzi nevek*. II, 72.

(Kk) Kőkapu

1. *Kökapu* (1352)[93]
2. *Kőkapu*, hegy (462 m), Börzsöny hg., Pest, Nógrád m., (Borovszky)
3. *Kőkapu*-puszta, Nógrád m., Mohora község határában (Borovszky 86)
4. *Kőkapu*, várbirtok, Trencsén vm. (Csánki IV.)

(Sz) Szurdok

1. *Szurdok* (szántóföld, Füzesgyarmat, Hont m.)[94]
2. *Szurdok* (hegy, Sirak, Hont m.)[95]
3. *Szurdok-út*, (út, Baranya m.), 1267: „locum *Zurdukut* (Szurdok-út) vocatum".[96]
4. *Szurdoki út* (út, Báta helység, Tolna m.): „két magas hegy orom között szöllökön, később lapályos szántóföldeken keresztül"[97]
5. *Szurdok-oldal* (terület, Alsónyék, Tolna m.): „*Szurdók oldali*, az itt keresztül vonúló mélly, két part közé szorúlt uttól, melly útszorúlat itteni tájszóval szurdoknak neveztetik"[98]

(Vh) Vashegy

1. *Vashegy*, hegy,Vas m., a Wechsel-hegység magyar nyúlványának a része, Óvár községnél[99]
2. *Vashegy*, Vonyarcvashegy község Keszthely közelében[100]
3. *Vashegy* (hegy (358 m), erdő, Csővár, a Cserhát hg. déli nyúlványán, Pest-Pilis-Solt-Kiskun vm., uo. Őrhegy, Kőhegy, Várhegy)[101]
4. *Vas-hegy* (hegy?, Ors község, Somogy m.)[102]
5. *Vas-erdő* (erdő, Ors község, Somogy m.) [103]
6. *Vas-hegy* (hegy, latin: Mons Ferreus, a Zengő középkori neve)[104]
7. *Vas-hegy* (hegy?, Nyíribrony község, Szabolcs-Szatmár m.)[105]
8. *Vashegy* (dülő), Ibrony, Szabolcs vm.[106]
9. *Vashegy*, hegy (812 m), Gömör-Kishont vm., uo. Őrhegy (297 m) – valóban működő vasbánya is volt a közelben, uo.; közelében Csővár Várhegye található, Vashegy (Zeleznyik[!], 885 m), ércekben gazdag.)[107]

---

[93] Karácsonyi: *Halavány vonások.* p. 1048.
[94] Bognár: *Hont.* p. 124.
[95] Bognár: *Hont.* p. 259.
[96] Wenzel Gusztáv: Árpád-kori új okmánytár. Codex Diplomaticus Arpadianus Continuatus. III. Pest 1869, p. 174.
[97] Gaál Attila – Kőhegyi Mihály: Tolna megye Pesthy [!] Frigyes helynévtárában. I-III. In: *A Szekszárdi Balogh Ádám Múzeum Évkönyve*. Szekszárd, I. közlemény: II-III. (1971–1972) kötet, p. 280.
[98] Gaál – Kőhegyi: Tolna. I. közl. p. 283.
[99] Borovszky: *Magyarország vármegyéi.*
[100] Csánki: *Magyarország történelmi földrajza.* III. kötet.
[101] Bognár: *Pest-Pilis.* p. 96; Borovszky: *Magyarország vármegyéi. Pest-Pilis-Solt vm.* I, *p.* 8, 22, 260.
[102] Borovszky: *Magyarország vármegyéi. Somogy vm.* p. 466. ; Mező: *Nyíri -rétközi. p.* 244.
[103] Borovszky: *Magyarország vármegyéi. Somogy vm.* p. 466; Mező: *Nyíri -rétközi. p.* 244.
[104] http://regeszet.jpm.hu/ index.php?nyelv=HU&menuID=2&cikkID=194.
[105] Borovszky: *Magyarország vármegyéi. Szabolcs-Szatmár vm. p.* 31; Mező: *Nyíri-rétközi.* p. 244.
[106] Borovszky: *Magyarország vármegyéi. Szabolcs vm.* p. 31.
[107] Borovszky: *Magyarország vármegyéi. Gömör vm.* p. 233; Bognár: *Pest-Pilis.* p. 96; Fényes E.; Borovszky: *Magyarország vármegyéi. Gömör-Kishont vm.* p. 20; OMM. (DVD II.).

(V) Vaskapu

1. *Vaskapu* (határrész?, Nyitra m.)[108]
2. *Vaskapu* (szikla-kapu?, hegyszoros, a Pilis hegy /757 m/ része, Pilisszentkereszt, Pest m.): „ezen hegynek [Pilis] oldalán még látczanak kősziklákbol képezet kapuk mellyeket *vas kapunak* hivják."[109]
3. *Vaskapu* (rét, legelő, Visegrád, Pest m.): „«Vaskapú » tulajdonképpeni Szent Lászlói rétek"[110]
4. *Vaskapu* (útszoros /és a környező terület neve/, Veresegyház, Pest m.)[111]
5. *Vaskapu-düllő* ~ *Vaskapu-düllö* (/út/szoros, Veresegyház, Pet m.): „...két jelenleg homok hegy közt egy út ... egy Szoros út."; „...két jelenleg már homok búczka hegy közötti szórós út neveztetik *vaskapu*nak."[112]
6. *Vaskapu-völgy* (völgy, Pilis-hegység, Pest m.)[113]
7. *Vaskapu-szikla* (szikla, hegy, Pilis-hegység, Pest m.)
8. *Vaskapu-hegy* (hegy, Fenyőgyöngye, Látóhegy, Budai hg., Pest m.)
9. *Vaskapu-hegy* (hegy /448m/, Gerecse hg., Komárom-Esztergom m.)[114]
10. *Vaskapu-hegy* (kilátóhegy, Esztergom, Komárom-Esztergom m.)
11. *Vaskapu-puszta* (puszta, rét, legelő, Csúz község, Komárom-Esztergom m.)[115]
12. *Vaskapu-puszta* (határrész, Leányvár /Dorogtól délkeletre/, Komárom-Esztergom m.)[116]
13. *Vaskapu-hegy* (kilátóhegy, Esztergom, Komárom-Esztergom m.)
14. *Vaskapu* (hegyszoros, Kincsesbánya község, Székesfehérvár közelében, Fejér m.)[117]
15. *Vaskapu* (bükkös erdő, Tés, Veszprém m.)[118]
16. *Vaskapu* (hegyszoros, Prága(?), Veszprém m. /régen Zala m./): „Kemenczekut fölött van *Vaskapu* Prágától Zsidre menő uton nevét vette fekvéséről, a hegyláncolat megszakadva két oldalon meredek kősziklák nyulnak fel, s egész kapu alakot képeznek."[119]
17. *Vaskapu völgyek* (völgy, Palota (ma Várpalota), Veszprém m.): „...nagy sziklákkal környezve"[120]
18. *Vaskapu rétek* (rét, határrész(?), Szentgál, Veszprém m.), a Nyirma-hegy nevű helynek az ottani birtokosok által használt megnevezése. Ugyanott a „Szigetikut" nevű határrész Pánkozda és *Vaskapu rétek* néven is szerepel.[121]
19. *Vaskapu* (kapu, gát, zsilip, Csurgó, Fejér m.): „A helységtől csekély távolban viruló rét terül szét, mellyen a Gaja patak kigyózik keresztül. E rét fekvése, de kivált az, hogy a pataknak egy *mesterségesen átmetszett hegy* nyit utat, azt tanusitja, hogy más

---

[108] OMM (DVD II.).
[109] Bognár: *Pest-Pilis.* p. 289.
[110] Bognár: *Pest-Pilis.* p. 481.
[111] Bognár: *Pest-Pilis.* p. 473.
[112] Bognár: *Pest-Pilis.* pp. 474, 476.
[113] http://szepesi.fpn.hu/arak/vff02ki.htm.
[114] Borovszky: *Magyarország vármegyéi.*p. 2.
[115] Borovszky: *Magyarország vármegyéi.* p. 57.
[116] http://www.kozbeszerzes.hu/arhiv/9848/7567.html.
[117] http://www.kincsesbanya.hu/module.asp?id=93.
[118] Ny. Nagy: *Veszprém.* p. 187.
[119] Ny. Nagy: *Veszprém.* p. 234.
[120] Ny. Nagy: *Veszprém.* p. 149.
[121] Ny. Nagy: *Veszprém.* p. 174.

rendeltetése volt egykor. A néphagyomány azt tartja, hogy Mátyás király halastava volt, az átmetszett hegy zsilipeknek szolgált – most is az – s hogy egykor nagyszerü lehetett, azt neve mutatja: „vaskapu”… Pár év előtt e zugó igazittatván, az alapkövek egyikében roppant nagyságu vaskapusark találtatott. Ez hitelességére szolgál a vaskapu elnevezésnek s a néphagyomány igazságának…”[122]

20. *Vaskapu* (szoros, Balatonhenye és Köveskál határában, Veszprém m.)[123]
21. *Vaskapu* (hegy, szoros?, Öreg-Bakony hg., Veszprém m.)
22. *Vaskapu* (kapu, városkapu, Győr, Győr-Moson-Sopron m.): „*Vas kapu*, később *Bétsi kapu*, Győr városának legerősebb kapuja; ezen felül volt még *Fejérvári* vagy *puszta kapu* és *vízi kapu* is”[124]
23. *Vaskapu* (dűlő, Nyúlhegy /ma Nyúl/, Győr-Sopron m.): „a hagyomány szerint onnan vette nevét, hogy mikor a török dúlások alatt a lakosok a törökök elől menekültek, a Vaskapu-utcza mögött feküdt szakadékos erdőbe terelték barmaikat és oda vitték minden jószágukat, ledöntött fatörzsekkel eltorlaszolták.”[125]
24. *Vaskapu* (dűlő, Kerca, Vas m.): „a gyepü emlékét őrzi a kercai „Vaskapu” dűlőnév is, ott, ahol a Holub József által rajzolt erődvonal lehetett.”[126]
25. *Vaskapu* (egykori gyepűkapu, Vas m.): a Vasvár és Győrvár között húzódó 8 km hosszú sáncon levő átjáró.
26. *Vaskapu* (?, Völgyifalu, Muravidék, Szlovénia)[127]
27. *Vaskapu* (kapu, városkapu, Split, Dalmácia): „a falakat egy-egy kapu töri át, délen a már ismert Bronzkapu, északon az Aranykapu, keleten az Ezüstkapu, míg nyugaton a *Vaskapu*”[128]
28. *Vaskapu* (szoros?, Székelyszabar, Baranya m., Mohácstól északnyugatra): Pesty szerint 1526-ban 300 pécsi egyetemista e helyen állt ellen a töröknek. Ete János helytörténész szerint: a pécsi diákok mintegy „vaskapu” álltak ellent a töröknek; e helyet nevezték még Süsslochnak is.[129]
29. *Vaskapu dülő* (dűlő, Kajdacs, Tolna m.)[130]
30. *Vaskapu* (kapu(?), Tolna, Fadd, Tolna m.): „*Vasskapu*, a’ Tolnai és faddi határon – a’ mondaszerént itt hajdan *vaskapú* volt, hogy ez ki által pusztítatott el, azt nem lehet tudni, maig is a’ Tolnáról faddra vezető út, keresztöl megy rajta, ’s e hely *vaskapu* nevét megtartotta.”[131]
31. *Vaskapui szántóföldek* (szántóföld, határrész, Tolna m.)[132]
32. *Vaskapu-puszta*. (puszta, településrész, Szava település, Baranya m.) „A török hódoltság során csupán a *Vaskapu-puszta* településrész néptelenedett el, a többi megtartotta magyar lakosságát.”[133]
33. *Vaskapu* (kapu, várkapu, külső várkapu, Szigetvár, Baranya m.)[134]

---

[122] Kondor (álnév): Csurgó kastélya és vidéke. In: *Vasárnapi Újság*, (15. sz.) 1858. április 11.
[123] Fényes E.
[124] Vályi András: *Magyar Országnak leírása.* I-III. Budán 1796–1799. p. 115
[125] Borovszky: *Magyarország vármegyéi*. p. 47.
[126] http://www.tar.hu/cserepmadar/velemer.htm.
[127] http://kit2.bdtf.hu/projekt/rep/NEPRAJZ.htm.
[128] http://www.hetedhethatar.hu/irasok/komlos20030829.htm.
[129] http://www.szekelyszabar.hu/lap2.html.
[130] Gaál – Kőhegyi: *Tolna.* II. közl. p. 318.
[131] Gaál – Kőhegyi: *Tolna*. III. közl. pp. 316–317
[132] Gaál – Kőhegyi: *Tolna*, I. közl. p. 322.
[133] http://www.terkepcentrum.hu/index.asp?tid=31060.

34. *Vaskapu* (kapu, városkapu, Pécs, Baranya m.): „Négy kapuja volt: az északi négyzetes alaprajzú *Vaskapu*, vagy Hegyi-kapu, melyet félköríves lezárású rész csatlakozott, a Keleti-vagy Budai-kapu”[135]
35. *Vaskapu* (/szerb-horvát Demier-kapia/ völgy, Kossuthfalva /Ómoravica/ község mellett, Bács-Bodrog m.): „Ez az említés összefüggésben lehet valamely földvárral, mely egykor e tájon volt.”[136]
36. *Vaskapu*. (birtok, település, Palánka és /Duna/Cséb községek környékén, Bács-Bodrog m.), „...a kalocsai érseké volt. 1461-ben városi jelleggel (oppidum) bírt. 1491-ben kelt oklevél azonban csak possessionak nevezi.”[137]
37. *Vaskapu* (kocsma, a bácskai Horgosról Magyarkanizsára vezető út mentén két nagy homokdomb között, ahol a néphit szerint boszorkányok gyülekeztek. A „vaskapu” gúnyos elnevezése volt a két dombnak.[138]
38. *Vaskapu* (határrész, dűlőút, Kiskunhalas, Bács-Kiskun m.): „*Pirtói erős* – a’ pirtoi korcsmán felüli homok rész rosz útjáról nyerte az *erős* nevett ’s ezért nevezik *Vaskapunak* is.”[139]
39. *Vaskapu* (út/szoros/, Szent András puszta, Jászárokszállás pusztája, Jász-Nagykun-Szolnok m.): „két part között el vivő országút”[140]
40. *Vaskapu* (dűlő, dűlőút, útszoros, Jászberény): „*homokbuczkák közt* hihetöleg a’ *nehéz homok út* miatt lett kedélyesen elnevezve”[141]
41. *Vaskapu* (patakmeder?, Jászkisér, Jász-Nagykun-Szolnok m.): „egy vizfolyás emelkedett része”[142]
42. *Vaskapu* (útszoros?, terület?, Tiszaszőlős, Jász-Nagykun-Szolnok m.): „A Tisza által képzett félszigetben van a két nagy bokor nyárfa által képzett *vaskapu*.”[143]
43. *Vaskapu-hegy* (domb, Karcag, Jász-Nagykun-Szolnok m.): „a Tilalmas-hegy – Bota-hegy alatti vasútvonal” melletti területen.[144]
44. *Vaskapu* (út/szoros/, Nagyléta község, Bihar m.): „*Vaskapú hegy*, hol szoros ut van, két szekér ki nem térhet egymás mellett.”[145]
45. *Vaskapu* (szoros, Bagamér, Bihar m.): „*Vaskapu*, két hegy közti szoros, hol az ellenségeknek a régebbi idöben könnyen ellene állhattak.”[146]
46. *Vaskapu* (szoros, Pacz község, Bihar m.): „*Vas kapú* ... A H.pályi útba. két domb közti elkeskenyedés.”[147]

---

[134] http://gyorkos.freeweb.hu/1556/1556.htm.
[135] http://mars.elte.hu/varak/pecs/pecstortenet.htm.
[136] Borovszky: *Magyarország vármegyéi*. p. 14.
[137] Borovszky: *Magyarország vármegyéi. Bács-Bodrog vm*. p. 85; Csánki Dezső: *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*. I-III, V. Budapest 1890–1913 (Arcanum DVD könyvtár IV.)
[138] Bálint Sándor: *Szegedi szótár*. II. Akadémiai Kiadó, Budapest 1957, p. 651.
[139] Bognár: *Jász-Kunság*. p. 40.
[140] Bognár: *Jász-Kunság*. p. 64.
[141] Bognár: *Jász-Kunság*. pp. 65–66.
[142] Bognár: *Jász-Kunság*. p. 102.
[143] Bognár: *Jász-Kunság*. p. 136.
[144] Számvéber Norbert: A német 23. páncéloshadosztály részvétele a tordai csatában. In: http://www.militaria.iif.hu/Hk2000–1/14szamve.HTM.
[145] Hoffmann – Kiss: *Bihar*. p. 390.
[146] Hoffmann – Kiss: *Bihar*. p. 62.
[147] Hoffmann – Kiss: *Bihar*. p. 152.

47. *Vaskapu-hegy* (domb?, útszoros?, Nagyléta község, Bihar m.): „*Vaskapú hegy*, hol szoros ut van, két szekér ki nem térhet egymás mellett.”[148]
48. *Vaskapu* (birtok, Doboka vármegye)[149]
49. *Vaskapu* (puszta, később település, Doboka majd Szilágy vármegyében)[150]
50. *Vaskapu* (folyó, Tisztaberek helység, Szabolcs-Szatmár m.): „... van ugyan egy fojó mely *Vas kapu*nak neveztetik, – ez onnan eredettnek képzelik vagy inkább állítják hogy ez elött több száz éveknel is ugy hiszik Bathory Ferenc alatt Veress Övü barátok lakták vólna a helyiséget és ezeknek vólt ugyan azon vizen egy Vas kapujok melyen a klastromba be jártak légyen, ezért *Vaskapu*nak a mai napig is neveztetik.”[151]
51. *Vaskapu* (dűlő, Kisnamény, Szabolcs-Szatmár m.): „...vannak még a határban kisebb jelentőségű hellyek u. m. *Vas kapu ... Csonka gyepü* [!] ...”[152]
52. *Vaskapu* (határrész, Mátészalka, Szabolcs-Szatmár m.): „Ezen puszta Sándoron[153] van egy tály úgy nevezett *vas kapu* nevét onnan vette hogy hajdan a Vár kertnek egész vidéke lápos posványos hely lévén, egy útja volt csak melyen a várhoz juthatni lehetett, ezen útat el zárta egy erös *vaskapú* erröl a kapuról neveztetett el ’s tartja ma is *Vas kapú* nevét ezen hely.”[154]
53. *Vaskapu* (hegyszoros, talán egykori gyepűkapu, Hosszúmező, ma: Cîmpulung la Tisa, Máramaros m.): „...hol régen az út északi részén a’ Tisza vize folyt, dél felől egy magas hegy rengeteg erdővel állott ’s mint ily *szoros hely, hol az ellenség nemigen törhetett át* [!] – neveztetett el *Vaskapu*nak”.[155] «Sokkal régebbi adatok is vannak erről a helyről: 1389: „… inde inter plagas orientalem et meridionalem eando, annectit quendam locum *Vaskapu* vocatum”. 1406: „…unde ad eandem plagam annectit *Waskapu* apellatum”. Ehhez a közzétevő apsai Mihályi János lábjegyzetben szükségesnek látja hozzáfűzni a következőket: „*Vaskapu* [én emeltem ki. M. L.] hegyszoros Hosszúmező és Szarvasszó közt a Tisza elhagyott medre mellett; régebben megerősített hely volt, mikép nemcsak neve mutatja, de azon 6–7. mély gödör is, mely közvetlen közelében látható…”»[156]
54. *Vaskapu* (halom, domb, Nagyfalu, ma Tiszanagyfalu, Szabolcs-Szatmár m.): „*Vaskapu*, egy hosszan nyúló ’s csaknem hegyet képező halom, jelenben szőlővel beültetve, nevét a’ hagyomány szerint onnan vette, miszerint egykor a’ fel villongások vagy talán a’ török ’s német had járatok alkalmával azon részen, hol jelenleg a’ Tokaj – Nyiregyházi ország út rajta keresztül vonúl, szintén át lévén metszve, a’ közlekedés nehezítése illetöleg meggátlása tekintetéből egyik hadviselő

[148] Hoffmann – Kiss: *Bihar*. p. 390.
[149] Petri M.: Szilágy vármegye monográfiája. IV. köt. (DVD könyvtár II.).
[150] Petri M.: Szilágy vármegye monográfiája. IV. köt. p. 768–769; *Székelyföld és Erdély.*(DVD könyvtár II.).
[151] Mizser Lajos (szerk.): *Szatmár vármegye Pesty Frigyes 1864–1866. évi Helynévtárában*. (Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár kiadványai. 2. Közlemények, 24.) Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Önkormányzat Levéltára, Nyíregyháza 2001, p. 351.
[152] Mizser: *Szatmár. p.* 320.
[153] Az idézett helynév helyesen: Sándor-puszta.
[154] Mizser: *Szatmár.* 242.
[155] Mizser: *Vaskapu*. p. 473.
[156] Mizser: *Vaskapu*. p. 473.

fél által a' másik ellen át törhetetlenül eltorlaszolva, vagy épen vaskapuval elzárolva vólt."[157]

55. *Vaskapu* (szoros, Komorzán, ma: Cămărzana, Szatmár m.): „…meg emlitést érdemel a' falú keleti részén lévő szórós – mely *vas kapu*nak ís neveztetík, mível tsak ezenn az egy hejen lehet Tartotzrol Kómórzánban be hatolni 's menni."[158]
56. *Vaskapu* (kapu, Eger, Heves m.): „Eger határában, a Kígyós-rét szélén, ahol a török időkben egy hatalmas *vaskapu* alkotta az Eger körüli védelem egy részét."[159]
57. *Vaskapu* (hegy, a szarvaskői határban az apátfalvi út közelében, Heves m.), gazdag vaslelőhely
58. *Vaskapu-barlang* (barlang, Bükk-hg., Heves m.)
59. *Vaskapu-ereszke* – (hegyoldal, Bükk-hg., Bükki nemzeti park, Heves m.)
60. *Vaskapu* (Lövőpetri, Szabolcs-Szatmár m.)
61. *Vaskapu* (rét?, Szabolcsveresmart, Szabolcs-Szatmár m.): a helyi magyarázat szerint sok vasfű termett ott.[160]
62. *Vaskapu* (egykori gyepűkapu, Ibrány, Szabolcs-Szatmár m.): „a rétközi vízivilágon átvezetőút egyik, torlaszokkal védett kapujának emlékét őrzi"[161]
63. *Vaskapu* (szoros, Buj község, Szabolcs-Szatmár m.)[162]
64. *Vaskapu* (? Nyírtura, Szabolcs-Szatmár m.)[163]
65. *Vaskapu* (Demecser, Szabolcs-Szatmár m.), egy régi út közelében[164]
66. *Vaskapu homok* (Tímár, Szabolcs-Szatmár m.)[165]
67. *Vaskapu(-rét)* (rét, Magy község, Szabolcs-Szatmár m.), egy 1870-es térképen *Vaskapu tájéka* néven szerepel, s az egykori gyepűátjáró emlékét őrzi. Összefügghet az 1436-ból adatolt *Kapus-hegy* névvel (*Ks5*).[166]
68. *Vaskapu* (országút, Vásárosnamény, Bereg megye): „*Vas kapu* hajdani ország út két homok domb között a homok föld kezdetén…"[167].
69. *Vaskapu* (keskeny, összeszűkűlő útszakasz(?), Erdőbénye, Zemplén megye): „*Vaskapú*: köves átjárás a Tállyai határba…"[168]
70. *Vaskapu* (folyó- és hegyszoros, Makkoshotyka, Zemplén megye): „*Vaskapú*, két hegy közötti szorosságban – keskenyen elnyúló helyiség, mely is a' szemlélöt bámulatra birja".[169]
71. *Vaskapu* (folyó- és hegyszoros, az Al-Duna zuhatagos szakasza Orsova alatt, Temes m.), a török *Demirkapı* (lásd *D24*) tükörfordítása.[170]

---

[157] Mizser Lajos (szerk.): Szabolcs megye Pesty Frigyes 1864. évi helynévtárában. In: *A nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve*, 42. Nyíregyháza 2000, p. 242.
[158] Mizser: *Szatmár*. p. 155.
[159] http://www.debrovendeghaz.hu/progz.htm.
[160] Mező: *Nyíri -rétközi.* p. 244.
[161] Mező: *Nyíri -rétközi.* p. 244.
[162] Mező: *Nyíri -rétközi.* p. 244.
[163] Borovszky: *Magyarország vármegyéi*. Szabolcs vm. p. 73; Mező: *Nyíri -rétközi.* p. 244.
[164] Mező: *Nyíri -rétközi.* p. 244.
[165] Borovszky: *Magyarország vármegyéi*. Szabolcs vm. p. 68; Mező: *Nyíri -rétközi.* p. 244.
[166] Borovszky: *Magyarország vármegyéi*. Szabolcs vm.; Mező: *Nyíri-rétközi.* p. 244.
[167] Mizser Lajos: *Bereg megye Pesty Frigyes helységnévtárában.* (Levéltári Évkönyv XI.) Nyíregyháza 1995, p. 487.
[168] Mizser: *Vaskapu*. p. 473.
[169] Kováts Dániel (szerk.): *Sárospatak és Sátoraljaújhely környéke Pesty Frigyes helynévtárában.* (A sátoraljaújhelyi Kazinczy Ferenc Múzeum füzetei 3) Kazinczy Ferenc Múzeum , Sátoraljaújhely 1998, p. 100; Mizser: *Vaskapu*. p. 473.

72. *Vaskapu* (hegyszoros, vízválasztó hágó /656 m/, Hátszegi járás, Hunyad m.), itt verte tönkre Hunyadi János 1442-ben a ruméliai beglerbég seregét.[171]
73. *Vaskapu-völgy* (völgy, Torda, Erdély)[172]
74. *Vaskapu* (település Torda határában, Erdély)[173]
75. *Vaskapu* (erdei terület, erdő?, Udvarhelyszék), közelében van az Őrhegy [!] nevű csúcs a musnai Likoldalon túl.[174]
76. *Vaskapu* (hegy/csúcs/, Háromszék): „az egyik Háromszékre néző magas csúcsot Nézőhegynek, másikát Vaskapunak nevezik.[175]
77. *Vaskapu-domb* (domb, Radnót közelében, Kis-küküllő m.)[176]
78. *Vaskapu-erdő* (erdő, Sepsiszentkirály mellett, Háromszék)[177]
79. *Vaskapu* (Sepsiszentgyörgy, Háromszék)
80. *Vaskapu* (/1435: Waskapw/ puszta Rakottyás és Kálosa között, Gömör m.)[178]
81. *Vaskapu* (hegyszoros?, Trizs, Gömör m.), a gyepű emlékét őrzi.[179]

Summary

Irongates (Temir qapïy, Vaskapu, Dömörkapu)

The author of the study conducts a comparative examination of the Hungarian Irongate placename and the Turkic *Temir qapïy ~ Demirkapı* toponym, which are used in the same function. The study also intends to clarify the connection between these two names.

During the functional research of 24 old and present-date Turkic "Irongate"-placenames it came to light that the *iron* element of these words does not refer to the concrete meaning of the iron, but to the metaphorical 'solid, hard, resistant' denotation of it.

Iron, both in Hungarian and Turkic folklore, has the magical power of frightening away or keeping off the evil spirits. When naming, this circumstance may have been considered.

However, the emergence of the Irongate-type Turkic names – in the author's opinion – was motivated more probably by the extensively known famous "irongate" of the so-called Ergenekon-legend, than by the previous consideration.

In addition to this the author deals with the ancient and sacred craft of the Turks, *smithery*, together with the sacred Iron-mountains, which are well-known among the Turks, and they can be connected with Turkic legends of origin mentioned above and thereby they keep the memory of an ancient Turkic *belief.*

During their migrations, the ancient Hungarians came into close economic and cultural contact with Turkic peoples of the Eurasian steppes, from whom they might have got the knowledge of their ancient myths, legends, including perhaps the Ergenekon-legend.

The landtaking Hungarians brought the irongate-abstraction with themselves from the nomads of the steppes to their new country, and there they used it initially for *naming* the

[170] Kiss L.: *Földrajzi nevek.* II, p. 741.
[171] A Pallas nagy lexikona: Vaskapu; Kiss L.: *Földrajzi nevek.* II, p. 741.
[172] Torda város és környéke XXIV. kötet. (DVD II.).
[173] Torda város és környéke XXIV. kötet. (DVD II.).
[174] Udvarhelyszék XXXVI (DVD II.).
[175] A Székelyföld leírása. Háromszék XXX: Eresztevény és Maksa környéke. (DVD II.).
[176] Torda város és környéke XXIV. kötet. (DVD II.).
[177] Torda város és környéke XXIV. kötet. (DVD II.).
[178] Csánki: *Magyarország történelmi földrajza.* I. kötet, *Gömör vm.*
[179] Ila Bálint: Település és nemesség Gömör megyében a középkorban. In: *Turul* 1940, I/II. p. 13.

natural passes of the border line (gyepű) and gates, later the artificial ones, and later again the other kind of *passes*.

The study's database contains 81 of these irongate toponyms.

On the territory of today's Hungary there are examples of a newer layer of the Turkic placenames denoting Irongate. The few *Dömörkapu* toponyms are Turkic not only by abstraction, but grammatically too. In this case – compared with the old layer – reversed adaptation could happen: from the Hungarian placename, which primarily is of Turkic origin, with the aim of the same naming pattern, became a real Turkic (this time really Turkish) placename again.

Hivatkozott irodalom

Arcanum DVD könyvtár II.

Arcanum DVD könyvtár IV. *Családtörténet, heraldika, honismeret.* (Arcanum Digitéka) Arcanum Adatbázis Kft., Budapest 2001

Asztalos István (szerk.): *A gödöllői járás nyugati részének földrajzi nevei Pesty Frigyes kéziratos helységnévtárában.* Aszód 1979

Asztalos István (szerk.): *Galga völgy földrajzi nevei Pesty Frigyes kéziratos helységnévtárában.* Aszód 1976

Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képben. I-XXI. Budapest 1887–1901.

Bálint Sándor: Szegedi szótár. I-II. Akadémiai Kiadó, Budapest 1957

Bíró Ferenc: Helynévalkotó vízrajzi köznevek a Körösök vidékén. In: *Magyar Nyelvjárások*. (A Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar Nyelvtudományi Tanszékének Évkönyve XXXIV) Debrecen 1997, pp. 93–114.

Birtalan, Ágnes. Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung Die Alten Kulturvölker* 34. Lieferung. Hrsg. von Egidius Schmalzriedt und Hans Wilhelm Haussig. Klett-Cotta, Stuttgart 2001. pp. 879–1097

Bognár András (szerk.): *Pesty Frigyes kéziratos helynévtárából. Hont vármegye és kiegészítések.* (Pest megyei téka 7) Pest megyei Művelődési Központ és Könyvtár, Szentendre 1984

Bognár András (szerk.): *Pesty Frigyes kéziratos helynévtárából. II. Külső-Szolnok.* Kecskemét – Szolnok 1979

Bognár András (szerk.): *Pesty Frigyes kéziratos helynévtárából. Pest-Pilis-Solt vármegye és kiegészítések*. (Pest megyei téka 6) Pest megyei Művelődési Központ és Könyvtár, Szentendre, 1984.

Bognár András: *Pesty Frigyes kéziratos helynévtárából. I. Jászkunság.* Kecskemét – Szolnok 1978

Borovkov, A. K. (szerk.): *Uzbegsko-russkij slovar'*. Moskva 1959

Borovszky Samu (szerk.): *Magyarország vármegyéi és városai.* Országos Monografia Társaság, Budapest 1896–1914 (Arcanum DVD könyvtár IV.)

Büyük Lûgat ve Ansiklopedi. İstanbul 1970 [Nagyszótár és enciklopédia]

Csánki Dezső: *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*. I-III, V. Budapest 1890–1913 (Arcanum DVD könyvtár IV.)

Fényes Elek: *Magyarország geographia szótára, mellyben minden város, falu és puszta betürendben körülményesen leiratik.* I-IV. Pesten 1851 (Arcanum DVD könyvtár IV.)

Gaál Attila – Kőhegyi Mihály (szerk.): Tolna megye Pesthy [!] Frigyes helynévtárában. I-III. In: *A Szekszárdi Balogh Ádám Múzeum Évkönyve*. Szekszárd, I. közlemény: II-III. (1971–1972) kötet, pp. 271–332; II. közlemény: IV-V. (1973–1974) kötet, pp. 297–339; III. közlemény: VI-VII. (1975–1976) kötet, pp. 279–360.

Golden, P. B.: *An Introduction to the History of the Turkic Peoples.* Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Otto Harrasowitz, Wiesbaden 1992

Gőzsy Zoltán – Polgár Tamás (szerk.): *Somogy vármegye helynévtára.* (Fontes comitatus Simighiensis 1.) Somogy Megyei Levéltár, Kaposvár 2001

Gülensoy, Tuncer: *Türkçe Yer Adları Kılavuzu.* (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları 618) Ankara 1995

Hoffmann István – Kis Tamás (szerk.): *Pesty Frigyes kéziratos helynévtárából, 1864. Bihar vármegye I-II.* (A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar Nyelvtudományi Intézetének Kiadványai 65–66. sz.) Debrecen 1996–1998

Ila Bálint: Település és nemesség Gömör megyében a középkorban. In: *Turul* 1940, I/II. (Arcanum DVD könyvtár IV.)

Jankovich B. Dénes (szerk.): *Pesty Frigyes Helynévtárából. Békés megye Pesty Frigyes helynévgyűjtésében.* Békéscsaba 1983

Kakuk Zsuzsa (szerk.): *Örök kőbe vésve. A régi török népek irodalmának kistükre a VII-től a XV. századig.* Európa Könyvkiadó, Budapest 1985

Kakuk, S.: *Recherches sur l'histoire de la langue osmanlie des XVIe et XVIIe siècles. Les éléments osmanlis de la langue hongroise*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1973

Karácsonyi János: Halavány vonások hazánk Szent István korabeli határairól. In: *Századok* 35 (1901), pp. 1037–1058

Képes Világatlasz. Kartográfia, Budapest

Kiss Lajos: *Földrajzi nevek etimológiai szótára*. I-II. Akadémiai Kiadó, Budapest 1997

Kósa László (szerk.): *Magyar művelődéstörténet.* Osiris Kiadó, Budapest 1998

Kováts Dániel (szerk.): *Sárospatak és Sátoraljaújhely környéke Pesty Frigyes helynévtárában.* (A sátoraljaújhelyi Kazinczy Ferenc Múzeum füzetei 3) Kazinczy Ferenc Múzeum , Sátoraljaújhely 1998

Kőhegyi Mihály – Solymos Ede (szerk.): *Észak-Bácska földrajzi nevei Pesty Frigyes kéziratos Helynévtárában.* Baja 1973

Lőrincz L. László: *„...jurták között járok” A belső-ázsiai hősének.* Magvető Kiadó, Budapest 1981

Mező András: A nyíri-rétközi gyepű. In: *A Nyíregyházi Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei.* 2. kötet. Nyíregyháza, 1968, pp. 242–248

Tokarev, Sz. A.: *Mitológiai enciklopédia*. I-II. Gondolat, Budapest 1988

Mizser Lajos (szerk.): *Szabolcs megye Pesty Frigyes 1864. évi helynévtárában.* (A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve XLII.), Nyíregyháza 2000

Mizser Lajos (szerk.): *Szatmár vármegye Pesty Frigyes 1864–1866. évi Helynévtárában.* (Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár kiadványai. 2. Közlemények, 24.) Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Önkormányzat Levéltára, Nyíregyháza 2001

Mizser Lajos (szerk.): *Ugocsa és Ung megye Pesty Frigyes 1864–66. évi Helynévtárában.* (Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Testületének közleményei) Stúdium, Nyíregyháza 1999

Mizser Lajos: *A Nagykállói járás Pesty Frigyes kéziratos helynévtárában, 1864.* (Nagykállói helytörténeti füzetek 7.) Nagykállói Városi Könyvtár, Nagykálló 1994

Mizser Lajos: *Bereg megye Pesty Frigyes helységnévtárában.* (Levéltári Évkönyv XI.) Nyíregyháza 1995

Mizser Lajos: Vaskapu. In: *MNy.* 100 (2004), pp. 472–473

Moór Elemér: Eltűnt szavak nyomai földrajzi neveinkben. In: *Pais Emlékkönyv*. Szerk. Bárczi Géza – Benkő Loránd. Budapest 1956, pp. 426–431

Ny. Nagy István (szerk.): *Pesty Frigyes kéziratos helynévtára: történelmi Veszprém vármegye*. Jókai Mór Városi Könyvtár, Pápa 2000

Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása.* Pest 1868 (Arcanum DVD könyvtár IV.)

Orbán Balázs: *Torda város és környéke.* (Arcanum DVD könyvtár IV.)

Orkun, Hüseyin Namık: *Eski Türk Yazıtları.* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986 [Ótörök feliratok]

Ögel, Bahaeddin: *Türk Mitolojisi.* (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar) I-II. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları VII.) Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1998–1995 [Török mitológia. Desztánok forrásokkal és magyarázatokkal]

Pastinszky Miklós – Tapolcainé Sáray Szabó Éva (szerk.): *Pesty Frigyes 1864. évi helynévgyűjtése. Komárom megye.* Tatabánya 1977

Pesty Frigyes: *Az eltűnt régi vármegyék*. I-II. Budapest 1880

Petri M.: *Szilágy vármegye monográfiája*. I-VI. 1901- (Arcanum DVD könyvtár IV.)

Számvéber Norbert: A német 23. páncéloshadosztály részvétele a tordai csatában. In: *Hadtörténelmi Közlemények* 113 (2000), pp. 156–162 (www.militaria.iif.hu/Hk2000–1/14szamve.HTM)

Tagányi Károly: Gyepü és gyepüelve. In: *MNy.* 9 (1913), pp. 99–100

The Encyclopaedia of Islam. WebCD Edition, Brill Academic Publishers 2003

Thomsen, Vilhelm: *Inscriptions de l'Orkhon déchifrées*. MSFOu. 1896

Thomsen, Vilhelm: *Orhon Yazıtları Araştırmaları.* Türk Dil Kurumu, Ankara 2002

Togan, Zeki Velidi: *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*. Enderun Kitabevi, İstanbul 1981

Tóth Péter (szerk.): *Pesty Frigyes: Borsod vármegye leírása 1864-ben.* (Documentatio Borsodiensis 5.) Miskolc 1988

Vályi András: *Magyar Országnak leírása.* I-III. Budán 1796–1799

Vásáry István: *A régi Belső-Ázsia története.* (Magyar Őstörténeti Könyvtár 7) Szeged 1993

Vékony Gábor: A gyepű szerepe az etnikai és politikai átalakulásokban. In: *Nomád társadalmak és államalakulatok. (Tanulmányok).*(Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18) Szerk. Tőkei Ferenc, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983, pp. 215–236

Wenzel Gusztáv: *Árpád-kori új okmánytár. Codex Diplomaticus Arpadianus Continuatus*. I-XVI. Pest 1866–1874

Yarshater, Ehsan (szerk.): *Encyclopaedia Iranica*. I-XII (1982–2004) (http://iranica.com)

Žirmunskij, V. M. – Kononov, A. N. (szerk.): *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskij geroičeskij ėpos*. Perevod akad. V. V. Bartol'da. Izdatel'stvo Akademija Nauk SSSR, Moskva – Leningrad 1962

蒙古文学与《西游记》

为祝贺卡拉•焦尔吉教授七十大寿而作

巴雅尔图　D. Bayartu

本文旨在从蒙古古典文学故事母题及叙事模式角度来浅析十三世纪的蒙古历史文学巨著《蒙古秘史》（1240 年左右成书）、十八世纪初的蒙古长篇神话小说《十方圣主格斯尔可汗传》（1716 年）以及《西游记》（如 1592 年世德堂版《西游记》）之间的文学影响问题。

众所周知，在十四世纪末至十七世纪中叶这一漫长的历史时期里，由于蒙古北元（1368—1634 年）政权内部斗争和蒙古北元政权与明朝之间的战事连续不断，以致蒙古族具有悠久历史的传统文化受到了长期而严重的破坏，丰富的民间文学和书面文学遗产没有得到官方的认真保护。学术界通常称这一历史时期为“蒙古族历史文化发展的暗淡时期”或“蒙古族文化的衰退时期”。然而，值得我们回顾和认真探讨的是，尽管十七世纪三十年代初蒙古北元政权走向衰亡，蒙古社会逐渐被新兴的满族统治者所控制，但是在这样非常不幸的历史时期里，蒙古民族也没有完全放弃过为民族独立和弘扬民族传统文化而斗争的武器。他们一方面与清朝统治者进行顽强的军事抗衡，另一方面掀起了保护和弘扬民族文化遗产的热潮。首先，云集于皇城北京的一批通晓汉、蒙、藏、满文，具有强烈民族意识，不甘心做亡国奴的蒙古族学者（包括一些喇嘛学者）、翻译家、文学爱好者，开始利用各自的方便条件，在意识形态领域里展开了多种形式的反对清朝统治的文化斗争。1716 年的北京木刻版蒙古文长篇神话小说《十方圣主格斯尔可汗传》以及 1721 年由阿日那（？—1724 年）蒙译的《西游记》（附带回后批语）等文学瑰宝，就是蒙古人在清朝统治者眼皮底下利用文学创作、文学翻译或文学批评手段来艺术地反映现实社会生活，深刻揭示各种矛盾和斗争的突出见证。

这里我们必须明确指出，1716 年的蒙古文《十方圣主格斯尔可汗传》不是古典英雄史诗的木刻版文本，而是由传统的蒙古“格斯尔”神话和“格斯尔”英雄史诗发展演变成的长篇神话小说，其形成和出版过程类似于《西游记》，二者在文学形式、思想内容，特别是在主人公艺术形象塑造方面多有惊人的雷同之处。过去，多数学者都将蒙古《格斯尔》笼统地说成是属于民间文学范畴的英雄史诗，从而忽略了书面《格斯尔》的文学特性及其价值。

简单地讲，神话小说《十方圣主格斯尔可汗传》里刻画的英雄格斯尔可汗形象，是蒙古族崇拜的三十三位天神首领霍尔莫斯塔 • 腾格里之子，下凡整治乱世，建立了伟大功勋。他的故事是在天庭、人间和地狱之间发生的，始终充满了神奇色彩。其神魔交战的故事情节所体现出的滑稽性和戏剧性，丝毫不逊色于《西游记》。小说里塑造的英雄格斯尔，具有一千五百种神变本领，他与多种妖魔相斗的手段比孙悟空更富有神变特征。这可以从下面叙述的故事情节里看出：

“……身具十大法力的妖魔一见格斯尔进城，吓得魂不附体，摇身一变，变作一只野狼逃走，格斯尔却变作一只巨象追赶。当格斯尔将要追上的时候，妖魔变做猛虎逃

跑，格斯尔又变做神狮追赶。当格斯尔又要追上的时候，妖魔变成无数的苍蝇、蚊虫，铺天盖地地乱飞，格斯尔便拿灰土烟尘做个圆圈子把它们套住，……”[1]

很显然，关于格斯尔与妖魔斗法的这一段有趣故事，无论从情节结构上还是在小说叙述模式上讲，都与《西游记》第五十九回至六十一回关于孙悟空与牛魔王、铁扇公主（罗刹女）斗法，较量的神话故事大同小异。更有意思的是，《十方圣主格斯尔可汗传》第六章描写的故事情节酷似《西游记》中孙悟空钻进魔女铁扇公主的肚子里，逼迫她交出神奇芭蕉扇的情形。其中叙述的是，格斯尔和爱妃阿珠莫日根一起骑马追杀一只变做母鹿而逃命的女魔时，不料双双被女魔吞进肚子里。于是格斯尔和阿珠莫日根坐在女魔肚子里喊道："你已经亲口发誓，为什么还要吞我们？你赶快放出我们，还可以饶你一命，不然我们可要从你的下身钻出来，把你的两颗腰子抓碎，把你的肺肝撕烂！说着格斯尔便在妖婆肚子里拳打脚踢。妖婆痛得直打滚，立刻把他们吐了出来。……”[2]

另外，格斯尔设计烧死一个变做大呼图克图喇嘛的妖魔的故事，无疑与自古以来广泛流传于蒙古地区的《罗摩衍那》中神猴哈奴曼火烧楞伽城的故事雷同。其中讲到，格斯尔变成一个英俊的年青人，去妖魔化身的大呼图克图喇嘛那里，假装拜他为师，很快取得了他的信任。之后，这个妖魔喇嘛想建造一座非常讲究的禅房。格斯尔就使用竹杆子架好一间房子，用棉花缠住每一根竹杆子，又在棉花上涂上油脂，把门窗封闭得连一根针都扎不进去。这样，他盖完这座特殊的房子，就请妖魔喇嘛进去打坐。当妖魔喇嘛走进这座禅房之后，格斯尔便从外面点起一把火，轻而易举地烧死了妖魔喇嘛。

现在让我们从另一个角度对比分析《蒙古秘史》、《十方圣主格斯尔可汗传》和《西游记》中出现的非常相似的文学描写手法。这对探讨蒙文《唐僧取经故事》（在蒙古地区流传下来的《西游记》故事至少有四十多种）、蒙文《西游记》（1721 年以后的）抄本形成和流传的独特历史文化背景，进一步揭示蒙汉民族古代文学关系也大有益处。

首先，我们可以从《蒙古秘史》（1240 年左右）里看到一些有关刻画蒙古英雄时代勇士们的传统文学描写手法。例如，《蒙古秘史》第一百九十五节描写帖木真的四杰（倪称四狗）形象时写道："……札木合（哈）说，是我帖木真安答用人肉养的四个狗。曾教铁索栓着。那狗铜额凿齿，锥舌铁心，用镮刀做马鞭，饮露骑风。厮杀时，吃人肉。如今放了铁索，垂涎着喜欢来也。……札木合（哈）说，是诃额仑母的一个儿子，用人肉来养，身有三度长，吃个三岁头口，披三层铁甲，三个强牛拽着来也。他将带弓箭的人全咽呵，不碍着喉咙，吞一个全人呵，不勾点心。怒时将昂忽阿的箭隔山射呵，十人二十人穿透。人若与他相斗时，隔着空野，用客亦不儿名的箭射呵，将人连穿透。大拽弓，射九百步，小拽，射五百步。生得不似常人，如大蟒一般，名字唤做拙赤哈撒儿。……”[3]

另外，《蒙古秘史》第一百九十九节里描写道："……那牛儿年，成吉思汗造与速别额台一个铁车。教袭脱黑脱阿的子忽都等去。对说，他与咱厮杀败。着走出去了。如带套杆的野马，中箭的鹿一般。有翅飞上天呵，你做海青拿下来。似鼠钻入地呵，你做铁锹掘出来。如鱼走入海呵，你做网捞出来。……”[4]

---

[1][2] 北京版《格斯尔传》，桑杰扎布译，内蒙古自治区社会科学院文学所、内蒙古自治区《格斯尔》工作办公室翻印本，1985年，第232—233页。

[3] 《蒙古秘史》（校勘本），额尔登泰、乌云达赉校勘，内蒙古人民出版社，1980年，第204—208页。

[4] 道润梯步译校：《蒙古源流》，内蒙古人民出版社，1980年。第176页。）

无庸置疑，《蒙古秘史》这一类叙事语言，是传统的蒙古英雄史诗程式化描写语言。从蒙古古代历史和文学一向融为一体的创作特点上看，十七世纪的《蒙古黄金史纲》（约在 1604—1627 年成书）、《俺答汗传》、《黄册》、《蒙古源流》（1662 年）、《黄金史》（罗布桑丹津著）等一系列著名蒙古史著作的作者们无不继承并发展了蒙古英雄史诗和古代小说程式化描写手法，最大限度地运用了《蒙古秘史》时代的蒙古文学语言。例如，《蒙古黄金史纲》记载成吉思汗征服西夏国王失都儿忽汗的历史传说时描写道："……当失都儿忽汗变作毒蛇的时候，主上化为凤凰；变作老虎的时候，主上化为狮子；变作幼童的时候，主上化为老人，捉住了他。……"[5]这与《西游记》第五十九回至六十一回里叙述孙悟空跟牛魔王斗法互相追杀时的情形一样。

我们可以毫不含糊地说，蒙古古代历史文学作品里蕴涵的这种程式化的叙述传统，在《西游记》里有更多方面的体现，但本文篇幅有限，这里就不作更细致的对比分析。不过，为了进一步说明《西游记》故事和蒙古长篇神话小说《十方圣主格斯尔可汗传》的互相借鉴或直接影响问题，我们还是多举出一些例证为好。最突出的是，《西游记》关于唐僧变虎的故事描写与蒙古长篇神话小说《十方圣主格斯尔可汗传》第二章里叙述的格斯尔可汗杀死北方魔虎的动人故事相似。《西游记》里描写的是，唐僧在取经路上屡次受到虎的干扰，第一场苦难就是被双叉岭的"野牛精"、"熊罴精"和"老虎精"劫获，他的两位随从被三魔王吃掉，幸亏西天太白星施法术搭救了唐僧的性命。得救后，唐僧又幸遇山中打猎名人刘佰钦，免遭又一只斑斓魔虎的袭击（第十三回）。《西游记》第十四回还描写了孙悟空成为玄奘的弟子之后杀死一只拦路猛虎，并用虎皮制做了缠腰的服饰。《西游记》第三十回描写了劫娶宝象国公主的黄袍怪向玄奘身上喷了一口水，即刻把玄奘变成老虎的故事。如同《西游记》，《十方圣主格斯尔可汗传》第二章也精心描写了英雄格斯尔可汗杀死北方魔虎的动人故事。其情节构思奇异，语言描述极为细腻。格斯尔杀丝虎魔的方式很特别，故事蕴涵的神话意义尤为明晰。其中饶有兴趣地写道：

"……格斯尔为了试探三十勇士的胆识，故意施展法力，飞身跳进山冈一样大的黑色斑斓魔虎嘴里，用两脚蹬住它的两颗下牙，用头盖骨顶住它的上颚，又用两只胳膊肘撑住它的双腮，然后蹲在它嘴里向外瞅着，当哲萨·希格尔等勇士追杀上来，与魔虎搏斗的时候，格斯尔急忙跳出虎口，用手捏住魔虎的脖颈，使它左右摇晃不定，又用右手抽出匕首，一刀割断它的喉管，结果了它的性命，并吩咐哲萨·希格尔用虎皮制作三十件盔套和三十件铠甲袋，赏给三十勇士用，而把剩余的虎皮赏给三百名先锋战士中最勇敢的人们。"[6]

从以上故事情节里不难发现，有关格斯尔杀死魔虎并主张用虎皮制作三十件盔套和三十件铠甲袋，赏给三十勇士用，而把剩余的虎皮赏给三百名先锋战士中最勇敢者的描写，与《西游记》中孙悟空杀死一只拦路猛虎，并用虎皮制做缠腰服饰的情节大同小异。不仅如此，关于格斯尔飞身跳进魔虎嘴里，用两脚蹬住它的两颗下牙，用头盖骨顶住它的上颚，又用两只胳膊肘撑住它的双腮等细节描述，又与印度史诗《罗摩衍那》里神猴哈奴曼的故事相近。所以说，《西游记》、《罗摩衍那》、蒙古《格斯尔》小说的一些故事母题和情节描写之相似性，绝非不同民族文学作品所偶然表现出来的故事母题重合现象，而是著名的《西游记》（包括蒙文《西游记》）、《罗摩衍

---

[5] 参见朱风、贾敬颜译《汉译蒙古黄金史纲》第28页，内蒙古人民出版社，1985年。

[6] 北京版《格斯尔传》，桑杰扎布译，内蒙古自治区社会科学院文学所、内蒙古自治区《格斯尔》工作办公室翻印本，1985年，第75—76页。

那》、蒙古《格斯尔》小说在蒙古地区流传和演变过程中产生多方面互相影响的生动反映。正因为这种民族文学交流与平行发展关系的作用，托忒蒙古文《西游记》和喀尔喀抄本《西游记》里还把孙悟空的名字写成了哈奴曼。至于《西游记》（包括蒙文《西游记》）和《十方圣主格斯尔可汗传》小说在文学形式和思想内容上呈现出诸多相似性的问题，我们还可以从其它方面进行深入探讨。

凡是认真阅读过神话小说《十方圣主格斯尔可汗传》的读者都很清楚，该作品第五章叙述了格斯尔急中生智，使魔女变作驴，并用烈火焚死的故事。其故事梗概是：

格斯尔在回家的路上遇到了一座白色的大帐篷，门口站着一位美貌的女人。她把格斯尔邀请到帐篷里吃茶点。她首先当着格斯尔的面，把带角的黑蜣螂套在犁杖上，转眼之间在帐篷里开垦出一块土地，种上西天谷，打下谷粒，放进锅里炒熟，做了一盘带有暗记的饽饽，又做了一盘不带暗记的饽饽。她把带有暗记的饽饽端来放在格斯尔面前，回头又把不带暗记的饽饽放在自己前面，然后走出了帐篷。这时格斯尔的胜慧三神姊预知格斯尔将会遇到意外的灾难，就变成一只青莺飞进女妖的家里，把女妖的罪恶意图告诉给了格斯尔。于是格斯尔将计就计，趁女妖不在，调换了那两种饽饽。而女妖回到帐篷里请格斯尔吃点心的同时，不慎吃了她自己为了谋害格斯尔而准备的带有暗记的饽饽。于是，格斯尔趁机把女妖备用的一根具有魔力的三拖长黑拐杖夺过来，一边象女妖一样口里念咒——“苏格，苏格，古儒，苏格”，一边在女妖头上敲打了三棍，结果那女妖立刻变成了一头驴，活活被格斯尔用烈火烧死。[7]

《十方圣主格斯尔可汗传》第六章里还叙述了格斯尔变驴的故事。其中，一个妖魔化身为大呼图克图喇嘛，勾结前来拜佛的格斯尔爱妃茹格慕·高娃，使用一张具有魔法的画皮，使毫无戒备的格斯尔变成一头驴，受尽了折磨。不难看出，这种戏剧性故事情节描述与《西游记》中妖魔黄袍怪把唐僧变做老虎的故事情节描述大同小异。而相比之下，《十方圣主格斯尔可汗传》的构思显得更为离奇，内容尤为滑稽，文学讽喻手法格外巧妙：

“……当格斯尔到妖魔（已化身为大呼图克图喇嘛）的宿营地施了礼，正要叩头时，妖魔就拿出一张驴子的画皮，趁格斯尔不注意，往他头顶上一盖，立刻使格斯尔变成一条驴，于是身具十大法力的妖魔便娶了茹格慕·高娃为妻。他把一些旧鞋等肮脏东西驮在格斯尔身上，离开吐伯特部，逃回魔城。……”。[8]

我们知道，妖怪作法使人变驴的故事母题，在一些佛经故事、唐代志怪小说以及《西游记》的先声作品《大唐三藏取经诗话》中都有生动的描述。因此可以说，蒙古长篇神话小说《十方圣主格斯尔可汗传》中叙述的妖怪使人变驴的故事，显然与佛经故事、唐代志怪小说和《西游记》故事的流传有直接或间接关系。换言之，第一个故事成功地移植了唐代志怪小说《板桥三娘子》的故事情节结构，而第二个故事题材也是取自佛教文学作品中的“人变驴”故事母题。下面，我们可以先看一看中国最早的小说总集《太平广记》之《板桥三娘子》是怎样描写“人变驴”故事情节的。

唐代志怪小说《板桥三娘子》的主人公三娘子，是唐朝汴州地区西部一个叫“板桥店”的女老板。她经常施巫术，使过往客人变化成驴，从而侵吞其财物。故事中写道：

“……三娘子向覆器下取烛挑明，巾箱中取小木牛、木人及耒耜，置床前，含水之，人牛具活。遂耕床前一席地讫，取荞麦子授木人种之。须臾麦熟，木人收割，可得七八升。又安置小磨子，磨成面讫，却收前物，仍置箱中，取面作烧饼。赵（客人

---

[7][8] 参见北京版《格斯尔传》，桑杰扎布译，内蒙古自治区社会科学院文学所、内蒙古自治区《格斯尔》工作办公室翻印本，1985年，第178页。

赵季和——引者）心动，遽出，潜于户外窥之，乃见请客食饼未尽，忽一时踣地作驴鸣，须臾皆变驴矣，驱入店后，而尽没其财。……后月余，赵自东都回，将至板桥店，预作荞麦烧饼大小如前。既至，复寓宿焉。其夕无他客，主人殷勤更甚。天明，设饼如初。赵乘隙，以己饼易其一枚，言烧饼某自有，请撤去以俟他宾。即取己者食之。三娘子具茶，赵曰：'请主人尝客一饼。'乃拣所易与敢，才口，三娘子据地作驴声，即变为驴，甚壮健。……"[9]

通过比较研究格斯尔使女妖变驴的故事和板桥三娘子的恶作剧，我们不难了解到，这两则奇妙的故事，无论在故事情节描写方面，还是在蕴涵的主题思想上，都具有惊人的相似之处。具体地说，格斯尔征服的那个女妖，具有强烈的复仇心，擅长变做美女，掩饰其丑陋面貌，进而施巫术，使人变做驴。手持神奇的"黑拐杖"，口里念讼万恶的"咒语"，是这个女妖施巫术的主要手段。故事中提到的"带角的黑蜣螂"，就是魔王的"灵魂"。而这一切充分体现了信奉泛神论的萨满教的思想意识核心——万物有灵论。而板桥三娘子故事的巫教色彩比较显著。她施巫术的目的，是侵吞过往商旅的钱财。她本人不会变形，也不会念咒语，但家中备有小磨，擅长使用木人木犁种荞麦，暗中制作能够使人变驴的烧饼，并依靠特殊物品的魔力来达到害人的罪恶目的。

我们还发现，《十方圣主格斯尔可汗传》和《板桥三娘子》所使用的"人变驴"故事母题，在《西游记》前奏曲《大唐三藏取经诗话》以及其它佛经文学作品里也能看到。例如，《大唐三藏取经诗话》里描写到："猴行者一去数里借问，见有一人家，鱼舟系树，门挂蓑衣。然小行者被他作法，变作一个驴儿，吊在厅前。驴儿见猴行者来，非常叫唤。猴行者便问主人：'我小行者买菜从何去也？'主人曰：'今早小行者到此，被我变作驴儿，见在此中。'猴行者当下发怒，却将主人家新妇，年方二八，美貌过人行动轻盈，西施难比，被猴行者作法，化此新妇作一束青草，放在驴子口伴。……"

常任侠选注的《佛经文学故事选》里记载了另一则有趣的"变驴"故事："昔此贵邦，有一侨士，适南天竺。同伴一人，与彼奢婆罗咒术家女人交通。其人发意欲还归家。辄化为驴，不能得归。同伴语曰：我等积年离家，吉凶灾变，永无消息。汝意如何，为欲归不？设欲去者，可时庄严。其人报曰：吾无远虑。遭值恶缘，与咒术女人家交通，意适欲归，便化为驴。神识倒错，天地洞燃。为一不知东西南北，以是故，不能得归。同伴报曰：汝何愚惑，乃至如此。此南山顶，有草名遮罗波罗，其有人被咒术镇压者，食彼药草，即还服形。其人报曰：不识此草，知当如何。同伴语曰：汝以次啖草，自当遇之。其人随语，如彼教诫。设成为驴，即诣南山，以次啖草，还
服人形。采取奇珍异宝，得与同伴安隐归家。……"

《十方圣主格斯尔可汗传》开篇就讲述了释迦牟尼佛谕旨三十三位天神首领霍尔莫斯塔·腾格里于五百年以后天下大乱的时候要派一个神子下凡整治乱世的神话故引子。《西游记》第七回也特别强调，孙悟空是被佛祖施法术镇压于五行山下，过了五百年才得救，并皈依佛门，成为唐僧前往西天取经的忠实保护者的。通过比较，我们可以清楚地了解到，《十方圣主格斯尔可汗传》和《西游记》小说都是以佛教的一个

[9] 参见王汝涛、徐敏鸿、赵炯译注《唐代志怪小说选译》，齐鲁书社，1985年，第292—293页。
[10] 参见中野美代子著《〈西游记〉的秘密[外二种]》，王秀文等译，中华书局，2002年，第551页。
[11] 参见"出曜经"卷第十五利养品下，姚秦凉州沙门竺佛念译。录自《佛经文学故事选》第162—163页，常任侠选注，上海古籍出版社出版，1982年。

特殊时间单位，即“五百年”来提示神话英雄故事发生的时间的。而且从根本上讲，《十方圣主格斯尔可汗传》有关天神之子格斯尔下凡，完成整治乱世的使命的描写，是与《西游记》关于神石所生的猴王孙悟空大闹天宫，后来被佛祖收服，并在取经路上消灭妖魔鬼怪的业绩之描写没有多大区别。这两部神话小说都特别强调了释迦牟尼佛的权威，而这种艺术构思和创作技巧，正是体现古代小说传道功能所需要的。

隆福寺本《格斯尔可汗传》里描写格斯尔与魔王斗法的情形，与《西游记》中孙悟空与魔王搏斗的情节描述雷同：“魔王见格斯尔奔来，调转马头就逃。圣主追上去，一把将他揪下马，拔出九拖青钢剑就去斩，可是怎么也斩不动；拿九十三斤重的钢斧子去砍，魔王还是无动于衷。见他魔法高，用剑和斧子之类武器砍不死，就搬来一座山压住了他，可魔王翻掉山又站起来了；格斯尔搬两座山来压，也不行；又搬三座山来压住他，魔王还是翻掉了，圣主一气之下，搬来五座山把他压住，并在山顶上书写了佛教的“六字真言”（唵、嘛、呢、叭、咪、吽），于是魔王再也动弹不得了。”

毋庸置疑，从文学创作旨趣上看，《十方圣主格斯尔可汗传》关于“妖魔化作喇嘛，施魔法，使格斯尔变驴”的滑稽故事之前一段突出的是格斯尔机智勇敢而善于神变的性格特征，而后一段故事情节则进一步强调了格斯尔的过失和遇难。显而易见，这样的描写与《西游记》以“九九八十一难”之描述来刻画唐僧和孙悟空的性格一样，充分体现了作者的文学描写志趣。

总之，关于以上几种“妖女使人变驴”故事情节的分析研究以及格斯尔可汗和孙悟空与妖魔斗法的神奇本领的对比表明，《西游记》和蒙古族长篇神话小说《十方圣主格斯尔可汗传》在塑造主人公英雄形象，突出其典型性格时都巧妙地借用了传统的“妖女使人变驴”故事母题。这两部神话小说在蒙古地区流传和演变过程中互相间产生了积极而深刻的影响。再说从蒙古古代文学发展历史上看，口头的和书面的蒙古《唐僧取经故事》之形成和流传的足迹可以追溯到十四世纪七十年代末，因为我们已经从那个时期的出土文书里发现了绘图的木刻版蒙文《唐僧取经故事》残页。[13]这样，只要我们把对十三世纪的《蒙古秘史》、十七世纪的《蒙古黄金史纲》、《蒙古源流》（1662 年）、《黄金史》（罗布桑丹津著）以及十四世纪的蒙古文《唐僧取经故事》（尽管是残页）、元末明初蒙古族剧作家杨景贤的《西游记》杂剧、1716 年的蒙古文《十方圣主格斯尔可汗传》和 1721 年阿日那翻译的蒙文《西游记》等一系列蒙古历史文学著作和著名蒙古文学遗产的比较研究同《西游记》的研究紧密结合起来，就有充分的理由认为长篇神话小说《十方圣主格斯尔可汗传》在形成过程中也受到了早期流传的《唐僧取经故事》（包括蒙古语的）和十六世纪末出版的《西游记》之积极而深刻地影响。如果说，1716 年的蒙古文《十方圣主格斯尔可汗传》象征了蒙古古代小说发展史上的一大高峰，那末 1721 年阿日那翻译的蒙文《西游记》可谓再现了蒙、汉民族古代文学不断交流和共同发展的辉煌成就。

[12] 请参阅纳日苏汉译本《格斯尔的故事》第254页（内蒙古人民出版社，1989年）。1956年版蒙古文《格斯尔的故事》之下册第97页中写有“在山顶上书写了六字真言”一句，纳日苏先生没有翻译。

[13] 该古文书残件是由内蒙古考古队和内蒙古阿拉善盟考古工作者于1983年、1984年间从黑城遗址挖掘到的,现在内蒙古的有关学者与日本学者合作研究这一批古文书,并准备公开出版.

SZENTSÉGES DZSINGISZ KÁNNAK IMÁJA

Bereczki Zoltán

A címadó mongol kézirat a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében található, a Kara György által szerkesztett katalógusban MONG 296. jelzet alatt.[1] A mű valószínűleg a 19–20. század fordulóján készült, fekete tussal 51,5 x 63,75 cm-es, tíz 25,75 x 12,75 cm-es részre hajtogatott *muutuu*[2] papírra írták, oldalanként nyolc sor, kivétel a negyedik (hét sor) és a kilencedik (két sor). Szerzője ismeretlen. A gondolati egységeket következetesen jelöli az *om* jel. Egy kezdő *om* jel alá általában három sor tartozik, de előfordul két, illetve négy soros gondolati egység is. A kézirat végén *dörbeljin čeg* található zárásként. A mondatokat, kisebb gondolati egységeket és mondatrészeket a literátor csupán *čeg*-gel választja el egymástól.

A szöveget ismeretlen lejegyzője gyorsírással írta le. Ennek jelei, hogy a Q_1[3] jobb oldalán nyitott fog. A Q_2 grafémát a kézirat nem jelöli, Γ_2-t csupán diakritikus jelekkel jelöli következetesen. Γ_3 írásjegynél az első fog hiányzik, a grafémát csupán a tengelytől jobbra elhúzott, majd a végén kissé ívelt vízszintes fog jelöli. T_1 és D_1 grafémák az axistól balra nyitott közepes hurkok. T_2, D_2 grafémák nagyok, hosszabbak Y és $\check{J}_1$ írásjegyeknél. Magánhangzó előtt T_2, D_2 csupán has, a fogat az író nem teszi ki. T_3, D_3 közepes has, s az axistól jobbra kissé elhúzott láb, könnyen összetéveszthető a szóvégi „*un*" grafémakapcsolattal. A_1, $_2$ és E_1, $_2$ grafémákat nem jelöl. A_3 és E_3 az axistól jobbra elhúzott vízszintes fog. E_4 graféma az írás tengelyétől balra átlósan hosszan elhúzott fog. Az I és Y grafémák egyforma hosszúságú lábak. N_1 és $\check{J}_1$ írásjegyek a jobb oldalon nyitott fogak, bár a $\check{J}_1$ valamivel hosszabb. Előfordul, hogy az N_1 graféma csupán ponttal van jelölve. Az N_2 graféma foggal nincs jelölve, csupán ponttal, ez azonban nem következetes, előfordul, hogy N_2 grafémát semmi sem jelöli a szövegben (pl.: *kündü)*. N_3 graféma az axistól jobbra röviden húzott vízszintes fog. Ng írásjegynél előfordul, hogy a fog hiányzik, a grafémát csupán a tengelytől jobbra kihúzott, balról nyitott „fog" jelöli. L_3 graféma hosszabb, mint az L_2. L_2, M_2 grafémák vízszintes szára az axist nem keresztezi, a tengely és a szár között mindig szünet van, vagy a tengelyre ül. $\check{C}_2$ és $\check{J}_2$ grafémák előtt az írás folyamatossága megszakad, s a $\check{C}_2$, $\check{J}_2$ írásjegyekkel indul újra. G_3 írásjegy az axistól jobbra kissé görbülő ív, mely a tengelytől balra lefelé átlósan hosszan elhúzott, hasonlóan E_4-hez.

A kézirat helyesírására jellemző, hogy az író a ragokat gyakran egybe írja a ragozott szóval. Valószínűleg, gyorsírásról lévén szó, gazdaságosabb a ragokat egybeírni a szavakkal, így is biztosítva az írás folyamatosságát. Ez azonban nem következetes. Számos helyesírási hibát is felfedezhetünk szövegünkben. Előfordul *ö~o* (*ong ~ öng*), *i~e* (*söyel, simeskel*), *u~a* grafémák fölcserélése. Az *n*-tő használata, jelölése nem következetes.

[1] Kara, G.: *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2000, p. 361.

[2] A 19. században a mongolok által általánosan használt szürke színű, durva, kenderből készült papír. A mongol *muutuu* szó a kínai *mao-t'ou-chih*-ből származik. Kara, G.: *Knigi mongol'skih kočevnikov*. Moskva, Nauka 1972 passim.

[3] A paleográfiai elemzéshez választott jelölésnél a graféma mellett található szám az írásjegy szóban elfoglalt helyét jelöli. Tehát E_1 = E graféma szó eleji helyzetben, E_2 = E graféma szó közepi helyzetben, E_3 = E graféma szózáró helyzetben, E_4 = E graféma negyedik, a szótól külön írt alakja.

Többször előfordul plusz I_3 graféma (*takiqui, dobui*), illetve plusz fog beszúrása (*ölegelen*). Előfordul *n~ng* felcsrélés (*qangčuyilan*).

Az alábbi tanulmányban a kézirat átiratát és fordítását kívánom közreadni. A kézirat számos javítást és helyesírási hibát tartalmaz, ezek helyes értelmezésében volt segítségemre három szövegváltozat. A három párhuzamos szövegből kettőt Rincsen *Les matériaux* című kötetében találtam meg (*(O)Suutu Boγda Čingγis qaγan-u gegegen-e ergükü öčig*[4] , a továbbiakban RIN1; *Boγda Čingγis-un öčig orusiba*,[5] a továbbiakban RIN2), míg a harmadikat Damdinsüren *J̌aγun bilig* című gyűjteményes kötetében (*Čingγis qaγan-u yeke öčig*,[6] a továbbiakban DAM).

Az ima az ordoszi Dzsingisz kultusz részét képezi, s az Ordosz vidékén ma is él Dzsingisz kán kis imája és az Arany Palota kis imája néven.[7] A holdújévkor tartott rituálék záró imája. Az ima elhangzása után kilenc áldozatot ajánlanak fel, eléneklik az istenek nyelvén írt tizenkét éneket, áldást mondanak. A rituálén részt vesz a *ǰinong*[8] „örököse”, aki ezután a Nagy Úr városrészbe megy, s ott tölti el az újhold első éjszakáját. A rituálé záró aktusa újhold harmadikán zajlik, melyre visszatér az „örökös”, három *ötög*-gel[9] és három mérő pálinkával áldoznak. Így zárul az ordoszi fehér hónap ünnepsége.[10]

Vladimircov szerint, a mongolok első írásban rögzített szabályok és rend szerint végzett áldozata, áldozatai, melyeket parancsba is foglaltak, a Dzsingisz kán emlékére végzett rituálék, melyek már Ögödej kán (mong. Ögödei 1228–1241) uralkodása óta folynak napjainkban is. Igaz, míg Ögödej idejében a mai Mongólia területén zajlottak ezen áldozatok, Kubiláj (mong. Qubilai 1260–1294) uralkodása óta a rítusok helyszíne az Ordosz

---

[4] Rintchen: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol, I. sources litteraires*. (Asiatische Forschungen 3.) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1959, pp. 63–65.

[5] Rintchen: *Les materiaux pour l'étude du chamanisme mongol, I. sources litteraires.* pp. 67–69.

[6] Damdinsürüng: *Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰaγun bilig orosibai.* (Corpus Scriptorum Mongolorum XIV.) Ulaanbaatar 1959, pp. 73–17 [A mongol irodalom száz legfontosabb bölcsessége].

[7] Bereczki Zoltán: *Az ordoszi Dzsingisz-kultusz nyári és őszi rituáléi a Boγda Čінggis qaγan-u takil-un sudur orošiba –ban lejegyzett szöveg nyomán.* Budapest 2003 (tudományos ösztöndíj dolgozat); Šaraldai, X.: *Čingis xaanii ongon šüteenii tailga taxilga.* Ulaanbaatar 2001, pp. 59–69 [Dzsingisz kán tiszteletére végzett áldozatok]; Šaraldai – Sayinǰirγal: *Altan ordon-u tayilγ-a.* Ündüsüten Keblel, Köke Qota 1982, pp. 28–30, 43–55 [Az Arany Palota áldozatai].

[8] A *ǰinong* a kínai *cheng-wang* „tábornok” szó mongol nyelvi változata. Az ordoszi Dzsingisz-kultuszban inkább amolyan hercegi rang, a darhatok „kormányzója”, a kán szárnysegédje, a jobb szárny vezetője. A *ǰinong* tisztség még a mongol időkben örökletessé vált, erre utal Buyanbaγatur *tayiǰi*-ról szóló rész a *Gegen toli* című krónikában, mely szerint Buyanbaγatur megölése után, fiát, a 12 éves Bosiγtu-t emelték *ǰinong*-i rangra, mely Vladimircov szerint a kán utáni következő tisztség volt. A mandzsu korban már a császár nevezi ki az alkalmasnak ítélt embert e posztra. A rituálékon a *ǰinong*-nak mindenképpen részt kellett vennie, amennyiben megbetegedett, úgy azonnal helyettest kellett állítani, ha a *ǰinong* bűnt követett el, a palota megfelelő hivatalában azonnal ítéletet hoztak ügyében; általában a legsúlyosabb ítélet a leváltás volt. A mandzsu időkben a *ǰinong* katonai rang is volt, s több *ǰinong*-ot is neveztek ki egyidőben, mégpedig minden ordoszi zászlóaljból egyet. A Ching korban a *ǰinong* katonai hatalma igen nagy lehetett, ezt látszik bizonyítani, hogy az ordoszi jobb szárny középső zászlóaljának *ǰinong*-ja szembeszállt felettesével, J̌üni herceggel és zászlóaljával. Bereczki Zoltán: *Darhatok – Az ordoszi Dzsingisz-kultusz letéteményesei.* Budapest, 2003 (tudományos ösztöndíj dolgozat); Šaraldai, X.: *Čingis xaanii ongon šüteenii tailga taxilga.* pp. 179–182.

[9] *Ötög*: a kimondottan szertartási célokra használt kumisz. A Mongolok Titkos Története szerint Batu és társai a kipcsák hadjáratból megtérve, miután bevették Meget városát, ünnepi lakomát rendeztek, s itt fogyasztottak *ötög*-öt. Ligeti Lajos (szerk.): *A mongolok titkos története.* Gondolat Kiadó, Budapest 1962, pp. 132–133 (továbbiakban: MTT); Ligeti, L. (szerk.): *Histoire secréte des mongols.* (Monumenta linguae mongolicae collecta I) Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, p. 248; Haenisch, E.: *Wörterbuch zu Manghol un niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi), die Geheime Geschichte der Mongolen.* Leipzig 1939, p. 129.

[10] Šaraldai – Sayinǰirγal: *Altan ordon-u tayilγ-a.*

vidékére,[11] a mai Belső-Mongóliába helyeződött. A rituálék helyszínéül a nyolc fehér sátor szolgál, melyekben Dzsingisz ereklyéket őriznek. Ezek közül is a legfőbb Dzsingisz Arany Palotája (mong. *altan ordon*). A hagyomány szerint a sárga darhat Batukesig (mong. Batukesig) és Batocsir (mong. Batu včir) valamint Boorcsu (mong. Boγurǰi) gyűlést hívtak össze, s elhatározták egy tiszteleti sátor felállítását, ahol Dzsingisz emlékének, ereklyéinek örökké áldoznak. Boorcsu tett javaslatot arra, hogy gyermekkori jó barátjának, Dzsingisznek tiszteletére mutassanak be áldozatot. Végül Kubiláj adta ki a *dörben čaγ-un qurim üiledsügei* –nek nevezett parancsot, melyben az áldozatok szokását törvényerőre emelte, s kinevezett nyolc felelőst (mong. *naiman yeke γamutan*). A *Čaγan teüke* „Fehér Történelem" című krónika is megemlíti a Dzsingisznek évszakonkét végzendő nagy áldozatokat, melyek mellett havonta mutattak be több áldozatot is, rendszerint minden hónap első és harmadik napján. *J̌oǰaγ-a tayiǰi* így ír a Dzsingisz kultuszra vonatkozó kubiláji parancsról: „a Bölcs Kubiláj kán a fekete ló évében (1282) *Qormusta tengri*nek[12] megfogadta, hogy … a nirvanaba távozott Szent Úrnak tiszteletére évszakonként áldozatokat mutatnak be … Az áldozatok végrehajtásával/felügyeletével darhat tisztségviselőket bízott meg, s a Fehér Palota tiszteletéről az *Altan Onisuγsan* című könyv rendelkezik."[13]

Suutu boγda činggis qaγan-u gegegen-e ergükü öčig

I. 1. *om) deger-e tngri-yin ǰaγaγ-a-bar*[14] *törögsen: tngrilig yeke ner-e čola-yi*
2. *bey-e-dür-iyen*[15] *orosiγuluγsan : delekei-yin ulus-un*[16] *törö-yi abuγsan:*
3. *tngrilig törögsen činggis qaγan :*
4. *om) suutu tngri iǰaγur-tu*[17]*: suu ǰali yeke-tü surγal*[18] *ügei bilig-tü*
5. *söyel-ben ügei*[19] *ǰasaγ-tu sutu törögsen eǰen*[20]
6. *om) temüǰin baγatur neretü : dörben erdeni-yin qatun-tu : dörben*
7. *küder degüü-tü : dörben külüg köbegün-tü*[21] *: bügüde delekei-yin*

II. 1. *eǰen boluγsan*[22] *:*
2. *om) odutan tngri-deče ǰaγaγabar*[23] *egüdügsen : onon mören-ü deligün boldaγ-tu*[24]

[11] Šaraldai, X.: *Čingis xaanii ongon šüteenii tailga taxilga.*
[12] A buddhizmus előtt mongol panteon főistene.
[13] Šaraldai – Sayinǰirγal: *Altan ordon-u tayilγ-a.* p. 25.
[14] RIN2 és DAM szövegváltozatokban *ǰaγaγabar.*
[15] *Yeke ner-e-yi bey-e-dür-iyen* (DAM).
[16] RIN2-ben nem világ népeiről beszél, hanem a világról és országokról, vagy népekről (*delekei ulus-un*).
[17] RIN1-ben *suutu tngri iǰaγurtu.*
[18] *Surγaγuli ügei* változatot találhatjuk a RIN2-ben. Jelentését tekintve megegyezik a vizsgált szövegével, mindkettő tanulás, gyakorlás nélküli tudást jelent, melyet én eredendő tudásként értelmeztem és fordítottam.
[19] DAM-ban *solbil*, RIN1, RIN2-ben *selbil.* A kéziratban a *söyel* kifejezés olvasható, mely valószínűleg a *solbil* elírása. Legalábbis, a szövegkörnyezetből ez tűnik a leghelyesebbnek. Mindkét kifejezés igéből képzett főnév, mely közül a *selbil* „javítást" jelent, a *solbil* pedig „keresztezést, áthágást". Így számomra az áthághatatlan, tehát örök törvény, hatalom kézenfekvőbb megoldásnak tűnt, mint a RIN1 és RIN2-ben lejegyzett „javíthatatlan, vagy megmásíthatatlan hatalom".
[20] RIN2 és DAM szövegekben *suutu törögsen činggis qaγan* található.
[21] RIN2 szövegben *külüg-ün* szerepel. Dzsingisz négy fia (Dzsocsi, Csagataj, Ögödej, Toluj) már elég hamar megjelenik az imában, érdekes számomra, hogy már Höelün és Börte előtt említik őket, mivel az ima szövege az én meglátásom szerint igyekszik kronologikus sorrendet tartani az események elmesélésében.
[22] DAM és RIN2 szövegekben a világnak és népeknek urává lett Dzsingisz kán olvasható (*delekei ulus-un eǰen boluγsan činggis qaγan*), szemben a kézirattal és a RIN1-el, ahol az egész világnak urává lett.

3. *törögsen : öng*[25] *qaγan-u törö-yi abuγsan : olan kereyid-yi*[26] *eǰelen*
4. *medegsen : ordus tümen-i*[27] *töblen saγuγsan : olan ulus-un eǰen boluγsan*[28] *:*
5. *om) bütükü-yin*[29] *urida učaraγsan : bürtemüǰin*[30] *yeke sečen qatun-tu*
6. *boγda eǰen čola-tu*[31] *: borčigin*[32] *altan uruγ-tu : boγurǰi muquli*
7. *nökür-tü bügüde delekei-yin eǰen boluγsan :*
8. *om) qubilγad-iγar učaraγsan qulan qatun-tu*[33] *: quγur čuγur kög daγutu*[34] *:*

III. 1. *Quričan daγaγsan yisün örlig-üd nökörtü*[35] *: qotala bügüde-yin*
2. *eǰen boluγsan*
3. *om) kerülün mören-ü ködege arulan*[36] *qaγan saγuγsan : gem sem ügei yeke ner-e*
4. *čola-yi qan-dur-iγan orosiγuluγsan*[37] *: kelküi bügüde olan-i quriγaγsan*[38] *:*
5. *gegen biligtü törögsen eǰen qatun*[39] *:*
6. *om) naran saran-u kelberi*[40] *törögsen : naiman*[41] *dayan qaγan-u törö-yi abuγsan*[42]

---

[23] RIN1-ben *ǰaγaγ-a-bar*.

[24] RIN2 szövegváltozatban *boldaγ deger-e törügsen* olvasható, mely jelentését tekintve, ugyanaz, bár irodalmiasabb.

[25] Itt a szövegben javítás található, az áthúzott részen is az *öng* olvasható. Az *Ong* elírása, erre enged következtetni mindhárom párhuzamos szöveg is.

[26] DAM-ban *kereyit-i*. RIN1, RIN2-ben *kereyid-i*.

[27] *tümen-iyen* változat található DAM és a RIN2 szövegváltozatokban, tehát itt az alanyi birtokjelet használja accusativus helyett.

[28] A DAM szövegben, s általában a RIN2-ben is, az ima első felében minden mondat, versszak *činggis qaγan*-al zárul.

[29] RIN1-ben *bütüküi-yin*.

[30] A DAM szövegben Börte neve Börtügelǰin formában található, míg a RIN2-ben Bürtemülǰin, RIN1-ben Bürtemüǰin. Az *Altan tobči*-ban a következőket olvashatjuk: *bütüküyin urida učiraγsan börtegelǰin qatun*. Vietze, Hans-Peter – Lubsang, Gendeng: *Altan tobči – Eine mongolische Chronik des XVII. Jahrhunderts von Blo bzan bstan 'jin – Text und Index*. Institute for Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1992, p. 89 (továbbiakban: AT).

[31] RIN2-ben *boγda eǰen-ü čola-tu*.

[32] DAM-ban *borǰigen*. RIN1, RIN2-ben *borǰigin*.

[33] DAM-ban bölcs királynőt ír: *qulan sečen qatun-tu*. Ugyanezt az alakot megtaláljuk már az *Altan tobči*-ban is: *qubilγan-iγar učaraγsan qulan qatun činu*. *AT* p. 89.

[34] A DAM-ban daγun-tu található. S már ez is megtalálható az *Altan tobči*-ban: *quγur čoγor kög daγun*. *AT* p. 89.

[35] Az *örlig* az *örlüg* (lovag, vitéz, vezér) elírása. A DAM szövegváltozatban *yisün örlüg nöküd-tü* olvasható, tehát a *nökör* kerül többesszámba, míg a RIN1-ben *yisün örlüg-üd nöküd-tü*, tehát mind a *nökör*, mind az *örlüg* többesszámban található. RIN2-ben *yisün örlüg-ün nökür-tü*.

[36] DAM-ban és a RIN1-ben *aral-a* „sziget" található, míg RIN2-ben *arula*, tehát valószínű, hogy a vizsgált kéziratban, illetve a RIN2 változatban elírással van dolgunk, és az *aral-a* a helyes.

[37] A DAM változatban, egy jelentésében megegyező, mégis más mondattal találkozunk: *kemǰiγ-e ügei yeke ner-e-yi bey-e-degen orosiγuluγsan*. RIN1-ben *gem ǰem-e*. RIN2-ben *yeke ner-e čola-yi bey-e-degen orusiγuluγsan* található.

[38] A DAM és RIN2 változatban, egy egyszerűbb megfogalmazás olvasható: *kelkü bügüde-yi quriγaγsan* (DAM), *gelekü bügüde-yi quriγaγsan* (RIN2).

[39] A vizsgált szövegben itt változik a mondatzáró formula, innentől végig az *eǰen qatun* „úr s úrnő" formulával zárul minden strófa, míg a DAM változatban továbbra is *činggis qaγan* marad, s a RIN2-ben is *činggis qaγan* található.

[40] *Kiliber* olvasható a DAM-ban, míg RIN2-ben *keleber*. Rincsen pedig a RIN1-ben ezt az egész mondatot kihagyja. Tehát a *gegen biligtü törügsen eǰen qatun* után a RIN1-ben rögtön a *tüg tümen-iyen* kezdetű mondat következik.

[41] DAM-ban a najmanok Dajan kánja (*naiman-u dayan qaγan-u*) található.

7. *nasu büri ölǰei*[43] *törögsen eǰen qatun*
8. *om) tüg tümen-iyen terigülen yabuǰu*[44] *: tuγula mören-ü γurban*[45] *ulqu-yin*[46]

IV. 1. *Debsekü saγlaγar modun-u iǰaγur-tur*[47] *: büriyeben bosqan saγuǰu*[48] *:*
2. *tuγči bolγan ǰalayiriday muquli-da bariγuluγsan*[49] *suutu eǰen qatun :*
3. *om) quu-a dobui-yi*[50] *daban yabuǰu : γurban*[51] *merged tayiǰiγud-i*[52]
4. *γulir bolγaǰu : qutuγ-tu qan ǰayisang ner-e-yi bey-e-dür-iyen*[53]
5. *orosiγuluγsan : qoγitu altan uruγ-tur-iyan : quγurasi ügey kündü*
6. *yeke-ner-e*[54] *čola gün-i*[55] *orosiγuluγsan*[56] *eǰen qatun :*
7. *om) qangγai qan-i ölegelen*[57] *yabuǰu*[58] *: qas buu*[59] *tamaγ-a-yi*[60] *qangčuγilan*[61] *yabuǰu :*[62]

V. 1. *qamuγ ulus-iyan terigülen yabuǰu*[63] *: qan ǰayiγsang ner-e-yi*[64] *bey-e-dür-iyen*
2. *orosiγuluγsan*[65] *:*
3. *om) altai qan-i arulan yabuǰu : albatu ulus-iyan terigülen yabuǰu : ataγatu*[66]

---

[42] Itt mind a DAM, mind a RIN2 változatban található egy plusz sor. *Narmai ulus-un eǰen boluγsan* (minden országnak ura lett) (DAM), *narmai yeke ulus-un törü-yi abuγsan* (minden hatalmas népet uralma alá hajtott) (RIN2).

[43] DAM-ban *nasun büri ölǰeyitü*. RIN2-ben *nasu büri ölǰeyitü.*

[44] DAM-ban milliós seregnek élén járt (*tüg tümen čerig-iyen terigülen yabuǰu*).

[45] RIN2-ben *turban* olvasható, ami nyilvánvaló elírás.

[46] RIN2-ben *ulqui-du.*

[47] DAM és RIN2 szövegváltozatban *iǰaγur-a*, RIN1-ben *iruγar-tur* szerepel.

[48] *Tuγ büriy-e-ben bosqan saγuγsan* (zászlót, kürtöt felállítva) található a DAM és *tuγ büriy-e-ben bosqan saγuǰu* a RIN2 szövegben. RIN1-ben *büriy-e-ben bosqan saγuǰu tuγči bolγan.*

[49] *Tuγči bolγan ǰalayirdai muquli-daγan bariγuluγsan* szerepel a DAM-ban. A RIN2 szövegváltozatban a *tuγči bolγan ǰalayir-un γoγ-a muquli-daγan bariγuluγsan* „a zászlóssá lett a *ǰalayir* nemzetségbeli szép/deli Mukalira bízta" olvasható.

[50] DAM-ban és RIN2-ben *dobun-i.*

[51] RIN1-ben valószínűleg elírással találkozhatunk itt, ugyanis *γurban* helyett *turban* olvasható.

[52] A RIN2 változatban *γurban berke tayiǰiγud-i činu* (a három erős tajcsiutjaidat porrá zúztad/a három erős tajcsiutot tieid porrá zúzták).

[53] A DAM szövegben jelentését tekintve azonos szöveg található: *qutuγtu yeke ner-e čola-yi bey-e-dür-iyen.* Ugyanakkor, a RIN2-ben a következő: *altan uruγ-tur-iyan qarsi ügei yeke ner-e čola-yi bey-e-dür-iyen* (az arany ágnak hasznára lévő hatalmas rangot).

[54] RIN1 és DAM-ban *kündü-ner-e* található.

[55] RIN1-ben *gün-e.*

[56] DAM-ban ez a mondat a következőképpen áll: *qoγurasi ügey kündü-ner-e čola-yi orosiγuluγsan.* RIN2-ből ez a mondat hiányzik.

[57] RIN1-ben *ölgelen.*

[58] DAM-ban és RIN2-ben *qangγai qan-i arulan yabuǰu.*

[59] *Qasbuu* a DAM-ban.

[60] RIN2-ben *tamaγ-a-yi činu.*

[61] Mindhárom szövegváltozatban *qančuγilan* áll, a kéziratban áll hibásan, helyesen *qančuγila-.*

[62] DAM-ban ezen a helyen áll egy betoldott mondat. *qatan čerig-üd-iyen bisilγan yabuǰu* (erős seregeket szemlélve járt). RIN2-ben is találkozunk ennek egy változatával: *qatan čerig-i bisilγan yabuǰu*, ebben a szövegben azonban ez a mondat nem a *qamuγ ulus-iyan terigülen yabuǰu* előtt áll, mint a DAM-ban, hanem utána.

[63] DAM-ban itt a következő áll: *qari dayisun-i alan talan yabuǰu* „idegen ellenségeket eltiport", ezután pedig a kézirat szerint folytatódik.

[64] DAM-ban *ǰayisang-un ner-e čola-yi.*

[65] Ez a mondat a RIN2-ből teljesen hiányzik, helyette a *qari dayisun-i činu alan talan yabuǰu, aldarsiqu yeke ner-e čola-yi beye-dür-iyen orosiγuluγsan činggis qaγan* (idegen ellenségeidet eltiportad, magának hírt s rangot szerzett Dzsingisz kán) szerepel.

4. *dayisun-i*[67] *alan talan yabuǰu : aldarsiqu*[68] *ner-e čola-yi bey-e-dür-iyen*
5. *orosiyuluysan :*
6. *om) ǰelmen qan-i arulan yabuǰu : ǰayartu tekey-i siryulan yabuǰu*[69] *: ǰang*
7. *mayutu*[70] *dayisun-i*[71] *erke-dür-iyen oroyulun yabuǰu*[72] *: ǰasay ǰarliy-iyan*
8. *delgen yabuǰu : ǰayay-a yeketü törögsen*[73] *eǰen qatun :*

VI. 1. *om) tobuyad*[74] *qan-i arulan yabuǰu : dobučay taryun-i*[75] *unun yabuǰu : domoytu*[76]
2. *način-i-yan*[77] *talbin yabuǰu : toymoy*[78] *dayisun-i toyin-dur-iyan oruyulun*[79]
3. *yabuǰu : tuy-tu büriyetü*[80] *törögsen*[81] *eǰen qatun :*
4. *om) sayari tarbayatai ǰulan yabuǰu* [82]*: sartayulun ǰululča söltüng qayan-u*[83]
5. *törö-yi abun yabuǰu : salbar noqai küdülün*[84] *yabuǰu*[85] *: sanaysan görügesün-i*
6. *bariyulun yabuǰu*[86] *: salyaǰu köbegün-dür-iyen*[87] *eǰelegülün sayulyaysan*[88] *eǰen qatun :*
7. *om) singyulan*[89] *qan-i arulan yabuǰu : sibergeldün dayisun-i*[90] *toyin-dur-iyan*
8. *oroyulun*[91] *: sile*[92] *sayitu ayta-yi unun yabuǰu*[93] *: simeskel-eče terigülen*

VII. 1. *alba-yi abuysan*[94] *: suutu eǰen qatun :*

---

[66] DAM és RIN2-ben *atayatan.*
[67] RIN2-ben *dayisun-i činu.*
[68] RIN2-ben *aldarsiqu yeke.*
[69] DAM-ban *ǰayar-tu teke-yi sirulun yabuǰu*, RIN2-ben *ǰayar taki-yi činu sirayul-un yabuǰu*, RIN1-ben *ǰayartu teke-yi sirulun yabuǰu.*
[70] DAM-ban *mayu-tu.*
[71] RIN2-ben *dayisun-i činu.*
[72] RIN2-ben *erke-dür-iyen oruyulǰu.*
[73] RIN2-ben *ǰayayatu törügsen.*
[74] Mindhárom párhuzamos szövegben *tobqan.*
[75] DAM-ban *taryun-iyan.*
[76] DAM-ban *domoy-tu.*
[77] A kéziratban itt elírás található, a párhuzamos szövegekben található, *način-iyan* hibásan lejegyzett változata.
[78] RIN1-ben *toymay*, míg RIN2-ben *toy-moy*. RIN1 és RIN2 változatokban hibásan szerepel a kipcsak népnév.
[79] RIN2 és DAM szövegekben *oruyulǰu.*
[80] RIN1-ben *büriy-e-tü.*
[81] DAM-ban *tuy büriy-e-tü čerig-tü törögsen* „zászlóval, kürttel, sereggel született" olvasható. RIN2-ben *tuy büriy-e čerig-tü törügsen*, ez tulajdonképpen megegyezik a DAM szövegváltozatban található mondattal.
[82] DAM-ban *sayar tarbayatai-yi ayulan yabuǰu*, ismét csupán formai eltérés, akárcsak a RIN2 változatban: *sayari tarbayatai činu ayalan yabuǰu.*
[83] DAM-ban *sartayul-un ǰaliljan sultan qayan-u*, tehát „a szártulok J̌aliljan nevű szultánját leverete". Mindhárom szövegben eltérően néz ki ez a mondat (RIN1: *sartayul-un ǰoluljin sültang qan-u*; RIN2: *sartayul-un ǰaliljin sultan qayan-u*), mindhárom eltérően jegyzi le a szártul uralkodó nevét, illetve mindkettő az idegen tisztség nevet (szultán) az uralkodó neveként jegyezte le, így fordulhatott elő, hogy mindegyik szöveg a szártul Dzsululcsa „király királyról" beszél.
[84] RIN1-ben *kötelün.*
[85] DAM-ban *salbar singqur-i talbin yabuǰu*, RIN2-ben *salbartu singqur-i činu talbin.*
[86] RIN2-ben *bariyulun salyaǰu.*
[87] RIN2-ben *köbegüd-tür-iyen eǰelegülügsen činggis qayan*-ként szerepel a mondat.
[88] DAM-ban *ilayaysan.*
[89] RIN1-ben és RIN2-ben *singqula.*
[90] *Sibergelden ulus-i* található a DAM változatban.
[91] A mondat hibásan lejegyezve található RIN2-ben (*sirbegeltü ulus-i toyin-dür-iyan uruyulun*).
[92] DAM-ban és RIN1-ben *sili*. RIN2-ben *sil.*
[93] Ezen a ponton a DAM szöveg ismét eltér egy beékelt mondat erejéig a többi szövegtől. *Sartayul ulus-un törü-yi abun yabuǰu* „a szárt népet leigázta".

2. *om) ölge γaǰar*[95] *ayalan yabuǰu : öčöged*[96] *ongγod-i erke-dür-iyen oruγulun*
3. *yabuǰu*[97] *: ögelen ǰočin*[98] *eke-yügen eǰelegülün saγulγaγsan eǰen qatun*[99] *:*
4. *om) muna*[100] *qan-i arulan yabuǰu : mongγol ulus-yin*[101] *terigülen*[102] *yabuǰu : tangγud*
5. *ulus-i toyin-dur-iyan oruγulun yabuǰu*[103] *: siduryu qan-i*[104] *šilege*[105]
6. *γarγaǰu : gürbelǰin*[106] *γou-a-i*[107] *bey-e-dür-iyen abču*[108] *: kündü qan*
7. *ǰayisang yeke ner-e*[109] *čola-yi bey-e-dür*[110] *orosiγuluγsan*[111] *:*
8. *urγuqui naran-ača singgeküi naran kürtel-e ulus-i qamuran*[112] *yabuǰu*[113] *:*

VIII.1. *ulus-un törö-yi abuγsan*[114] *: unda darasun-i undalan*[115] *törögsen*[116] *: ulus*
2. *irgen-i eǰelen törögsen : uyidqar ügei ner-e*[117] *čola-yi bey-e-dür-*
3. *–iyen orosiγuluγsan*[118] *: suutu törögsen eǰen qatun :*
4. *om) ene edür čini örgün*[119] *yeke öčig öčiǰü*[120] *ödke singgeber*[121] *čini*

---

[94] DAM-ban *simiskel-eče terigülen alban-i abuγsan*. RIN2-ben *simeskel-eče terigülen alban-iyan abuγsan*.
[95] DAM *γaǰar-i*. *γaǰar-iyar* RIN2.
[96] DAM *öčögüd*.
[97] RIN2-ben a következőképpen található: *öčiyed dayisun-i erke-dür-iyen oruγulǰu*. Tehát itt az ellenség fölötti uralomról van szó, s nem a segítő szellemekről, itt Dzsingisz nem, mint spirituális vezető jelenik meg, hanem továbbra is a hatalmas hadvezér, a hódító szerepében láthatjuk, nem, mint sámánt, tehát olyan embert, ki a szellemvilág erőit is uralja.
[98] DAM, RIN1 *üǰin*, s vélhetőleg ez a helyes, szó szerinti jelentése nagyasszony, azonban *A mongolok Titkos Történeté*-ben ezzel az elnevezéssel illették Dzsingisz anyját, Höelünt. *MTT* p. 21.; Ligeti, L.: *Histoire secréte des mongols.* p. 44. S így ez látszik helyesnek a kontextus alapján.
[99] DAM még kiegészül a következőkkel: *ölǰei-tü törögsen* „szerencsés születésű". RIN2 *ögelen yeke ǰaγun-du ölǰei-tü törügsen činggis qaγan* „a nagy százaknak szerencsés születésű ura, Dzsingisz kán".
[100] RIN2 *munan*.
[101] DAM, RIN1, RIN2 *ulus-iyan*.
[102] RIN1, RIN2 *terigülün*.
[103] DAM, RIN2 *oruγulǰu*.
[104] RIN2-ben *qaγan-i*.
[105] DAM, RIN1, RIN2 *silege*.
[106] DAM, RIN2 *gürbelǰin*.
[107] DAM *γuu-a-yi*, RIN2 *qou-a-yi*.
[108] RIN2 *bey-e-dür-iyen orusiγuluγsan eǰen qatun*. Ez a motívum szintén megtalálható az *Altan tobči*-ban: *eǰen boγda gürbelǰin γou-a qatun-i abubai* (a Szent Úr Gürbelǰin γou-a királynőt feleségül vette). *AT* p. 88.
[109] RIN1 *ǰayisang ner-e*.
[110] DAM-ban a következőképpen áll: *ǰayisang ner-e-yi bey-e-dür-iyen*.
[111] Ez a rész a RIN2 szövegváltozatból hiányzik, tehát az *eǰen qatun* végződésű mondat után egyből az *uruqui naran-ača* kezdetű rész következik.
[112] *Qamuran* helyett DAM-ban *qamun qamun* áll, mely a jelentését tekintve ugyanaz. RIN1 *qamurun*.
[113] RIN2 *ulus-un törü-yi abuγsan*, ez már jelentésben valamelyest eltér a vizsgált szövegtől, hiszen itt csupán leigázta a népeket, míg a többi szövegben felkarolta, tehát nem egyszerűen meghódította őket, hanem a hódítás által s azzal együtt e népeket összefogta, s segítette őket. Tehát nem, mint egyszerű hódító áll előttünk, hanem annál sokkal magasztosabban: mint minden népek jótevője.
[114] DAM-ból ez a mondatrész hiányzik.
[115] DAM *umda darisun-iyar umdan törögsen*.
[116] RIN2 *umda darisun-i umdalan saγuγsan*.
[117] RIN2 *yeke ner-e*.
[118] RIN2-ben és DAM-ban itt zárul a mondat, RIN2-ben az *eǰen qatun* formulával, DAM-ban a *činggis qaγan*-nal. S innentől nem vizsgálhatjuk tovább a szöveget a DAM szöveg segítségével, mivel az ezen a ponton más irányt vesz, s nem zárul itt az ima, hanem még hosszasan folytatódik, s az ima zárósorai is merőben eltérnek a vizsgált szövegétől. Így a továbbiakban, a RIN1 és a RIN2 szövegváltozatokra támaszkodva vizsgálom a kézirat szövegét.
[119] RIN1 *örgen*. RIN2 *edür örgen*.
[120] RIN2 *yeke öčig-i činü*.

5. *beleddün takiqui-yin*[122] *siltaγan anu ... ner-e ...*[123]
6. *daγan mongγol činu olan bile*[124] *: tere maγu albatu noqai činu*[125] *: olan mongγol*
7. *čini olan bile*[126] *: ömčitü maγu albatu noqai čini : kegere-yin*[127]
8. *sang-ača činu ödke beledčü : kebtekü sang-ača činu sigüsü*

IX. 1. *beledčü : aldal ügei takin mörgünem : endel ügei egülen egel yeke*
2. *ǰarliγ : gegen yeke soyurqal-i*[128] *činu ene edür*[129] *medetügei-ee*[130] *:*

A Szentséges Dzsingisz kánhoz szóló ima

I. 1. om) A legfelsőbb istenek akaratából született, az isteneknek hatalmas rangját
2. maga is elérte, s a világ népeinek vezetését magához ragadta,
3. isteni születésű Dzsingisz kán.
4. om) Szent isteni nemzetségű, szentséges eredendő tudású,
5. örök hatalmú szent születésű úr.
6. om) Temüdzsin vitéz, a Négy Drágakő Kánasszonnyal,[131] négy
7. erős testvérével,[132] négy vitéz gyermekével, egész világnak

II. 1. urává lett.[133]
2. om) Csillagos égi sors által[134], Onon folyó partján Deligün Boldaγnál
3. született,[135] Ong kánnak hatalmát megtörte, rengeteg kereiteket uralma
4. alá hajtotta,[136] s ordoszi népet, székhelyet választva, megtelepítette, számtalan népnek ura lett.

---

[121] RIN1 *singge-ber*. RIN2 *singe-ber*.
[122] *Takiqu-yin* RIN2-ben.
[123] RIN2 itt kicsit pontosabb utasítást ad: *ner-e ayiladqaqu* (nevét mondja alázatosan). S egyúttal itt egy olyan rész következik, melyet sem a RIN1, sem a vizsgált szöveg nem tartalmaz, így az a rész jelen vizsgálódásunk körén kívül esik. Az említett rész után azonban ismét egyezik a szöveg.
[124] RIN2-ben *daγan mongγol-i činu olan bile geǰi*.
[125] RIN2 *darqatu maγu noqai-yi činu* „[mi] darhatok, hitvány (méltatlan) alattvalóid”, s folytatódik: ami *nasun urtu bolγamu geǰi* „hosszú életet adj”.
[126] RIN2 *olan mongγol-i činu olan bile geǰü ami nasun urtu bolγamu geǰi*. Innentől ismét eltér néhány sor erejéig a szöveg.
[127] RIN1 *keger-e-yin*.
[128] RIN1, RIN2 *surγal-i*.
[129] RIN2 *edür-eče qoyisi*.
[130] RIN2 *medetügei*.
[131] Utalás Dzsingisz többi feleségére (Qulan Qatun, Gürbelǰin γou-a, Yisüi, Yisügen)
[132] Dzsingisznek valójában csupán három édestestvére volt: Dzsocsi-kaszar, Kacsiun, Temüge, illetve egy húga, Temülün. Bekter és Belgütej csupán féltestvérei Temüdzsinnek, Bektert Kaszar és Temüdzsin már gyermekkorukban megölik.
[133] Nyílván való, hogy a kézirat itt már kronologikusan követi az eseményeket, hiszen a mondat alanya Temüdzsin, s még nem Dzsingisz, akiről az ima kezdő soraiban, mintegy invokációban, elővezette, hogy kiről, s kihez is szól az ima. S innentől kezdve sem a Temüdzsin, sem a Dzsingisz név nem hangzik el többé, Dzsingisz a továbbiakban Úrként szerepel, illetve különféle tiszteleti rangok által nevesíti a szöveg (pl.: *ǰayisang*).
[134] Mind az itt, mind az első szakaszban található, az isteni eredetre utaló mondat valószínűleg arra a mitikus motívumra utal, mely szerint Temüdzsin jobb markában bokacsontnyi vérrögöt szorongatva jött világra, mely a nagyra hivatottság és a hatalom jelképe volt.
[135] A hagyomány szerint Dzsingisz kán az Onon menti Deliün-boldaknál látta meg a napvilágot, melyet a mongolok ma is szent helyként tisztelnek.

5. om) Kit elsőként megismert, nagy bölcsességű Börte úrnővel,
6. a Szentség úri ranggal, Bordzsigin arany ággal, Boorcsu[137] és Mukali[138]
7. vitézekkel, az egész világnak ura lett.
8. om) Szentek elrendeléséből megismert, Kulan Katunnal,[139] hegedű és síp hangjával,

III. 1. őt hűségesen követő kilenc vitéz baráttal, mindenkinek s mindeneknek
2. urává lett.
3. om) Kerülen folyó Ködege szigetén lett kánná,[140] s a hatalmas Bűntelen
4. rangot elnyerte, szavára mindenki egybegyűlt,
5. fényességes bölcsességgel született Úr s Úrnő.
6. om) Napnak s Holdnak alakjában született,[141] s a najman Dajan kánnak hatalmát megtörte,[142]
7. örök boldogságban született Úr s Úrnő.
8. om) Millióknak élén járt, s hol Tola folyó három ágra

IV. 1. szakad, Ezer Ágú Fa[143] gyökerénél, kürtjét felállította,
2. s a zászlóssá tett Dzsalajiridaj Mukalinak gondjaira bízta,[144] Szent Úr s Úrnő.
3. Széles hátú dombon keresztülvágva, a három vitéz tajcsiutot
4. porrá zúzta,[145] a Szent kán az Országbíró[146] nevet magának
5. megszerezte, északi arany ágnak, megtörhetetlen

---

[136] Dzsingisz kán 1204-ban győzte le a kereiteket.

[137] Boorcsu Dzsingisz első és mindvégig leghűségesebb bajtársa, kivel, *A mongolok titkos története* tanúsága szerint akkor találkozott Temüdzsin, mikor a rablók által elhajtott jószágok nyomát követte már három napja, s Boorcsu önként a segítségére sietett. *MTT* pp. 25–26.; Ligeti, L.: *Histoire secréte des mongols.* pp. 54–55. Ő lett az ifjú Temüdzsin első szövetségese. Dzsingisz 1206-ban ezredessé léptette elő. Majd az altajiakból szervezett tízezred parancsnoka lett.

[138] Mukuli (mong. Muquli, Muqali) Dzsingisz ezredese, az 1206-os kurultájon a *gujang* címet adományozta neki Dzsingisz, később a balszárny tízezredese lett. Mind Boorcsu, mind Mukuli Dzsingisz négy bajnoka (*dörben külüg*) közé tartozott, s az Altan tobči szerint Muquli utódai Ordoszban találhatók. *AT* p. 120.

[139] Dzsingisz kán második felesége.

[140] Arra vonatkozóan, hogy Dzsingisz kánt pontosan hol is választották kánná, *A mongolok titkos története* csupán annyit jegyez meg, hogy az Onon-folyó forrásánál. A Ködege-szigeten Ögödejt választották kánná. Azonban az *Altan tobči* megemlékezik a Ködege-szigetről, mint Dzsingisz kánná választásának helyéről (*kerülen-ü ködege arlan qan saγuγsan γaǰar činu*). AT p. 89.

[141] Utalás arra a csodás jelre, melyet az onggirat nembeli Dei-Szecsen (Börte apja, mong. Dei-Sečen) látott álmában, egy fehér szongor sólyomról, mely karmaiban lehozta neki a Napot és a Holdat. Ezt Dei-Szecsen a kijat és onggirat nemzetség közt születendő szövetség jeleként értelmezte, mely szövetség Dzsingisz és Börte házassága révén jön létre. Ezen álomban valójában Dzsingisz a Nap és Börte a Hold, hiszen az ázsiai mitológiában a Hold gyakran nőnemű, aki a Nap ikernővére, vagy, mint esetünkben is a Nap felesége.

[142] Dzsingisz a najmanokat 1204-ben verte le.

[143] Életfa, Ezerágú fa a mongol népek szent fája. Mongólia egyes vidékein ma is áldoznak ilyen szent fáknak, eredetileg csak fehér ételekkel. Birtalan, Ágnes: Wörterbuch der Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie 34.* Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2001, pp. 947–948; Lőrincz László: *Mongol mitológia.* (Kőrösi Csoma Sándor Kiskönyvtár 14.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1975.

[144] Ezt a motívumot megtalálhatjuk az *Altan tobči*-ban is, kis eltéréssel. *Sodu boγda činggis qaγan ulus-daγan eǰelen : onon-u terigün-e yisün köl-tü čaγan tuγ-iyan bayiγulqui-tur : ǰalayiridai muqali-da : küi ong čingsang tayisi čola ögbesü :* „a szentséges Dzsingisz kán, ki népeknek ura, az Onon partján kilenc lábú, fehér zászlaját felállította, s J̌alayiridai Muqalinak a hercegi rangot adományozta". *AT* pp. 73.

[145] 1205–1206 között verték le a mongol seregek a tajcsiutokat. A három vitéz tajcsiut A'uču-ba'atur, Qoton-örčeng, Qudu'udar.

[146] A *ǰayisang* tisztségnévnek számos jelentése van: „országbíró, császári főhivatalnok, ítélőmester, fejedelem".

6. hatalmú hírnevet megszerző Úr s Úrnő.
7. om) Hangáj kánt megmászta, s a jáde pecsétet[147] elragadta,[148]

V. 1. minden népet vezetve járt, s a népek felett ítélkező kán címét
2. megszerezte.
3. om) Altai kánt maga mögött hagyta, a leigázott nemzeteket vezette, esküdt
4. ellenségeit eltiporta, kifosztotta, így magának hírt és rangot
5. szerzett.
6. om) Dzselmen kánt maga mögött hagyva, Dzsagartu Tekét elfoglalta, az elvetemült
7. ellenséget uralma alá hajtotta, törvényt s rendet
8. terjesztve járt a sors akaratából született Úr s Úrnő.

VI. 1. om) Tobkan kánt hátrahagyta, kövér hátú (paripáját) megülte, mesebeli
2. sólymot röptetett,[149] kipcsak ellent hívőkké
3. tett, zászlóval s kürttel született Úr s Úrnő.
4. om) Sagarai Tarbagatait[150] bejárta, s a szártul Dzsululcsa szultánnak[151]
5. hatalmát megtörte, kutyafalkát vezetve a kiszemelt őzet
6. leterítette; kiröppenő gyermekeinek királyságot juttató Úr s Úrnő.
7. om) Singgulan kánt maga mögött hagyta, az ellenséges népeket hívőkké
8. tette, jó hátú heréltjét megülve Szamarkandtól adót

VII. 1. hajtott be, szentséges Úr s Úrnő.
2. om) Napos hegyoldalakon átkelve, a megidézett szellemurakat
3. leigázta, Ögelen nagyasszonynak hatalmat juttató Úr s Úrnő.[152]
4. om) Muna kánt[153] hátrahagyva, vezette a mongol népet, a tangut

---

[147] Hatalmi jelkép, itt Kínát jelképezi, pontosabban, a Mennyei Birodalom Dzsingisz által meghódított részét.

[148] A *qančuilan* jelentése „ellop, elcsen, lopkod", ezért megfelelőbbnek tartottam ezt a szövegrészt a fenti módon fordítani.

[149] Az *Altan tobči*-ban és *A mongolok titkos történeté*-ben két eltérő utalást találhatunk erre a motívumra. A *Titkos történet* alapján e mesés sólyom Szübödej lehet (*toqto'a-yin qudu qal čila'un teri'üten kö'üt inu odun oqǰatču qarin qarbučaǰu uqurqatu qulan sumutu buqu bolǰu otbai teden-i ǰi'ürtü bolǰu nisčü tenggeri-tür qaru'asu či sübe'etei šingqor bolǰu nisčü ülü'ü bari'uǰiyi*: „Toktoa fiait, Kudurt, Kalt, Csilaunt meg a többit megriasztottuk, majd kölcsönös lövöldözés után úgy mentek tova, mint lasszóval nyakán a vadló, nyíllal testében a szarvas. Ha szárnyuk nő, s az égre felrepülnek, Szübeetej, te akkor szongor-sólyommá válsz, ugye felrepülsz, hogy elfogjad őket?") *MTT* p. 86.; Ligeti, L.: *Histoire secréte des mongols.* pp. 163–165. Ezzel szemben az *Altan tobči*-ban találhatók alapján e sólyom Boγurǰi (*način šongqor metü toγolin dobtolun oroγči külüg boγorči minu*: „vitéz Boorcsum, mint a szongor sólyom, győzve támadtad meg". *AT* p. 36.

[150] *A mongolok titkos történeté*ben (*sa'ri-ke'er bawubai*) és az *Altan tobči*-ban (*saγari keger-e*) „Tej mező" helynevet találhatjuk. A najmanok elleni, Ong kánnal közös hadjáratuk során táborozik ezen a helyen Dzsingisz seregeivel, miután Ong kán az éjszaka leple alatt cserben hagyta. A Tarbagánosról (*tarbaγatai*) a Köke sudur tesz említést. Inǰaanasi: *Köke sudur, terigün debter.* Öber Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, Köke Qota 1979 [Kék krónika, első kötet]; Hangin, J. G.: *Köke sudur (The Blue Chronicle) – A study of the first Mongolian historical novel by Injannasi.* (Asiatische Forschungen 38.) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1973; *MTT* p. 48.; Ligeti, L.: *Histoire secréte des mongols.* p. 93.; *AT* pp. 25, 41, 79.

[151] Valószínű, hogy a Titkos Történet Dzsalaldin-szoltánjáról van itt szó, akit Dzsingisz csapatai az 1219-es szártok (Hvárezm) elleni hadjárat során győztek le 1221-ben. MTT pp. 124, 126.; Ligeti, L.: *Histoire secréte des mongols.* pp. 231–233, 236–237.

[152] Žamcarano szerint ez a Kerülen-folyó neve, ahol Temüdzsin felütötte szállását, illetve a Kerülen Ködegü nevű szigetén lett Ögödej nagykán, illetve a szöveg szerint Dzsingisz is itt kapta meg a nagykáni rangot.

5. népet megtérítette, Siduryu kánt
6. kiszemelve, Gürblejin γou-a-t nőül vette, a hatalmas kán
7. magát országok bírájává tette,
8. napkelettől napnyugatig a népeket mind fölkarolta,

VIII.1. s fölöttük hatalmát kiterjesztette; bort iszogatva született. Népeket
2. uralva született, a boldogságos rangot
3. elnyerte, szentként született Úr s Úrnő.
4. om) E napon néked e hatalmas imát mondva néked ajánlott áldozatot
5. áldozunk, hogy … (név)[154] ….
6. mongoljaid gyarapodjanak. Hitvány alattvaló kutyáid, mongoljaid,
7. mind gyarapodjanak. Gazdag s szegény alattvaló kutyáid, pusztáknak
8. füstölőáldozatából néked áldozatot tesznek. Leborulván, néked füstölőáldozatból áldozati italt

IX. 1. adunk. Tökéletes áhítattal meghajlunk. Hiba nélkül való felleg. Közrendűek s hatalmasok
2. parancsod, s fényességes kegyelmedet a mai naptól mind ismerjék!

Summary

Prayer of Holy Chingis Khan

The Mongols' first offerings, which became written rules, were the rites that were conducted for the memory of Chingis Khan. In the days of Ögödei (1228–1241) the Mongols carried out these rituals in the contemporary land of Mongolia. From the reign of Qubilai (1260–1294) the place of these rites was Ordos.

The Manuscript elaborated in this essay is to be found in the Oriental Library of the Hungarian Academy of Sciences, in the Catalogue edited by George Kara under MONG. 296.

The Prayer in the manuscript is the part of the Cult of Chingis Khan in Ordos. In Ordos the Prayer is living nowadays as the Little Prayer of Chingis Khan or Little Prayer of the Golden Palace. Within the Cult of Chingis Khan it's the part of the rites of *èaγan sar*. It is the closing Prayer of these rituals.

In my essay, I present the transcription, translation and the palaeographical parsing of the manuscript, which was written on *muutuu* paper with black ink at the turn of the 19–20th centuries by an unknown author. Since the manuscript contains many spelling mistakes and improvements, it was necessary to have three parallel texts. Two of the three parallel texts are in Rinchen's *Les matériaux*, the third is in Damdinsuren's *J̌aγun bilig* omnibus volume.

[153] Az Ordosz észak-nyugati részén található szent hegy, melyről az *Altan tobči* is említést tesz (*eǰen boγda mon-a qosiγun-i üǰeged ǰarliγ bolorun* „mikor a Muna hegyet meglátogatta, e parancsot adta”). *AT* p. 86.
[154] Valószínű, hogy nem személynév kerül ide, hanem azon törzs, nemzetség neve, aki érdekében az imát mondják.

Hivatkozott irodalom

Bereczki Zoltán: *Az ordoszi Dzsingisz-kultusz nyári és őszi rituáléi a Boγda Činggis qaγan-u takil-un sudur orošiba –ban lejegyzett szöveg nyomán.* Budapest 2003 (tudományos ösztöndíj dolgozat)

Bereczki Zoltán: *Darhatok – Az ordoszi Dzsingisz-kultusz letéteményesei*. Budapest 2003 (tudományos ösztöndíj dolgozat)

Birtalan, Ágnes: Wörterbuch der Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie 34.* Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2001, pp. 879–1097

Damdinsürüng: *Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰaγun bilig orosibai*. (Corpus Scriptorum Mongolorum XIV) Ulaanbaatar 1959 [A mongol irodalom száz legfontosabb bölcsessége]

Haenisch, E.: *Wörterbuch zu Manghol un niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi), die Geheime Geschichte der Mongolen.* Leipzig 1939

Hangin, J. G.: *Köke sudur (The Blue Chronicle) – A study of the first Mongolian historical novel by Injannasi.* (Asiatische Forschungen 38,.)Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1973

Inǰaanasi: *Köke sudur, terigün debter*. Öber Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Quriy-a, Köke Qota 1979 [Kék krónika, első kötet]

Kara, G.: *Knigi mongol'skih kočevnikov*. Moskva 1972

Kara, G.: *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2000

Ligeti Lajos (szerk.): *A mongolok titkos története.* Gondolat Kiadó, Budapest 1962

Ligeti, L. (szerk.): *Histoire secréte des mongols.* (Monumenta linguae mongolicae collecta I) Akadémiai Kiadó, Budapest 1971

Lőrincz László: *Mongol mitológia.* (Kőrösi Csoma Sándor Kiskönyvtár 14.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1975

Rintchen: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol, I. sources litteraires*. (Asiatische Forschungen 3.) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1959

Šaraldai, X.: *Čingis xaanii ongon šüteenii tailga taxilga*. Ulaanbaatar 2001 [Dzsingisz kán tiszteletére végzett áldozatok]

Šaraldai – Sayinǰirγal: *Altan ordon-u tayilγ-a.* Ündüsüten Keblel, Köke Qota 1982 [Az Arany Palota áldozatai]

Vietze, Hans-Peter – Lubsang, Gendeng: *Altan tobči – Eine mongolische Chronik des XVII. Jahrhunderts von Blo bzan bstan 'jin – Text und Index*. Institute for Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1992

THE LIFE OF DZOGCHEN MASTER DGA'-RAB-RDO-RJE IN A MONGOLIAN RNAM-THAR

Géza Bethlenfalvy

The source of the short life-history of Dga'-rab-rdo-rje (Skt. Prahevajra) presented here is a hundred leaf size *rnam-thar* "biography" of an important Mongolian incarnated lama, Naran Khutugtu Dechen Odsal (1854–1910) which was published by the Research Group for Altaic Studies of the Hungarian Academy of Sciences, led by Academician Prof. György Kara, whom we congratulate with this short writing. The publication of the *rnam-thar* was made possible by the „Participation Programme" of UNESCO, which supported the project of „Complex Digital Documentation and Preservation of Rare Mongolian and Tibetan Manuscripts and Xylographs".

The Tibetan *rnam-thar* of Naran Khutugtu was discovered by a Mongolian scholar D. Ganzorig, and his research group somewhere in Mongolia. He assigned the beautiful xylograph for digitalization and has written a very valuable Introduction to the book.[1] Our sincere thanks go to D. Ganzorig for his help and the enlightening study of the text.

As described by D. Ganzorig in the Introduction, the *rnam-thar* not only presents the biography of Naran Khutugtu, but includes the life stories of all his 24 previous incarnations, and among them one can find many important *jātaka*-stories. This term has been used first of all to stories in which the previous incarnations of the historical Buddha are described. In this case we read about the lives of Pre-Indian, Indian, Tibetan and Mongolian personalities from the earliest times till the 19th century. We hope that many of them will be studied in a more thorough way. The term "pre-Indian" may be intriguing, but it refers to the traditions, according to which some early Buddhist masters and teachings originate from territories or countries West of India, like Ol-mo'i lung, Oddiyana, Zhang-zhung, and others.

For this publication we have chosen the sixth incarnation of Naran Khutugtu, the life of Dga'-rab-rdo-rje, one of the first Dzogchen masters,[2] in order to show, that Mongolian Buddhism was much more diverse as generally understood. Mongolia is usually considered as a pure *Dge-lugs-pa* – Buddhist domain, as most of the existing and earlier existed monasteries and monastic centres followed the tradition of the *Dge-lugs* order of Tsong-kha-pa, mainly as the first Bogdo Gegen, the most important religious and political leader of his

[1] *The Light of Radiating Knowledge. A Biography of Naran Khutugtu.* (Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism 2.) Intr. by. D. Ganzorig, Research Group for Altaic Studies of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2005, The biography of Dga'-rab rdo-rje is on pp. 25b-27a.

[2] Many descriptions exist concerning the life and teachings of Dga'-rab-rdo-rje, in traditional Tibetan historical sources (e. g. *Gangs-ljongs rgyal-bstan yongs-rdzogs-kyi phyi-mo snga-'gyur rdo-rje-theg-pa'i bstan-pa rin-po-che ji-ltar byung-ba'i tshul* or: *Chos-'byung Mkhas-pa'i dga'-ston*) and modern publications as well. A few of them: Dargyay, Eva M.: *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet.* Samuel Weiser, New York, Delhi reprint 1977, pp. 19–21; Dudjom Rinpoche: *The Nyingma School of Tibetan Buddhism, its Fundamentals and History.* Wisdom Publications, Boston 1991, pp. 490–494; Samten Gyaltsen Karmay: *The Great Perfection.* E. J. Brill, Leiden 1988, p. 19; Longchen Rabjam: *The Practice of Dzogchen.* Ed. by H. Talbott, Snow Lion Publ., New York 1989, pp. 123–125; Ehrhard, F. K.: *Flügelschläge des Garuda.* F. Steiner Verl., Stuttgart 1990, passim.

time was helped to power by the 5th Dalai Lama. For the last three centuries the successive Bogdo Gegens continued the close contact with the Dalai Lamas, which was strengthened by the Manchu Court as well. Thus, the teachings of Tsong-kha-pa and the *Dge-lugs* tradition always played a really important and central role in Mongolian Buddhism. But at a closer scrutiny historical facts show other influences as well, and their investigation may play an important, almost new field of research. Some of the differing religious directions and connections are well known, too. E. g. contacts with the Sa-skya-pa order go back till the time of Chinggis khan and the era of the Yuan Dynasty, and we know that even some *Nying-ma* monasteries existed, and it is also an interesting tradition, that some of the Mongolian monasteries liked to have some Bön priests around, in order to perform the more dangerous rituals, – but Dzogchen teachings were mentioned rarely.

Even in modern western Tibetan and Buddhist studies the questions concerning Dzogchen practice and writings came in the limelight only some 30–40 years ago, after a few real Tibetan Masters were thrown out from Tibet, among them first of all H. H. Dudjom Rinpoche and Rinpoche-Professor Namkhai Norbu, who joined the University of Naples and started his research and teaching of Dzogchen literary tradition and practice.

The story of Dga’-rab-rdo-rje was selected also because in the *brgyud* “transmission lineages” of the *Nying-ma* tradition, Dga’rab-rdo-rje often stands on the first place, representing the origins of the *Dzogchen* teaching. From the biography presented here we may understand, how the transcendent teachings came dawn to humans, that is, one needs a human being who is also part of the other form of existence, who partly is divine. In this case Vajradhara[3] entered into a human (*nirmāṇa kāya*) body, in that of Dga’-rab-rdo-rje, who was born from a human mother, but through parthenogenesis, that is from a virgin mother, just like Jesus Christ from Virgin Mary. Thus, Dga’-rab-rdo-rje, besides being somebody who is like a person of this world, has also got the features of his (Skt. *sambhogakāya*) “father”, who has entered the body of his mother. This is the way through which he possesses the wisdom of the *rdzogs-chen* “great perfection” without ever learning it and is able to perform divine actions. Moreover, trough empowering initiations he can transfer to his disciples these divine powers, the *dbang*, the creating energy, which is needed for the highest meditative practice and for the invocation of various divinities, gods and demons who are also inhabiting our world. Trough this capacity Dga’-rab-rdo-rje became a very useful companion in the Tibetan and Mongolian tradition, originating from the shamans commanding the local and other divinities.

In the following we present a translation and the Tibetan text of the short biography of Dga’-rab-rdo-rje taken from the pages 25b-27a of the xylograph.

Translation of the story of Dga’-rab-rdo-rje

(25b) The sixth *jātaka* presents the story of Dga’-rab-rdo-rje. In his *Gsung-’bum* the supreme Pan-chen says that Dga’-rab-rdo-rje was born after Lū-i-pa, but according to another competent tradition, it is explained in the following way: West from India is the country U-rgyan (=Oddiyāna), and the island Dha-na-kosha, and on the bank of the lake Ku-

[3] In most biographies of Dga’-rab-rdo-rje it is Vajrasattva who emanates in human form, c.f.: Dudjom Rinpoche: *The Nyingma School…* p. 490 or Dargyay, E. M.: *The rise of Esoteric Buddhism in Tibet.* p. 20, etc. The text quoted by Samten Gyaltsen Karmay: *The Great Perfection.* p. 19 is nearest to our text, where Vajradhara appears.

ddra[4] is the Rdo-rje-gling cave, from where the royal family called by the name „Holding virtue in the hand"[5] originates. The father „Dha-he-na-ta-lo" was the king, and his daughter was Ba-ra-ni,[6] who was bearing the most exquisite signs of virtue and the strong thought of enlightenment. She has abandoned all sinful acts and cunning, and became a nun. She observed strictly the rules of the ordained nun and avoiding male company surrounded herself by five hundred nuns. In the wood-female-ox-year (26a) on the eighth day of the first summer month, early morning in a dream countless Tathāgatas appeared from every side, radiating light, which became the Sun and the Moon. In the vision the Sun descended into her from the head and the Moon came up from her legs in the dream-vision.

Next day guided by her intuition she went down to the bank of the Ku-hhra lake, and entered the water holding her face in the eastern direction. Then the emanation of Vajrapāṇi appeared in the form of a golden duck. Four further duck-emanations appeared, and bathed together. Then the four emanations flew away in the sky, and the Vajrapāṇi emanation-bird flew onto the princess, and touched with his beak her heart three times, and a very shining light, the syllable *HŪM* entered her. The duck than flew away.

The princess was terribly astonished. The story of the vision-dream has surprised her father and surrounding. The father rejoiced and told: surely an incarnation of the Buddha will appear. He put many watchmen and attendants around her. (26b)

In due time from the heart of the princess a peak of a nine-pointed vajra, made of precious stones, appeared, and everybody was greatly astonished. This vajra turned itself into a boy, adorned by all the auspicious signs, holding a vajra in his right hand and a jewel sceptre in his left hand, and immediately started to recite the *dhāraṇī*: "Rdo-rje-sems-pa' nam-mkha-che..." etc. With this a recitation master gave his first appearance. Everybody was happy and an astrologer brahman was asked to study the signs. The brahman was very much amazed, and told: A master teaching the very best vehicle has been reincarnated. He offered to him the name Dga'-rab-rdo-rje "The vajra of the highest pleasure". From his youth on he was the best in all the songs and games. When he grow up, he ascended the throne. Then Vajrapāṇi appeared and anointed him as a king, and consecrated him in the power of the most perfect wisdom and other powers. From the south-western direction, from the Dam-shod-gling- "Highest-lowest Island" -cemetery[7] he conjured three kinds of ḍākinīs, and after binding them by oath consecrated them. In one single instant he transferred completely the knowledge of the Klong-dgu bam-po gnyi-khri and other tantras, all the power-initiations and explanations. Dga'-rab-rdo-rje himself became the shining light of the teachings and powers, and as the oath-bound defenders became the friends of the yogins the tenets remained prevented and got transmitted.

Then the incarnate body of Dga'-rab-rdo-rje reached the state of complete and highest perfection and without any effort and within an instant became a buddha. All the Buddhas of the three times recognized this. All the teachings of cause-and-effect entered his heart: specially and without exertion the teachings of *Rdzogs-pa chen-po*, the *mūlatantra* thought by Kun-tu-bzang-po (Samantabhadra), the *Klong-dgu bam-po nyi-khri*, the tantra of explanations, the five Buddha families, the commentary-tantras thought by Vajrapāṇi, the commenting and explanatory tantras and all the other tantras – which are otherwise

[4] Not identified, in this text two differing spellings: Kuddra and Kuhhra.

[5] At Karmay's text the king has a son called Thu-bo Ra-dza-ha-ti. Samten Gyaltsen Karmay: *The Great Perfection.* p. 19.

[6] Most versions give the name Sudharmā, but Karmay's text has Bharanī.

[7] This cemetery not identified, another texts mention the name of Śītavana.

incomprehensible for the mind. He entered the essence of the Four-body Buddhas, thought openly the pronouncements of the Buddha and their explanations which may lead to self-liberation, he got initiated into the power of skillful means and into the power-initiation by anointment, and along with the other important teachings included in his heart, he spread the teachings of *Rdzogs-pa chen-po*, the great perfection, everywhere without any difficulty.

The Tibetan text:

skyes-rabs drug-pa Dga'-rab-rdo-rje ni // Paṇ-chen mchog-gi gsung-las Lū-i-pa'i rjes-su byung-yang tshad-ldan 'ga'-zhig-gi gsung-ltar 'di-pa 'chad-na / rgya-gar nub phyogs U-rgyan-gyi yul / Dha-na-kosha'i gling / mtsho Ku-ddra'i 'gram / Rdo-rje'i gling phug bya-ba'i gnas-su / Yon-tan lag-na 'chang-ba'i rigs / yab rgyal-po Dha-he-na-ta-lo'i sras-mo Ba-ra-ni zhes-bya-ba shin-tu legs-pa'i mtshan-dang-ldan-pa dge-ba'i sems dang byang-chub-kyi sems lhag-par che-ba / skyon dang g.yo-sgyu spangs-pas rab-tu byung-ste / dge-slong-ma'i khrims rnam-par dag-pa bsrung-ba / 'khor-skyes-pa pho spangs-nas dge-slong-ma lnga-brgyas bskor-nas bzhugs-pa-la / shing-mo-glang-gi lo (26/a) dbyar-zla ra-ba'i tshes brgyad-kyi tho-rangs-kyi rmi-lam-la / de-bzhin-gshegs-pa dpag-tu-med-pa byon-nas thams-cad-las 'od-zer 'phros-te nyi-zla gnyis-su gyur-nas / nyi-ma spyi-bo-nas mar thim-pa rmis / zla-ba rkang-pa-nas yar thim-pa rmis-so //

nang-bar rtog-pa skyes-nas mtsho Ku-hhra'i gram-du sku khrus byas-te / kha shar phyogs-su bltas-nas yod-pa-las / Phyag-na-rdo-rjes gser-gyi ngang-pa gcig-tu sprul-nas sprul-ba'i bya ngang-pa bzhi dang-ste lnga nam-mkha'-las babs-te khrus byas / sprul-pa bzhi nam-mkhar 'phur / Gsang-bdag-gis sprul-pa'i bya sras-mo'i thugs kar gnas-te / mchu lan gsum btugs-nas HŪM 'od-'bar-ba zhig stim-te 'phur-nas song-ngo // des sras-mo ya-mtshan skyes-te / yab dang 'khor-rnams-la rmi-lam dang bya ngang- pa'i lo-rgyus bsnyad-pas yab ya-mtshan-nas dgyes-te / sangs-rgyas-kyi sprul-pa zhig 'byung nges gsungs-nas / bya-ra-ba dang rim gro-ba mang-du mdzad-do // (26/b) lo dus-la sras-mo'i thugs ka-nas rin-po-che sna-tshogs-las grub-pa'i rdo-rje rtse dgu-pa zhig byung-ba-las thams-cad ya-mtshan-du gyur-to //

rdo-rje de rang-zhig-pas khye'u mtshan dpes brgyan-pa phyag g.yas-na rdo-rje thogs-pa / phyag g.yon-na rin-po-che 'phyag-shing thogs-pa // Rdo-rje sems-dpa' nam-mkha' che // la-sogs-pa zhal 'don-du mdzad-pa-zhig byung-ngo //

der thams-cad dgyes-te bram-ze mtshan-mkhan-la mtshan bstan-pas / bram-ze shin-tu ngo-mtshar-te / sprul-pa'i sku theg-pa mchog-gi bstan-pa'i bdag-po cig 'byung-bar 'dug-go gsungs-te / mtshan yang Dga'-rab rdo-rjer gsol-te gzhon-nu-nas rol-rtsed la-sogs-pa thams-cad-la mchog-tu gyur-pa'i mdzad-pa thams-cad rdzogs-te rgyal-srid bzung-ba-las / der Phyag-na-rdo-rjes sku dngos-su byon-nas / rgyal thabs spyi blugs rdzogs-pa'i dbang la-sogs-pa dbang-rnams rdzogs-par bskur / lho-nub dam-shod-gling-gi dur-khrod-nas / pu-tra rnam-pa gsum bkug-te dbang-bskur dam-la btags / klong dgu bam-po nyi-khri la-sogs-pa rgyud dbang man-ngag thams-cad dus mtha'i skad-cig-la rdzogs-par gtad-nas / Dga'-rab nyid-la bstan-pa'i sgron-mer dbang-bskur / dam-can-rnams ni rnal-'byor-pa'i grogs mdzad-cing bstan-pa bsrung-bar gnyer gtad-do //

der sprul-pa'i sku Dga'-rab-rdo-rje-nyid dus mtha'i skad-cig tsam-la rtsol-med rdzogs-pa-chen-po'i sa-la mngon-par rdzogs-par sangs-rgyas-te / dus gsum-gyi sangs-rgyas thams-cad-dang dgongs-pa gcig-tu (27/a) gyur-nas / spyir rgyu-'bras-kyi bstan-pa tams-cad lhag-ma-med-par thugs-su chud / khyad-par-du rtsol-med rdzogs-pa-chen-po'i bstan-pa rtsa-ba'i

rgyud Kun-bzang-gis gsungs-pa / Klong dgu bam-po nyi-khri / yan-lag-gi rgyud rgyal-ba rigs lnga dang / Gsang-bdag-gis gsungs-pa'i bshad-pa'i rgyud dang yan-lag-gi rgyud la-sogs-pa rgyud-sde bsam-gyis mi-khyab-pa dang / Rgyal-ba sku-bzhi'i dngos-pa mngon-du phyung-ba / Rgyal-ba'i bka' man-ngag rang grol mngon sum du ston-pa dang / rgyal thabs spyi blugs-kyi dbang / rgyal-ba sku bzhi'i dbang-gi chu-bo la-sogs-pa bstan-pa thams-cad thugs-la rdzogs-te // rtsol-med rang-byung rdzogs-pa chen-po'i bstan-pa rgyas-par mdzad-do //

Bibliography

Dargyay, Eva M.: *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet.* Samuel Weiser, New York, Delhi reprint 1977

Dudjom Rinpoche: *The Nyingma School of Tibetan Buddhism, its Fundamentals and History.* Wisdom Publications, Boston 1991

Ehrhard, F. K.: *Flügelschläge des Garuda.* F. Steiner Verl., Stuttgart 1990

Longchen Rabjam: *The Practice of Dzogchen.* Ed. H. Talbott, Snow Lion Publ., New York 1989

Samten Gyaltsen Karmay: *The Great Perfection.* E. J. Brill, Leiden 1988

The Light of Radiating Knowledge. A Biography of Naran Khutugtu. (Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism 2.) Intr. by. D. Ganzorig, Research Group for Altaic Studies of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2005

MEGJEGYZÉSEK EGY LADAKI MINTAKÖNYV GUR-GYI MGON-PO ÁBRÁZOLÁSÁHOZ

Brittig Vera

A tibeti művészek kezét egy-egy festmény vagy szobor elkészítésekor számos szabály kötötte meg. A műalkotások meditációs gyakorlatok eredményei, de hogy az ábrázolások miként készültek el, azt alapvetően mégis egy részletesen kidolgozott, évszázadok óta működő szabályrendszer, az ikonometria határozta meg.

A tibeti ikonometria meglehetősen bonyolult szabály és aránygyűjtemény, és ráadásul még nem is egészen egységes. A különböző művészeti iskolák eltérő ikonometriai előírásokat követtek, ami számunkra még inkább megnehezíti a szabályok közötti eligazodást. A művészt a leírásokat illusztráló mintarajzok segítették, amelyek az adott alakot négyzetes hálórendszerben helyezték el, így határozva meg az arányokat, amelyek szerint az „isteni, emberi vagy démoni" lényt ábrázolni kell. Az ikonometria tudományának szövegeit képileg és arányrendszerükben megjelenítő mintakönyvek szorosan kapcsolódtak a gyakorlathoz, a művészek számára ezek lényegében mindennap használt segédeszközök, és a kezdők számára „tankönyvek" is voltak, így értékes dokumentumai nemcsak az ikonometriának, hanem a tibeti művészet történetének is. A mintarajzokat tartalmazó füzetek, könyvek közül az elmúlt évszázadokból alig néhány maradt fent napjainkra, mert ezeket maguk a művészek is csak használati tárgyaknak tekintették, az állandó használatban többnyire tönkrementek, elrongyolódtak. Legjobb tudomásom szerint eredeti, az arány-hálózatokat is tartalmazó mintakönyv mindeddig nem is került kiadásra, az ilyen ismert ábrákat általában mai tibeti művészek rajzolták saját mintakönyveik alapján. Ezért érdekes az a 18. századi eredeti hálózatos mintakönyv, amely Ladak területén maradt fenn. A könyvecske rajzait feltehetőleg *Bla-ma Bzhad-pa-rdo-rje*,[1] korának egyik elismert zanszkári művésze készítette. A 46 lapos füzetet Bethlenfaly Géza fényképezhette le egyik ladaki útja során. A mintakönyvvel kapcsolatban számos kérdés merül fel, amelyek még megválaszolásra várnak. Még az sem tisztázott, hogy ezek a mintarajzok melyik művészeti stílushoz köthetők. Ezt a kis könyvet érdemes lenne egészében közzé tenni, de itt csak egyetlen képével szeretnék részletesen foglalkozni.

Az ikonometria

A tibeti ikonometria rendszere indiai hagyományokat követ, amelynek elméleti alapjai már a *purana*-kban és a korai tantrákban megtalálhatók. Az indiai művészeti oktatásban alapvető szerep jutott a *śilpaśāstra*-knak, az elsősorban a vizuális művészetekkel és építészettel foglalkozó szövegek tanulmányozásának, amelyeknek az ikonometria is fontos részét képezi. Tibetben az ikonometria az öt tudomány (tib. *rig-pa'i gnas lnga*) közül a kézművességgel

[1] *Bla-ma Bzhad-pa-rdo-rje* (1747–1816) *Rdzong-khul*-i születésű festőművész. 6 évig tanult *Dpung-thang*-ban. Mestere, *Mkhan-chen Nga-dbang-phrin-las* (1712–1770) irányításával beavatást kapott a *'brug-pa bka'-brgyud* hagyományba. Bethlenfalvy, Géza: Bla-ma Bzhad-pa and the Rdzong-khul Gompa. In: *AOH* XXXIV/1–3 (1980), pp. 3–6.

foglalkozó tudományokhoz (tib. *bzo'i gnas-kyi rig-pa*) tartozik. A szabályrendszerre vonatkozó szövegeket a tibeti Kánon őrizte meg. A *Bstan-'gyur*-ban négy indiai eredetű ikonometriai szöveg található: a *Citralakṣaṇa* (Peking T. 5806), a *Pratimāmānalakṣaṇa* (P. 5807), a *Daśatālanyagrodhaparimaṇḍala-buddhapratimālakṣaṇa* (P. 5804) és a *Sambuddha-bhāṣita-pratimālakṣaṇa-vivaraṇa* (P. 5805).[2] A tibeti arányelmélet ezek közül főként a *Bstan-'gyur*-ban taláható *Pratimāmānalakṣaṇa* szövegére, és a *Bka'-'gyur*-ban található *Kālacakra-* és *Mahāsaṃvarodaya-tantra*-ra, valamint kommentárirodalmukra épül.[3]

Az ikonometria elméletileg abszolút érvényű, szigorúan kötött szabályrendszer, amelytől eltérni, a teoretikus szövegek szerint, még a legkisebb mértékben sem lehet.[4] Az előírtak pontos követése biztosítja a képmás megfelelő ábrázolását. A szabályok gyakorlati alkalmazása közben azonban akaratlanul létrejöttek formai változások, amelyek újabb ábrázolások kialakulásához vezettek és vezetnek folyamatosan, mind a mai napig. A módosult ábrázolásokat különböző ikonometriai kánonokban hitelesítették.[5] Az útmutatások a képek lehető legtökéletesebb megjelenítéséhez nyújtanak segítséget a művészek számára. Ezek felépítésére jellemző, hogy először meghatározzák a mértékegységeket, amelyek alapján – a helyes arányok megállapításával – az ábrázolás megfelelően kivitelezhető.

Mértékegységek és ikonometriai osztályok

A tibeti művészeti hagyományok ikonometriai rendszerüket tekintve nem egységesek, azonban a képmások megszerkesztésénél alkalmazott mértékegységek és arányviszonyaik azonosak. Elnevezésükben az emberi test részeire utalnak, vagyis antropomorf jellegűek, és mindig a résznek az egészhez való viszonyát jelölik. Egy adott mértékegységre többféle megnevezést is alkalmaznak, ezek lehetnek metaforikusak is. A két alapvető mértékegység a „kis-mérték" (tib. *cha-chung*) és a „nagy-mérték" (tib. *cha-chen*). A „kis-mérték" megegyezik az „ujj-mértékkel" (tib. *sor, sor-mo*). Az „arc" (tib. *zhal*), az „arasz" (tib. *mtho*) és a „tenyér" (tib. *thal-mo*) kifejezések a „nagy-mértéket" jelentik.[6] Az elnevezések az emberi test ideális arányaira utalnak. Ezek az arányok az európai művészetben is mérvadóak.[7]

A tibeti művészet istenség ábrázolási esetében a „nagy-mérték" mindig megegyezik az ábrázolt alak arcának magasságával (a haj vonalától a nyak vonaláig terjedő rész), és ebből következően a tenyér nagyságával (a középső ujj hegyétől a csuklóig mérhető távolsággal)

---

[2] Lo Bue, E.: Iconographic Sources and Iconometric Literature in Tibetan and Himalayan Art. In: *Indo-Tibetan Studies* (Buddhica Britannica. Series Continua II.) The Institute of Buddhist Studies. Tring, U.K. 1990, p. 189.

[3] Az említett tantrák ikonometriára vonatkozó részeiről: Peterson, K. W.: Sources of Variation in Tibetan Canons of Iconometry. In: *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson.* Szerk. Michael Aris – Aung San Suu Kyi, Aris & Phillips Ltd, Warminster, England 1980, p. 241.

[4] Peterson, K. W.: *Sources of Variation in Tibetan Canons of Iconometry.* p. 239.

[5] Gerasimova, K. M.: Compositional Structure in Tibetan Iconography. In: *The Tibet Journal* 3/1 (1978), pp. 40–42; Peterson, K. W.: *Sources of Variation in Tibetan Canons of Iconometry.* p. 239.

[6] Vinkovics Judit: Ikonometria. In: *Tibeti és Mongol Buddhista Tekercsképek.* Szerk. Kelényi Béla – Vinkovics Judit, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest 1995, p. 33.

[7] Gerasimova, K. M.: *Compositional Structure in Tibetan Iconography.* p. 43. Az ókori építész, Vitruvius szerint „a mértékegységeket, amelyek minden munkában szükségesnek bizonyulnak, a test tagjai közül választották, mint például az ujjat, a tenyeret, a lábat, a könyököt" (III.1.5.) Vitruvius Augustus császár építésze volt, akit az utókor, mint a „De architectura" című mű, az egyetlen ókorból fennmaradt építészeti traktátus szerzőjeként tart számon. Vitruvius: *Tíz könyv az építészetről.* Ford. Gulyás D., Képzőművészeti Kiadó, Budapest 1988.

is.[8] Egy „nagy-mérték” tizenkét „kis-mértéknek” felel meg valamennyi osztálynál, a buddhák ikonometriai osztályát kivéve, ahol egy „nagy-mérték” rendszerint tizenkét és fél „kis-mérték”.[9] Mivel ezek a mértékegységek mindig valamilyen arányviszonyra utalnak, abszolút értékkel nem rendelkeznek. Az ikonometriai szövegek által leírt módszerrel tehát az adott ábrázolás bármekkora méretben – a miniatúráktól a monumentális képmásokig – elkészíthető, hiszen az előírások kizárólag az ábrázolás arányaira vonatkoznak.

Mindezek következtében meghatározásuk is csak egy adott ábrázolás vonatkozásában lehetséges. Az ikonometriai leírások a mértékegységeket ezért rendszerint az ideális arányokkal rendelkező buddhák alakján mutatják be. A panteon más alakjai esetében is, a „nagy-mérték” mindig az ábrázolt alak arc-mértékének, vagyis az arc magasságának felel meg. Az istenségek ikonometriai osztályokba rendezését illetően számos elképzelés született, és ezáltal több, egymás mellett élő hagyomány alakult ki. A kánonok a buddhista panteon alakjait hierarchiájuknak megfelelően, csoportokra osztva tárgyalják. A fő csoportok (tib. *thig chen*) száma a különböző művészeti iskolák hagyománya szerint változhat. Előfordulhat, hogy számuk mindössze négy, de lehet akár tizenegy is, mint a *karma sgar-bris* iskola[10] esetében.

A csoportok sorrendje követi az istenségek hierarchiában betöltött szerepét, és a rangjukat is jelölő, arányos testfelépítés szerint alakul. A felsorolásokban így mindig Sákjamuni Buddha, és a buddhák különböző megjelenési formáinak csoportja szerepel az első helyen. A buddhák megjelenésükben a legtökéletesebbek, így az első csoport rendelkezik a legharmonikusabb arányokkal. Ez a csoport a legmagasabb, magasságuk tíz nagy-mérték.[11] Az istenségek csoportjai egymás után, sorrendben, a buddhákhoz mérten kevésbé tökéletesek, így magasságuk hierarchiájuknak megfelelően csökken.[12] A buddhákat követik a bódhiszattvák, majd a női istenségek, a hierarchia legalján pedig, a félelmetes haragvó istenségek helyezkednek el, akiknek arányai már egészen torzak.

Az ábrázolás szerkezeti váza

A mértékegységek ismeretében már kijelölhető az a szerkezeti váz, amelyre a későbbiekben a művész megrajzolja a teljes alakot. *Dge-dga' bla-ma*[13] az első vonalak felvételét a következőképpen írja le: „A megfelelően előkészített tiszta felületre meghúzzuk a központi

---

[8] Terjék J.: A lamaista ikonometria. In: *Keletkutatás* 1973, p. 147.

[9] Terjék J.: *A lamaista ikonometria.*; Peterson, K. W.: *Sources of Variation in Tibetan Canons of Iconometry.* pp. 240–243.; Jackson, D. – Jackson, J.: *Tibetan Thangka Painting. Methods & Materials*. Serindia Publications, London 1994, pp. 144–147.

[10] Gega Lama a tibeti festészetben két alapvető irányzatot különböztet meg: a kínai hagyományokon alapuló *sgar-bris*-t, és a nepáli hagyományokon alapuló *sman-bris*-t. A *karma kagyü* rendre jellemző *karma sgar-bris* művészeti iskola – vagy ahogyan másképpen nevezik, a *karma (kagyü)* rend „tábori” stílusa – alapítója *Nam-mkha'-bkra-shis*, a 16. században működő művész volt. Gega Lama: *Principles of Tibetan Art.* Karma Sonam Gyamtso Ling, Antwerpen 1983, pp. 35–38; Kelényi Béla: A tibeti buddhista művészet története. In: *Tibeti és Mongol Buddhista Tekercsképek.* Szerk. Kelényi Béla – Vinkovics Judit, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest 1995, pp. 12–15.

[11] A magasság mértéke attól függ, hogy az ábrázolt alak arc-magassága hányszor mérhető fel az alak teljes magasságára.

[12] Az ikonometriai osztályok nagyság szerinti rendszerezését szemléltető ábrázolások találhatók: Jackson, D. – Jackson, J.: *Tibetan Thangka Painting.* pp. 45–68, 'Sketching and Theory of Iconometry' című fejezet.

[13] Gega Lama: *Principles of Tibetan Art. p.* 61.

függőleges vonalat, a Brahma-vonalat (tib. *Tshangs-thig*),[14] és a közepén kijelölünk egy pontot. Ebből a pontból, körzővel, a Brahma-vonal felső és alsó végén kijelölünk egy-egy pontot. Majd ugyanakkora körzőnyílással, az imént kijelölt felső és alsó pontból, jobb és bal oldalon felveszünk újabb két-két pontot, ezzel kijelöltünk egy két egymást keresztező vonalból álló X-formát. Majd ezekből a pontokból, jobbra és balra kijelöljük a síkon (felületen) az ábrázolás kereteit. Ezzel megszerkesztettük az alapot (tib. *gzhi*) és az alapvető egyeneseket (tib. *thig-gzhi*)."

A keret azon túl, hogy az anyagi felületen kijelöli a határokat, amiket túllépni sem kívülről, sem belülről nem lehet, a kép síkját is elhatárolja a külvilágtól, ami a hétköznapi valóságot jelenti. Így, már az ábrázolás kereteinek megjelölésével is egy másik, magasabb valóságsíkra helyeződik az alkotás.

A szerkezeti váz az adott ábrázolás arányainak megfelelő függőlegesekből és vízszintesekből jön létre. A felső vízszintes egyenes az esetek nagy többségében a haj csúcsának vonalát, az alsó vízszintes egyenes pedig a talp síkját jelenti. A szerkezeti váz felső és alsó vízszintes vonala meghatározza az adott ábrázolás magasságát. Méreteit az arányokat jelölő mértékegységek segítségével, a központi függőleges tengelyhez viszonyítva lehet kijelölni.

Az egymást metsző, függőleges és vízszintes vonalakból álló szerkezeti váz meghatározza az ábrázolandó alak alapvető arányait. Az arányok mellett olyan pontokat is kijelöl, amelyeket a megfelelő szabályok szerint összekötve, létrejön magának az ábrázolandó alaknak leginkább pálcika-emberhez hasonlítható váza.

Az így megszerkesztett váz kijelöli a megfelelő arányokat, és biztos alapot nyújt a képmás helyes megjelenítéséhez. A tibeti panteon alakjainak szerkezeti vázát az ikonometriai szövegekben leírt szabályok, és az azok világos értelmezésére használt mintarajzok határozzák meg. A mintarajzok nélkül a szövegek értelmezése, és főként gyakorlati alkalmazása igen körülményes volna, ezért az ezeket tartalmazó kézikönyvek különösen fontosak a gyakorlatban. A tibeti művészet alapjait, vagyis az ikonometria szabályait ismertető, a közelmúltban nyomtatásban megjelent kézikönyvek viszonylag könnyen hozzáférhetők.[15] Az elmúlt századok művészeinek kézzel rajzolt mintakönyveiről azonban nagyon keveset tudunk. Ezek a könyvek a gyakori használat következtében könnyen megsérülhettek, és mivel természetükből adódóan nem tekintették sem a művészet, sem a vallás szempontjából értékes tárgyaknak őket, mindössze néhány maradt fenn belőlük. A fennmaradt példányok sajnos nehezen elérhetők.

Gur-gyi Mgon-po

A mintakönyvek segítségével egyszerűbb út nyílik meg a szövegek értelmezésének irányába, megkönnyítik a különböző ikonometriai hagyományok közötti formai hasonlóságok

[14] *Tshangs-thig* = *dkyil-thig*: középső vonal, ez a függőleges szimmetriatengely. Bsod Nams Rgya Mtsho (szerk.): *The Complete Works of the Great Masters the Sa Skya Sect of Tibet. The Complete Works of Ngor chen Kun dga' Bzang po*. Vol. 9. (Bibliotheca Tibetica 1–9.) The Toyo Bunko, Tokyo 1968, p. 2252.

[15] Gerasimova, K. M.: *Relics of Aesthetic Thought of East. The Tibetan Canon of Proportions. Treaties on Iconometry and Composition. Amdo, XVIII. Century.* Ulan-Ude 1971; Gega Lama: *Principles of Tibetan Art.*; Pema Namdol Thaye: *Lha sku'i thig dpe Mi pham gongs rgyan. Concise Tibetan Art Book.* Kalimpong 1987; Rig-'dzin dpal-'byor: *'Bur-sku'i phyag-tsad rgyal-ba'i sku-brnyan legs-par blta-ba'i me-long. Illustrations and Explanations of Buddhist Iconography.* Centre for Arts and Crafts, Dharamsala 1991.

és eltérések vizsgálatát és megértését. Az eltérő tradíciókban az istenségek formája és arányaik alapvetően megegyeznek, kisebb eltérések azonban előfordulhatnak. Ezt az ellentmondásos helyzetet leginkább a panteon egyik istenségének formai változatain érthetjük meg. Ezt a *Bla-ma Bzhad-pa-rdo-rje*-nak tulajdonított,[16] fent említett eredeti hálózatos mintakönyvről készült fotómásolatok alapján szeretném bemutatni.

Bla-ma Bzhad-pa-rdo-rje mintakönyvének 40. rajza egy haragvó istenséget ábrázol. Testtartása egy ritka, guggoló pózban (tib. *gel-pa'i 'dug-stangs*) jelenik meg. Tekintete félelmet keltő, égnek meredő haját koponyakorona ékesíti, homloka közepén harmadik szeme látható. Lábával halott emberen tapos. Kezét maga előtt tartja a szív vonalában, amelyen átvetve „mágikus botot" (tib. *'phrul-gyi gandi*)[17] tart. Jobb kezében bárdot (tib. *gri-gug*), baljában koponyacsészét (tib. *thod-pa*) tart.[18] Ikonográfiai sajátosságai alapján, a rajzon Tibet egyik legnépszerűbb tanvédő istensége (tib. *chos-skyong*), *Mahākāla Pañjaranātha* (tib. *Gur-gyi Mgon-po*) látható.[19]

Ngor-chen Kun-dga' Bzang-po (1382–1456) a tanvédő *Gur-gyi Mgon-po*-hoz idézett *sādhana*-ban (tib. *sgrub-thabs*)[20] alakját kétkarúnak, egy arcúnak, fekete színűnek, bárdot és koponyát tartónak írja le, továbbá tömzsinek és félelmetesnek. Az istenség jellegzetes attribútumát, a „mágikus botot" azonban nem említi meg.

Gur-mgon istenség *Mahākāla* (tib. *Nag-po chen-po, Mgon-po*) egyik megnyilvánulási formája. A mongolok körében is igen népszerű istenség, a „Sátor urának" is nevezik. Eredete a *Vajrapañjara-tantra*-ra vezethető vissza, és elsősorban a *szakjapa* rend védelmező istenségeként tartják számon.[21] *Gur-mgon* egyik legkorábbi ismert ábrázolása, a *szakjapa* hagyományokat követő, 13. század végéről származó szobor.[22] *Mahākāla* haragvó ábrázolása a hindu *Śiva* isten haragos formájára, *Bhairava*-ra vezethető vissza.

Különböző ikonográfiai osztályozások szerint *Mgon-po*-nak 22 vagy 25 megnyilvánulási formája létezik.[23] Nebesky-Wojkowitz *Oracles and Demons of Tibet* című munkájában külön fejezetet szentel a *Mgon-po*-knak, *Gur-mgon* istenségnek pedig öt különböző megjelenési formáját sorolja fel.

David Jackson érdekes történetet idéz fel, egy korai, XV. századi *Mahākāla Gur-gyi Mgon-po* ábrázolással kapcsolatban.[24] A képmást *Mkhyen-brtse*[25] készítette pártfogójának, *Gong-dkar Rdo-rje-gdan-pa* lámának, akinek egyszer meditáció közben megjelent

---

[16] Bethlenfalvy, G.: *Bla-ma Bzhad-pa and the Rdzong-khul Gompa.* p. 6.

[17] Beer, R.: *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Shambala, Boston 1999, p. 290.

[18] A tantrikus buddhizmus értelmezésében a bárd a védelmező istenségek esetében a módszert testesíti meg, a koponyacsésze a bölcsességet. *Mahākāla* esetében a bárd elvágja az ellenséges *mārā*-k vagy az ártó szellemek életerét (*srog-rtsa*). In: Beer, R.: *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. p. 263.

[19] Részletes ikonográfiai elemzés található *Gur-gyi Mgon-po* istenségről és kíséretéről: Kelényi B.: Panydzsara Mahákála. Egy tibeti tekercskép a Delmár-gyűjteményből. In: *Ars Decorativa* 14. Az Iparművészeti Múzeum és a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum Évkönyve, Budapest 1994.

[20] Gur gyi Mgon po'i sgrub thabs rgyud las byung ba. Lásd: Bsod Nams Rgya Mtsho: *The Complete Works of the Great Masters the Sa Skya Sect of Tibet. pp.* 328–329.

[21] Gega Lama: *Principles of Tibetan Art.* p.276.

[22] Béguin, G.: *Art ésotérique de l'Himâlaya. Catalogue de la donation Lionel Fournier*. Musée national des arts asiatiques Guimet, Paris 1990, pp. 52–56; Kelényi B.: *Panydzsara Mahákála.* p. 81.

[23] Nebesky-Wojkowitz, R.: *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Protective Deities*. Oxford University Press, London 1956, p. 38.

[24] Jackson, D.: *A History of Tibetan Painting. The Great Tibetan Painters and Their Traditions*. (Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 242) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1996, p. 139.

[25] *Mkhyen-brtse chen-mo* a 15. században működött. Személyéhez köthető az első jelentős tibeti művészeti stílus kialakulása. In: Jackson, D.: *A History of Tibetan Painting. p.* 139.

Mahakala Gur-gyi Mgon-po. A láma nagy vonalakban lerajzolta látomását, majd másnap átadta *Mkhyen-brtse*-nek, aki azután kiszínezte és befejezte a képet. A szent képmást ezután nagy becsben őrizték.

Gur-gyi Mgon-po ábrázolása a mintakönyvekben

A *dharma-pāla*-kat, vagyis a tanvédő istenségeket előszeretettel ábrázolják a buddhista művészetben, az ikonometriai leírások is komoly figyelmet szentelnek nekik. *Gur-gyi Mgon-po* népszerűségét bizonyíthatja, hogy ábrázolására az ikonometriai kézikönyvek hangsúlyt fektetnek: rendszerint az ő alakján mutatják be a hozzá hasonló formában megjelenő istenségek ikonometriai csoportját. Ábrázolása nem egységes a különböző hagyományokban, az eltérések már az ikonometriai sémákon is megfigyelhetők.

A ladaki mintakönyv 40. ábrázolásaként, a kézikönyv utolsó csoportjában kapott helyet a négy-és a hatkarú *Mahākāla* ábrája és *Tshogs-bdag* (sz: *Gaṇapati*) alakja között. Magassága hat nagy-mérték, csakúgy, mint ikonometriai csoportja többi tagjának. *Gur-mgon* esetében teljes magasságából egy nagy-mértéket hajkoronája tesz ki.

A mintakönyvben való elhelyezkedése megfelel a más ikonometriai kézikönyvekben található elrendezésnek. A *karma sgar-bris* iskola hagyományait követő Gega Lama *Principles of Tibetan Art* című munkájában *Gur-mgon*-t a haragos démonok (tib. *srin-po khros-pa*) csoportjában helyezi el, amely az általa ismertetett 11 osztály közül a nyolcadikat jelöli.[26] Ehhez a csoporthoz, amely az öt nagy-mérték magasságú törpe formájúakra (tib. *mi'u thung*) vonatkozó arányokat tárgyalja, tartoznak *Mahākāla* ábrázolási formái és *Tshogs-bdag* (sz: *Gaṇapati*) alakja. *Gur-mgon* esetében az öt nagy-mérték itt a talp-vonaltól a haj-vonalig terjedő, hajkorona nélküli részt jelöli. Gur-gyi Mgon-po ábrázolásának szerkezeti hálóját Gega Lama a következőképpen írja le:

„Először felvesszük a központi függőleges tengelyt (tib. *Tshangs-thig*), majd fentről lefelé haladva, sorban meghúzzuk a haj csúcsának (vízszintes) vonalát, majd alatta tizenkettő kis-mértéknyi távolságra a homlok, tizenkettő kis-mértéknyire az áll, hét kis-mértéknyire a szív, nyolc kis-mértéknyire a köldök, négy kis-mértéknyire a térd felső, kettő kis-mértéknyire a térd, nyolc kis-mértéknyire a titkos-hely, végül négy kis-mértéknyire a talp vonalát. Ezután, a központi függőleges tengelytől jobbra és balra is kilenc, majd egy és hat kis-mérték távolságra is függőlegeseket húzunk.

Ezt követően, a szív-vonal és a központi függőleges tengely metszéspontját összekötjük a szélső függőleges és a térd felső vonalának metszéspontjával, jobb és bal oldalon is: ezzel kijelöltük a mellkas előtt tartott két kar, és mindkét comb külső vonalát. Majd, a térd-vonal és a szélső függőlegesek metszéspontjait összekötjük a belső függőlegesek és a titkos hely metszéspontjaival: ezzel kijelöltük a lábszárak külső vonalát. Így szerkeszthetjük meg a guggoló testtartást (tib. *gel-pa'i 'dug-stangs-kyi dbyibs*)."

A *sman-rnyig* iskolát követő *Rig-'dzin dpal-'byor* leírásában[27] a hatodik ikonometriai osztály a haragos *gnod-sbyin*-ek ábrázolási sémáját mutatja. Ide tartozik a hat nagy-mérték magasságú, törpe formájúak (tib. *mi'u thung*) csoportja, amelyhez a *Samvarodaya-tantra* szerint elsősorban *Mahākāla* különböző megnyilvánulásai tartoznak.[28] A csoport jelleg-

[26] Gega Lama: *Principles of Tibetan Art. p.* 275.

[27] *Rig-'dzin dpal-'byor* hagyományláncolatát *Du-chen Kun-dga'*-ra, az V. dalai láma festőművészére vezeti vissza. In: Rig-'dzin dpal-'byor: *Illustrations and Explanations of Buddhist Iconography.*

[28] Rig-'dzin dpal-'byor: *Illustrations and Explanations of Buddhist Iconography.* pp. 33–35.

zetességei itt *Mgon-po-beng* (sz: *Daṇḍa Mahākāla*) istenség alakján láthatók, akinek ábrázolása megegyezik *Gur-gyi Mgon-po* ikonometriai ábrázolásával.[29]

Pema Namdol Thaye munkájában[30] a törpe formájúak (tib. *mi'u thung*) csoportja jelenti az ötödik, öt nagy-mérték magasságú istenségek ikonometriai osztályát. Ide tartozik *Gaṇapati* és itt tárgyalja önállóan és részletesen „*Gur-mgon mi'u thung gel-ba*" arányait.

Gur-mgon tehát az ikonometriai rendszerekben pontosan meghatározott hellyel rendelkezik. Azokat az ikonometriai osztályokat, amelyeknek jellegzetességeit többek között az ő alakján mutatják be, a törpe formájúak, vagyis a *mi'u thung*-ok alkotják. A *mi'u thung* jelentése megegyezik a *mi'u* jelentésével: „törpe, emberke".[31] A *mi'u* kifejezés az ikonometriai leírásokban valószínűleg nem a csoport méreteire utal, hiszen ebben a rendszerben minden csakis az arányok vonatkozásában érvényes. A buddhista panteonban az istenségek szépségét testük arányossága döntően befolyásolja. A hierarchiában egyre lejjebb haladva, testük egyre aránytalanabbá, torzabbá és ezért félelmetesebbé is válik. Az alakok feje törzsükhöz képest fokozatosan nagyobb lesz, így a testek optikailag zsugorodni kezdenek. Azonban a formai elváltozások ellenére ezek az istenségek még mindig antropomorfok. *Gur-mgon* és ikonometriai csoportjának teste a csecsemőkéhez hasonlóan, eltörpül a fej nagysága mellett. A *mi'u thung*, az „alacsony, tömzsi emberke" elnevezésű ikonometriai csoport arányai ezért leginkább a gyermeki arányokat tükrözhetik. A szép, vagyis az ideális emberi test arányaival ellentétes, torz arányok pedig fokozzák a haragvó istenségek ijesztő megjelenését.[32]

Gur-mgon ikonometriájában, a guggoló testtartás következtében bekövetkező magasságbeli változások mellett megfigyelhető még egy lényeges különbség. Alakját a *karma sgar-bris* és *sman-rnying* iskola szabályai szerint egyenes felsőtesttel ábrázolják, míg Thaye kézikönyvében és a ladaki mintakönyvben is az istenség felsőtestét meghatározza egy jobb oldalon szöget bezáró hajlásvonal. A befejezett ábrázolásokon ez, a test helyzetéből fakadó meghajlás leginkább a fejtartáson figyelhető meg, a test rövidsége és szélessége miatt. Az ikonometria szempontjából a felsőtest helyzetére vonatkozó eltérés igen fontos különbség. Ikonográfiai szempontból azonban már kevésbé meghatározó, hiszen mint láthattuk, ettől az eltéréstől függetlenül, ugyanarról az istenségről van szó. Egy thangkán ábrázolt, vagy szoborként megjelenített istenség végső formájában ikonográfiai sajátosságai alapján azonosítható.

Mint ahogyan azt *Gur-mgon* istenség ábrázolási változatain is láthattuk, a tibeti ikonometria nem tekinthető egységesnek: a teoretikus szövegekben rögzített szabályok gyakorlati alkalmazása közben újra és újra változások jelentek meg, de ezek az apróbb eltérések mérvadóvá váltak az egyes hagyományokban. A tibeti művészetet alapvetően sémák határozzák meg, de ez korántsem jelenti azt, hogy sematikus volna. A száraz, kiszámított sémák nélkülözhetetlenek, de egy művészi alkotás szépsége éppen a szigorú

---

[29] A „Háromszáz ikon" (tib. *Sku-brnyan brgya-phrag-gsum*, vagy *Sku-brnyan Sum-brgya*) szerint *Gur-gyi-mgon-po* (242. ábra) és *Mgon-po-beng* (255. ábra) ábrázolása megegyezik. In: Olschak, B. Ch. – Geshé Thupten Wangyal: *Mystik und Kunst Alttibets*. Hallwag Verlag Bern und Stuttgart, Bern 1972, pp. 170–175; Lokesh Chandra: *Buddhist Iconography.* (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures 342.) International Academy of India Culture and Aditya Prakashan, New Delhi 1991, p. 123 (192. ábr.) és p. 769 (2458 /255/ ábr.). A két istenség azonban nem feleltethető meg egymásnak annak ellenére, hogy ábrázolásuk lényegében megegyezik.

[30] Pema Namdol Thaye: *Concise Tibetan Art Book.* pp. 165–172.

[31] A *mi'u* kifejezés használatos Vishnu tíz inkarnációja (*khyab 'jug gi 'jug pa bcu*) közül a törpe formában megjelenőre is.

[32] A törpe robusztus testével, erős lábával az erőnek, stabilitásnak és a kitartásnak volt a jelképe, és azonosították az indiai *yakṣa*-val (tib. *gnod-sbyin*). In: Beer, R.: *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. p. 290.

szabályokat követő mintáktól való, még elfogadható mértékű eltérésből fakad. A tibeti művészet gyakorlatában az ikonometriai sémák változatai egymás mellett élnek és elfogadottak a különböző művészeti iskolák hagyományában.

Summary

Remarks on Gur-Gyi Mgon-po on the basis of a sketch book from Ladak

Tibetan artists' hands are bound by hundreds of picture editing rules whenever they paint a picture or model a sculpture. The system of artistic representation is governed by thoroughly prepared rules, which have been applied for hundreds of years. It is the iconometry, a system of proportion which determines the schemes and size of the illustrations. So when illustrating, the units of measurement used always has a reference to parts of the human body, hence they are anthropomorphic and show the relation between the parts and the whole itself. For instance when measuring height it is the face of the one being depicted, from the line of the neck to the hairline, which is the scale. Their height depends on how many times the face can be measured against the whole figure.

The iconometric canons depict the deities of the Buddhist pantheon according to their importance; consequently they are ranked in different groups. The number of these groups alters according to the traditions of artistic schools. They follow each other in the order of their significance. Their size depends on the position taken in this hierarchy. The Buddhas make up the first group that has the most harmonious proportions. This is the tallest group of deities, they are ten great measures, and accordingly ten face long. The subsequent groups of deities, in comparison with the Buddhas, are less perfect, therefore their size has been decreased.

The structural delineation of these deities belonging to the Tibetan pantheon is determined by the rules of iconometric canons and sketch books, which aid in getting the right concept of the depictions. Thanks to these sketch books the interpretation has become more comprehensive.

Basically deities have the same form in different traditions, but certain small alterations may occur. A sketch book by Bla-ma Bzhad-pa-rdo-rje (1747–1816) from Ladak, represents Mahakala Pañjaranatha (Tib. Gur-gyi Mgon-po) a very important protector deity in Tibet. His character can also be found in other sketch books, generally used to introduce the group of 'fleshy dwarf' form (Tib. *mi'u thung*) deities. Illustrations made of him tend to show less alteration in the traditions of different Tibetan schools. On the whole it is seen from Gur-gyi Mgon-po illustrations that Tibetan iconometry is not completely homogeneous in art practice.

Irodalomjegyzék

Beer, R.: *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Shambala, Boston 1999

Béguin, G.: *Art ésotérique de l'Himâlaya. Catalogue de la donation Lionel Fournier*. Musée national des arts asiatiques Guimet, Paris 1990

Bethlenfalvy, Géza: Bla-ma Bzhad-pa and the Rdzong-khul Gompa. In: *AOH* XXXIV/1–3 (1980), pp. 3–6

Bsod Nams Rgya Mtsho (szerk.): *The Complete Works of the Great Masters the Sa Skya Sect of Tibet. The Complete Works of Ngor chen Kun dga' Bzang po*. Vol. 9. (Bibliotheca Tibetica 1–9.) The Toyo Bunko, Tokyo 1968

Gega Lama: *Principles of Tibetan Art.* Karma Sonam Gyamtso Ling, Antwerpen 1983

Gerasimova, K. M.: *Relics of Aesthetic Thought of East. The Tibetan Canon of Proportions. Treaties on Iconometry and Composition. Amdo, XVIII. Century.* Ulan-Ude 1971

Gerasimova, K. M.: Compositional Structure in Tibetan Iconography. In: *The Tibet Journal.* 3/1 (1978)

Jackson, D.: *A History of Tibetan Painting. The Great Tibetan Painters and Their Traditions*. (Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 242) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1996

Jackson, D. – Jackson, J.: *Tibetan Thangka Painting. Methods & Materials*. Serindia Publications, London 1994

Kelényi B.: Panydzsara Mahákála. Egy tibeti tekercskép a Delmár-gyűjteményből. In: *Ars Decorativa* 14. Az Iparművészeti Múzeum és a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum Évkönyve. Budapest 1994

Kelényi Béla: A tibeti buddhista művészet története. In: *Tibeti és Mongol Buddhista Tekercsképek.* Szerk. Kelényi Béla – Vinkovics Judit, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest 1995, pp. 12–15

Lo Bue, E.: Iconographic Sources and Iconometric Literature in Tibetan and Himalayan Art. In: *Indo-Tibetan Studies* (Buddhica Britannica. Series Continua II.) The Institute of Buddhist Studies. Tring, U.K. 1990

Lokesh Chandra: *Buddhist Iconography.* (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures 342.) International Academy of India Culture and Aditya Prakashan, New Delhi 1991

Nebesky-Wojkowitz, R.: *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Protective Deities*. Oxford University Press, London 1956

Olschak, B. Ch. – Geshé Thupten Wangyal: *Mystik und Kunst Alttibets*. Hallwag Verlag Bern und Stuttgart, Bern 1972

Pema Namdol Thaye: *Lha sku'i thig dpe Mi pham gongs rgyan. Concise Tibetan Art Book.* Kalimpong 1987

Peterson, K. W.: Sources of Variation in Tibetan Canons of Iconometry. In: *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson.* Szerk. Michael Aris – Aung San Suu Kyi, Aris & Phillips Ltd, Warminster, England 1980

Rig-'dzin dpal-'byor: *'Bur-sku'i phyag-tsad rgyal-ba'i sku-brnyan legs-par blta-ba'i me-long. Illustrations and Explanations of Buddhist Iconography.* Centre for Arts and Crafts, Dharamsala 1991

Terjék J.: A lamaista ikonometria. In: *Keletkutatás.* 1973

Vinkovics Judit: Ikonometria. In: *Tibeti és Mongol Buddhista Tekercsképek.* Szerk. Kelényi Béla – Vinkovics Judit, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest 1995

Vitruvius: *Tíz könyv az építészetről*. Ford. Gulyás D., Képzőművészeti Kiadó, Budapest 1988

Mahākāla Pañjaranātha (tib. Gur-gyi-mgon-po),
Bla-ma Bzhad-pa-rdo-rje mintakönyvének 40. rajza

ABOUT MONGOLIAN CHILDREN'S FOLK SONGS
モンゴルの伝統的な子供の歌について

Kereyidjin D. Bürgüd

0. はじめに

口承文芸は、その民族の習俗、習慣、宗教、物事の考え方、歴史などを表しているだけではなく、教育的に極めて重要な役割を果たしている。ロシアの学者ウォルコフ氏は「口承文芸は教育の永遠の手段である」と言っている。民謡は美の意識を、謎謎は知恵を、諺は道徳を与え、物語は教訓と模範になっているように、子供の教育に重要な影響えを与えている児童口承文芸の形、構成、内容は、極めて多様で個性的である。

モンゴルの伝統教育を考える時、かつて学校がなかった遊牧社会では、家庭教育が子供の教育の主な柱になっていたのは当然なことと思われるが、その家庭教育の教育手段として使われていたのはなんであるかという問題を考えなければならない。遊牧文化の特徴を持つモンゴルの児童口承文芸は、どの定住民族よりも、子供の教育にとって重要な手段であった。口承文芸が一つの家庭教育方法であって、その中には歌というジャンルも重要な教育手段になっている。例えば、「四アイマグ六チョルガン」という歌には地理や歴史の知識を伝えている。子守歌には先祖、氏族や世の中の知恵を教えながら歌う。このような点だけからも、モンゴルには子供の歌がないと考えるのは無理であろうと思う。しかし、モンゴルの子供の歌に関して専門的な詳しい研究はまだなされていない。大人の歌の種類では割りきれないか、内容的に大人的ではない歌をまとめて子供の歌というジャンルに漠然と分類しているのが、現在の状態である。子供の歌の概念がまだはっきりと定義されていないのは勿論のこと、その音律に関しても研究されていない。本論文の目的はモンゴルの伝統的子供の歌を研究対象とし、モンゴルの子供の歌に関する諸問題が、少しでも明らかになれば幸いである。

この研究を進めるには根本的な問題点として、他の民族と違い、モンゴルでは、民謡を大人の歌、子供の歌とはっきり分けることが難しいことは知っておく必要がある。なぜなら、遊牧文化では村や町、地域社会のなかにおける子供同志の横の関係と、家族や氏族に限られた範囲の中の大人と子供の縦の関係、この二つの関係のうち、後者である縦の関係が、子供にはもっとも大きな影響を与えているからである。そして大人が子供に歌を教え、教えた歌を大人と子供の両方が一緒に歌う場合が非常に多い。このような特徴は、モンゴルだけではなく、中央アジアの遊牧世界ではごく当たり前なことである。このようなことから、ドゥバ共和国（ロシア連邦。チュルク系の遊牧民族）のドゥバ民族には子供の歌がないと考えている研究者もいるほどである。

この特徴によって、モンゴルでも子供の歌の数は、日本と比べるとはるかに少ない。その上さらに、モンゴルの子供の歌を考える時、「子供が歌う歌」と「子供に歌う歌」とこの二つの観点から対象をとらえる必要があると思う。

この研究の対象になっている資料は、内モンゴルで出版された書籍、曲集などから選び取ったもの、知人、友達を頼んでそれぞれの地方から収集したもの、さらに私自身が、草原の奥地に行って収集した第一次資料である。歌が収集された地域範囲は、内モンゴル自治区（中国）、新疆ウイグル自治区（中国）、青海省（中国）、遼寧省（中国）、黒龍江省（中国）、吉林省（中国）、モンゴル国に広く分散している諸モンゴル族の生活圏からである。

1. 歌詞の分析

モンゴルの子供口承文芸を分類することは新しい課題ではない。しかし、従来の分類に注目すると、分類する視点が統一されていないため、分類が適当ではない、或いは混乱している場合が多い。特に、伝統的な子供の歌については、このような混乱が極めて多く見られた。本論文は、音楽的な分析を主に研究するのが目的なので、子供の歌を色々な立場から分類する必要はないと考え、ここでは歌詞の内容によって、三つの種類に分類した。それは、大人からのメッセジーが込められた歌、子供自身のメッセジーが込められた歌、子守歌の三種類である。

１．１大人からのメッセジーか込められた歌

遊牧文化を基盤にしているモンゴル人達が子供を教育する時には、口承文芸という形はとても重要な手段になっている。モンゴル人は歌、物語、諺などを使って、氏族の伝統、歴史、自然や社会の知識を伝えることを伝統的に重視していた。

そしてモンゴル民謡の中には、子供を教えることを目的にした歌が量的に多い。これらの歌を私は「大人からのメッセジーが込められた歌」の中に所属させ、**教訓の歌**と**叙事歌**≫という二つの種類に分けた。

教訓の歌は、モンゴルのオルティンドウ（リズムが自由な歌）の伝統的な形式で、人々の内心世界が綺麗であること、知識を伝えることなどを内容にしている。子供のための≪教訓の歌≫は、その教育の目的によってさらに**道徳の歌**と**知恵を与える歌**という二つの種類に分けられる。例えばオルドス地方の民謡「空の闇を拭う」では

空の闇を拭う 太陽のひかり 心の無明を拭う 母親父親二人

と、両親の育てた恩情を賛美した。このように、モンゴルには、歌、詩などが綺麗な言葉、巧妙な比喩をよくつかう伝統がある。13 世紀の文献『蒙古秘史』のなかの「チンギスハーンの教訓」、「ゴデイ・セチェンの教訓」などにはこのような特徴が見られる。教訓の歌が教訓の詩から出来てきたとは結論付けがたいが、民謡と口承文学がお互い影響しあっていることは重視しなければならない。教訓の歌は他の口承文学——物語、叙事詩、マグタル（賛美詩）などからも影響されている。故に、《教訓の歌》はそうとう古い口承文芸の一つであったということが推測される。

以上のような道徳的な歌以外には、自然現象、社会知識、歴史、文化などを教える目的から歌う—知識の歌がある。例えば、シリンゴルの歌「四アイマグ六チョルガン」には

四アイマグ六チョルガン百六十ホショウ
アルシャ、ウゲルド、フフノールアルタイ、オリヤンハイ、ダリガンガ

チャハルホショウ、新トルグド　チチハル、ブウハン、フロンボイル
と歌う。
叙事歌は長くて、明解な物語性、個性的な登場人物、魅力的な背景をもった物語を語る歌がある。完結した事件、特定な人物、特定な時間と環境という三つのエレメントが整った子供の歌である。例えば「孤児の白い子ラクダ」という歌には
（語り）昔、ある豊かな家族に、脚が不自由な子ラクダがいた。その家族が引越しする時、子ラクダを捨てて、母のラクダを連れて行った。子ラクダは母が恋しくて
（歌）エベト川の水 静かに流れる
母のない私を 誰が撫でてくれるのだろう ボーボーボー
兄弟が多い私 遊ぶことが大好き
フユウナの穴に転んで脚を折った私 ボーボーボー
というように歌と語りをあわせて表現する。
このような歌は数多く存在し、新疆のウイラド・モンゴル、中部モンゴル、ブリヤド・モンゴルなど全モンゴル地方に広く分布している。このような≪叙事歌≫は叙事詩を語ることから出来あがっているが、それは東北地方の「ウリギルト　ドウ」よりも発生が古い。故に、「ウルギルト　ドウ」の基盤は≪叙事歌≫であると判断することができる。
子供の≪叙事歌≫の特徴は
１、歌うことと語ることが一体化している。
２、大体、動物が主人公になっている。
３、表現方法が豊かで、語り、会話などを有効に付き合わせた。
４、劇的側面が強調されている。
上記三番目の特徴――特に詩型から見て、≪叙事歌≫を叙述型と対話型に大きく二分することが出来るように思う。しかしこの二つの型は、どちらかに重点を置きつつ、まじりあう場合が多いので、完全に二種類の歌として項目を分けることは出来ないと、現時点では考えている。ちなみに、叙述型は対話型より長さが短く、完備な事件や人物があっても演劇性はより弱い。例えば、「子兎」、「子馬」などの歌が有る。後者は前者よりも長くて登場人物も多く、演劇性が強い。モンゴル人は、感動的な物語、旋律が一体になっている叙事歌を通じて、子供達に自然を愛する、弱いものを助け合う高尚な道徳、純潔な心を持つよう育てることを大切にしている。

１．２　子供自身のメッセジーが込められた歌

子供の心理や考え方、また、子供の行動、年令の特徴が表現されている歌が有る。このような歌は一般的に、旋律が単純で、歌詞が短く、内容が簡単で子供の趣味に合うなどの特徴を持っている。しかし、歌によって、その形式、内容、表現方法などは異なり、それぞれに個性を持っている。歌の内容と目的から**労働の歌、遊び歌、抒情歌、学ぶ歌**と四つに分類することができる。
労働の歌で例えば、「放牧しよう」という歌には
起きましょう　皮のコートを着ましょう
泉のそばに行きましょう　羊たちに飲ませましょう
と、労働する気持を呼びさますために歌う。

労働の歌は、子供達の労働に参加する気持や勤勉である性格を育てるには、大変重要な役割をはたしている。大人の民謡でも、労働の歌は、歌詞や旋律の面では、古い形式を持っているため、民謡の古い形の研究には、極めて重要な素材になる。

遊び歌　遊びは、子供自身が自分を教育する一番直接的な手段である。日本の音楽学者である小泉文夫は、日本のわらべうたを分類する時、子供の遊戯を基盤にすることを出張し、わらべ歌自体が一つの遊びであるという観点を強調した。この観点に全面的に賛成するのは難しいが、遊び歌が子供の歌のなかで、どのような地位をしめているかは端適に示唆している。遊び歌を遊びの形式によって、**〈踊りの歌〉**と**〈遊戯歌〉**の二種類に分類する。

踊りの歌　モンゴルには、昔から歌いながら踊る形式が数多くあった。歴史文献には、1217 年、モンゴル兵がヒダン軍の軍区に入り込んで、歌いながら踊ったという記録がある。このように、13 世紀や 1 4 世紀において、歌いながら踊ることは、国礼の一種であった。昔から伝わって来た「白鳥の踊り」などは現在でもよく踊られている。羊や山羊の番をしている子供が、白鳥の飛んでいるのを見つけたら、必ず「白鳥は綺麗、トグドグはいやしい、ツァム踊ろう、ツァム踊ろう」と歌う習慣がある。モンゴルでは、大人だけではなく、子供も踊りをとても好む。昔からモンゴル人は子供達に踊りを教えることを重視して来た。その証拠になっているのは、19 世紀の後半、東部モンゴル（元チェチェンハン　アイマグ、現モンゴル国のドルナド　アイマグ）のト王の提議で成立した「調の八　子供のティン（踊り）」という踊りの学校である。そこで、オルティンドウの旋律を使って、踊りを教えていたという記録が残っている。トルグド・モンゴルの子供の歌には

サバルディンディン　鳴っている

かわいい子供踊っている　ハイディンディン　ハイディンディンがある。

ここで、注目すべきことは、「サバルディンディン」の「ディン」という言葉の問題である。「ディン」という言葉は、モンゴル語では、実詞の意味がなく、音を表す言葉である。これと同じように、トルコのアナトリア地方の踊りの歌の中にも「ディン」という実詞の意味を持たない言葉が良く出でいる。例えば、「ディンディン　ディニミニ　ハノム」という歌がある。親族関係があるトルコとモンゴルには共通点がみられるのは珍しい事ではないが、興味深いことである。この「ディン」という言葉について、私は二つの解釈を持っている。一つは、もし、モンゴル・トルコ祖語が存在していたとしたら、そのなかには「ディン」という実詞の意味を持つ言葉が有ったという解釈が一つ。もう一つは、中央アジアの遊牧民に共有され、踊りの伴奏に使う打楽器「ディン」という楽器があったということ。この解釈を証明するには、チュルク系の民族―トゥバには片面太鼓ドュゥングル dunggur という楽器があって、歌の中にも「ドュゥングルダイ・デムビルデイ」という意味を持たない言葉がある。「ディン」と「ドュゥン」は音が類似しており、打楽器の鳴る音を模倣している言葉と思われる。

遊戯歌 モンゴルの子供の遊び方は多種多様である。動物の脚の骨――シャガイを使って、競馬、蛙、お手玉などの遊びをし、相撲、指などの体を動かすための遊びもある。

歌をともなう遊びも少なくない。その遊戯歌を遊びの形式によって、[知恵遊戯の歌]と[運動遊戯の歌]の二種類に分けることができる。「知恵遊戯の歌」を代表し

ているには「謎歌」で、運動遊戯の歌には「相撲の歌」、「白いラクダ」、「ぶらんこの歌」などが代表的である。

抒情歌は子供の歌の中では、量的に一番多い歌の種類である。子供達の社会、自然に対する認識、愛情、悲しみなどが、≪抒情歌≫のなかに、色々な形で反映されている。この点から、≪抒情歌≫は、子供の内面世界を一番深く、一番広く表現した歌のジャンルといえよう。子供の≪抒情歌≫は、その内容と主題によって、〈恩情の歌〉、〈賛美の歌〉、〈意志の歌〉、〈悲しい歌〉という四つの種類の分ける。「白い親無し子ラクダ」という歌には

白い親無子ラクダ　お腹がすいて鳴く

お母さんを恋しく鳴っているのだろう。

と、猟人にとらわれた白鳥が自由を求めて歌う。

知恵を学ぶ歌　モンゴルの伝統的な子供の教育形態は、学校教育ではなく、家庭教育である。家庭教育の重要な手段の一つは子供の口承文芸である。子供の歌には、知識を学ぶことを目的にした歌がある。この〈知恵を学ぶ歌〉を学ぶものの内容と目的から、**〈となえ歌〉、〈舌慣らし歌〉、〈認識の歌〉、〈経験を伝える歌〉**という四種類に分類できる。

例えば　[となえ歌]は、子供の暗誦能力を上達させるための歌である。その代表的な歌は、「十二支の歌」である。

宝物を持っている白いねずみの年 角と尾がある優しい牛の年

山の中に遊ぶ勇敢な虎の年 走りが軽い活発な兔の年

歌で覚えることもよくあることである。

子供自身のメッセジーが込められている歌には、次のような特徴がある。

A 子供の年齢、考え方の特徴に合う表現、言葉、イメージを使っている。

B 歌詞が短い、言葉が簡単、明解である。

C 子供用語がよく使われ、その言葉で重複する場合が多い。

D 知識性、練習性が強い。

１．３　子守歌

子守歌は大人が乳児や年齢がより小さいな子供に対して歌う歌である。故に、その歌う目的のよれば、「大人からのメッセジーが込められた歌」の中に入れるが、子守歌の歌詞の特徴、メロディーの特徴が他の「大人からのメッセジーが込められた歌」と非常に異なる特徴があるので、子守歌を一つの独立した種類にして研究する。

子守歌は一種の労働歌である。子供の両親や兄弟、祖母、祖父が子供を寝かせる、安心させるために歌う歌である。

モンゴルの子守歌には、大体「ブーヴェイ」（bubei. 第二音節以後に現れる[b]の発音が[v]になる音変はモンゴル語だけではなく、諸言語では頻繁に見られる音声変化現象である。）という言葉が付けられ、重複されている。しかし、シリゴル地方では、「ブーヴェイ」以外に「オヴェイ」と発音する場合もある。このような現象は多くの民族の子守歌に見られる。例えば、日本の子守唄には「ねんねん」という言葉を繰り返すが、ハンガリーでは、「ベリ」（[beli]）という言葉を繰り返す。面白いことは、モンゴルの「オヴェイ」(obai)と非常に似ていた言葉がトゥバ民族の子守唄に見られる。それが「opai」と「uvei」である。トゥバ語とモンゴル

語の関連については、モンゴル語はアルタイ語族のモンゴル系言語で、トゥバ語はアルタイ語族のチュルク系言語である。モンゴル語にはチュルク系の言語と共通することばが多いが、その中、トゥバ語との共通言葉は最も多いのである。大雑把な言い方では、トゥバ語の７０％の語彙がトルコと同じで、３０％がモンゴル語と同じである。モンゴル語の「obai」はトゥバ語の「opai」と「uvei」と同じ言葉から出来た可能性は非常に高い。なぜならば、１、発音が非常に近い　２、実詞の意味がなく、子守歌の中で繰り返して歌うという二つの原因からである。この「opai」あるいは「obai」が「bubei」とどのような関連があるかということを今後、もより深く研究する予定である。

ある研究者は「bubei」という言葉を「buu ayu」(buu=don't ～ない；ayu=怖がる)「怖がらないで」という意味かもしれないという解釈があるのが、この言葉については、チュルク系の言語と比較研究をしなければならないと私は思う。

子守唄をモンゴル語では「bubei yin daγuu」と言うが、全部の子守唄には「bubei」という言葉が入るということではない。

例えば、東部モンゴルの子守歌「泣かないで」には

太陽、太陽こちらに 影、影そちらに 泣かないで兎ちゃん

というように、泣いている子供を止めさせるために歌う。

したがって、ここで検討する子守歌はこどもを寝かせるための歌だけではなく、子供を安心させる歌もこの範囲に入れる。

モンゴルの子守歌を歌詞の内容によって、**≪教訓的な子守歌≫、≪寝かせる、安定させる子守歌≫、≪まじない子守歌≫**という三つの種類に分類できる。

１．３．１ 教訓的な子守歌

子守歌は人類のはじめて聞く音楽であり、はじめての教科書でもある。大人達は子守唄を通じて、乳児に色々ものを伝えることができる。音を聞かせる、言葉を聞きなれさせる、表情と気持を伝えるなど、その役割は重要である。モンゴル人は、この人類のはじめて受ける教育をとても重視していた。≪教訓的な子守歌≫を利用して、子供達に色々な知識を教えてきた。そして、こどもの年齢によって、教える内容、教える形も違ってくる。

赤ちゃんに対する子守歌は、歌詞が短くて、言葉よりは、旋律の方が中心になる場合がほとんど。しかし、年齢が増えて行くとともに、子守歌の歌詞も長く、内容が複雑になってゆく。≪教訓的な子守歌≫は、その教える内容によって、〈氏族、先祖を教える子守歌〉と〈世の中の知識を教える子守歌〉という二種類に分けることが出来る。

シリンゴル地方の子守歌には

エルデイ　デルデイの子供　ボーヴェイ　貴族の子供ボーヴェイ
ハラルダイ　メルゲンの子孫ボーヴェイ遠い国のハーンの子孫ボーヴェイ

と、先祖について歌う。

子供達に先祖、氏族の歴史以外に、世の中の色々な知識を教える子守歌もある。例えば、全モンゴルに広がった子守歌には

おてらの上で歩く鳩の子　皆で一緒に行く馬の子
細い声で鳴く鳥の子　太い声で鳴く梟の子

と、色々な動物の名前と姿、鳴き声などを紹介した。

１．３．２ 寝かせ安心させる子守歌

子守歌の目的は、子供達を寝かせると安心させることである。氏族あるいは世の中の知識を教える内容がもたない子守歌を**〈寝かせ安心させる子守歌〉**という種類に属するものとして分類した。
トルグド地方の子守唄には
トウラ川の草の中　兎の子供が寝ています 小さな体を縮めて寝ています
愛する我が子　寝なさい　ボーヴェイ　ボーヴェイ　ボーヴェイ

１．３．３ まじない子守歌

モンゴル民族の家庭では、たまに、子供を眠らせようとする時、寝ている子供の枕元に、シャーマンの祭具である美しい貝殻を置き、唱えるような、また歌うような調子で静かに語りかける風習がある。
これは子供を眠らせるための子守歌の役割を果たすと同時に、子供の健康や幸福、また恐怖心をとりさる御まじない的要素をもった行為なのである。
例えば、語りとも歌ともとれる抑揚で
かわいい　わが子に
病気の黴菌近づくな　ドムボル　鬼　お化け　近づくな　ドムボル
元気になれ、幸せになれ ドムボル
と子供をあやすのである。
音楽的にとらえるなら、「まじない子守歌」の音程の幅は狭く、単調なリズムが反復されている。したがって子守＜うた＞の原型、あるいは種子と言えるかもしれない。
モンゴルの伝統的な子供の歌を歌詞に分類すれば以下のようである。

<table>
<tr><td rowspan="10">子供の歌</td><td rowspan="4">大人からのメッセジーが込められた歌</td><td rowspan="2">教訓の歌</td><td colspan="2">道徳の歌</td></tr>
<tr><td colspan="2">知恵を与える</td></tr>
<tr><td rowspan="2">叙事歌（13 曲）</td><td colspan="2">叙述型</td></tr>
<tr><td colspan="2">対話型</td></tr>
<tr><td rowspan="6">子供自身のメッセジーが込められた歌</td><td rowspan="2">労働の歌</td><td colspan="2">労働する気持を呼び覚ます歌</td></tr>
<tr><td colspan="2">労働経験を伝える歌</td></tr>
<tr><td rowspan="3">遊び歌</td><td colspan="2">踊りの歌</td></tr>
<tr><td rowspan="2">遊戯歌</td><td>知恵遊戯の歌</td></tr>
<tr><td>運動遊戯の歌</td></tr>
<tr><td>抒情歌</td><td colspan="2">恩情の歌</td></tr>
<tr><td rowspan="6">子供の歌</td><td rowspan="6">子供自身のメッセジーが込められた歌</td><td rowspan="3">抒情歌</td><td colspan="2">賛美の歌</td></tr>
<tr><td colspan="2">意志の歌</td></tr>
<tr><td colspan="2">悲しい歌</td></tr>
<tr><td rowspan="3">智慧を学ぶ歌</td><td colspan="2">となえ歌</td></tr>
<tr><td colspan="2">舌慣らし歌</td></tr>
<tr><td colspan="2">認識の歌</td></tr>
</table>

			経験を伝える歌
	子守歌	**教訓的な子守歌**	氏族、先祖を教える子守歌
			世の中の知恵を教える子守歌
		寝かせ安心させる子守歌	寝かせる子守歌
			安心させる子守歌
			可愛がる子守歌
		まじない子守歌	

2. 旋律構造

モンゴルの民謡については、様々な研究が行われて来た。現在、残されているモンゴル民謡を収集した文献として、最も古いものは、１３世紀から１４世紀の間に作られた「シイチャミン　シャステル」や「エゲシゲト　ドウン」などである。それ以降、モンゴル文人達は、民謡を収集した資料を数多く編纂するようになり、口承文学と書かれた文学の関連性はさらに深まったのである。その代表的な文献である「ウルジェイ　ウタス」（吉祥な弦）、「エゲシグ　ドウネ　ビチグ」（美しい歌の本）という二冊の文献には、合わせて４７曲の民謡が、言語としてはハルハ方言で、また文字としてはパグバ文字で記録されている。その内３２曲が楽譜付きである。さらに１９世紀の文献「モンゴルの古典賛美歌及び祭りの歌」には３００曲以上の歌が収録されている。歌の種類、内容も非常に豊富な文献である。モンゴル音楽をはじめて研究したのは、ロシアの探険家、学者たちであった。1776 年に出版されたパルレスの旅行記二冊には、モンゴル民俗研究に関連して民謡が論じられている。その後、Ｐ．ルヴィンスキ、Ａ．ポザッドニイェヴ、ドイツのC. ストゥミヴ達が多くのモンゴル民謡の本を出版した。その内、モンゴルの民謡をヨーロッパではじめて紹介したのは、Ｐ．ルヴィンスキで、19 世紀末、モンゴル民謡の歌詞をロシア語に訳した。

モンゴル民謡のほとんどが五音音階から構成されている。すなわち、ド　レ　ミ　ソ　ラの半音関係がない音階である。このような五音音階は、オロス平原から、トルコ、モンゴル高原、中国まで幅広く、色々な民族の音楽に見られる。中国は、自分達の五音音階について、昔から理論化して、現在まで、伝えてきた民族の一つである。「三分損益」の方法で得た五つの音――宮､商、角、徴、羽が五つの調式を構成する音楽理論である。

モンゴル音階を理論化し、それを研究したのは１３世紀頃であった。その音楽理論が書かれている本「シ　チャムイン　シャステル」は、残念なことに見失われ、現在に至るも発見されていない。故に、モンゴルの伝統的な音楽理論は伝わっていない。しかし、音楽自体が現存するので、これを再び理論化するのはこれからの課題であると思う。

現在、モンゴル音楽の研究者は、伝統音楽を二つのシステムで研究している。一つは、西洋音楽の長、短調体系で、もう一つは、中国の五声調式体系である。しか

し、非常に個性的な特徴を持つモンゴル音楽には、この二つの体系の理論に当てはまらない部分が多く存在している。そのため我々は、新しい立場からモンゴル伝統音楽を見直さなければならない。

２．１　旋法分析

今まで、収集された子供の歌は、基本的には五音音階である。それは、半音が含まれていない――ド、レ、ミ、ソ、ラの五音である。この五つの音から、五つの旋法が構成されている。

ドの音を中心にした「ド旋法」、レの音を中心にした「レ旋法」、ミの音を中心にした「ミ旋法」、ソの音を中心にした「ソ旋法」、ラの音を中心にした「ラ旋法」の五つである。

音列 一つの旋法は二つあるいは二つ以上の音列（テトラコルド的な単位）から構成されている。音列についてはより詳しく第二節で述べるので、ここで重複することは避ける。ただ、旋法を構成している特徴的な音の列であると言うことは示しておきたい。

中心音 旋法の第一番目の音がこの旋法の中心音になる。西洋音楽理論の「主音」、または日本の旋法理論では「核音」と同じ役割を果たしている音であるが、本論文では「中心音」と呼ぶことにする。モンゴルの子供の歌は、ほとんどがこの中心音で終わる。

ソ旋法「ソ」の音を中心にした旋法を「ソ旋法」と言う。ソ旋法はモンゴル音楽の中で非常に重要な旋法で、多く使われている旋法である。子供の歌も同じで「ソ旋法」の歌は多い。「ソ旋法」は「ソラド」と「レミソ」の二つの音列から構成された旋法である。「ソ」の音は中心音で、「ド」と「レ」が旋法の中では、この中心音以外の重要な音である。

ラ旋法「ラ」の音を中心にして動く旋法は「ラ旋法」である。モンゴルの歌の中一番多く使われている代表的な旋法である。「ラ旋法」を構成しているのは「ラドレ」音列と「ミソラ」音列である。この音列の特徴である――短３度＋長２度が「ラ旋法」の特徴を決めている。「ソ旋法」とは対象的な性格を持っている。「ラ旋法」の中では、「レ」と「ミ」がドミナントの役割を果たしている。

ド旋法　「ド」の音が中心になっている旋法を「ド旋法」と言う。この旋法は二つの音列から構成されている。それは「ドレミ」音列と「ソラド」音列である。子供の歌の中には、ド旋法の歌の数は、ソ旋法やラ旋法ほど多くないが、無視できない数量の曲がある。

ミ旋法「ミ」の音を中心にしている旋法がある。「ミソラ」と「ドレミ」の音列から構成されている。ドミナントの音は「ラ」の音である場合が論理的であるが、「ラ」の音がドミナントであった場合、「ミ旋法」は確立しにくくなる。なぜなら、「ラ」の音が重要な役割を果たしている歌が「ラ旋法」のように聞こえ、終止音は「ラ旋法」のドミナント「ミ」の音で終わっているというように解釈されるからである。しかし、「ミ旋法」の中で、「ソ」の音が重要である場合がある。子供の歌の中、「ミ旋法」の歌は非常に少なく。大人の民謡にも多くはない。事実、今までに収集した子供の歌の中には一曲しかなかった。

レ旋法「レ」の音を中心にしている旋法を「レ旋法」と言う。「レミソ」音列と「ラドレ」音列から構成されて、ドミナントはその音列の両側の音「ソ」と「ラ」である場合が多い。

以上の五つの旋法をまとめて見ればつぎの特徴が判る。

A 旋法のドミナントの音は大体その旋法を構成している音列の両側の音である。

B 「ソ旋法」と「ラ旋法」が主な旋法で、歌の量が多い。

C 旋法の中核的な音を比較してみると、「ソ旋法」と「ド旋法」、そして「ラ旋法」と「ミ旋法」の共通点が多く、似た性格を持つ。「レ旋法」は両方の性格を持つ混合的な旋法であることが判る。

２．２　基本音列について

一つの旋法は二つあるいは二つ以上の音列から構成されている。音列というのは、幾つかの音が一定の組織を持つ音の系列のことである。ここでは、この意味を広げ、旋法を構成している一つの小さいな音階単位を、西洋音楽理論のテトラコルドに対応して使う。

テトラコルドは、本来完全４度の枠の間に二個の中間音を持ち、合計して四音になることが基本である。日本、東アジアでは、４度枠の中に中間音が一個のことが多いが、４度枠という基本点には変わりがないので、「テトラコルド」という用語を民族音楽理論でも用いている。

モンゴルの子供の歌の基本音列が多くの場合は、三つの音から構成されるが、二つか四つになる場合もある。この上、音列が４度枠とは限らない、長３度、完全５度、長６度の場合も少なくないので、「テトラコルド」という用語の代わりに、「音列」という言葉を使う。

子供の歌の基本音列は二つの種類に分けることができる。「４度枠の基本音列」と「5 度枠の基本音列」という二種類である。4 度枠、５度枠の音列以外にも音列がある。一番多く見られるのは「ド旋法」の「ドレミ」音列である。日本では、このような音列を「狭い音階」と呼ぶ。この「狭い音階」の基本的な動きが他のテトラコルドと違うのは、核音が真中の音に位置する事である。モンゴルの音楽では、このような「ドレミ」音列はこれ自体独立しており、しかも他の音列と同じように重要な音が両側にあるので、これを日本のように「狭い音階」として区別する必要はないと考える。

２．３　ドミナントの多重性について

西洋音楽の場合、「ドミナント」という言葉については、現在属音のことを指すが、その語は古く「支配する」という意味で、中世の教会旋法の時代から用いられた。そこでは、終止音（フィナリス）に次いで重要な音として旋律中に繰り返し現れる反復音のことをいい、副終止音（コンフィナリス）とも呼ばれた。長調短調の音組織においては、主音の五度上に位置する。この「ドミナント」という言葉をモンゴル民謡の理論用語に応用する時、上記の概念から基本の部分だけを取って考えなければならない。要するに、モンゴル民謡旋法においては、中心音に次いで重要な音として旋律の中に繰り返し現れる音……ということにのみ重点を置いて使用したいのである。

一つの歌の中でドミナントの役割を果たしている音が二つあることは、子供の歌の大きな特徴である。子供の歌のドミナントが多重的になった原因については、その旋法を構成している音列から考える必要がある。

２．４　六音音階（あるいは多音音階）と移旋にかかわる旋法外音について

モンゴル民謡の基本的な音階は五音音階であるということを前述した。しかし、これはモンゴル民謡が五つだけの音から構成されているということではない。

モンゴルの民謡の基本旋法音──ド、レ、ミ、ソ、ラの五つの音以外の音が旋律の中に現れた場合、この旋法の音階を**「六音音階」**と言う。

「六音音階」という用語は西洋音楽理論では、次のように解釈されている。

１オクターヴ中に六個の音を持つ音階。なお、ヘクサコルドの訳としてこの語が用いられることもあるが、ヘクサコルドは、オクターヴの枠をもたないだけでなく、両端の６度音程もまた枠としての機能はもっておらず、〈重ね合わせ〉とムーターツィオ（読替え）によってはじめて完全に機能するものであるところから、むしろ六音音列と解すべきである。

上記の「六音音階」の概念はモンゴル音楽には完全に適用できない。そのため、モンゴル民謡の六音音階はド、レ、ミ、ソ、ラの五音音階から構成された旋法を基本にした六個の音を持つ音階であること、一オクターヴの中に枠組されていること、旋法の五音ド、レ、ミ、ソ、ラ以外に現れた音自体が旋法の中で独立した機能を持たないこと。

以上の三つの特徴がある音階を民族音楽の用語にすれば、**「五声的な六音音階」**ということができる。この「五声的な六音音階（あるいは多音音階）」の中に現れた、旋法の音ド、レ、ミ、ソ、ラ以外の音を本論文では**「旋法外音」**と表示す。旋律の中では、旋法外音は旋法音としての機能を持たない。旋法外音には二つの大きな特徴がある。旋律の中で経過的に現れるか、あるいは移旋した結果現れるという二つの現れ方である。

２．５　変格旋法について

変格旋法という言葉を聞くと、人は普通、中世ヨーロッパの教会旋法における変格旋法をイメージする。旋法の終止音の下４度から上５度まで、１オクターヴの間の音域をもつ変格した旋法のことである。そして変格という言葉は、Plagios というギリシア語が語源で、「間接的」とか「従属的」という意味をもっている。ところで興味深いことに、モンゴル民謡の五つの旋法も「ミ旋法」を除き、「ド旋法」、「レ旋法」、「ソ旋法」、「ラ旋法」には全て対応する変格旋法があると仮定できる。

変格旋法表

ド旋法	変格ド旋法
ド レ ミ ソ ラ ド	ソ ラ **ド** レ ミ ソ

レ旋法	**変格レ旋法**
レ ミ ソ ラ ド レ	ラ ド **レ** ミ ソ ラ
ソ旋法	**変格ソ旋法**
ソ ラ ド レ ミ ソ	レ ミ **ソ** ラ ド レ
ラ旋法	**変格ラ旋法**
ラ ド セ ミ ソ ラ	ミ ソ **ラ** ド レ ミ

そして、モンゴル民謡の基本旋法は「ソ旋法」と「ラ旋法」の二種類に集約出来ると考えられる。「ソ旋法」と「ラ旋法」に共通している他の旋法と異なる特徴とは、旋法を構成している二つの基本音列が同じパターンであることにある。要するに、「ソ旋法」は（長２度＋短３度）×**２**で、「ラ旋法」は（短３度＋長２度）×**２**である。他の旋法「ド旋法」、「レ旋法」、「ミ旋法」はそれに基づいて、派生してきた旋法であるという結論は可能ではないだろうか。
基本旋法表

<table>
<tr><td rowspan="2">ソ旋法</td><td rowspan="2">変格ソ旋法</td><td>レ旋法</td></tr>
<tr><td>ド旋法</td></tr>
<tr><td>ラ旋法</td><td>変格ラ旋法</td><td>ミ旋法</td></tr>
</table>

２．６　終止形、リズム

旋律の終止形は、その旋律だけではなく、その旋律の属している音楽文化の性格を現している。歌の終止形の特徴を明らかにすることは、子供の歌の基本的な旋法の性格と特徴を明らかにすることである。

子供の歌の場合、下行して終わる曲が上行して終わる曲よりかなり数多い。終止音と導音の機能を持つ終止音の直前の音との関係は、短３度下行している曲が一番多く、長２度下行している曲がその次になっている。

基本的な旋法「ソ旋法」と「ラ旋法」の終止形は次のようになっている。

１、　ラ旋法　短３度下行、長２度上行
２、　ソ旋法　長２度下行

２．７　リズムについて

子供の歌のリズムは多種多様である。これを大きく二つ種類に分けることができる。一つは有節リズムで、一つは自由リズムである。

有節リズム　有節リズムの中には、２，３，４拍子や複合拍子などの種類あるが、多く見られるのは、２，４、拍子である。

自由リズム　モンゴル民謡の典型的な特徴を備えている——ゆったりした自由なリズムで歌う——オルティン　ドウ——長い歌——の形式が子供の歌にもある。自由なリズムを持っている歌の大部分が叙事歌である。この自由なリズムで歌うことは、農耕民族の子供の歌と比べるとかなり珍しい特徴である。

２．８　特徴的な旋律構造について

子供の歌の旋律構造についぃて、二つの大きな特徴をめぐって分析しようと思う。

異なる高さでの同型模倣　一つの旋律パターンを突然３，４，５，８度上げて、あるいは下げて歌う場合のことである。この特徴は、モンゴル民謡の中に非常に多く見られる。子供の歌にも広く分布している。面白いことに、ハンガリーの民謡、子供の歌にもこのような特徴が数多くみられる。る。

同型反復　旋律の中で同じフレーズが繰り返される場合のことである。子供の歌の中には、このような反復が多く見られる。

３　歌の地域変化について

口承文芸の一番大きな特徴は、「口」で人々に伝わることである。遊牧民にとっては、

「口」で伝えることが、文学、歌などを保存する重要な手段であり、形式的にも非常に豊富である。当然の事ながら、一般の遊牧民は厳しい生活環境の中、必要最小限の生活用具を携帯して長距離を移動しなければならず、重く嵩張る本や資料にたよる文化の伝達は困難なのである。

口承文芸は、遊牧文化の中では広がりやすく、さらに、それが変化することも多い。なぜなら、遊牧民は、地域の限界なしに遊牧するので、生活する地域範囲が非常に広いこと、つぎに、書いた文献ほどの正確さがないので、人の想像力によって、伝えられる過程で様々に変化する可能性があるからである。遊牧民であるモンゴル民族にも、当然このような特徴が顕著に見られる。同じ作品が、色々な地方の人達に共有され、しかもそれが、地方によってそれぞれ異なるところがあるのである。つまり、長い間その地方の人々に語り継がれて来た作品には、その地方にしかない特徴が表れ出るのだ。この特徴を「口承文芸の地域特徴」と言う。

モンゴルの伝統的な子供の歌にも、この「地域特徴」がよく見られる。一つの歌を多くの地域の子供達が歌い、結果的に地域による個別性が出るのである。

子供の歌の地域変化は、主に、旋律、歌詞、歌う形の変化に現れる。同じ歌詞を違う旋律で歌ったり、同じ旋律で歌詞が違ったり、歌う環境と条件が違ったりすることが多いのである。この特徴を基づいて、本章では、「同詩異律」、「同律異詩」、「同歌派生」という三つの立場から分析する。

同詩異律

「同詩異律」を説明すれば、歌の歌詞が同じで、旋律が異なる二つ、あるぃは二つ以上の歌の形を比較表現した言葉である。このように、歌詞が同じ、旋律が違うことは、モンゴル民謡によくみられる特徴で、子供の歌にも現れる。

同律異詩

旋律が同じで、歌詞が異なる歌のことを言う。モンゴル民謡の中には、よくあることだと言われているが、今回、私の収集した100曲の歌の中には2曲しかなかった。それは東北地方の子守歌である「ベールーライ」と「ドゥウ　ベールーライ」である。

同歌派生

同歌派生というのは、同じ歌がいくつかの歌に変化して伝播することである。同歌派生の一番大きな特徴は、歌の旋律と歌詞全てがよく似ていることである。このような同歌派生は民謡地域変化の中で一番多く見られる。子供の歌でも、この同歌派生は同詩異律や同律異詩よりも数多く現れている。同歌派生の旋律変化は主に旋法、リズム、拍子の変化である。歌詞は少し変わるばあいもあれば変わらない場合もあるが、内容的にはほとんど同じである。

このように子供の歌は地方と歌う人によって変化される。他にも色々な変化がある。例えば、一つの物語に基づいた内容的に似ている歌が、地方によって異なる旋律で歌われるなどがその良い例である。そしてその旋律構造や歌詞には、歌われる地方独自の文化や民俗が反映されている。故に、歌の地域変化をその地方の文化・民俗と関連させて研究することは、極めて重要であると思う。

4　結語

モンゴルの伝統的な子供の歌の歌詞には、私は日本のわらべ歌と比較して考えた時、二つの大きな違いに気づいた。

A モンゴルの子供の歌では、「動物、植物などの自然の歌」という種類は成立しない。遊牧民にとっては自然と人間の関係が平等関係という考え方が、その原因としてあげられる。歌の内容は、動物に対する気持を表現するより、動物の立場になって表現する方に重点が置かれているのである。

B 日本のわらべ唄は遊びが基礎となっているに対し、モンゴルの子供の歌では、教育的意味が基礎になっている。その原因は、遊牧社会では、子供同士の横のつながりよりも、大人と子供の縦のつながりがはるかに強いからである。縦の関係では、基本的に、教育的内容が基礎になるのは十分有りうることである。

子供の歌の音構造については、旋律が同じ五音音階を持って動く東アジア、北アジア諸民族の子供の歌は、同じように解釈できるという考え方で、私は日本のわらべ唄の理論を応用し、モンゴルの子供の歌を解釈しようとしたが、それは不可能であることが判った。なぜならば、モンゴルの音楽には、東洋的な特徴と西洋的な特徴の両方が見られるからである。言葉を変えると、モンゴルの旋律は、4度構造と3度構造の二つの音楽構造を持っているのである。この特徴から、モンゴルの音楽は、大きな二つの音楽世界――東洋と西洋の接点に位置するので、どちらの理論を援用しても、簡単に解釈できないことが判った。民族音楽を純粋な目で正しく見る、そし

て子供達に伝えるという二つのことは、現代社会における民族音樂の大きな課題である。
　本論文は、この課題を解決するための一つの礎石を置くことを目的とした。残された課題は多いが、将来、この論文がモンゴルの音楽教育の一助になれば、幸いである。

参考文献

小泉文夫 「わらべうたの研究」 わらべうた研究刊行会 1969 年
「日本伝統音楽の研究」 音楽之友社 1997 年
町田嘉章、浅野健二 「わらべうた―日本の伝統童謡―」 岩波書店 1982 年
秋田県郷土教育センター、教育研究部教科研究室 「わらべうたと民謡」 S 57 年
教員養成大学音楽教育研究会 「音楽科教育法」新編 音楽之友社 1994 年
国立劇場事業部 「日本の音楽」歴史と理論 S 49 年
東川清一 「日本の音階を探る」 音楽之友社 1990 年
関鼎 「アジア諸民族の民謡」 音楽之友社 S 53 年
服部龍太郎 「モンゴルの民謡」 開明書院 S 52 年
庄山茂吉 「モンゴル及びパプアニュギニアの民謡を聴いて」 東洋音楽研究 第 44 号 東洋音楽学会 S 53 年度
武田忠一郎 「蒙古の唄」 東洋音楽研究 第 9 号 第 16,17 合併号 音楽之友社 S 26 年、S 37 年
岸辺成雄 「The Music of the Mongols Part Ⅰ Eastern Mongolia 」 東洋音楽研究 第 9 号 東洋音楽学会 S 26 年
Х・サンペルデンデブ 「児童口承文学について」 1980 年 内モンゴル教育出版社
Ш・ボヤントグトフ 「モンゴル族児童口承文学選編」 1990 年 内蒙古教育出版社
J'ARD'ANYIP'AL 「TISZAN INNEN DUNAN TUL―150 MAGYAR NEPDAL Z.459 」 EDITIO MUSICA BUDAPEST 1970
呂宏久 「蒙古族民歌調式初探」 内蒙古人民出版社 1981 年
趙汝徳 「民族調式興和声」 内蒙古人民出版社 1993 年
伍国棟 「民族音楽学概論」 人民音楽出版社 1997 年
ハ・ダンビルジャルサン 「モンゴル民俗学」 遼寧民族出版社 1995 年
「音楽大事典」 平凡社 1987 年
「義務教育 5 年製小学教科書 音楽」 全 9 冊 内モンゴル教育出版社 1992 年
「義務教育 4 年製中学教科書 音楽」 全 6 冊 内モンゴル教育出版社 1992 年

МОНГОЛЫН ХУУЛЬЗҮЙН НЭГЭН ДУРСГАЛТ БИЧГИЙН ХЭДЭН НЭР ТОМЪЁО

Ж. Цолоо

Монгол улсын Үндэсний Төв номын санд монголын хуульзүйн дурсгалт бичиг хэд хэд байна. Тэр бичгүүдийн нэг нь *Ǯarliɣ-iyar toɣtaɣaɣsan Ɣadaɣadu Mongɣol-un törö-yi ǯasaqu yabudal-un yamun-u qauli ǯüil-ün bičig*[1] гэдэг ном юм. Энэ цаазны бичгийг[2] 1788 онд эхлэн зохиожээ. 1811–1818 онд дахин хянан засварлаж нэмэж зохиосныг бараар хэвлэж тараав. Бүгд 63 боть энэхүү ном монгол, манж, хятад гурван хэлээр байдаг монгол хуулийн нэгэн чухал баримт бичиг болно. 10 жил тутамд нэмэж зохиосон хуулийн шинэ шинэ хэрэглэгдэхүүн байдаг. Манжийн ноёрхолд (1691–1911) байсан монгол улсын засаг захиргааны зохион байгуулалт, цэрэг, өртөө, харуул, албан татварын тогтолцоо, шүүн таслах ажил, ноёдын хэргэм зэргэ, эрх хэмжээ, гадаад улстай харилцах хэргийг[3] бичсэнээрээ энэ ном онцгой ач холбогдолтой юм. Сурвалж бичгийн агуулгыг ойлгож мэдэхэд дараах хэдэн нэр томъёо их хэрэг болно. Эдгээр нэр томъёог *Qauli ǯüil-ün bičig*-ийн тэргүүн дэвтэрээс түүвэрлэн авлаа. Хууль зүйлийн бичгийн тэргүүн боть бүгд 54 тал хуудастай, гар бичмэл.

Ǯasaɣ qosiɣun = Засаг хошуу: Манжийн ноёрхол засаг захиргаанд орсон өвөр-монгол, Гадаад (Ар) монголын газар нутгийн хуваарийн үндэс, цэрэг захиргааны шинжтэй, феодалын үе улирсан хувь эзэмшил.

Dotuɣadu ǯasaɣ = Дотоод засаг. Манжийн ноёрхолд багтсан өвөр монголын зургаан чуулган (*čiɣulɣan*) дөчин есөн хошуу.

Дотоод засаг өвөр Монголын 6 чуулган нь:

1. *Ǯirem čiɣulɣan*: Жирэм чуулган 5 хошуу,
2. *Ǯosutu čiɣulɣan*: Зост чуулган 5 хошуу,
3. *Ǯuu uda čiɣulɣan*: Зуу -Удын чуулган 11 хошуу,
4. *Ulančab čiɣulɣan*: Улаанцавын чуулган 6 хошуу,
5. *Yeke ǯuu čiɣulɣan*: Их Зуу чуулган 7 хошуу,
6. *Silin ɣool čiɣulɣan*: Шилэн гол чуулган 10 хошуу

Ɣadaɣadu Ǯasaɣ = Гадаад засаг. Манжийн ноёрхолд орсон Ар (халх) монголын халх дөрвөн аймагийн (*Qalq-a dörben ayimaɣ*) 150 хошуу.

Гадаад засаг = Халх дөрвөн аймгийн чуулган[4] нь:

Qalq-a-yin qan ayula čiɣulɣan = Tüsiyetü qan ayimaɣ, *qoyitu Ǯam-un* (= Халхын Хан Уул чуулган Түшээт хан аймаг, хойт замын) 20 хошуу

[1] Хойшид *Qauli ǯüil-ün bičig* гэж товчлов.
[2] *Čaɣaǯi*, *čaɣaǯa-nu bičig* Хууль дүрмийн эмхэтгэл.
[3] *Mongɣol-un nebterkei toli. Монголын нэвтэрхий толь.* Улаанбаатар 2000, п. 228 (*МНТ* гэж товчлов).
[4] *Čiɣulɣan*: төрийн эрх барих төлөөлөгчдийн байгууллагын үйл ажиллагааны гол хэлбэр. *МНТ II.* п. 1122.

Qalq-a-yin Kerülün bars qotan-u čiyulɣan Sečen qan ayimaɣ, doronadu ǰam-un (= Халхын Хэрлэн Барс хотын чуулган, Сэцэн хан аймаг, дорнод замын) 23 хошуу

Qalq-a-yin Jaɣ ɣool-un eke Bindüriy-a naɣur čiyulɣan, Jašaɣtu qan ayimaɣ, örönedü ǰam-un (= Халхын Заг голын эх Биндэряа нуурын чуулган, Засагт хан аймаг, өрнөд замын) 19 хошуу

Qalq-a-yin Čečerleg-ün čiyulɣan, Sayin-noyan qan ayimaɣ, dumdadu ǰam-un (= Халхын Цэцэрлэгийн чуулган, Сайн ноён хан аймаг, дунд замын) 24 хошуу, өөлд 2 хошуу. Ийнхүү халх дөрвөн аймгийн дээд эрхийг барих байгуулага – чуулганыг газар усны нэрээр нэрлэхээр тогтоожээ.

Qobdu-yin kiǰaɣar. Ховдын хязгаар. Дөрвөн Ойрад – Зүүнгарын хаант улс 1750-иад онд Манжид эзлэгдсний дараа Халхын баруун жигүүрт суулгасан Ойрад хошуу. Дөрвөд хоёр аймаг баруун, зүүн гар болон хуваагдаж байсан учир тэдний чуулганыг газар усны нэрээр нэрлэж байгаагуй.

Γadaɣadu mongɣol-un törö-yi ǰasaqu yabudal-un yamun. Гадаад Монголын төрийг засах явдлын яам. Манж улсаас нийт монгол угсаатан, хотон аймгуудыг захирч байсан төрийн дээд байгууллага. Энэ яам Бээжинд суурьшиж байжээ.

Mongɣol ǰurɣan.[5] Монгол жургаан, зургаан. Манжийн төрийн захиргаанаас Монголыг шууд захирч байсан улс төр, хүчний (хуулийн) дээд байгууллага Монгол журган нь XVII зууны дундуур тодорхой чиглэл, эрх бүхий хэд хэдэн хэлтэстэй, Бээжинд байгуулагджээ. Улиастайн жанжин, Их Хүрээ, Ховдын сайдуудаар дамжуулан Ар Монголд улс төрийн хяналт тавьдаг байжээ. Халх дөрвөн аймгийн чуулган дарга, аймгийн жанжин, Богдын Их шавийн эрдэнэ шанзудба нарыг томилодог. Бас монгол хошуудын засаг захиргаа энэ байгуулагын мэдэлд байжээ. Манжийн төрийн зохиосон Монголын тухай хуулинд нэмэлт өөрчлөлт оруулах ажлыг хариуцдаг. Шийдвэрлэж чадахгүй асуудлаа Манжийн хаанд танилцуулж холбогдох зарлиг гаргуулдаг бурэн эрхтэй хуулийн байгуулага.

Uliyasutai-yin[6] *ǰangǰin-u ɣaǰar* = Улиастайн жанжины газар. Манж улсаас Ар Монголд байгуулсан цэрэг иргэний захиргааны (*čerig irgen-ü ǰakirɣan-u*) дээд эрх барих байгуулага. Батлан хамгаалах, хил хамгаалах ажилд хяналт тавих үндсэн үүрэгтэй байжээ. 1723 онд байгуулсан. Халхын Засант хан, Сайн ноён хан аймаг, Хөвсгөл нуур, Тагнын урианхай хошуу тэр нутагт тогтоосон өртөө, харуулыг бас захирдаг байжээ. Энэ газар нь Гадаад Монголын төрийг засах явдлын яамны захиргаанд харъяалагдаж Их Хүрээ, Ховдын Манж сайдын ажилыг давхар хянан зохицуулдаг[7] байжээ. Улиастайн жанжины газрын бүх зардлыг монголчууд нийлүүлдэг байлаа.

---

[5] *J̌urɣan* (chin. *ya-men*), дээд газар, албан байгуулага., ман. *ǰuri* яам, яаман; Ковалевский, О.: *Монгольско-русско-французкий словарь*. II. Казань 1849, 2405:1, 2031:1.

[6] Монгол улсын Завхан аймгийн төв, орон нутгийн хот. Улаанбаатараас 984 км зайтай.

[7] *МНТ II*. п. 909.

Küriyen-ü Manǰu sayid-un yaman Хүрээний Манж сайдын яаман. 1758 онд Хүрээнд байгуулсан Манжийн төрийн захиргааны газар. 1762 оноос Манж сайд „*зарлигаар зарсан Хүрээнд сууж хэрэг шийтгэх сайд*"[8] гэсэн бичигтэй албан тамга хэрэглэх болсон. Хүрээний амбан нь Түшээт хан аймаг, Сэцэн хан аймгийн хэргийг шууд мэдэж, тэдний нутагт байгуулсан өртөө, харуулыг захирдаг байжээ.

Qobdu-yin[9] *Manǰu sayid-un γaǰar*. Ховдын Манж сайдын газар.[10] Ховдын хязгаарыг хариуцан захирсан Манж улсын орон нутгийн захиргааны байгуулага. Манжийн түрэмгийлэгчид Ойрад монгол, халхын ард түмний 1755–1758 оны зэвсэгт тэмцлийг дарав. Тэгээд Ховдын хязгаарын монголчуудыг чандлан захируулахаар 1761 онд Ховдын Манж сайдын газарыг[11] байгуулсан юм. Манж сайдтай байжээ. Энэ сайдын мэдэлд Дөрвөд Алтайн урианхай, торгууд, захчин, хошууд, өөлд, мянгад хошуу нутаг тэнд байгуулсан өртөө, харуул, албаны сүрэг мал Ховдын цэргийн тарианы алба цөм харьяалагдаж байжээ. Энэ хошуу нутагуудад байсан хятад худалдаачын хэргийг эрхэлж байв.

Noγoγan tuγ-un čerig. Ногоон тугийн цэрэг. Ховдын Манж сайдын мэдэлд 1762 оноос байнга суулгах болсон манж, хятад цэргийн анги. Өртөө, харуул, худалдааны замын аюулгүй байдал, Ховдын манж амбаны албан байгууллагыг хамгаалах цэрэгүүд. Ногоон тугийн цэргийн салбарууд өртөө, харуулын зам хөдөө орон нутагт бас байрладаг байжээ.

Qobdu-yin tariyan-u alba. Ховдын тарианы алба.[12] Манж нар халх-монголд байсан цэргийнхээ хүнсэнд зориулж Ховд, Буянт голын үржил шимтэй нутагт тариулж байсан тариалангийн алба. 1762 онд Түшээт хан аймгаас 200, Засагт хан аймгаас 72, Сайн ноён аймгаас 128, бүгд 400 өрхийг Ховдод нүүлгэн аваачиж цэргийн тариа тариулах ажлыг дагнуулсан. Энэ нь маш хүнд алба байжээ. Тэднийг тариачин хошуу[13] гэх болов. Бас тэднийг „Ховдын тарианы хүүхэд, дүү нар" гэдэг байжээ.

Qobdu-yin qalq-a ǰisiy-a. Ховдын Халхын жасаа. Манжийн албыг залгуулах халхын дөрвөн аймгийг төлөөлөн Ховдод суух Манжийн тусгай албаны газар. Ховдын халхын жасаа нь Ховдын тариа, цэрэг, өртөө, харуулын мал, халх дөрвөн аймгаас гаргах айл өрх, цэргийн албыг хариуцаж байв.

Ayimaγ-un čiγulγan. Аймгийн чуулган. Манжийн ноёрхолын үед халх дөрвөн аймаг, Дөрвөдийн хоёр аймгийн дээд эрхийг барьж байсан байгуулага. 1728 онд халх дөрвөн аймгийг 4 чуулган, 1754 онд Дөрвөдийн хоёр аймгийг 2 чуулган болгож чуулган чуулах журмыг тогтоов. Халхын дөрвөн аймгийн 4 чуулганыг орон нутгийн газар усны нэрээр нэршүүлэв. Гадаад засаг = халх дөрвөн аймгийн чуулга гэдэгийг үзнэ үү.

---

[8] *Jarliγ-iyar ǰaruγsan küriyen-dü saγuǰu kereg siidkekü sayid. МНТ II.* Улаанбаатар 2000. п. 1055.
[9] Монгол улсын Ховд аймгийн төв. Ховд гэдэг нь голын нэр. Орон нутгийн хот Улаанбаатраас 1425 км хол.
[10] *J̌arliγ-iyar ǰaruγsan qobdu-du saγuǰi kereg siidkekü sayid.*
[11] *МНТ II.* Улаанбаатар 2000. п. 103
[12] *Qobdu-yin čerig-ün tariγ-a.*
[13] Одоо Монгол улсын Буянт, Дуут суманд суурьшсан халхчууд.

Ayimaγ-un Da ǰangǰin-u[14] *γaǰar*. Аймгийн Да жанжны газар. Халх монголын хошуудыг нэгтэж аймаг болгон товчлон захирч байсан газар. Аймаг бүрд Да жанжины жасаа гэдэг цэрэг, захиргааны байгуулага байжээ.

Ayimaγ-un ǰangǰin. Аймгийн жанжин. Манжийн дарангуйлалын үеийн Монголын нэгэн аймгийн цэргийн хэргийг эрхэлсэн тушаалтан. Аймгийн жанжныг Улиастайн жанжны газраас санал дэвшүүлэн уламжлаж Монгол журган томилдог: Аймгийн жанжин нь Улиастай дахь Манж жанжинд шууд захирагдаж байжээ.

Erdeni Šangjodba-yin[15] *yaman*. Эрдэнэшанзудбын яамыг 1723 онд байгуулсан. Эрдэнэшанзудба нь аймгийн чуулган даргын эрхтэй, их шавийн олон отог, баг, Их Хүрээний 30 аймаг, 10 их дацан, Баруун Хүрээ, Амарбаясгалант, Дамбадаржаа, Эрдэнэ Зуугийн зэрэг хөдөөгийн хүрээ, хийдүүд, Богдын санг харъяалан захирдаг байжээ. Богдын Их шавийн шанзудбыг бусад хутагтын шанзудбын газраас ялгаж эрдэнэ шанзудбын яам „Их шавийн яам" гэж нэрлэжээ. Шанзудбын яамыг толгойлосон хутагтын сан, жас, шавь нарын хэргийг эрхлэгчийг шанзудба гэнэ.

Qaraγul-un alba. Харуулын алба. Манж улсын эрхшээлд байсан хугацаанд монголчуудын биеэрээ хийж байсан алба. Хязгаар боомтын газар дайсныг сэрж сэргийлэхээр байгуулсан алба. Манж нар Оросын нөлөөг хязгаарлах зорилгоор 1727 оны үеэс Монголын хойт хил дагуу олон харуулын алба байгуулав. Тэр албанд монголчуудыг хүчээр дайчлан суулгажээ. Харуулыг суман харуул (*sumun qaraγul*), гэр харуул (*gere qaraγul*), дотуур харуул (*dotoγur qaraγul*), хийлсэн харуул (*keyilsen qaraγul*) гэж хэд ангиладаг.

Sumun qaraγul. Суман харуул. Манж улсаас Монгол-Оросын хилийн дагуу тавьж суулгасан харуул. Хиагт хотоос баруун, зүүн замын чиглэлд 32 суман харуул байгуулжээ.[16] Суман харуулын албанд суугчидыг Түшээт хан, Засагт хан, Сайн ноён хан аймгаас уналга, гэр, хоол, хүнс бусад хэрэглэлийн хамт дайчлан гаргадаг[17] байлаа.

Keyilsen qaraγul. Хийлсэн харуул. Манжийн ноёрхолын үед Монголд 1788 онд Монгол-Оросын хилийн дагуу нэмэж байгуулсан давхар харуул. Хятад худалдаачдыг харуулын нутагт нэвтэрүүлэхгүй, оростой худалдаа хийлгэхгүй мөн харуулуудтай зах нийлсэн хязгаар нутгийн хилийг сэргийлэн хамгаалах үүрэгтэй[18] байжээ.

Gere qaraγul. Гэр харуул. Манжийн ноёрхолын үед гэр хөрөнгийн хамт харуулуудын нутагт нүүдлэн очиж хугацаагүйгээр[19] харуулд сууж байсан алба. Одоогийн Дорнод аймгийн зүүн хойт зах Гүвэлзэхээс Баян-өлгий аймгийн Хар тарвагатай хүртлэх 2000 орчим км нутагт гэр харуул, суман харуул 70 гаруй байжээ.

---

[14] *J̌iangǰun, ǰangǰun ǰiyanggiyun,*. (chin.) Манж хааны төлөөний сайд, цэргийн өндөр албан тушаалтан.
[15] *Šangjodba* ⇦ tib. *phyag mdzod pa* „мутрын сан"; санч, сангийн эрхлэгч .
[16] *MHT II.* п. 986.
[17] *MHT II.* п. 805; *Qauli ǰüil-ün bičig ǰiranγurbaduγar debter*.
[18] *MHT II.* пп. 994–995.
[19] *MHT II.* п. 290; Гонгор, Д.: *Халх товчоон.* II. Улаанбаатар 1978, п. 281.

Dotoγur qaraγul. Дотуур харуул. 1788 онд Манж нар орос-монголын хилийн дагуух гэр харуул ба түүнтэй хил нийлсэн Халхын хошуудын хооронд суулгасан харуул. Дотуур харуулын албаныхан монголчууд оростой, хятадын худалдаачид оросуудтай, гэр харуулынхантай харилцан худалдаа, арилжаа хийхийг хянан цагдах[20] үүрэгтэй байжээ.

Örtegen-ü alba. Өртөөний алба. XVIII зууны тэргүүн хагаст Манжийн захиргаанаас монгол нутагт байгуулсан элч төлөөлөгч, албаны хүмүүс, зорчигчид, албан бичиг, шуудан юм зэргийг саадгүй нэвтэрүүлэн өнгөрүүлдэг, морин хөсөгтэй буудлын газар. 30–35 км зам нэг өртөө газар.

Olan ǰam-un örtegen. Олон замын өртөө. Манж нар Монгол нутагт Халх хорь буюу Алтай замын хорин өртөө, Хиагт-Хүрээний арван нэгэн Хүрээ-Сайр усны арван дөрөв, Харчин гучин зургаа. Ховд-Улиастайн арван дөрөв, Улиастай Жинжилэгийн ес, Улиастай Бар хөлийн арван дөрөв, Ховд-Согог усны найм, Ховд-Гучны найм бүгд 134 өртөөг байгуулав. Олон замын өртөө[21] гэнэ. Энэ 134 өртөөний 120 өртөө Халхын олон хошуудын нутагт дамжин суурилаж байсан[22] болно. Халхын хойд замын өртөө нь Түшээт хан аймагийн, Дорнод замын өртөө Цэцэн хан аймгийн, өрнөд замын өртөө Засагт хан аймгийн, Дунд замын өртөө, Сайн ноён хан аймгийн нутаг хошуунд[23] байжээ.

Buukiy-a örtege. Буухиа өртөө. Манжийн хааны зарлигаар байгуулсан чухал яаралтай бичиг, зарлиг мэдээг биечлэн хүргэх элч нарыг дамжин өнгөрүүлэх өртөө. 1780 онд үйлдсэн Буухиа өртөөний зурагаас олон буухиа өртөөний нэр, замыг үзэж болно.

Sumun örtege. Суман өртөө. Манжийн дарангуйллын үед Ар Монголд XVIII зуунаас эхлэн байгуулсан олон замын салбар өртөө.[24] Холд зориулан тавьсан өртөө, салбар суман.

Nabči örtege. Навч өртөө. Манжийн дарангуйллын үед Ар Монгол, Улиастайн жанжин, Ховд, Их Хүрээний сайд, Хиагт, аймгийн жасаа, олон хошуу, шавийн Тамгын газрын хооронд элч, бичиг нэвтэрүлэхийн тулд байгуулсан орон нутгийн өртөө.[25] Навч суман, дамжлага суман.

Örtege ǰisikü. Өртөө жиших, өртлөг. Суман өртөөгүй замд алба нэвтэрүүлэхээр орон нутгийн хошуудад Манж улсын байгуулсан түр өртөөний алба.[26]

Alba. Алба. Хаад, ноёд нар, албат хамжилгаасаа авдаг байсан татварын ерөнхий нэр.

---

20 *Qauli ǰüil-ün bičig. J̌iran γurabduγar debter.* 29б.30а

21 *Örtege qaraγul-ud-un ǰiruγ.* XIX; Гонгор, Д.: *Халх товчоон. II.* п. 280.

22 Гонгор, Д.: *Халх товчоон. II.* п. 821.

23 *МНТ II.* п. 805.

24 *МНТ II.* п. 606.

25 *МНТ II.* п. 704.

26 Өртөө буудал зэхэж байгуулах.

Alba tegsidkekü. Алба тэгштгэх. Манжийн захиргаанаас монгол хошуу, аймаг сумын эрийн тоог үндэслэн онооҗ байсан алба. Ган зудын аюулд хүчтэй эрсдэн алба татварыг үнэхээр залгуулж чадахгүй болсон аймаг, хошуудын гол албыг бусад аймагт хуваарилан тэгштгэж төлөх алба.

Tegsi ügei alba. Тэгш үгүй алба. Манж улсад алба төлж буй аймаг, хошуу, сумын эрийн тооноос илүү төлөх алба.

Er-e tögelegür. Эр төөлөөр эр төөлүүр. Аймаг, хошуу, сумын насанд хүрэгч 18–60 насны эрчүүдийг бүртгэн данслах, монгол цэрэг эрсийг бүртгэн төөлөх. 3 жилд нэг удаа тоолж бүртгэн данслах. 60 наснаас дээжхи эрийг сум ардын данснаас хасдаг.

Sumu, sumun – Сум, суман. 1691 онд. Манжаас халх монголд хошуу сум зохион байгуулахад сум гэдэг засаг захиргааны анхан шатны нэгж үүсчээ. Цэргийн насны 150 эрийн тоотоор сум байгуулсан. Ар монголд тэр үед 250 орчим сум байжээ.

J̌artai alba. Зартай алба. Манжийн ноёрхолын үед байсан тогтмол бус татвар. Зар бичигтэй элчийг томилон яаралтай шахуу хугацаанд ард олны хөрөнгө, малаас шууд баривчлан авдаг байсан алба.

Alba bariqu. Алба барих. Алба өгөхийн хүндэтгэл нэр. Монгол аймаг хошуудын ноёд, түшмэл нараас өөрсдийн газар орноос гарах сайн эд юм, мөнгө, бүтээгдэхүүнийг Манж эзэн хаанд хүргэн өгөх алба.

Keb oluγsan alba. Хэв олсон алба. XVIII-XX. зуунд Манжийн эзлэн түрэмгийлэгч нар Монголын ард түмнээс тогтмол авдаг байсан алба. Энэ албаны бүрэлдэхүүнд Манжийн хаанд өргөн барихыг хуульчласан есөн цагааны бэлэг, жасаалах, авад оролцох, Манжийн хааны сүрэг = албаны мал хариулах адуулах, албан тариа, өртөө харуулын алба ордог[27] байжээ.

Yisün (yesün) čaγan-u alba. Есөн цагааны алба. Монголоос Манжийн хаанд жилд нэг удаа барьдаг алба. Энэ нь булганы бүтэн арьс хүзүүнд нь зүүсэн мөнгөн буйлтай цагаан атан тэмээ нэг, таван өнгийн хадгаар чимсэн шар ногттой залуу, цагаан зүсэмийн найман агт морь, элдэв жимс идээний хамт өгөх алба.

J̌isiyalaqu alba. Жасаалах алба. Ар монгол дахь манжийн сайд, жанжны тушаал шийдвэрийг орон нутгагт уламжлан хэрэгжүүлэх албан газар. Аймгийн жасаа, жанжийн жасаа, суурин жасаа.

Alban tariyalan. Албан тариалан. Монгол нутагт байсан Манжийн дарангуй цэргийн хүнсэнд зориулж монголчуудаар албадан тариулдаг байсан тариалангийн аж ахуй. XVIII зууны эхний хагаст Монголын Орхон, Жирэмтэй, Өлзийт, Байдраг, Буянт зэрэг нутагт Манжийн цэргийн хүнсний албан тариалангийн газар байжээ.

---

[27] *Qauli jüil-ün bičig. Terigün debter.* 25. а. KEB хэв хууль.

Mal-un alba. Албаны мал. Манжийн төрийн олон төрлийн алба залгуулахад зориулж ард олноос татварлан авч бэлтгэсэн говчуур мал.

Гubčiyur. Гувчуур, говчуур. Ард олноос тэсгэн татаж авч байсан алба татвар.

J̌urγan-u ǰanggi. Журганы занги. Манжийн засаг захиргаа, хятад худалдаачид, тариачдын хэргийг хариуцахаар тогтоосон, Манжийн захиргааны хуулийн байгууллага. Хүрээний заргач гэж бас нэрлэдэг байжээ.

Tüsimel ebdekü. Түшмэл эвдэх. Монгол түшмэл нарыг албан үүргээс нь бүрмөсөн ба тодорхой хугацаагаар халах, өөрчлөх албан ял, шийтгэл.

Alban yal-a. Албан ял. Албан ажлын хариуцлага алдсанд оногдуулах ял шийтгэл.

Alba quγučaqu. Алба хугацах. Ногдол албыг хасах хөнгөтгөх, хэлтэрүүлэх.

Alba keltürigülekü. Алба хэлтрүүлэх, торгууль, татвараас чөлөөлөгдөх.

Anǰu. Анз. Бага, сага торгож шийтгэх ял.

Anǰulaqu. Анзлах. Хөнгөн ял шийтгэх, зовоох, мал торгож авах шийтгэл.

Yal-a γarγaqu. Ял гаргах, гэмт хэрэг үйлдэгчидийг малаар торгож авах шийтгэл.

Yisülekü. Еслөх, гэмт хэрэг үйлдэгсэдийг малын зүйл тутмаас есөөд мал торгох албадан авах шийтгэл.

Yisü torγaqu. Ес торгох, гэмт хэрэг үйлдэгсэдийг есөн малаар торгож авах шийтгэл. Ялын торгуульд авах есөн мал нь[28] 2 морь, 2 үнээ, 2 хонь, 1 бяруу, 2 шар үхэр.

Qoyar yisün mal. Хоёр есөн малаар торгож авах шийтгэл.

Гurban yisün mal. Гурван есөн малаар торгож авах шийтгэл. Ялын торгуульд авах гурван есөн мал нь[29] 1 үнээ, 1 хонь, 1 бяруу.

Taban yisün mal. Таван есөн малаар торгож авах шийтгэл. Таван есөн мал нь[30] 1 шар, 1 үнээ, 1 хонь, 2 бяруу.

Doloγan yisün mal. Долоон есөн малаар торгож авах шийтгэл. Долоон есөн мал нь[31] 1 морь, 1 шар, 1 үнээ, 2 хонь, 2 бяруу.

---

[28] Мөн дэвтэр. 26.а.
[29] Мөн дэвтэр. 26.б
[30] Мөн дэвтэр. 26.а, .б
[31] *Qauli ǰüil-ün bičig. Terigün debter.* 52. а.

Mori-yar torγaqu. Мориор торгох. Гэмт хэрэг үйлдэгчдийг 1–9 мориор торгож авах шийтгэл.

Yal-a torγaqu. Ял торгох. Гэмт хэрэг үйлдэгсэдийг мөнгөөр торгож авах шитгэл. Мөнгөн шийтгэл.

Yal-a keltürikü. Ял хэлтрэх, гэмт хэрэг үйлдэгдчид оногдсон шийтгэлийг өршөөж уучлах, торгууль татвараас чөлөөлөх.

Eregüü. Эрүү. Гэмт хэрэг үйлдэгчидийг залхаах цааз.

Čaγaǰi, *čaγaǰa*. Цааз, мөрдөн дагуулаар зааж тогтоосон дүрэм, журам.

Eregüü sigükü. Эрүү шүүх, эрүү шүүлт, гэмт хэрэгт холбогчидоос өчиг, учрыг илтгэн гаргуулах ба цээрлүүлэхэд хэрэглэх ташуур, банз, шаахайн зэрэг хэрэгсэл.

Tasiγur. Ташуур. Хэрэгтэнийг жанчих, гуядаж зодох хэрэгсэл.

Tasiγurdaqu. Ташуурдах. 1. ташуураар жанчиж мөрдөн байцаах, 2. ташуураар хэрэгтнийг зодон жанчих ялын нэгэн төрөл. Хэрэгтэн хүнийг 10–100 удаа зоо, нурууны дундуур нь ташуурдан зовоож шийтгэх ял.

Talki. Талхи. Арьс элдэх зэвсэг мэт хэрэгсэлээр хэрэгтнийг мөрдөн байцаах нэгэн зүйл эрүү.

Talkidaqu. Талхидах. Талхиар хэрэгтнийг тахимын тус газараар талхидан зовоох талхи шүүлт, ял тулган хүлээлгэх эрүү шүүлтийн арга.

Banǰa. Банз. Хэрэгтэн, ялтаныг зодож эрүүдэн зовоох эрүүгийн хэрэгсэл. Хулсан банз, ширэн банз гэж хоёр төрлийн банз бий. (chin. *banzi*)

Banǰadaqu. Банздах. 1. Хэрэгтнийг ширэн банз, хулсан банзын аль нэгээр 10–100 удаа хонго, бөгс дээр нь банздан жанчиж зовоох арга ажиллагаа. 2. Хэрэгтэн ялтанд ногдуулсан ял эдлүүлэх шийтгэл.

Döngge. Дөнгө. Хэрэгтэн, ялтаны хүзүүнд өмсгөх дундаа нүхтэй зүймэл дөрвөлжин банз.

Dönggelekü. Дөнгөлөх. Ялтаны хүзүүнд дөнгө өмсгөж шийтгэх оногдол ял. Хугацаа янз бүр.

Γaba. Гав. Хэрэгтэн, ялтан хүний хоёр гарын бугуйгаар холбож агдлах (хүлэж уях) төмөр хэрэгсэл.

Ginǰi. Гинж. Хэрэгтэн, ялтан хүний хоёр хөлийн шилбээр холбож уях хэлхсэн төмөр оосор.

Yisün eregüü. Есөн эрүү. Манжийн ноёрхогчдын тогтоож, монголд дагаж шийтгүүлж байсан мөрдөн байцаах үйл ажиллаганы тогтолцоо, эрүү шүүлт. Есөн эрүү нь туйван, цавчирга, шаахай, хүлэх, сараалж, дүүжин хөшүүр (хонгор азрага), төөнүүр, хавчуур болно. Есөн эрүү бол хэрэгтэнийг дэс дараалан эрүүдэн тамлаж яргалан зовоодог маш хатуу шийтгэл. Хууль зүйлийн бичгийн тэргүүн дэвтэрт дараах хэдэн есөн эрүү шүүлтийн нэр байна.

Tuyibang. Туйван. Хэрэгтэн, ялтаныг жанчихад зориулсан эрүүдэн зовоох хэрэгсэл, нарийн торлог, саваа.

Tuyibangdaqu. Туйвандах. Туйвангаар торлогдон саваандаж (жанчиж) эрүүдэн зовоох эрүү шүүлт.

Čibčirγa. Цавчирга. Хүнийг тамлан зодох эрүүгийн хэрэгсэл, урт банз.

Čibčirγadaqu. Цавчиргадах. Цавчирга банзаар хэрэгтэн, ялтаныг 60–100 удаа дэлдэн шавхуурдаж эрүүдэн зодож жанчидаг эрүү шүүлт.

Šaqai. Шаахай. Хэрэгтэн, ялтан хүний шанаа дээр жанчиж байсан эрүү шүүлтийн хэрэгсэл.

Šaqayiduqu. Шаахайдах. Шаахайгаар жанчих. Манж улсын ноёрхолын үед олонтой хэрэглэж байсан тамлан зовоох эрүүгийн нэг.

Külikü. Хулэх. Хэрэгтэн ялтан хүнийг олсоор агдалж батлан хүлэх. Манж улсын ноёрхолон үед олонтой хэрэглэж байсан тамлан хашраах эрүү шүүлт.

Saralǰi. Сараалж. Хэрэгтэн, ялтан хүнийг эрүүдэн тамлах, арзгар хэрчлээстэй мод.

Saralǰidaqu. Сараалжидах. Сараалж модон дээр хэрэгтэн хүнийг нүцгэн өвдөгөөр нь сөхөргөн суулгаж доогуур нь бөөрөнхий мод хийж, хоёр талаас хүн гишгэх эрүү шүүлт. Манж улсын ноёрхолын үед хэрэглэж байсан тамлан яргалах эрүү.

Tangγariγ-un eregüü. Тангарагийн эрүү. Есөн эрүүг дэс дараалан хэрэглэсний эцэст хийсэн хэргээ хэрэгтэн этгээд эс хүлээвэл нэр бүхий бузар юмны доогуур ялтанг шургуулж гаргадаг сүсэг бишрэлээр сүрдүүлэх шийтгэл, ял. Шахаанд оруулах эрүү шүүлт юм.

Siqaγ-a sirγuγulaqu. Шахаа шургуулах. Монголд зориулсан Манжийн хуулиар хэрэг шүүж мөрдөх тангарагийн эрүү. Мухар сүсэгийн холбогдолтой цээрлүүлэг. Хулгай хийсэн хэрэгтнийг гол төлөв шааханд шургуулж хэрэг тулган хүлээлгэж шийтгэдэг байсан. Шахаанд орох юм нь буу 5, нум 5, сэлэм 5, чөдөр 1, хялгас 1, тэмээний толгой 5, морин толгой, нохойн толгойн 5, сүүж 5, энэ бүгд хоёр хялгас, өндөрийн хэмжээ мухар төө[32] өргөн нарийн нь чөдөр ... гэх мэт болно. Зарим ном зохиолд шахаанд орох

[32] *Muqar töge*, мухар төө, см. 18–19.

юмны нэр: нохойн хур баас, гутлын ул, хүүхэд гаргаагүй бэлэвсэн эмэгтэйн өмд, хөсөрийн олс, чөдөр, тэмээний хувхай толгой гэжээ.

Čölekü yal-a. Цөлөх ял. Хэрэгтэнийг яллаж өөр газар явуулаж биеэр эдлүүлэх ял шийтгэл.

Ayil čiγulγandu čölekü. Айл чуулганд цөлөх. Монгол нутагт айл хөрш хошуу, чуулганд цөлөх ял.

Ayil čiγulγandu boγol bolγaǰu čölekü. Айл хөрш, өөр чуулган, хошууны нутагт боол болгон цөлөх.

Em-e köbegün-ü qamtuda čölekü. Эхнэр, хүүхдүүдийн хамтад Гуандан, Юньань, Шандуунд цөлөх ял.

Körengge mal, em-e köbegün-ü qamtuda čölekü. Хөрөнгө мал, эхнэр, хүүхдүүдийн хамт харь нутагт цөлөх ял.

Čerig bolγaqu yal-a. Цэрэг болгох ял. Манжийн ногоон тугийн цэрэг, Манжийн харуул, албан тариаланд цэрэг болгон албадан явуулах.

Čerig bolγaǰu čölekü yal-a. Манж, Хятадын олон мужид цэрэг болгож цөлөж явуулах ял.

Ili-dü čölekü. Илд цөлөх. Одоо казак улс, БНХАУ-ын нутгаар урсдаг Ил голын сав нутагт хэрэгтэнийг цөлөх ял.

Ürümči-dü čölekü. Үрэмчид цөлөх. Одоо БНХАУ-ын баруун хойт хэсэгт орших Шинжиан – Уйгарын өөртөө засах мужийн нутагт хэрэгтэнийг цөлөж байсан ял. Төв нь Үрүмч хот.

Šandung-du čölekü. Шандунд цөлөх. Дорнод Хятадын хойг Шандун мужид хэрэгтэнийг гэр бүл мал хөрөнгийн хамтад цөлөх ял.

Qunan-du čölekü. Хунанд цөлөх. Төв Хятадын нэг муж Хунанд хэрэгтэнийг эхнэр, хүүхдүүдийн хамт боол болгон цөлөж байсан ял. Төв нь Чанша хот.

Guvandang-du čölekü. Гуандунд цөлөх. Өмнөд Хятадын нэг мужид хэрэгтэн монголчуудыг цэрэг болгон цөлөж байсан ял. Төв нь Гуанжоу хот.

Yünan-du čölekü. Юнаньд цөлөх. Өмнөд Хятадын нэг муж Юнаньд монголчуудыг цөлдөг байжээ. Төв нь Кунмин хот.

Alaqu yal-a. Алах ял. Гэмтийг цаазаар аваачих.

Köbčiden alaqu. Хөвчдөн алах. Алах хүний хүзүүнд дээс, хөвчний мушгимал сур зэргийг торгож мушгин үхүүлэж цаазлах ялын арга.

Čabčiǰu alaqu. Цавчиж алах. Алах хүний толгойг Хурц мэсээр цавчин үхүүлэж цаазлах ялын арга.

Tolγoi-yi elgüǰü čegerlel üǰegülkü. Цавчин алж толгойг нь өлгөж цээрлэл үзүүлэх.

Ном зүй

Bawden, Ch.: *Mongolian-English Dictionary.* London – New York 1997

Цэвэл, Я.: *Монгол хэлний товч тайлбар толь.* Улаанбаатар 1966

Гонгор, Д.: *Халх товчоон.* I-II. Улаанбаатар 1970, 1978

J̌arliγ-iyar toγtaγaγsan Γadaγadu Mongγol-un qauli ǰüil-ün bičig. 1788, 1811–1818 он. Гар бичмэл, барын 63 боть. Монгол улсын Үндэсний Төв санд буй.

Kara György: *Mongol-magyar szótár.* Budapest 1998

Ковалевский, О.: *Монгольско-русско-французкий словарь.* I-III. Казань 1844, 1898

Монголын нэвтэрхий толь. I-II. Улаанбаатар 2000

Mostaert, A.: *Dictionnaire Ordos.* I-II. Peking 1941–1944

Насанбалжир, Ц.: *Манж Чин улсад Ар Монголоос нийлүүлж байсан алба (1691–1911).* Улаанбаатар 1964

Нацагдорж, Ш.: *Сум, хамжлага, шавь ард.* Улаанбаатар 1972

Нацагдорж, Ш.: *Халхын түүх.* Улаанбаатар 1971

Örtege qaraγul-ud-un ǰiruγ. XIX. Монгол улсын Үндэсний Төв санд буй. Гар бичмэл.

Ramstedt, G.: *Kalmückisches Wörterbuch.* Helsinki 1935

Sečenčoγtu: *Mongγol üges-ün iǰaγur-un toli.* Öbör Mongγol-un Arad-un kebelel-ün qoriy-a, Kökeqota 1988

Сүхбаатар, О.: *Монгол хэлний харь үгийн толь.* Улаанбаатар 1997

KÖZÉPMONGOL EREDETŰ JÖVEVÉNYSZÓK A KARACSÁJ-BALKÁRBAN 2.

A lótartás szavai

Csáki Éva

A középmongol nyelv hatása, melyet Dzsingisz óriási birodalmában gyakorolt a leigázott területeken, a mai napig mérhető függetlenül attól, hogy közelebb vagy távolabb volt-e a vizsgált terület a mongolok fővárosához. Még a Volga-vidéki kipcsakoknál is, pedig ez már a legtávolabbi észak-nyugati peremvidék volt, erős középmongol nyelvi lenyomatot találunk. A Kaukázus északi lejtőin egy másik kipcsak török népességnél, a karacsáj-balkároknál a tizenharmadik század elejétől számolunk mongol jövevényszavakkal.

A karacsáj-balkár nyelvet nem vizsgálták még a középmongol nyelvi hatás szempontjából.[1] A karacsáj szótárak megjelenése[2] tette lehetővé a cikkem megírását. Korábban számos tanulmány született, mely a középmongol jövevényszavakat vizsgálta a koreai (Pelliot 1930), mandzsu (Ligeti 1960), karaim (Zajączkowski 1960), jakut (Kałuzynski 1961), kun (Poppe 1962), újperzsa nyelvben (Doerfer 1963), az afgán nyelvjárásokban (Ligeti 1964), a csuvas (Róna-Tas 1971–72), szibériai török (Rassadin 1973), oszmán török (Tuna 1973–75), baskír (Išberdin 1979), volga-kipcsak (Csáki 1989) nogaj (Birtalan 1990), tuva (Tatarincev 1983), törökországi török (Schönig 2000) és karacsáj-balkár (Csáki 2004) nyelvekben.

Az egyes szavak előfordulása ritkább, némelyiknek a szemantikai mezője periférikus, emiatt nem található ugyanannyi adat minden esetben, s a szócikkek egyenetlenek.

A lótartás terminológiája régebbi török, mongol szótárakban külön fejezetet töltött meg a jelentősége miatt. Ezt példázza többek közt a Rasulida Hexaglott (AKD) török-mongol szóanyaga, vagy a Houtsma kiadásában híressé vált leideni szóanyag 4a fejezetében a kilencedik rész, melyet magam Toparliék (2000) kiadásában használtam. Hasonlóképpen a lótartás szavait gyűjti egybe a régi oszmán nyelv szótára a Bahşayiş Lügati (Turan 2001) második fejezetének huszonharmadik része (lovászmesterség), illetve a hetedik fejezetének harmadiktól ötödik fejezete (lófajták, lószínnevek).

A hunokról jegyezte föl C. Sidonius az V. század krónikása, hogy lovon telt az életük. Úgy össze voltak vele nőve, mint egy kentaur, még az étkezés kedvéért, vagy aludni sem ereszkedtek a földre (Zolnay 1982:74).

A török nyelv legrégibb szótárában a Kaşğarı által a XI. században összeállított Diwan-u lügati't Türk-ben olvashatjuk sok más török közmondás között: *At Türk'ün kanadıdır.* 'A ló az ember szárnya.' vagy pl.: *Kuş kanatın er atın.* 'Madár a szárnyától, ember a lovától (függ).'

[1] Egy korábbi tanulmányom, melynek címe *Middle-Mongolian Loan Verbs as They Appear in Karachay-Balkar* ennek a témának az első eredményeit szedi össze, az *Inner Asian Studies*-ban jelent meg 2004-ben. Köszönettel tartozom Kara György Tanár Úrnak, az első disszertációm témavezetőjének, aki azóta is mindig készségesen ellát instrukciókkal.

[2] Tenišev, É. R. – Süjünč, H. I. (szerk.) (1989) és Tavkul, U. (2000) – szótáraira támaszkodhattam legfőképp.

A kilencedik században al-Ğāhiz arab szerző *Manāqib at-turk* című értekezésében egyenesen isteni eredetűnek minősíti a törökök lovastudományát (Kiss 2003:55).

Úgy mondják, hogy az oguzok lóháton nyomultak be Anatóliába és lóháton alpították meg a birodalmukat (Sümer 1983:14). Híresen jó lótenyésztők voltak, a 12. században már kezdték is importálni hátasaikat Szíriába.

A ló a magyar mitológiának is fontos szereplője. A boszorkánynak ha sikerült az ember nyakába kantárt vetnie, lóvá változtatta, azon nyargalászott, míg minden erejét el nem fogyasztotta.

Anonymus lejegyezte, hogy őseink lovat áldoztak pogány ünnepük alkalmával. Ipolyi Arnold mint a nomád népek nélkülözhetetlen segédjét nevezi meg a lovat. A táltos rendkívüli képességekkel született állat, a szájában emberfogak vannak, emberi nyelven ért, sőt meg is szólal (Ipolyi 1978:211–4).

A következő szócikkekben olyan karacsáj szavakat mutatok be, melyek nagy valószínűséggel a nyugati középmongolból kerültek átvételre.

alaša 'iğdiş edilmiş erkek at' (krcs. 77), *alaša* 'klein von Wuchs, niedrig; kleines dickes Pferd dickes Pferdchen' (blk.), *alaša* 'merin, kon'' (kr.tat.), *alaša* II ust. poet. 'kon'' (kum.), *alaša* 'common horse, *alasha* horse' (kumR), *alaša* 'merin, kon'' (kr.tat.), *alaša* 'lošad', kon'' (kar.), *alaša* 'krasivyj; milovidnyj' (kirg.)
laša 'lošad'' (csuvF),
k(özép)-t(örök): *alaşa* 'eyer, semer vurulup alıştırılan at, beygir' (LO),
í(rott) mo(ngol): *alašas* 'chinesische Pferde aus Huai, erbeutet beim Kin-Herrschaft' (GG), mo. *alaša(n)* 'Alashan (a banner in Ninghsia)' (L 27),
TMEN 'Pferdeart' N20, IV 262f < mo., (Sevortjan 1974:136) – ismert a FU és Mo. nyelvekben is, (Egorov 126), (Räs. VEWT16)
Schönig (2000:62) a nyugati oguz nyelvek mongol elemeiről írt tanulmányában sok más adatot is felsorol mind a török, mind a mongol oldalon. Nem pontosan fedi a szó karacsáj-balkár jelentése a mongolét, emiatt feltehetünk közvetítő nyelvet is, melyben módosulhatott a jelentés. A kelet és északkelet anatóliai törökben 'értéktelen (ember, állat)'.

argamak at 'porodistyj kon'' (krcsT 72), *arġamaq* 'at; nart batïrla miniučü at' (Bittirlanï 1997:333), *argïmak* 'argamak (porodistaja, krovnaja lošad'', *argımak* (kklp.), *arġumaq* 'argamak (bystraja i legkaja verhovaja lošad')' (kum.), *arġïmaq* 'argamaq (porodistyj skakun)' (kr.tat.), *arğymaq* 'telivér ló' (kazSK), *argïmak* 'argamak (porodistaja, krovnaja lošad')' (kirg.)
v(olgai) k(ipcsak): *argamak* (tat.), *argamak* 'Rennpferd, edles Streitross; Zauberpferd' (mis.tat.), *arġamaq* 'porodistaja verhovaja lošad'' (bar.tat.), *arğamaq* 'skakovaja lošad'' (ST),
urxamax, orxamax 'otličnaja lošad, očen' krasivaja, sil'naja, roslaja lošad'; nepriručennaja gorjačaja lošad' (u Paasonena) [i t.d.]' (csuvF)
k-t.: *argımaq* 'cheval rapide, plein de vigueur'(csag. 14), *arġïrmak* 'soyu iyi köpek'??? (TZ)
í. mo.: *arġamaġ* 'a good racing or riding horse'[3] (L 52), *argamaġ* (Kow I.154),
m(ai) mo(ngol): *arġamaġ* 'telivér, szép ló' (hal.), *arγ'maq* (kalmR)

[3] Jelentése mára bővült a mongol nyelvekben is, lehet 'versenyló, telivér', vagy egyszerűen csak 'remek ló' (Meserve 2000:28).

Clauson (1965) szókészlettani tanulmányából kiderült, hogy a törökök és a mongolok egymástól függetlenül domesztikálták a lovat és sokkal korábban minthogy találkoztak volna egymással. A török és mongol lótartás terminológiája egymástól függetlenül alakult ki.
Az *argamak at* összetett szó előtagja mongol eredetű a karacsájban, mely mára csak melléknévi jelentésű Tenišev szótárában. Utal ez arra, hogy az átadó alak jelentése ‘jó versenyló’ elhomályosulni látszik. A jelzős szerkezet utótagja a közismert török eredetű *at* ‘ló’ szó. Karacsáj népdalban viszont előfordult még önállóan is az *argamak* adat.
A szó *+maγ* képzője ismert mongol képző, használatáról bővebben írt Khabtagaeva (2001:114). A csuvasban a szókezdő bizonytalan.

baytal ‘kısrak’ (krcs. 115), *baytal* ‘kobylica (ešče neožerebivšajasja)’ (kr.tat.), *baytal* ‘kobylica (ešče ne žerebivšajasja); kobyla’ (kirg.),
v. k.: *baytal* ‘Stute’ (mis.tat.),
k-t.: *beytaq, beytal* ‘qïsraq at, diši beytal, madian – Stute’ (csagŠS 24), *baytal* ‘kanca; Stute’ (Németh 1911:100),
í. mo.: *baidasun* ‘a three to four-year-old animal which has not yet born young (especially mare); barren’ (L74)
m. mo.: *baidas(an)* ‘fiatal kanca, meddő kanca’ (hal.)

Az ótörökből hiányzik ez a szó, de a karacsáj állattenyésztési könyv már közli ugyanezt az adatot (Karça – Koşay 1954:123).
TMEN 827 *baital* ‘junge Stute’, (Meserve 2000),

böksüm, böksün ‘gövde, hayvan gövdesi’ (krcs. 127), *al böksün* ‘gövdenin ön kısmı’, *art böksün* ‘gövdenin arka kısmı’ (krcs.), *böksün* ‘polovina (tuši) životnogo’ (krcsT), *böksö* ‘1. predgor’e; 2. vesennee pastbišče; 4. bok, bokovaja čast’’ (kirg.), *bökse* ‘far’ (kazSK)
k-t.: *büge, bügse* ‘a testnek az a része, mely az övön, vagy a csípőn felül van’ (csagBL 39), *buqsa* ‘bedenin qušaq yerinden yoqarï tarafï, kemerin balasï, sine’ (csagŠS 34), *büksüm* ‘böğür, insan ve hayvan vücudunun kaburga ile kalça arasındaki bölümü’(Toparlı 2003-İH), *bögsül- ~ büksül-* ‘yarıl-, açıl-, yırtıl-’ (AHMA),
í. mo.: *bögse(n)* ‘backside, posterior part, buttock’ (L 126), *bökse* ‘nates’ hátsó rész || *baqa’úr* ‘nates’ (MA Poppe 1938:35, 123),
m. mo.: *bögs(ön)* ‘far, ülep, fenék’ (hal.).
Az ótörökben ismert testrésznév OT *bökseg* ‘the upper part of the chest, a woman’s breasts’ > Mo. *bökse* ‘the buttocks’(Clauson 1972:329). A török visszakölcsönözte a mongolból (Haenisch 17, Kow.1252), ahogy a szóvégi nazális utal is erre.
A karacsáj igét is képezett a jövevényszóból: *böksünle-* ‘kesilmiş hayvanın gövdesini ikiye ayırmak’ [‘levágott állat testét kétfelé vág’] (krcs.).
OT *bökseglen-* Hap.leg. ‘kidomborodik (mell)’ ld. Clausonnál.

buvurul ‘atlarda demir kırı rengi, siyah ve beyaz tüyleri karışık at rengi’ (krcs. 132), *burïl* ‘čalyj (o masti lošadi)’ (kaz.), *buurul* ‘čalyj (mast’ lošadi)’ (kirg.), *burlï yeltkä* ‘golubaja čern’ (poroda utok)’ (ST),
v(olgai) k(ipcsak): *burlï* ‘čalyj, kauryj’, *burlï at* ‘lošad' čaloj masti’ (tat.), *burïl* ‘čalyj (o masti lošadi)’ (bask.),

purlă, păvărlă ‘čalyj’ (csuvA), *păvăr ~ păvărlă ~ purlă* ‘sedoj; čalyj (mast’ lošadi)’ (csuvF), k.-tö.: *būrul* ‘čal, sedoj’ (MA),
í. mo.: *buγural ~ buγurul* ‘grey, grey hair, greyish’ (L131), *buγural morin* ‘der Roth-schimmel, čalaja lošad’’ (Schmidt 111),
m. mo.: *buurul, buural* ‘hellgrau, von gemischtem Haar’ (burjC), *buural* ‘ősz (hajú/szakállú), szürke, deres (ló)’ (hal.), *būral* ‘gris (cheveux), chenu’ (ord.), *būrl* ‘weisshaarig (von menschen), weissmähnig (von pferden)’ (kalmR)
OT *bögrül at* ‘al-faras al-ahsaf’ (DLT242)

A szó az ótörök szókészletben palatális, de így csak az anatóliai törökben ismeretes.[4] Nagy valószínűséggel mongolból visszakölcsönzött alakot látunk a karacsájban. A mongol szó számos török nyelvbe kölcsönződött, ismert lószínnév, melynek mongol eredetéről bővebben is olvashatunk (Khabtagaeva 2001:98). Az első szótagi hosszú magánhagzó megőrződött mind a csuvasban, mind a karacsájban. A tatárból a csuvasba is így ment tovább. Egorov (1964:146) és Fedotov (1996:394) csuvas etimológiai szótára is mongol eredetűnek tekinti a szót. (Csáki 1989:35),

čagïdïy ‘görünüşü kötü fakat koşması hızlı olan at’ (krcs. 166), *šabdar* ‘igrenevyj (o mast’ lošadi)’ (krklp.), *šabdar* ‘deres’ (kazSK), *čabdar* ‘(o masti) igrenyj’ (kirg.)
v. k.: *čaptar* ‘igrenevyj, igrenyj’ (tat.), *čabdar at* ‘igrenyj’ (Gtat), *čaptarlï > čuptarlï* (tatDS), *sabtar* ‘igrenij’ (bask.), *saptar* ‘sárga ló’ (Pbask.), *čavïdak (at)* ‘neosedlannyj (kon’)’ (tuv.),
čuptar: čuptar laša ‘igrenevaja lošad′’ (csuvE), *čuptar* ‘bulanyj, solovyj (o masti lošadi)’ (csuvF), *captar* ‘igrenevyj; ryžaja lošad’ s beloj grivoj’ (ST),
k.-tö.: *šal* ‘boz renkli at’ (kip.),
í. mo.:. *čabidar* ‘reddish-yellow, with white mane and tail’ (L155), *čabidur morin* ‘der Schweissfuchs, ryžečalaja lošad’’ (Schmidt 316b), *tša’awiDar* ‘robe de cheval: alezan à crinière et queue blanches’ (ord. 697)
m. mo. *caw’dar* ‘fehér sörényű s farkú sárga v. vörös (mén)’ (hal.), *sabeder ~ cabedar* ‘Fuchs mit weisser Mähne und weissem Schweif’ (BurjC 158, 164), *sabidar* ‘igrenij’ (burRS), *čabidur* ‘mit weisser mähne und weissem schweif’ (kalmR)

Nem dokumentált a török régiségben ez a szó. Összehasonlító nyelvtanában Vladimircov (1927:277) megírta a szó etimológiáját, mely később a mandzsuba is átment, ugyanígy a volgai kipcsak nyelvekbe (Róna-Tas 1982:88). Másodlagos *š-* szókezdőjéről ld. ugyanitt.
(Eren 1951), (RTA 1982:87), (Csáki 1989:46)

čïrqaw ‘devanası, uzun boylu’ (krcs. 175), *čïrgay II. ~ čïrgoo* ‘kapriznyj, obidčivyj, nesgovorčivyj; verhovoe životnoe (gl. obr. lošad’)’ (kirg.),
k.-tö.: *čirġaulan* ‘Altersschwaches Pferd oder Thier’ (csagŠS),
í. mo.: *čigiraγ* ‘strong, robust, powerful, massive, solid, vigorous’ (L 179), *čirγai, čirqai* ‘tall’ (L 192),
m. mo.: *čiireg* ‘erős, kemény’, *čarġay* ‘sudár törzsű fa’ (hal.).
A termetre utaló szavak nagy valószínűséggel iráni eredetűek a karacsájban, pl.: *čarx* ‘Rad, Körper’ (krcsP), *carx* ‘Körper’ (blkP), *čarx* ‘Körper’ (kumN).

[4] Hauenschild 2000:216.

ĵaworun (kalak) ‘kürek kemiği’, *ĵaworunga qara-* ‘kürek kemiği falına bakmak’, *ĵawur* ‘atïn sïrtïnda meydana gelen yara’ (krcs. 145), *žoorun* ‘lopatočnaja kost’’ (kirg.), trkm. *yaγrin* ‘shoulder-blade’, *yaurïn* ‘1. plečo; 2. spina; 3. → *yaurïn qalaq* ‘lopatka’ (ST),
k.-tö.: *yaġrïn* ‘sırt, kürek’, *yaġrïn eti* ‘kürek kemiği kıkırdağı’, *yaġrın tahtası* ‘kürek kemiği’(BL), *yaġrïn* ‘sırt, sırtın yukarı kısmı’(kip-BV,GT, MG, TZ); ‘kürek kemiği’ (kip-GT, KI, MG); ‘omuz başı’ (kip-IH) *yavrun* ‘omuz levhası’ (kip-KK),
í. mo.: *daγarin* < *da:ga:rin ‘sore under the saddle’ (Poppe 1962:15)

OT *yağïr* ‘a saddle gall’ a first period lw. in Mong. with the same meaning (Clauson 1972:905). Nem látunk jelentéstani problémát, mert a ‘nyereg-horzsolás’ és a ‘ló marja’ alkalmasint ugyanazt a helyet jelöli.
Mongolból visszakölcsönzött szó a karacsáj-balkárban, melyre utal mind a pluszvokális, mind a szóvégi nazális. A szó a karacsáj állattenyésztési könyvben szerepel *ĵaurun* ‘hayvanın kürek kemiği (scapula)’ alakban és jelentéssel (Karça –Koşay 1954:125).
TMEN 1868 *daγari* ‘Druckwunde’ mo. < tö.

ĵïrïm tešgič ‘kayış ve kemere delik açmaya yarayan alet’ (krcs. 152), *ĵïrïm* ‘motnja’ (kr.tat.), *žïrïm I* ‘korotkaja remennaja tes‘ma ploskogo pletenija; remennaja tes’ma na lavkah sedla, k kotoroj prikrepljaetsja zadnjaja podpruga’ (kirg.)
k-t.: *sirim* ‘üzengi kayışı, sırım’ (kip-KI)
í. mo.: *jirim* ‘either one of the two leather straps on the left side of the saddle which are put through the buckles of the *olung*’ (L 1060),
m. mo.: *jirém* ‘haslószíj, nyereghevedér (a csat nélküli szár)’ (hal.).

A mongol szó etimológiáját Poppe igeként adta meg (1962:17), **ĵïrï-* alakban, melyből névszót képeztek.
A karacsáj adatnak csak az első fele mongol eredetű, de ezt önállóan nem találtam karacsáj szótárakban: *ĵïrïm tešgič* ‘szerszám, melynek segítségével bőrszalagba és szíjba lyukat lehet fúrni’. Előkerült viszont a szó metatézises alakja: *alĵïrmï* ‘elöl lévő szíj a nyergen’, illetve *artĵïrmï* ‘hátsó szíj a nyergen’ a 38-as számú ábrán (Karça – Koşay 1954:152).

émilik ‘binmeye alıştırılmamış vahşi tay, vahşi at’ (krcs.), ‘neob’ezžennyj, neobučennyj’ (krcsT)
k-tö.: *emildeš* ‘süt kardeşi’ (kipTZ)
í. mo.: *emilik* (L 312)
Poppe 1955:159: MMo.*emlik* (Mu.)
Mo. *emlig* (ancient and rare) ~ *emneg* ‘(usual) ‘an untrained horse’ ~ *elmeg* Bur. *emne-* Kalm. *emne-*
m. m. *émnég* ‘betöretlen szilaj (ló), feltöretlen (föld)’ (hal.)
Az adigébe *yemlïč* ‘wild horse’, a kabardba pedig *yemïlïž* ‘ie.’ alakban került át a karacsájból a szó (Tavkul 2002:365), az oszétban szintén karacsáj eredetűnek jelöli: *yemlïk* ‘ie.’ (Tavkul 2002:372), *y*-protézissel, hasonlóan sok más középmongol eredetű szóhoz.

ïngïrčaq ‘eyer, semer’ (krcs. 224)
í. mo.: *yanggiy-a [yanggircaγ 1]* ‘packsaddle, saddle without cushion’ (L 427)
m. mo.: *yangircag* ‘málhás ló fanyerge’ (hal.)

Az ót-ben nem találtam.
A karacsájban másik (török eredetű) szó is van a nyeregre: *iyer* ‘eyer’ (krcs. 231)

qabïrġa[5] ‘1. kaburga’; 2. ‘dağ yamacı’; 3. evin duvarı’ (krcs. 234), (Tavkul 1993:244), (Karça-Koşay 1954:135), *q‘abïrġa* ‘Seite, Wand’ (krcsP), *qabïrġa* ‘Seite, Wand’ (blkP), *qaburġa* ‘rebro’ (kr.tat.), *qaburġa* ‘rebro’, *qaburġa süyek* ‘rebrenaja kost’’ (kum.), *kaburġa* ‘oldal, lejtő, Seite, Abhang’ (kumN), *qaburġa* ‘rebro’ (kr.tat.), *qabïrġa, qabïrtqa, qawïrtqa* ‘rebro’ (kklp.), *kobyrga* ‘die Rippe’(kaz.), *qabyrğa* ‘borda’ (kazSK), *kaburġa* ‘rebro’ (kar.), v. k. *kabïrga* ‘anat. rebro, geom. rebro, kosogor, sklon’ (tat.), *qabïrγa* ‘rebro’ (bar.tat.), *qabïrγa* ‘rebro, bok, sklon’ (bask.)
k. tö.: *qaburġa* ‘kaburga’ (AKav), *qaburqa* ‘Rippe’ (Grønbech 1942:188), *kaburga* ‘kaburga, eye kemiği’ (Atalay 1945: 181), *kaburga* ‘göğüs kemiklerinin hey‘et-i mecmu’ası’ (LO 200), *kaburġa* ‘kaburga’ (AKav), *kapurġa* ‘kaburga’ (DK 167), *χabïrġa* ‘côte’ (AmTr), *qaburqa* CC112, *qabïrġa* (kip-DM) ~ *qaburġa* (kip-KK, TZ)
í. mo.: *qabirγa(n)* ‘rib, side, flank, wing’ (L 898), *qabirġa* ‘rib’ (AKD199A6),
m. mo.: *xavirga(n)* ‘borda, valaminek az oldala/éle, hegyoldal’ (hal.).
Az ótörökben *eyegü* ‘rib’ (Clauson 1972:272) az anatómiában bordát jelölő szó.
Doerfer számos török nyelvben, valamint az iràniban is mongol jövevénynek jelölte ezt a szót (TMEN 392). Räsänen megírta a mongol hátterét is (RVEW 216), ám ezt nem tekintjük elfogadhatónak. A legkorábbi török előfordulása a Codex Cumanicus-ban dokumentált. Bazilxan a kazak nyelvbeni előfordulásáról is hírt adott: *qabïrγa* ‘rebra u grudiny’. Nagy a valószínűsége, hogy eredetileg a lótartás szava volt, majd később a jelentésmezői kiszélesedtek. A Poppe által javasolt etimológia világos és elfogadható. A tő: **qabisun* ‘side’ (Poppe 1955:27), a toldalék pedig egy összetett denominális névszóképző *+rqai/rkei*.
Mog. *qoburġa* ‘rib’, Mo. *qabirγa*, Mong. *χawudze* < *qabisun* ‘side’, Dag. *xabirg* ‘rib’, Bur. *χabirga*, Kalm. *χäwrġa* ‘side’ (Poppe 1955:27),
Kabïrganï da boladï kulagï. ‘Duvarın da kulağı vardır.’ (Tavkul 2001:145)
A ‘borda’ jelentésű másik karacsáj szó török eredetű: OT *eye:gü:* ‘rib’ as an anatomical term; also used metaph. for ‘the rib of a tent’, etc. (Clauson 1972:272) – *iyegi* ‘kaburga kemiği’ (krcs. 231), k-t.: *eyegü* ‘kaburga kemiği’ (Turan 2001:133).
(Eren 1999:199 + tö. adatok), (Özönder 1996:98), (Schönig 2000:147), (Csáki 1989:81), TMEN *qabirġa* Rippe 267 mo., *qaburġa* ‘Rippe’ 267 tü. < mo. (Poppe 1962:337)

qanǰïga[6] ‘eğer terkisi, eğer kaşının dış tarafı’ (krcs. 241), *qanǰïga bawla* ‘eğer kaşı bağları, ipleri, yamçı ve diğer eşyayı bağlamak için’(Karça-Koşay 1954:135), *q‘ančïq* ‘Leierkasten (sic)’ (krcsP), *qamuču* ‘knut, plet’, nagajka’ (kum.), *qamču/qamïču* ‘whip’ (kumR), *qandžyğa* ‘vérszíj’ (kazSK), *qanǰïġa* ‘luka sedlja, zadnjaja čast‘ sedla’ (kklp.), *qancïga* ‘podpruga’ (bar.tat.), *kanžïga* ‘toroka’ (kirg.),

---

[5] A karacsáj *qabïrga awruw* ‘tüdőgyulladás’ összetett szó, melynek előtagja mongol eredetű. A törökben a ‘tüdőgyulladás’-t arab jövevényszó nevezi meg: *zatürree*. A karacsáj nyelvben a *qabïrga* szó a házépítés terminológiájában is elterjedt (Tavkul 1993:244). Más karacsáj összetett szavak előtagjaként is használatos *qabïrga sagat* ‘clock on the wall’. Nevâyî szótárában ugyanez a mongol jövevényszó ‘hegyoldal’ jelentéssel szerepel (Özönder 1996:98).
[6] Nevâyî középtörök szótárában a jelentése ‘the back bindings of the saddle’. A magyarországi kun anyagban is ismert szó jelentése: *qanǰïga* ‘vérszíj, vérgallér, a nyeregszárnyakon elől vagy hátul (illetve elől is, hátul is) lógó, kisebb-nagyobb tárgyaknak, elejtett vadaknak stb. a nyereghez való felerősítésére szolgáló keskeny szíj’ (Mándoky Kongur 1993:157).

további török adatok: *qanǰïğa* 'saddle-bow starps' (az.), *ġanǰïğa* 'eğerin arka ve bazan da ön tarafında ip, kayış geçirmek için açılan delik veya takılan halka', *ġancıġa bağı* (az.), *qancïğa* 'toroka (remeški pozadi sedla dlja pristežki)' (ST),
k-tö.: *qančuqa* 'courroie à l'avant et à l'arriére de ls selle pour attacher les bagages; fouet de cuir non tresse' (csag. 410), *kancuğa ğancuğa* K 981,H 241 (Cl. 1960:97), *kançıga* 'kançuga ta'ribi, kanızga eğerin ön kaşının bağı yahut tokası' (LO 208), *Qančuq* PN (UCiv), *kamçı* 'kamçı' (Kav), *χamči* 'fouet' (AmTr),
í. mo. *γanǰuγa*[7] 'thongs attached to a saddle for tying an object' (L 350), *qanǰuqa* 'saddle-thongs' (AKD 205A-22),
m. mo. *ganjaga(n)* 'mongol nyereg teherszíja, málhaszíj' (hal.).
Tavkul (2002:368) cikkéből tudjuk, hogy a csecsenbe *gonjaga* 'nyereg hátsó része' jelentéssel karacsáj-balkár közvetítéssel került a szó, hasonlóan sok más középmongol eredetű jövevényhez. Karacsáj közmondásokban is elterjedt a szó: *Kanǰïgangdagï ǰamčïngdan ese, kökdegi ǰawum ǰuwuk.* 'Terkindeki yamçıdan, gökteki yağmur daha yakındır.' (Tavkul 2001:147) (Schönig 2000:99, 2003:411) (Tuna 1973–75:298)(Csáki 1989:84) (Özönder 1996:85) (Eren 1999:206), TMEN *qanjuġa* 'Riemen am Sttelende' 290 tü. < Mo.

qangïrsa- 'dişi hayvanların kızışması, eş istemesi, şehvet duymak' (krcs.), *qaŋïra- → laŋla- ~ moqït-*(ST)
í. mo.: *qangalta* 'satisfaction, contentment; fulfillment, etc.' (L 928)
m. mo.: *xangalt* 'ellátás; ellátottság' (hal.)

qantar- 'bağlamak' (krcs 242), *qantar-* 'korotko privjazat' povod'ja k luke' (kr.tat),
í. mo.: *qantar-* 'to tie the bridle of a horse to the saddle; to pull the reins tight' (L 930)
m. mo.: *xantairax* 'feszesre húz, szorosra köt' (hal)

qunaǰin 'üç yaşında henüz doğurmamış at, inek' (krcs.281), *qunanša* 'verbljužonok dvuhletnij' (kklp.), *honažin* 'telka'(kum.347), *qunaǰïn* 'telka' (kr.tat.), *qunčaχ tayï* 'altı aylık at' (kr.kar.), *kunažïn* 'telka (korovy, olenja)' (kirg.), *qunaǰyn* 'hároméves jószág' (kazSK), *qunanša* 'byk do treh let' (nog.), *qunanǰïn* 'netel'' (telka do 2-h let, ešče ne telivšajasja)' (kr.tat.), *qunacïn* 'öč yäšlek tana' (ST),
k-tö.: *qunačïn* 'üç yasına girmemiş dişi buzağı' (kipIM), *qunačïn* (m.) 'üç yaşına girmiş dişi buzağı' (Toparlı 1992:559), *kunacın* 'two-year-old female (animal)' mistranslation of *ğunacin* 'three-year-old female (animal)' W 72, K 1021 (Cl. 1960:97): (Tavkul AOH 2002:4 – was borrowed by Abhasian)
í. mo. *γunaǰin* 'three-year-old cow, three year old (of female animal)'(L 368),
m. mo. *gunǰ(in)* 'harmadfű, harmadik éves (nőstény állat)' (hal.).

További mongol nyelvi adatokat összegyűjtött Poppe (1955:240).
A szó töve és képzője egyaránt mongol, etimológiájáról bővebben írt Khabtagaeva (2001:108).
Tavkul (2002:358, 370) cikkéből tudjuk, hogy az abházba, az adigébe, kabardba, (az oszétba *hunadzin* alakban) karacsáj-balkár közvetítéssel került a szó hasonlóan sok más

[7] Ramstedt a mongol *qamǰi-* 'verbinden' szó deverbális nomenképzős alakjának tekinti. A halhában Poppe adata: *qamǰi-γa* 'Verbindung' (Poppe 1927: 94).

középmongol eredetű jövevényhez. A kabard alak: *kunajïn* ‘mare’ (Tavkul 2002:363), az oszétban *hunadzin* ‘cow two years old’ (Tavkul 2002:370) alakban ismert.
(Csáki 1989:100).

qunan ‘tay’ (krcs. 281), *qunan* ‘dvuhletnij žerebenok’ (kum.), *kūnaj* ‘Füllen’ (kumN), *qunan* ‘kon’ 2–3 let’ (kr.tat.), *qunan* ‘žerebenok, trehletnij žerebenok’ (kklp.), *kunan* ‘žerebenok po tret’emu godu, žerebenok-tret’jak’ (kirg.), *χonan ~ χunan, qunan* ‘zweijähriges Füllen, dreijähriges Kind/Schaf’ (kr.kar. 367–368, 378), *qunan* ‘hároméves jószág’ (kazSK), kunan 1. ‘telenok na tret’em godu (samec i samka); 2. žerebenok na tret’em godu (samec i samka); 3. telenok jaka na tret’em godu (samec i samka)’ (tuv.),
k.-tö.: *ġunan* ‘trehletnee životnoe’ (csagMA II.404), *qunan* ‘üç yaşındaki tay’ (kip-TA), *kunan* W 72, K 865, *ğunan* K 1021, cf. *kunacın* (Cl. 1960:97), *quna*[8] ‘iki yaşındaki öküz yavrusu’ (Atalay 1945: 211), *ġunan* ‘vierjähriges Thier oder Pferd’ (csagŠS 76), *qunan* ‘üç yaşındaki tay’ (Hou),
í. mo.: *γunan* ‘a three-year-old animal (chiefly of bull, ox, tiger)’(L 368), Kow. 1021,
m. mo. *gunan* ‘harmadfű, harmadik éves (hím állat)’ (hal.), *guna* ‘trehletnyj byčok’ (burjRa. 31).

A kumük szótárban elkülönül a két korábbi adat: a ‘nőnemű’ jelentéstartalmú szókezdő *h*-val, a másik, a ‘hímnemű’ változat pedig *q*-val szerepel. Tavkul (2002:358) cikkéből tudjuk, hogy az abházba, az adigébe karacsáj-balkár közvetítéssel került a szó, hasonlóan sok más középmongol eredetű szóhoz. Az adigébe továbbkölcsönzött alak *kunan* ‘foal’ (Tavkul 2002:363).
Bár más török nyelvekben további kort és nemet jelölő mongol állatnevek is fellelhetők, pl. közép-török *dünen* ‘dört yaşındaki tay’, vagy volgai kipcsak *dünän ~ dünän ayğïr* ‘žerebec po četvertomu godu’; *dünän ügeð* ‘byk po četvertomu godu’ sőt ennek nőnemű párja is: *dünäžen ~ dünäžen baytal* ‘kobyla po četvertomu godu’ (bask.), a karacsájban ezek nem kerültek még elő.
A Mongolok Titkos Történetében is megtalálható mongol eredetű szó jövevényként ‘hároméves csikó’ jelentéssel több török nyelvbe is átkerült (Ligeti 1986:242).
(Csáki 1989:101), (Özönder 1996:79), Mo. **ġu* the root of three (Poppe 1955:245).

küren3 ‘kahverengi, koyu renk’ (krcs.), *güren* ‘zagon (dlja skota), oreol, venec, buryj, savrasyj (o masti lošadi)’ (kum.), *güreŋ* ‘koričnevyj’ (krklp.), *güreŋ* ‘koričnevyj’→ *güzen* ‘horek’ (krklp.), küräŋ ‘koričnevyj’ (bar.tat.), küröŋ I. ‘(o masti) buryj’ (kirg.)
egyéb mai török adatok: *küräŋ* ‘schwarzbraun, dunkelbraun (von Pferden)’ (tatC), *küreng* ‘fakó’ (kazSK), *hürene → küzen* ‘kunica’, *hüreŋ* ‘koričnevyj, buryj’ (tuv.), *küren* ‘vörös’ (azNo. 302)
í. mo.: *küreng* ‘(dark) brown, maroon (esp. of fur); deep violet’ (L 505), küren ‘brown, maroon, deep violet’ (AKD 187C7),
m. mo.: *xürén* ‘barna, gesztenyebarna, sötét ibolyaszín’ (hal.)
A szó ismert az ótörökben *küzen* ‘polecat’ (Clauson 1972:761), mely átment a mongolba, s mint mongolból visszakölcsönzött lószínnevet látjuk a karacsáj-balkárban, s más kaukázusi,

[8] Ott találjuk még a következő adatot: *dönen* ‘üç yaşı geçen at, deve misili büyük hayvan, iki yaşını geçen koyun, keçi’ (LO 124), de látható, a jelentésbeli különbség, ez hároméves állatra utal. A *şişek* ‘iki yaşında kuzu’ (LO 364) a kétéves bárány neve. Eren (2002:392) is említi ezt a szót az EWUng-ról írt ismertetőjében .

valamint egyéb török nyelvekben. A szóbelseji *–r-* és a szóvégi nazális[9] (*-n*, *-ŋ*) mongol bélyegnek tekinthető.
(Schönig 2000:130), (Csáki 1989:104) TMEN *kürän* 328 rotbraun tü. < mo. < tü., *küreŋ* dunkelbraun 328, 1724 mo. < tü. (Khabtagaeva PIAC 2002)

mangka 'atlarda görülen ruam hastalığı' (krcs. 293), *maŋqa* '1. soplja; 2. sopljak; 3. sap, sapnoj' (kr.tat.), *maŋqa* 2. 'at awïruï' (ST), *manka* 'soplja; mokrota; sap (nazv. Bolezni); jaičnyj belok; sliz' na rastenijah' (csuvF),
További adatokat találni Fedotov I. kötetében (1996:343).

mečel awruw 'ayak üstünde duramaz hale getiren bir hastalık' (krcs. 295), *muče* 'člen, čast' tela', organ' (kr.tat.), *müčö I* 'čast', tela, organ, člen' (kirg.), *müše* 'végtag, testrész' (kazSK), *möčü* 'konečnost' (o rukah, nogah)' (tuv.), *möcä* 'tazovaja kost'' (ST),
k.-tö.: *müče* 'člený tela' (csagMA II.405),
í. mo.: *möče 2* 'limb (of the body)' (L 544),
m. mo.: *möč* 'végtag' (hal.)
A karacsáj összetett szónak a második tagja török, csak az első szó esetében beszélünk mongol háttérről. Láthatólag egy anorganikus *+l* segítségével illesztették be a rendszerükbe. A karacsájban erre a jelenségre számos példa áll rendelkezésre.

mïyïk 'zayıf, uyuz at' (krcs. 297),
í. mo.: *meg* 'lean (of cattle or other domestic animlas' (L 533)
m. mo.: *megdex* 'riadt, kapkodó' (hal.)

nogana 'kaburga kemiklerinin göğüs kısmında bulunan üçü' (krcs. 306),
í. mo.: *nayana-a* 'nearer; on this side; (with dates) before' (L 557)

nohta 'yular'(krcs. 306), '1. nokta; 2. ağızlıksız gem (atı bağlamak içın)' (Karça-Koşay 1954:138), > *nahut* (Adige) (Tavkul AOH 2002:4), *kadav nohta* 'çenede sıkıştırılan yular' (krcs. 235), *noχt'á* 'Halfter' (krcsP), *noqta* 'nedouzdok' (kum.), *noqta* II 'nedouzdok' (kr.tat.), *noqta* 'uzda, nedouzdok' (kklp.), *nuqta* 'yular, peygir yuları; Halfter, Zaum' (kr.kar.), – (nogR), *nokta* 'yukä yögän', *nukta* 'awïzlïksïz yögän' (tatDial.), *noqta* 'kötőfék' (kazSK), *noχta* 'halter' (az.), *nuqta* 'awïzlïksïz yögän' (ST), *năxta* 'nedouzdok' (csuvF),
k-tö.: *noqta* 'nedouzdok' (AIM114), *noqta* 'nokta' (kip-BV, CC, RH, TA), *nokta* 'yedici, yedegç' (Atalay 1945:220), *noχta sapï* 'remen' nedouzdoka', *noχtaladï atnï* 'vznuzdal lošad' nedouzdokom' (csagMA. 259), *noχta* 'nedouzdok' (csagMA II.405), *noqta* 'yular' (Hou.), *noqta* m. 'Halfter' (CCGrønbech 1942:172)
í. mo.: *noγtu* 'halter'(L 588), *noqta* 'halter' (AKD 187C16–17), *noχta* 'nedouzdok' (MA 405)
m. mo.: *nogt* 'kötőfék, cipőfűző' (hal.), *nokto* (kalm), *noğtu* (moğ.) koW.
A középkipcsak nyelvemlékekben (Kıp. 202) is előfordul a szó, de ott arab eredetűnek tekintik a szerkesztők. A további mongol adatokat összegyűjtötte Poppe 1955:164.
A karacsájoknál igen elterjedt, közmondásokban is előfordul, pl.: *Noχtağa üyrenmegen at kibik*. (Bittirlanï 1997:274).

[9] Minden mongol színnév magánhangzóra, vagy a fenti nazálisokra végződik (Khabtagaeva 2001:99).

Tavkul (2002:363) jelzi, hogy átkerült a karacsájból az adigébe *nahut* 'bridle, halter' alakban.
Fedotov (1996:372) mongol eredetűnek tekinti a csuvasban, sok más adatot is összeszedett, melyek ezt bizonyítják.
Eren (1953:172) a metatézisről írt cikkében idézi a szót, mely több török nyelvben lezajlott, mo. *-qt-* > tö. *-tq-*.
(Poppe 1962: 336) Ramstedt NyK XLII234, Eren 1951:40, 1988:290 – a mai tö. nyelvekben a tö. *yular* helyett *nokta* van. (RTA 1982:107), (Schönig 2000:140), (Csáki 1989:123), TMEN *noġto* 'Halfter' 384,

omuraw, omraw[10] 'omur' (krcs. 309), *omurawla* 'omurga' (krcs. 309), *omuraw* 'anat. 'ključica', *omuraw süyek* 'ključičnaja kost', ključica' (kum.), *omurġa* 'pozvonočnik' (kr.tat.), *oŋorġa* 'kaburga; Rippe' (kr.kar.), *omurtqa, omïrtqa* 'pozvonok' (kklp.), *omyraw* 'mellkas' (kazSK), *oorga* 'spina, spinnoj hrebet; 2. nebol'šoj gornyj hrebet, grjada'; 3. konek kryši doma; 4. osnova' (tuv.),
k-tö.: *omrav, oŋurġa* 'köprücük kemiği' (kip-TZ, BV), *oŋurqa* 'spine' (Rbg.), *oŋurġa* 'omur; omurga, bel kemiği; göğüs kafesinin alt kısmındaki kemik' (BL), *omrav* 'köprücük kemiği' (Atalay 1945:222), *omurga* 'bel kemiği' (LO 291),
í. mo.: *omuruyu(n)* 'sternum, clavicle, breast' (L 611),
m. mo. *omruu* 'kulcscsont' (hal.).[omoruu]
Poppe a mongol *omuru-* igéhez kapcsolta a szót, melyhez *-yun* képzőt illesztettek: *omuruyun* 'Brust' (Poppe 1927:116). Kara Tanár Úr volt szíves emlékeztetni arra, hogy többen összekapcsolták a latin *humerus* – szóval ezt az adatot.
Ismert a karacsájban ugyanebben a jelentésben egy másik alakja is a szónak: *umbaš* 'omuz' (krcs. 418). Más 'váll' jelentésű szavak is vannak a karacsájban: *imbaş / imbaşı / inbaş / umbaš*[11] 'omuz', ez például Ramstedt kumük szólistájában is szerepel a következő alakban: *immaš* 'shoulder' (kumR 83). A *šeši omurawla* jelentése 'kürek kemiğinin arkasındaki sırt kemikleri' (krcs. 364).
Van ezen kívül összetett karacsáj szó is ugyanerre: *sırt*[12] *uzunu* 'omurga' ['hát-hossz' – melynek első tagja magyar *szirt* szavunk rokona is egyben] (Karça – Koşay 1954:141). Valamelyikük biztosan jövevényszó kell legyen.
Omurawda et bolmaz, amanda bet bolmaz. 'Omurgada et olmaz, kötüde haysiyet (şeref) olmaz.' (Tavkul 2001:188).
A középtörökben több más adat is található 'váll' jelentéssel: *čigin* 'omuz' (Toparlı 2003:51, kip-BV, GT, RH, TA), *šigin* 'omuz' (Toparlı 2003:253, kip-DM, KK), *tağar* 'omuz'(Toparlı 2003:258, kip-IM),
Tenišev mongol jövevénynek tekinti az *omurga-* szót. (Tenišev 2001:273), RVEWT 288, (Birtalan 1994:42), (Eren 1999:307).

[10] Az óoguz alakja *oŋurġa* (Turan 2001:58), bár van a 'váll'-ra másik ismert szinonima is, melyet Pir Sultan Abdal 16. századi misztikus költő verséből idézhetünk *çiğin* alakban (Kaya 1999:468).
[11] Ugyanez a szó szerepel Ramstedt kumük gyűjtésében is: *immaš* 'shoulder' (Gürsoy-Naskalı 1991:83). Toparlı-Çögenli- Yanık (1999:110) szótárban található *iyin* 'omuz', valamint *çigin* 'omuz' (p. 107) szavakra még nincs magyarázatom.
[12] Az ótörök szóról bővebben írt Clauson (1972:846). A magyar nyelvben kipcsakos eredetűnek tekintette Ligeti (1986:97).

saqaw 'at hastalığı, ruam (hastalığı)' (krcs326), *saqaw* 'sak' (kum.), *saqaw* 'nemoj, kosnojazyčnyj; nevnjatnyj, nečlenorazdel'nyj' (kr.tat.), *saqaw* 'kosnojazyčnyj' (kar.), *saqau* 'peltek' (kr.kar.), *saġım* 'Fata morgana' (nogR), *sakoo* '1. zaika; 2. myt (bolezn'žerebjat); 3. svinka (bolezn')' (kirg.), kaz. Sakau, *sakağı* 'özellikle atlarda görülen ve insanlara da bulaşan ölümcül bir hayvan hastalığı, ruam' (TS 1889), *saqaw* 'beszédhibás' (kazSK), *saġau* '1. telsez; 2. sakau' (ST),
k-tö.: *sahav* (kip-CC) ~ *saqaw* 'kekeme' (kip-TZ),
í. mo.: *saqaγu* 'glanders, farcy' (L 677)
m. mo.: *saxuu* 'állatorv. Takonykór' (hal.)
A szó a középkipcsak emlékekben 'dadogás' jelentéssel él, erre pedig a karacsájban több szó is található. A karacsájból a kaukázusi nyelvek közül többbe is átkerült, így kabard *sakav* 'sickly diseased horse', adige *sekav* 'glanders' (Tavkul 2002:364). A csecsenbe viszont a másik, hasonlóan mongol jövevényszavát kölcsönözte a karacsáj: *manka* 'glanders, farcy' < *manqa* (krcs.), (Tavkul 2002: 368).
Más szavuk is van ugyanerre a lóbetegségre a karacsájoknak: *talaw* 'ruam hastalığı' (krcs. 372). A karacsájok szóösszetételben is éltetik: ~ *mangka* 'atlarda görülen ruam hastalığı' (krcs.). A törökországi törökben is ismert, onnét továbbment a szerb nyelvbe (Eren 1999:350). Tavkul (2002:358) cikkében megírja, hogy az abházba karacsájok közvetítették 'beteg' jelentéssel.
KWb 308, Kałuzynski ME 31.

sargïldïm 'atlarda kula renk, sarımtrak' (krcs.), *sargïl* 'želtovatyj, ryževatyj' (tuv), *sarġïl-* → *qoyloġ-* (ST),
í. mo.: *saγaral* 'ashen, dun-colored', ~ *mori* 'dun horse' (L)
m. mo.: *saaral* 'hamuszürke, egérszürke' (hal.)
Nem teljesen világos a szó alakja a karacsájban, de összetettnek, esetleg képzettnek látszik. Előtagja mongol lehet. Töve lehet *sargïl* 'sarımtrak, açık saman rengi' (krcs331), és talán van rajta egy eredeti mongol +*-ljin* színnévképző. Világosan ebbe a csoportba tartozik a szó. Bár a tő jelentése 'világos szalma szín' lószínnévként sötétbarna lovakra mondják.

silegey 'salya, kula ya da aft adı verilen bir sığır hastalığı' (krcs. 348), (Karça-Koşay 1954:141), *silegey* 'kula; sığır koyun, keçi hastalığı (hayvanların ağzında ve tırnagında)' (Karça-Koşay 1954:141), *silegey* 'sljuna' (kum.), *silegey* 'Speichel' (kumN), *silekey* → *silekiy* 'sljuna' (kr.tat.), *šïlaġay* 'helägäy, sljuna' (bask.dial. II. 305), *šilekey* 'sljuna' (Kirg.), *silekey* 'sljuna' (Rkklp.), *šayïq* 'selägäy' (ST),
k-tö.: *şülegey* 'saliva' cf. *şilüget* (plur.) 'a dribbling child' W140, *şilügey* H 376. (Cl.1960:99),
í. mo.: *silükei* 'slobbery, glutinous'(L 708), *silütkü* 'saliva, spittle' (AKD 199A27),
m. mo.: *šülxiitéx* 'száj- és körömfájásban megbetegszik' (hal.)
(Csáki 1989:2), (Karça-Koşay 1954:80, 82).
Gyakori állatbetegség a száj és körömfájás mongol neve számos török nyelvbe kölcsönződött.

tabın ‘aile; grup, sürü; sınıf’ (krcs.),[13] *tabïn* ‘Schaar, Herde, Gruppe’ (blkP), *tabun* ‘gruppa’ (kum.), *tabun → ǰïlqï* (kr.tat.),
k-tö.: *tabïn* m. ‘troupe de cinquante hommes, gardes du corps, pages’ (csag. 194), *tabın* ‘a company of 40 men’ (Clauson 1960:92) – de ez lehet, h. a jelentése miatt orosz átvétel, ahol nem sznév, hanem csoport a jelentése, eredetileg tö.
í. mo.: *tabun* ‘five’ (L 761), *tabin* ‘fifty’(AKD 201B8),
m. mo.: *taw, tawin* ‘öt, ötven’ (hal.)
TMEN 121 ‘fünf’ mo., ‘Pferdeherde’ tü. < mo., *tabin, tabun* (Poppe 1955:100, 247).

tasma ‘ip, sicim, ayakkabı dikmek için keçi derisinden yapılan şerit biçiminde ip’ (krcs.), *tasma* (tatRS, tatB), *taθma* (baskRS), *tasma* ‘tes’ma, remešok; šnur iz syromjatiny’ (kr.tat.),
í. mo.: *tasama ~ tasma* ‘narrow strip of leather, thong, tape’ (L 782)
m. mo.: *tasam* ‘szalag, szegélyszalag’ (hal.)
A szóból szabályos török denominális verbumképzővel *-lA* igét is alkottak a karacsájban: *tasmala-* ‘deriden şerit biçiminde ip kesmek’ (krcs.).
(Csáki 1989), (Schönig 2000:178)

tel’bew ‘vožži’ (kr.tat.),
v-k.: *dilbegä* (Tat.), *dilbegä* ‘vožži’ (rtat.), *dilbegä* ‘vožža, vožži’ (bask.),
tilxepe ‘vožža i vožži’ (csuv.), *tilxepe ~ tilkepe ~ tilpeke* ‘vožži’ (csuvF)
k-tö.: *telbuġa* (Toparlı 2003:269),
í. mo. *delbeg* ‘rein(s)’ (L 247)
(RTA 1982:89), (Fedotov 1996:405),

telče ‘sinir hastalığı, sığırlarda görülen bir hastalık’ (krcs. 389), *telče* ‘bir nevi sinir hastalığı (atda)’ (Karça-Koşay 1954:143), *telče* ‘vet. nazvanie bolezni skota’ (krcsT), *tilśe ~ tilče ~ tilčče* ‘nazv. Bolezni; nazv. Zlogo duha’ (csuvF),
í. mo.: *telčile-* ‘to move or toss the limbs while lying down; to suffer’ (L 797)
m. mo.: *télčléx* ‘rugdalózik, kapálózik’ (hal.)

temengi ‘at eğerinde yanlarında dizlerin aşınmaması için konulan deri parçası’ (krcs. 390), *tebingi* ‘kožanye nakladki (oberegajuščie lošad’ ot špor)’ (kr.tat.),
k-tö.: *tepengi* ‘eğer yastığı’ (kip-TZ)
í. mo.: *demnegür* ‘scales; yoke (for carrying pails, etc.)’ (L 251)
m. mo.: *démnüür* ‘támogatás, támasz’ (hal.)

terilik ‘at eğerinin altına serilen küçük örtü’ (krcs. 393), *terlik* ‘atın terini alması için eğerin altına konulan örtü.’ (krcs. 393),
í. mo.: *terelig* ‘cotton-padded gown’ (L 804)
[m. mo.: *dérléx* ‘vmit párna gyanánt használ, párnaként a feje alá tesz’ (hal.)]
TMEN 894 *terlig* ‘wattierter Kaftan’ mo. < tü.

terki ‘toroka (remeški y zadnej luki)’ (kr.tat.),

---

[13] Ramstedt kumük gyűjtésében a szó *tabun: bir t. γoi* ‘a flock of sheep’ alakban szerepel (Gürsoy-Naskalı 1991:97). Az észak-kaukázusi türkmeneknél is él a szó: *tabïn* ‘plemja, sostojaščee iz bolee melkih rodov’ tamay (Baskakov1949:181).

k-tö.: *därgü* 'terki, eğerin arkasında eşya bağlamak için takılan kayışlar' (Aid 34),
í. mo.: *dergede* 'at, by by the side of, alongside' > *dergedeki* adj. 'being near to or around, being at the side of or in the presence of; near by' (L 253)

tölü 'nesil' (krcs.),
í. mo.: *töl* 'newborn young animals, issue, increase of animals' (L), *tölüge(n)* 'last year's lamb' (L), *tölege* 'last year's lamb'
m. mo.: *töl* 'szaporulat, növendékjószág' (hal.)

Összegzés

A karacsáj-balkár középmongol eredetű szavai minden bizonnyal a nyugati középmongolból kerültek át. Nem minden esetben feltételezünk közvetlen átvételt, lehet közöttük olyan is, amit valamely közvetítő nyelv segítségével vettek át.

Disszertációmban a volgai kipcsak nyelvekben feltárt tizennégy középmongol eredetű jövevényszóról írtam a lótartással kapcsolatban. Ezekből hat szó a karacsáj-balkárban is használatos, de az alakjuk eltérhet. A volgai és kaukázusi kipcsak alakok nem azonosak, melynek oka mind az átadó, mind az átvevő nyelvekből fakad.

Rövidítésjegyzék

Achag. — De Courteille, P.: *Dictionnaire Turk-Oriental.* Paris 1870

AchagB — Borovkov, A. K.: *"Badā'i' al-Luġat". Slovar' T(.)āli' I(:)māni(:) geratskogo k sočinenijamAlišera Navoi.* Moskva 1961

AHŠF — Fazylov, Ė.: *Starouzbekskij jazyk. Horezmijskie pamjatniki XIV veka.* I-II. Taškent 1966–1971

AHŠN — Nadžip, Ė. N.: *Istoriko-sravnitel'nyj slovar' tjurkskih jazykov XIV veka. Na materiale 'Hosrau i Širin' Kutba.* I. Moskva 1979

Akav. — Toparlı, R. – Čögenli, M. S. – Yanık, N. H. (szerk.): *El-Kavânînü'l-Külliye li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 728.) (Türkiye Türkçesi ve Tarihi Devirler Yazı Dilleri Gramerleri Projesi 3.) Ankara 1999

Akor. — Eckmann, J.: *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation.* (Bibliotheca Orientalis Hungarica 21.) Budapest 1976

AmTr . — Tryjarski, E.: *Dictionnaire Arméno-Kiptchak d'apres trois manuscrits des Collections Viennoises.* Warszawa Tom I/1 A-H. 1968, Tome I/2 I-K. 1968, Tome I/3 X-O. 1969, Tome I/4 P-Ž. 1972

ArmK — Vásáry, I.: Armeno-Kipchak parts from the Kamenets chronicle. In: *AOH* XXII/2 (1969), pp. 139–189

bar.tat. — Dmitrieva, L. V.: *Jazyk barabinskih tatar.* Leningrad 1981

baskD2 — Maksjutova, N. H. (szerk.): *Slovar' baškirskih govorov (v dvuh tomah). Tom II (Južnyj dialekt).* Ufa 1970

blkP — Pröhle V.: Balkarische Studien. In: Keleti Szemle XV (1914/1915), pp. 165–276

burC	Castrén, A.: *Versuch einer burjätischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichniss.* Szerk. A. Schiefner, St. Petersburg 1857
csag.	Pavet de Courteille, A.: *Dictionnaire Turk-oriental.* Paris 1870
AchagŠS	Šeyχ Süleymān Efendi: *Luġat-i Čaġatāy ve Türki(:)-yi ʻOs(.)māni(:).* Istambul 1298/1881
AHMA	Yüce, N.: *Ebü'l-Kasim Carullah Mahmud bin 'Omar bin Muhammed bin Ahmed ez-Zamahšari el-Hwarizmi: Mukaddimetü'l-Edeb.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 535.) Ankara 1988
csuv.	Skvorcov, M. I.: *Čuvašsko-russkij slovar'.* Moskva 1982
csuvE	Egorov, V. G.: *Ėtimologičeskij slovar' čuvašskogo jazyka.* Čeboksary 1964
csuvF	Fedotov, M. R.: *Ėtimologičeskij slovar' čuvašskogo jazyka.* I-II. Čeboksary 1996
Č	Ivanics, M. – Usmanov, M.: *Das Buch der Dschingis-Legende (Däftär-i Čingiz-nāmä) I. (Vorwort, Einführung, Transkription, Wörterbuch, Faksimiles).* (Studia uralo-altaica 44) Szeged 2002
DK	Ergin, M.: *Dede Korkut kitabı II. İndeks – Gramer.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 219) Ankara 1997
Gtat.	Giganov, S. J.: *Slovar' rossijsko-tatarskij, sobrannyj v Tobol'skom glavnom narodnom učilišč.* Sanktpeterburg'. 1804
hal.	Kara Gy.: *Mongol – magyar kéziszótár.* Budapest 1998
Hou.	Houtsma, M. Th. (szerk.): *Ein türkisch-arabisches Glossar. Nach der Leidener Handschrift.* Leiden 1894
HpP	Poppe, N.: *The Mongolian monuments in HP'ags-pa script.* Wiesbaden 1957
IV V	Ligeti, L.: *Les Douze Actes du Buddha. Arban qoyar ǰokiyangγui üiles de Čhos-kyi 'Od-zer.* (Indices Verborum Linguae Mongolicae Monumentis Traditorum V) Budapest 1974
kalmR	Ramstedt, G. J.: *Kalmückisches Wörterbuch.* (Lexica Societatis Fenno-Ugricae 3.) Helsinki 1935
kar.	Baskakov, N. A: – Zajončkovskij, A. – Šapšal, S. M. (szerk.): *Karaimsko–russko–pol'skij slovar'.* Moskva 1974
kaz.	Kenesbaev, S. – Sarybaev, Š.: Kasachisch-mongolische lexikalische Vergleichein der Verwandtschaftsterminologie und in den Namen der Körperteile. In: *Proceedings of the 14. P.I.A.C.* Szeged 1971, pp. 83–90
kazSK	Somfai Kara D.: Mongol elemek a közép-ázsiai török nyelvekben. In: *Orientalista Nap 2003.* Szerk. Birtalan Á. –Yamaji M., Budapest 2003, pp. 129–136
kr.tat.	Asanov, Š. A. et al (szerk.): *Krymsko-tatarsko-russkij slovar'.* Kiev 1988
krcs.	Tavkul, U.: *Karaçay-Malkar Türkçesi sözlüğü.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 770.) Ankara 2000

krcsP	Pröhle, W.: Karatschajisches Wörterverzeichnis. In: *Keleti Szemle* 10 (1909), pp. 83–150
krcsT	Tenišev, Ė. R. – Sujunčev, H. I. (szerk.): *Karačaevo-balkarsko – russkij slovar'.* Moskva 1989
krklp.	Baskakov, N. A.: *Karakalpakskij jazyk I. Materialy po dialektologii.* Moskva 1951
kr.tat.	Usemnov, S. M. (szerk.): *Krymtatarsko – russkij slovar'.* Gernopol' 1994
kirg.	Judahin, K. K.: *Kirgizsko-russkij slovar'.* Moskva 1965
kumR	Gürsoy-Naskalı, E. (szerk., ford.): G. J. Ramstedt's Kumyk Materials. In: *Mém. de la Soc. Finno-Ou.* 208. Helsinki 1991, pp. 68–101
L	Lessing, F. D. – Haltod, M. – Hangin, J. G. – Kassatkin, S.: *Mongolian-English dictionary.* Berkeley – Los Angeles 1960
LO	Toparlı, R. (szerk.): *Ahmet Vefik Paşa: Lehce-i Osmânî.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 743.) Ankara 2000
Maml.-K	Toparlı, R. (szerk.): *İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 555.) Ankara 1992
MonPr.	Ligeti, L.: *Monuments préclassiques 1. XIIIe et XIVe siècles.* (Indices Verborum Linguae Mongolicae Monumentis Traditorum I.) Budapest 1970
nogR.	Halén, H. (szerk.): G. J. Ramstedts nogajische Materialen. In: *Mém. de la Soc. Finno-Ou.* 208. Helsinki 1991, pp. 150–172
ord.	Mostaert, A.: *Dictionnaire Ordos.* I-II. Peking 1941
Rbg.	Boeschoten, H. E. – Vandamme, M. – Tezcan, S. (szerk.): *Al-Rabghu(:)z(i:). The Stories of the Prophets. Qisas al-Anbiya:'. An Eastern Turkish Version.* 1. Critically edited by ~ with the assistance of Braam, H., Radtke, B. 2. Translated into English by H. E. Boeschoten, J. O'Kane and M. Vandamme. Leiden – New York – Köln 1995
Rkaz.	Sarybaev, Š. Š. (szerk.): *Kratkij russko-kazahskij slovar'.* Almatï 1993
Rtat.	Ganieva, F. A. (szerk.): *Russko–tatarskij slovar'.* Moskva 1984
ST	Tumaševa, D. G.: *Slovar' dialektov sibirskih tatar.* Kazan 1992
tat.	Golovkina, O. V. (szerk.): *Tatarsko-russkij slovar'.* Moskva 1966
tatAŋ.	Mahmutova, L. T. et alii (szerk.): *Tatar teleneŋ aŋlatmalï süzlege.* I-III. Kazan 1977
tatB	Berta, Á. (szerk.): *Wolgatatarische Dialektstudien. Textkritische Neuausgabe der Originalsammlung von G. Bálint 1875–1876.* (Oriental Studies 7) Budapest 1988
TMEN	Doerfer, G.: *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* I. Wiesbaden 1963
tuv.	Palmbah, A. A.: *Tuvinsko-russkij slovar'.* Moskva 1955
tuvTa.	Tatarincev, B. I.: *Ėtimologičeskij slovar' tuvinskogo jazyka.* I. Novosibirsk 2000
tuvT	Tenišev, Ė. R.: *Tuvinsko-russkij slovar'.* Moskva 1968

Uhy. Ligeti, L.: Documents sino-ouigours du Bureau des Traducteurs. In: *AOH* XX (1967), pp. 253–306

Uciv. Yamada, N.: *Sammlung uigurischer Kontrakte I-III.* Szerk. J. Oda – H. Umemura – P. Zieme – T. Moriyasu, Osaka 1993

Irodalomjegyzék

Atalay, B.: *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-lûgat-it-Türkiyye.* (T.D.K.II.21) İstanbul 1945

Aubin, F.: L'art du cheval en Mongolie. In: *Production Pastorale et Société* 19 (1986), pp. 129–149

Avljaev, G. O.: O mongolo-tjurkskih étničeskih svjazah i vzaimodejstvijah v 13–14 vv. i nekotoryh aspektah problemy étnogeneza. In: *Fol'klor, literatura i istorija Vostoka. Materialy III vsesojuznoj tjurkologičeskoj konferencii.* Taškent 1984

Balkan, V.: Afyon'da Karačay-Malkar Türklerinin varlığı. In: *V. Afyonkarahisar araştırmaları sempozyumu bildirileri.* (Afyon Belediyesi Yayınları 9) Afyonkarahisar 2000, pp. 332–347

Bang, W. – Rachmati, G. R.: *Die Legende von Oghuz Qaghan.* Berlin 1932

Barutçu Özönder, F. S.: *'Ali Şir Nevāyī: Muhākemetü'l-Luġateyn. İki dilin muhakemesi.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 656) Ankara 1996

Baskakov, N. A.: *Nogajskij jazyk i ego dialekty.* Moskva – Leningrad 1940

Baskakov, N. A.: Ob osobennostjah govora severo-kavkazskih turkmenov (truhmenov). In: *Jazyki severnogo Kavkaza i Dagestana. Sbornik lingvističeskih issledovanij II.* I. I. Meščaninov – G. P. Serdjučenko, Moskva – Leningrad 1949, pp. 140–182.

Baskakov, N. A. (szerk.): *Karakalpaksko–russkij slovar'.* Moskva 1958

Baskakov, N. A.: Karačaevo-balkarskij jazyk. In: *Tjurkskie jazyki.* Moskva 1960, pp. 152–153

Baskakov, N. A.: Karačaevo-balkarskij jazyk. In: *Vvedenie v izučenie tjurkskih jazykov.*. Moskva 1962, pp. 237–238

Bawden, Ch. R.: *Shamans, Lamas and Evangelicals: the English Missionaries in Siberia.* London 1985

Berta, Á.: Middle Kipchak. In: *The Turkic Languages.* Szerk. L. Johanson – É. Á. Csató, London – New York 1998, pp. 158–165

Berta, Á.: West Kipchak Languages. In: *The Turkic Languages.* Szerk. L. Johanson – É. Á. Csató, London – New York 1998 pp. 301–317

Berta, Á.: On the Turkic Background of the Hungarian Verb *óv* 'to defend, protect, keep, guard'. In: *AOH* 52/1 (1999), pp. 45–62

Birtalan, Á.: On some Mongolian Loanwords in Nogai. In: *Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Budapest June 24–29, 1990.* Szerk. G. Bethlenfalvy – Á. Birtalan – A. Sárközi – J. Vinkovics, Budapest 1990, pp. 37–40

Birtalan, Á.: Further Remarks on the Mongolian Loanwords in Nogai. In: *Bamberger Zentralasienstudien. Konferenzakten. ESCAS IV.* (Islamkundliche Untersuchungen 185.) Szerk. I. Baldauf – M. Friederich, Berlin 1994, pp. 37–44

Birtalan Á. – Rákos A.: *Kalmükök. Egy európai mongol nép.* (TEXTerebess No. 1.) Budapest 2002

Boeschoten, H. E. – Vandamme, M. – Tezcan, S. (szerk.): *Al-Rabghu(:)z(i:). The Stories of the Prophets. Qisas al-Anbiya:'. An Eastern Turkish Version.* 1. Critically edited by ~ with the assistance of Braam, H., Radtke, B. 2. Translated into English by H. E. Boeschoten, J. O'Kane and M. Vandamme. Leiden – New York – Köln 1995 (= Rbg)

Borovkov, A. K.: *Leksika sredneaziatskogo Tefsira XII-XIII vv.* Moskva 1963

Čečenov, A. A. – Ahmatov, I. H.: Karačaevo-balkarskij jazyk. In: *Jazyki mira. Tjurkskie jazyki.* Szerk. É. R. Tenišev, Biškek 1997, pp. 272–286

Caferoğlu, A.: *Eski Uygur Türkçesi sözlüğü.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 260) İstanbul 1968

Clauson, G.: *Sanglax. A Persian Guide to the Turkish Language by Muhammed Mahdi Xan.* London 1960

Clauson, G.: Turkish and Mongolian Horses and use of Horses, an Etymological Study. In: *CAJ* 10 (1965), pp. 161–166

Clauson, G.: *An Etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish.* Oxford 1972

Csáki, É.: *Middle-Mongolian Loan-words in Volga-Kipchak Languages*. Szeged 1989 (unpublished dissertation)

Dienes, I.: A honfoglaló magyarok lószerszámának néhány tanulsága. In: *Archeológiai Értesítő* 93/2 (1966), pp.208–234

Erdal, M.: *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon.* I-II. (Turcologica 7.) Wiesbaden 1991

Eren, H.: Sibirya Türk dillerinde Moğol unsurları. In: *Türk Dili Belleten* III/14–15 (1951), pp. 35–43

Eren, H.: Türk dillerinde metathèse. In: *Türk Dili Araşt. Yıllığı. Belleten* 1953, pp. 161–180

Eren, H.: Türk Dilinin Etimologique sözlüğüne katkılar. In: *TDAY Belleten* 1978–1979, pp. 1–15

Eren, H.: *Türk dilinin etimolojik sözlüğü.* Ankara 1999 (2. kiadás)

Eren, H.: A magyarok etimológiai szótáráról. In: *MNY* XCVIII:4 (2002), pp. 385–395

Golden, P. B.: *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East.* (Turcologica 9.) Wiesbaden 1992

Grønbech, K.: *Komanisches Wörterbuch.* (Monumenta Linguarum Asiae Maioris 1.) Kopenhagen 1942

Gülensoy, T.: *Eski ve orta Türkçede Moğolca kelimeler ve Moğolca – Türkçe müşterek kelimeler üzerine notlar.* Ankara 1974

Gürsoy-Naskalı, E. (szerk., ford.): G. J. Ramstedt's Kumyk Materials. In: *Mém. de la Soc. Finno-Ou.* 208. Helsinki 1991, pp. 68–101 (= kumR)

Hauenschild, I.: Pferdefarben und Pferdeabzeichen im *Dīwān luγāt at-turk*. In: *AOH* 53/3–4 (2000), pp. 203–218

Hesche, W. – Scheinhardt, H.: Eine krimtatarische Wörterliste. In: *CAJ* 18 (1974), pp. 227–250

Ipolyi A.: Magyar mitológia. In: *Az ősi magyar hitvilág.* Szerk. Diószegi V., 1978, pp. 72–139

Išberdin, Ė. F.: Mongol'skie zaimstvovanija v baškirskom jazyke. In: *Sovetskaja Tjurkologija* 1979, pp. 20–29

Jankowski, H.: *A Bible translation into the northern Crimean dialect of Karaim.* (Studia Orientalia 82.). 1997, pp. 1–84

Johanson, L.: *Discoveries on the Turkic Linguistic Map.* (Swedish Research Institute in Istanbul. Publications 5.) Stockholm 2001

Kakuk, Zs.: Ein Krimkaraimisches Wörterverzeichnis. In: *AOH* XLV/2–3 (1991), pp. 347–401

Kałuzynski, St.: *Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache.* Warszawa 1961

Karça, R. – Koşay, H. Z.: *Karaçay-Malkar Türklerinde hayvancılık ve bununla ilgili gelenekler.* (AÜ DTC Yayınlarından 101) Ankara 1954

Karimhodžaev, Š.: Osobennosti osvoenija russkim jazykom karakalpakskih zaimstvovanij. In: *Sovetskaja Tjurkologija* 1976/5 (1976), pp. 28–35

Kecskeméti, I. (szerk.): *H. Paasonen's tatarisches Dialektwörterverzeichnis.* (Journal de la Soc. Finno-Ougrienne 66.) Helsinki 1965

Kempf B.: A mongol műveltető képzők történeti vizsgálata. *Orientalista Nap 2003.* Szerk. Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori, Budapest 2003, pp. 44–49

Khabtagaeva, B.: Colour Names and their Suffixes. A Study on the History of Mongolian Word Formation. In: *AOH* 54/1 (2001), pp. 85–165

Khabtagaeva, B.: *Mongolian loanwords of Turkic origin in Tuva language.* Előadás, elhangzott: 45th Permanent International Altaistic Conference, Budapest 2002

Kiss M.: al-Ǧāhiz *Manāqib at-turk* című értekezése és a šu'ūbiyya mozgalom. In: *Orientalista Nap 2003.* Szerk. Birtalan Ágnes – Yamai Masanori, Budapest 2003, pp. 50–60

Lee, Ki-M.: Mongolian loan-words in Middle Korean. In: *UAJb* 35 (1964), pp. 188–197

Levitskaja, L.: Kumykskie ėtimologii. In: *Hungaro-turcica. Studies in Honour of Julius Németh.* Szerk. Gy. Káldy-Nagy, Budapest 1976, pp. 155–158

Ligeti, L.: Mongol'skie ėlementy v dialektah v Afganistane. In: *Kratkie soobščenija Instituta Narodov Azii 83. (Mongolovedenie i tjurkologija)* Moskva 1964, pp. 5–22

Ligeti L.: *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban.* Budapest 1986

Maksjutova, N. H.: Terminologija konevodstva u baškir. In: *Voprosy leksikologii i leksikografii baškirskogo jazyka.* Szerk. Z. G. Uraksin, Ufa 1983, pp. 18–26

Meserve, R.: Some remarks on the Turkmen Horse. In: *Aspects of Altaic Civilization III. Proceedings of the 30th PIAC.* 1990, pp. 127–141

Meserve, R.: Some Remarks on the Illnesses of Horses According to the Ch'ien-lung Pentaglot. In: *Contacts Between Cultures. Eastern Asia: Literature and Humanities.* 1992, pp. 339–342

Meserve, R.: The Traditional Mongolian Method of Conditioning Horses and Preventive Veterinary Medicine. In: *International Symposium on Mongolian Culture.* 1993, pp. 484–508

Meserve, R.: The Expanded Role of Mongolian Livestock Classification. In: *AOH* 53/1–2 (2000), pp. 23–45

Milyh, M. K.: Nogajskie teksty. In: *Jazyki severnogo Kavkaza i Dagestana. Sbornik lingvističeskih issledovanij.* II. Szerk. I. I. Meščaninov – G. P. Serdjučenko, Moskva – Leningrad 1949, pp. 248–295

Nadžip, Ė. N.: *Istoriko-sravnitel'nyj slovar' tjurkskih jazykov XIV veka. Na materiale 'Hosrau i Širin' Kutba.* I. Moskva 1979 (= AHŠN)

Özyetgin, A. M.: *Ebū Hayyān: Kitābu'l-İdrāk li Lisāni'l-Etrāk. Fiil: Tarihi-Karşılaştırmalı Bir Gramer ve Sözlük Denemesi.* (KÖKSAV. Tengrim Türklük Bilgisi Araştırmaları Dizisi: 3) Ankara 2001

Poppe, N.: *Introduction to Mongolian Comparative Studies.* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 110.) Helsinki 1955

Poppe, N.: On the Velar Stops in Intervocalic Position in Mongolian. In: *UAJb* 31 (1959), pp. 270–273

Poppe, N.: Die mongolischen Lehnwörter im Komanischen. In: *Németh Armağanı.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 191) Szerk. J. Eckmann – A. S. Levend – M. Mansuroğlu, Ankara 1962, pp. 331–340

Poppe, N.: On Some Ancient Mongolian Loan-words in Tungus. In: *CAJ* 11 (1966), pp. 187–198

Pritsak, O.: Das Karatschaische und Balkarische. In: *Philologiae Turcicae Fundamenta.* I. Szerk. J. Deny – K. Grønbech – H. Scheel – Z. V. Togan, Wiesbaden 1959, pp. 340–368

Rassadin, V. I.: O mongol'skih zaimstvovanijah v tjurkskih jazykah v Južnoj Sibiri. In: *Olon Ulsiin Mon. Erd. Ih Hural.* Ulaanbaatar 1973, pp. 47–51

Róna-Tas A.: *Középmongol eredetű jövevényszavak a csuvasban.* (Néprajz és Nyelvtudomány 114.) Szeged 1971–1972

Róna-Tas, A.: *Loan-words of Ultimate Mongolian Origin in Chuvash.* (Studia uralo-altaica 17.). Szeged 1982, pp. 66–134

Rybatzki, V.: Middle Mongol. In: *The Mongolic Languages.* (Routledge Language Family Series 5.) Szerk. J. Janhunen, London – New York 2003, pp. 57–82

Ščerbak, A. M.: Nazvanija domašnyh i dikih životnyh v tjurkskih jazykah. In: *Istoričeskoe razvitie leksiki tjurkskih jazykov.* Moskva 1961, pp. 82–172

Ščerbak, A. M.: Tjurksko-mongol'skie jazykovye svjazi. In: *Voprosy Jazykoznanija* 4. (1986), pp. 47–59

Schmidt, I. J.: *Mongolisch-Deutsch-Russisches Wörterbuch nebst einem deutschen und einem russischen Wortregister.* St. Petersburg – Leipzig 1835

Schönig, C.: *Mongolische Lehnwörter im Westoghusischen.* (Turcologica 47.) Wiesbaden 2000

Schönig, C.: Turco-Mongolic Relations. In: *The Mongolic Languages.* (Routledge Language Family Series 5.) Szerk. J. Janhunen, London – New York 2003, pp. 403–419

Schütz, E.: *An Armeno-Kipchak Chronicle on the Polish-Turkish Wars in 1620–1621.* (Bibliotheca Orientalis Hungarica XI.) Budapest 1968

Sevortjan, Ė. V.: *Ėtimologičeskij slovar' tjurkskih jazykov.* (Obščetjurkskie i mežtjurkskie osnovy na glasnye.) Moskva 1974–1978–1980–1989

Sinor, D.: Notes on the Equine Terminology of Altaic Peoples. In: *CAJ* 10 (1965), pp. 307–315

Sinor, D.: Megjegyzések az altaji népek lóneveiről. In: *Tanulmányok.* (Nyelvtudományi Értekezések 110) Budapest 1982, pp. 93–100 (1965a)

Stachowski, M.: Einige chakassische Etymologien. In: *UAJb.* N. F. 14. (1996), pp. 218–230

Sümer, F.: *Türklerde atçılık ve binicilik I.* (Türk Dünyası Araştırmaları 5.) İstanbul 1983

Tardy, L.: The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404. In: *AOH* XXXII/I (1978), pp. 83–111

Tatirncev, B. I.: O problemah sostavlenija ėtimologičeskogo slovarja tuvinskogo jazyka. In: *Voprosy tuvinskoj filologii.* Kyzyl 1983

Tavkul, U.: *Kafkasya dağlılarında hayat ve kültür.* (Kültür serisi 78.) İstanbul 1993

Tavkul, U.: *Karaçay-Malkar atasözleri.* (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 2570.) Ankara 2001

Tavkul, U.: The socio-linguistic aspect of cultural interaction among the peoples of the Caucasus. In: *AOH* 55/4 (2002), pp. 353–377

Tezcan, S.: *Azerbaycan halk yazını örnekleri ['nin sözcük bölümü].* (Türk Dil Kurumu Yayınları 445.) 1994, pp. 464–551

Toparlı, R. – Čögenli, M. S. – Yanık, N. H. (szerk.): *Kitâb-ı mecmu-ı tercüman-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî.* (Türk Dil Kurumu Yayınları 763.) (Türkiye Türkçesi ve Tarihi Devirler Yazı Dilleri Gramerleri Projesi 4.) Ankara 2000

Tryjarski, E.: Religious Terminology in Armeno-Kipchak. In: *Journal of Turkology* 1/1 (1993), pp. 59–111

Tuna, O. N.: Osmanlıcada Moğolca kelimeler. In: *Türkiyat Mecmuası* F. 19. (1973–1975), pp. 281–314

Turan, F.: *Eski Oğuzca sözlük.* Bahşayiş lügati, İstanbul 2001

Uray-Kőhalmi, K.: Die Farbbezeichnungen der Pferde in den mandschu-tungusischen Sprachen. In: *AOH* XIX. (1966), pp. 45–55

Vásáry, I.: +-*sXn* and its Related Suffixes. Studies in Turkic Word Formation and Etymology. In: *Journal of Turkology* 1/1 (1993), pp. 113–153

Vladimircov, B. J.: Tureckie elementy v mongol'skom jazyke. In: *Zap. Vost. Otd. Imp. Russk. Arh. Obšč.* XX. (1910), pp. 153–184

Vladimircov, B. J.: *Sravnitel'naja grammatika mongol'skogo pis'mennogo jazyka i halhaskogo narečija. Vvedenie i fonetika.* Leningrad 1929

Zajączkowski, A.: Chapitres choisis du Vocabulaire arabe-kiptchak „ad-Durra't al-mudi'a fi-l-lugat at-turkiya" /I-II/. In: *RO* XXIX. (1965), I. pp. 39–97, II. pp. 67–115

Zajączkowski, W.: Die mongolischen Elemente in der karaimischen Sprache. In: *Folia Orientalia* 2. (1960), pp. 296–302

Zolnay L.: *Az elátkozott Buda.* Budapest 1982

NOMÁDOK NÉGY KERÉKEN

A mongóliai sofőr-folklór vizsgálata

Csornai Kovács Tamás

„Arca mint a hűtőrács,
A szeme akár a reflektor,
Keze erős, mint a satu,
Körmei csavarhúzók”[1]

Bevezetés

Ez a tanulmány az 1998-ban elkészített szakdolgozatom, és ebben az évben Bloomington-ban – ahol a Mester is jelen volt – elhangzott előadásom anyagának átdolgozott, rövidített változata. Félévnyi terep- és kutatómunka, beszélgetések és interjúk sora segített elhelyezni a sofőr-társadalmat a nomád hagyományok világában, feltárni a hagyományos kultuszok változásait a sofőrök életmódján és tevékenységén keresztül, valamint megvizsgálni, miként fejlődött ki egy jól körülhatárolható rétege a mongol társadalomnak. Milyen jelenségek kísérték ezt a folyamatot? Milyen kapcsolat alakult ki a nagy tömegek és egy kisebb, szabadabb életvitelű csoport között, egy olyan kulturális közegben – a világ második, volt szocialista országában –, melynek ideológiai alapjai és eszmeisége ellentétben álltak az emberi individualizmussal. Sokszor hívtam segítségül a szépirodalmat – azt autentikus forrásként kezelve(!) –, hogy a sok versből, dalból, regényből és novellából igazolásokat találjak az adatközlőimtől hallottakra.

Az 1950–80-as évek között a sofőrök, az egykori postaállomások lovasainak, a vándorszerzetesek (*badarč*) és betyárok (*šiliin sain er*) modern kori reinkarnációi a mongol társadalomban kulcsszerepet töltöttek be: sokak számára személyiségük, életük, életmódjuk igazi példával és mintával szolgált.[2] Ez a világ a benne élőket is versek, dalok, találós kérdések, tréfák kitalálására ihlette, de ami fontosabb és bizonyítja, hogy valóban kultuszjelenséggel állunk szemben, az, hogy hatásukra TV- és rádióműsorok, riportok sora készült el. Fontos szerepet játszottak a propagandában, a művészet különböző ágain keresztül is befolyásolták az emberek gondolkodását (Arhangaj-megyében sofőr múzeum is működött). Számtalan novella, regény, film és műdal készült róluk – megrendelésre vagy anélkül – az adott időszakban, és tűnt el 1990-re. A sofőrök szerepe mai napig nélkülözhetetlen, de lekopott a munkájukat színesítő máz, eltűnt az a szokásrendszer, melyet egykor a munkaversenyek szelleme és ideológiája lengett át.

---

[1] Daltöredék („*Nuur gedeg arǰiator, Nüd gedeg proyektor, Xuruu gedeg güübǰ, Xums gedeg ni atwerk*”)

[2] Híres sofőrök halálakor a napilapokban rövid életrajzot tesznek közzé. Nagy tiszteletnek örvendenek, például C. Szambó sofőr halálakor a miniszterelnök, a köztársasági elnök és a parlament elnöke is részvétét fejezte ki, és egyikük sem tartozott a régi pártfunkcionáriusok közé. *Ardiin Erx*. 1997. 11. 13. p. 2. [Néphatalom]

Háttér

Mongóliában az információ- és áruszállítást, valamint e gazdasági faktorok közötti kapcsolattartást az óriási távolságok, a nehéz természeti adottságok, a szélsőséges időjárás, a települési fluktuáció és annak atomizáltsága mindig is nagy mértékben nehezítette.

A Dzsingisz kán egykori birodalmának szüksége volt egy gyors rendszerre, mely híreket szállított és továbbított, megteremtve a kapcsolatot a székhely és a legkisebb települések között. A postaállomások újjászervezése Ögödej kán idejére nyúlik vissza, de rendszerszerű megszervezésére már korábban is találhatunk példákat, hiszen az egykori lovasnomád birodalmak esetében az államszervezet hatékonyságának alapját képezte. A postaállomások közötti 25–30 mérföldes távolságot *örtöö*-nek (oroszul *urton*) hívták, melyről nevét kapta a későbbi postai szállítás, az ún. *šuudangiin örtöö*, mely az 1920-as évekig fennmaradt. Ekkoriban az autók megjelenésével ez a jól szervezett, de már korszerűtlen rendszer létjogosultsága megszűnt,[3] de kijelölte a megoldandó feladatokat, átadta helyét az újnak. Egy új, a modern kor igényeihez alkalmazkodó forma épült ki, melynek alapköve lett az autó ill. teherautó és vele együtt a teherautós-fuvarozás. A nehezen megközelíthető helyeken a tevekaravános (*ǰin*)[4] és ökörfogatos-szállítás (*šar tereg* – kétkerekű ökör kordély) mindezt még sokáig jól kiegészítette. 1925–1945 között, különösen a II. Világháború ideje alatt, az áruszállítás – évi 100.000 tonnakilométerének – 60–70%-át igásállatok vonta kordélyokkal, tevekaravánokkal tették meg. Ezt követően is egyedül a teherautók és dzsipek voltak képesek megbirkózni azokkal a fokozódó követelményekkel, melyeket a településrendszer, az infrastruktúra és az úthálózat fejletlensége támasztott, beleértve a vasúthálózat alultervezettségét.[5]

Az első autók megjelenése a 20. század tízes éveire tehető, a külföldi cégalapítások eredményeként.[6] Elsőként két feltehetően Ford-T modell érkezett Amerikából. Ezt követően 1923-ban a népi kormány a hadügyminisztérium számára vásárolt tíz gépkocsit. A „csodagépek” híre megmozgatta az újdonságokra fogékony, különböző szerkezeteket feltaláló mongol kovácsok[7] (*darxan*) fantáziáját, igaz, korábban is foglalkoztatta őket egy önjáró jármű gondolata. G. Gongordzsav könyvében a 19. század végén élt feltalálókról így ír: „... És még egy darhanról az a szóbeszéd járta, hogy magából hamut szóró, önmagától működő kocsit csinált.”[8] Az 1920-as években készült az első, bizonyíthatóan mongol „gyártmányú”

---

[3] Az észak-déli szélesvágányú vasút Nauski-Ulánbátor szakaszának megnyitásával (1949. november) a Nagy Népi Hurál felmentette a pásztorokat a szállítási (fuvarozási) és lóváltó állomási szolgálat alól. Kara György: *Mit kell tudni Mongóliáról?* Budapest 1982, p. 112.

[4] Egy kisebb karaván 25, egy közepes 40–50 tevéből áll, 8–10 tevénként egy hajcsárral. Háton 200–300 kg-ot visz egy teve, fogatban 400–600 kg-ot is elhúz, s kb. napi 30–40 km tesz meg. Kara György: *Mongólia*. Panoráma Kiadó, Budapest 1979, p. 82.

[5] 1938-ban hozták létre orosz segítséggel az első, kisnyomtávú vasútvonalat Ulánbátor-Nalajh, 1939-ben Csojbalszan és Szolovjeszk között. 1949-re megépült az Ulánbátor-Nauski vonal, amely kapcsolatot teremtett Moszkvával, és 16 ezer autó és 40 ezer egyéb szállítójármű kapacitását szabadította fel. 1955-re megépült a Kínát elérő Ulánbátor-Dzamín Űd (Jamīn Ǖd) szakasz is. *XXXV let mongol'skoj narodnoj revoljucii 1921–56*. Szerk. Awarjed, C., Ulaanbaatar 1956, pp. 73–78.

[6] 1925-ben az egész országban mindössze 10 autó volt. Supplying Mongolia's thirst for oil is a costly affair. In: *UB Post*, 1997. dec. 23. p. 2.

[7] A darhanokról mondják, hogy „a kovácsok isteni eszűek.” (*Darxan xün burxan uxantai.*).

[8] „*Bas neg mongol darxan üns asgaad bucaad irdeg awtomat ajillagaatai tereg xiisen tuxai yaria bii.*” Gongorǰaw, G.: *Mongolčuudiin erdem uxaanii ulamǰlal*. Tergüün dewter. Ulaanbaatar 1992, p. 27.

autó a forradalmat követően eltűnt, de a „népi festő" N. Cültem készített róla rajzot.[9] Fennmaradt egy levél is, melyben Hatanbátar Magszardzsav, Csojbalszan és vezérkari főnöke – Kosi, talán Koszics – utasítja L. Szodovot, hogy önműködő faszerkezetű kocsit csináljon és működtessen. A levelet a fent említett autó készítőjének címezték, és rekonstrukciós munkára kérték fel a feltalálót. Szodov 1960. március 9-i levelében – ekkor már 85 éves volt – azt válaszolta, hogy sajnos a függőleges és vízszintes irányban mozgó fogaskerekek segítségével meghajtott, nagy tömegű kerék forgási erejét felhasználó autó, irányító- és kormányhajlító részeit nem tudta megcsinálni.[10]

Ekkor készült egy fotóval igazolható, mongol *darhan* által készített másik autó, amit Gongordzsav velomobilnak keresztelt el[11], ugyanakkor Gongordzsav egy francia nyelvű Belső-Ázsia című újságban megjelent fényképet is közöl, melyet egy Jurij Rörich nevű orosz tudós örökített meg Indiából hazafelé. A képaláírás a következő: „Mongol fiatalember megmutatja barátainak saját kezűleg készített autóját."[12] A kép alapján nehéz eldönteni, hogy valóban igazi autóról van-e szó, mert a fiatalember lovagló pózban látható az „autó" ülésén, ami egy állványra szerelt mongol nyereg. Kezében kormányt tart, lába mongol kengyelben. A kocsi elején lévő doboz alapján nem lehet megállapítani, hogy az a jármű csomagtartója, avagy valódi mechanikát rejt.[13] Létezett még egy házi készítésű autó, melyről Gongordzsavnak egy Hovd vidéki Amgalan nevű festő mesélte a következőket: „Hovd-megye, Manhan járásából származó Orolbi nevű darhan, aki nem látott életében autót, mert idejét kolostorban töltötte, ennek ellenére mégis négykerekű önműködő kocsit készített, mellyel nagy szenzációt keltett."[14] 1924 előtt a mongol vallási vezetőnek, a Bogdo gegennek is volt autója (Ford T modell), külön sofőrrel. A 20-as évek leggyakoribb típusai a Benz, Ford, Graham, az 1930-as években főként amerikai gyártmányú autókat használtak: M-Pikaw, M-1 és az Amerikan Wheels gyár termékeit.[15] A második világháború után a szállítások nagy részét ZIS-5[16], később ZIL 130-as[17] teherautók, valamint UAZ 467 és UAZ 469-es[18] dzsipek végezték.

Az 1924-es forradalom után megerősödött a szovjet jelenlét az országban. Ekkor kezdődött meg az a szervezőmunka, mely az addigi elmaradott állapotok felszámolását tűzte ki célul. Egy regényrészlet így ír erről:

> „... A ti Mongóliátoknak autókra és szállító járművekre van szüksége, olyanokra mint mondjuk ez. Te fiatalember vagy, autóvezetést kell tanulnod – mondta egyszer Jegorov a tolmácsán keresztül, amikor éjszakai őrszolgálatban voltak Dugarral, akit vezetni tanítgatott. Dugar minden iránt érdeklődött, ügyes volt, nem félt az autótól, sőt, időnként beindította, és ment is vele. A ló gyeplőjén kívül más jármű kormányát nem próbálta. Dugar számára az autóvezetés roppant érdekes, álomszerű dolognak tűnt, ezért ha szabadideje adódott Jegorov autóját nyakig kormosan, olajosan

[9] Gongorǰaw: *Mongolčuudiin erdem uxaanii ulamǰlal.* p. 29.
[10] Gongorǰaw: *Mongolčuudiin erdem uxaanii ulamǰlal.* p. 29.
[11] Gongorǰaw: *Mongolčuudiin erdem uxaanii ulamǰlal.* p. 30.
[12] *„Mongol jaluu ööriin xiisen mašiniig nöxöddöö sonirxuulǰ baigaa ni."* Gongorǰaw: *Mongolčuudiin erdem uxaanii ulamǰlal.* p. 30.
[13] Gongorǰaw: *Mongolčuudiin erdem uxaanii ulamǰlal.* p. 30.
[14] Gongorǰaw: *Mongolčuudiin erdem uxaanii ulamǰlal.* p. 31.
[15] *Niislel 35 myangan teewriin xeregseltei.* Lásd: *Ardin Erx*, 1997. nov. 20. p.1.
[16] Zavod Imeni Stalina.
[17] Zavod Imeni Lihačova.
[18] Uralskij Avto Zavod.

bütykölte a gazdasági felügyelő tudtával, aki bárhogy is szerette volna, megtiltani nem tudta. Így aztán Dugarra az autók iránti érdeklődése miatt 'Őfényessége' különösebben nem neheztelt."[19]

1927-ben a Szovtorgflot szovjet vállalat segítségével 7 gépkocsival kezdődött meg az Altanbulag-Ulánbátor – Dzamín-Űd vonalon a teher- és a személyszállítás.[20] 1929 decemberében 50 teherautóval megalapították a Mongoltransz szállítási vegyesvállalatot, részvénytársasági formában. Ez a pillanat az irodalomban is helyet kapott:

„Az 1929-es év telének egy csikorgó hideg napján, a mongol állami áruszállítmányozási bizottság telepén hatalmas tömeg verődött össze. Áruval megrakott és áru nélküli autók zúgtak, úgy tűnt, a sofőrök valamire vártak, időnként beindították autójukat, s a nagy hideg elől az autók mögé bújva kettesével-hármasával beszélgettek. A párbeszédekből egy új, furcsa szó – a Mongoltransz – gyakran kihallatszott. A Mongol Állami Egyesített Szállítmányozó és Áruszállító Mongoltransz elnevezésű szovjet-mongol vegyesvállalat alapításáról a két ország képviselői szerződést írtak alá, s hogy az örömteli eseményt emlékezetessé tegyék, gyűlést hívtak össze, amiről az egyik reggel a szállítók 'vörös sarkában'[21] kitett szórólapok tájékoztatták a dolgozókat, így a Mongoltranszról már napokkal előtte is hallani lehetett, mindenki ezt a szót ismételgette, s miközben a gyűlést várták, csak erről beszéltek."[22]

Ez a cég 1930-ban 4900 tonna terhet és 8000 utast szállított; 1935-ben már 365, főleg orosz gyártmányú kocsival a teherszállítást tizenhatszorosára, a személyszállítást tizennyolcszorosára növelve. Az alkalmazottak jórészt mongolok voltak, és ez a vállalat gondozta az utakat is. 1929 végétől indul meg a fővárosban az autóbusz közlekedés.[23] A Mongoltransz – a későbbi I. bázis – védőszárnyai alatt szállítmányozási iskola is

---

[19] *„Tanai Mongold mašin tereg xeregtei, iim unaatai č bolno. Či jaluu xün joloodoj surax xeregtei gej Yegorov neg udaa xelmerčeeree xelüülsen bögööd manaatai šönö ni Yegorov tüüntei xamt manaa manalcaj tergee xerxen yawuuldag tuxai jaaj ögdög bailaa. Dugar č yum yum sonirxdog awxaaljtai učir čiičaanaas aix baitugai asaačdag, xödölgödög boljee. Morinii joloonoos öör unaanii joloo jalj üjeegüi baisan Dugart mašin tereg xödölgön yawuulna gedeg tun č sonin xačin jüüd šig sanagdax tul jaw jai l garwal Yegoroviin tergiig oroldon xöö tosond xutgaldaxiig nyaraw medeed xičneen durgüicsen awč xorig tawij čadsangüi. Dugariig tiinxüü čiičaan tergiig sonirxon baigaag gegeenten medej onc jewüürxsengüi."* Banjaragč, N.: *Jam.* Ulaanbaatar 1967, p. 27. [Út]; regény a Nagy Októberi Szocialista Forradalom 50. évfordulója alkalmából. A lámák nem nézték jó szemmel az autók megjelenését, nem voltak fogékonyak az új dolgokra.

[20] Kara: *Mit kell tudni Mongóliáról?* p. 111.

[21] Az orosz *krasnyj ugolok* mongolul *ulaan bulan*. A politikai tájékoztatásra, ismeretszerzésre berendezett szoba.

[22] *„1929 onii öwliin tasxiim xüiten ödör mongol ulsiin teex newtrüülex xoroonii uujim xašaand xöltei bailaa. Ačaatai ačaagüi mašin düngenelden joloöč nar ni yamar negen yum xüleesen yanjtai üye üye mašinaa asaaj xüiten jawraas nömörlön mašiniixaa derged xed gurwaaraa böögnöröldön yarilcana. Tednii yariand Mongoltrans gedeg šine sodon üg üye üye cuxaljana. Mongol Ulsiin Xuwi Niilüülsen Xarilcan Newtrelcex ba Jin Teewriin Mongoltrans xemeex xoršoo (Mongol'skoe Gosudarstvennoe Akcionernoe obšestvo putei soobšenija i transporta 'Mongoltrans') xemeex Jöwlölt Mongoliin xuwi niilüülsen baiguullaga baiguulax tuxai xelelceert xoyor ulsiin jasgiin gajriin tölöölögčid sayaxan gariin üseg jursan tul ene bayart yawdliig temdeglen teexiin ulaan buland xural xiix jar ali öglöö tarsan učir olon xonogiin ömnöös čixnii üjüür delsej baisan Mongoltrans gedeg ügiig xün bür am amandaa dawtan xelj xural boloxiig xüleex juuraa ter tuxai yaria delgen baigaa ni ene bilee."* Banjaragč: *Jam.* p. 213.

[23] Kara: *Mit kell tudni Mongóliáról?* p. 112.

működött.[24] Itt a sofőrök mellett szerelőket és műszerészeket is képeztek. 1929–40 között autó szállítmányozási végzettségűek több mint ezren kerültek ki innen, közülük 653 sofőr volt,[25] de a katonaságnál is lehetett autóvezetést tanulni. 1948–52 között minden megyében teherautó-bázist létesítettek,[26] 1949-ben létrehozták az autó postaállomási (*awto örtöö*) rendszert, az 1960-as évekre már egy szövetkezet átlagban 2.8 autóval, néhány traktorral és kombájnnal is rendelkezett.[27]

A sofőr (*ǰolooč*, *teewerčin*, *jamčin*)

„Ahogy Demcsigdzsav mondta, sofőrnek lenni igazán szép, s mivel nem tévednek el, ők a legjobb emberek."[28]

A *ǰolooč* szó „gyeplőst" jelent. A tabu nevekkel (*ceer*) kapcsolatos, hogy a „Mi a foglalkozásod?" kérdésre (*Či yuu xiiǰ baina we?*) általában nem úgy felelnek, hogy „Sofőr vagyok." (*Bi ǰolooč baina.*), inkább azt mondják „A kormányt – gyeplőt – tekergetem." (*Bi ǰoloo mušgiǰ baina.*).[29] Dzsigdzsidín Gürnek hívták Mongólia első sofőrjét, aki 1917–1918 között az orosz konzul sofőrjétől tanulta a mesterséget, majd a Bogdogegennél, Szühe-bátornál, Csojbalszannál és a Mongoltransznál állt alkalmazásban.[30]

A Mongoltransz megalakulását követő időszakban a lakosság létszámához viszonyítva e „misztikus" mesterséget űzők száma még alacsony volt, megjelenésük vidéken egy hatalmas, nagyhangú, magától járó fémdobozban, a háziállatok körében riadalmat, a jurta lakói körében csodálatot váltott ki. Egy novellarészlet így ír: „Az emberek mikor odaértek, Argambaj autóját messziről méregetve megálltak. Senki sem közelített hozzá. Vassal van befedve a teste, micsoda különös jószág? – súgdolóztak egymás között."[31] A misztikum abban rejlett, hogy kevesen voltak,[32] akik vezetni, irányítani tudták a gépet, és bár a járművek nem a saját tulajdonuk voltak,[33] mégis úgy tekintettek rájuk mintha azok lennének, s az egyszerű pásztorok számára is ez így tűnt logikusnak. A II. Világháború után már

---

[24] A nagy eseményről „*Mongoltrans*" címmel egy dal is született.

[25] *BNMAU-iin soyoliin tüüx.* I. *1921–1940.* Szerk. Nacagdorǰ, Š., Ulaanbaatar 1981, p. 113. [A MNK művelődéstörténete]

[26] *BNMAU-iin soyoliin tüüx.* II. 1941–60. Szerk. Nacagdorǰ, Š., Ulaanbaatar 1986, p. 304.

[27] *BNMAU-iin soyoliin tüüx*. II. p. 309.

[28] *„J̌olooč xün čini Demčigǰawiin xelsneer ünexeer saixan, ünenee aldaagüi boloxoor bür č saixan xümüüs dee!"* p. 179. Nacagdorǰ, C., Saixan xümüüs. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam.* Szerk. Byamba, J̌., Ulaanbaatar 1985. pp. 153–179. [Jó emberek. In: A sors támasza az aranysárga út]. Az autófuvarozás létrejöttének 60. évfordulója alkalmából kiadott emlékkötet.

[29] Egy másik kérdésre (Hány sofőr van a családjában?) adott válasz: „A családunkban három 'olajos rongy' van." („*Manaix gurwan tosnii alčuurtai.*")

[30] *Tüüxiin xuudas*. 1995. 7. 20. p. 6. [Történelmi lapok] – az újság a fuvarozók lapja.

[31] *„Xümüüs ergeǰ ireed Argambain mašiniig xoloos xarǰ jogsloo. Xen č oirtsongüi. – Tömröör biye xučsan yaasan sonin amitan be? geǰ xoorondoo šiwgeneldene."* p. 105. J̌amliixaa, Š.: Degdeexei ǰigüürlex uuls. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam.* pp. 87–118. [A madárfiókákat szárnyaltató hegyek. In: Sors béklyózta aranysárga út].

[32] Ezzel szemben 1997-ban, csak a fővárosban 65 ezer, kb. 690 különböző márkájú autó közlekedett és 120 ezren rendelkeztek jogosítvánnyal. Mongoliin 120 myangan irgen ǰoloonii ünemlextei. In: *Jasgiin gajriin medee.* 1997. 11. 12. p. 2. (A legrégibb forgalomban lévő autó az 1930-as évekből való. – Mongolia's traffic is in jam. *UB Post*, 1997. 11. 25. p. 2.) 1990 után vidéken is egyre többen jutottak autóhoz. Dornogóbi, Szühbátor, Ömnögóbi, Góbi-Altáj megyékben sokan cseréltek Beejin jeep-et gyapjúra, kasmírra. *Mongoliin 120 myangan irgen ǰoloonii ünemlextei.* Lásd: *Jasgiin gajriin medee*. 1997. 11. 12. p. 2. [Államigazgatási hírek].

[33] 1990 előtt teherautók nem voltak magántulajdonban.

hozzászoktak a csillogó járművek látványához, ennek ellenére mai napig eseményszámba megy, ha autó áll meg egy szálláson. A felnőttek számára ez híreket jelent a környékbeliekről, a városban történő eseményekről. A sofőrök mindenről tudnak mivel nem egy útvonalon közlekednek, az ország dolgairól átfogó képük van. Egy sofőr mindig visz magával pálinkát, ruhaanyagot, lisztet, rizst, kristálycukrot, dohányt, cigarettapapírnak is használható újságpapírt, a gyerekek számára pedig ő az a furcsa, benzinszagú bácsi, akinél mindig van cukorka.

A vidéken előállított különböző termékekkel (kumisz, szárított túró, hús, bőr) a sofőrök szívesen üzleteltek, főként a nyolcvanas években, amikor a Szovjetunió felé irányuló kényszerexport hatására valódi hús- és tejhiány állandósult a fővárosban, melyet tetézett, hogy pálinkához sem lehetett könnyen hozzájutni.[34] E kényszerhelyzet elmélyítette a sofőrökkel való kapcsolatot, a város és a vidék közelebb került egymáshoz. Mindezek mellett ők szállították a városba igyekvő stopposokat, a diákokat, orvosokat, mozgó filmszínházakat. „A sofőr munkája ilyen szép. Korábban ezen a hosszú úton sok apa haza igyekvő fiait, lányait kísértem el. Gürragcsához[35] hasonlóan űrbéli távolságot is elérő utat tettem meg már.”[36] Azokat, akik e feladatokat ellátták, megbecsülték, tiszteleték, ugyanakkor kiváltságos helyzetben voltak, munkájuk révén előnyöket élveztek. A vidéki fiatalok számára karrier lehetőséget nyújtott ez a szakma, kitörést a pásztor élet egyhangú hétköznapjaiból. Hogy milyen sokan mentek sofőrnek, a vidéken élők mennyire elszigetelten éltek, és hogy a technika legújabb vívmányairól mennyire keveset tudtak, jól szemlélteti az alábbi párbeszéd: „– Minden Ulánbátorba menő emberből sofőr lesz?/ Hát, persze./ Ulánbátor ugye nagy város?/ – Nagyon nagy./ – És sok ilyen autó van?/ – Ezen kívül még sokfajta létezik./ – Három lábú meg kétlábú ugye?/ – Nem, mind négykerekű. De a kétkerekűt biciklinek, a három kerekűt motorbiciklinek hívják.”[37]

A sofőrök jól kerestek, idejükkel maguk rendelkeztek.[38] Mindig tudtak időt szakítani az alkalmi szeretők (*kabinii bor* „kabinos barna”) felkeresésére, akik nem ritkán a sofőr magányát enyhítendő, melléjük szegődtek egy-egy útra, vagy a mormota vadász-szezonban kisebb vadászatokra. A mormoták által terjesztett pestis és járványok idején az útellenőrzések, karanténok miatt a megyékbe kerülőutakon (*xulgain jamaar* „tolvaj úton”) bejutva, még az ilyen helyzetekből is előnyt tudtak kovácsolni, pl. „tolvajfuvart csináltak” (*xulgaigaar teewer xiix*), mindig megtalálták a kiskapukat (*motordox* – „motorizálni”, azaz felgyorsítani a dolgok elintézését) és fizetésüket ki tudták egészíteni pl. „fusival”, a benzin

[34] Akinek pálinkára volt szüksége, kiállt az út szélére és intézményes jellel (a hüvelyk és a kisujj kinyújtásával) adta az érkező sofőr tudtára, hogy nem stoppolni óhajt. A pálinkára vonatkozó kérdésben szlengből kölcsönzött rövidítést használták. *„Šag baina uu?”* (*ŠAG = Šil Arxi Gargaa*, szó szerint fordítva „Üveg Pálinkát (adj) Elő!”).

[35] Mongólia első űrhajósa.

[36] *„J̌olooč xünii aǰil iim l saixan. Bi yer ni ene urt xoliin ayan jamd xičneen č olon aawiin xöwgüüd oxidiig jorison gajar ni xürgew dee. Gürragčaag č gesen sansriin alsad xürex jamd ni xuwia oruulsan l baina.”* p. 215. Mönx, C.: Jamd. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam.* pp. 210–215. [Úton. In: Sors béklyózta aranysárga út].

[37] *„– Ulaanbaatart očson xün bolgon ǰolooč bolox uu?/ – Boliyo gewel bolno./ – Ulaanbaatar geǰ tom xot uu?/ – Tomoo tom. / – Iim mašin ix üü? / – Üünees č olon törliin mašin baidag./ – Gurwan xöltei, xoyor xöltei yuu?/ – Ügüi, bügd dörwön duguitai. Xarin xoyor duguitai dugui, gurwan duguitai motocikl gej baidag.”* J̌amliixaa: *Degdeexei ǰigüürlex uuls*. p. 108.

[38] „A sofőröknél az idő nem számít.” – tartják róluk. (*„J̌olooč nar cag towloxgüi.”*) Persze ez látszólagos. „Nincs is rosszabb dolog, mint utazó embernek, különösen a sofőröknek előre tervezgetni.” (*„Yawdliin xün, yalanguya ǰolooč xün gajar boljono gedeg šig nügeltei yum baixgüi.”*) Dašnyam, A.: Toǰoo ǰolooč. In: Wangan, L.: *Xen xelsen yum be?* Ulaanbaatar 1971, p. 191. [Todzsó sofőr. In: Ki mondta?]. Nem szerencsés megmondani előre az érkezés időpontját, hiszen bármi közbejöhet (*yamar č yum garč*), ha azonban a sofőr nem siet, a régi karavános mondással él: „Peking áll, én itt ülök.” (*Beeǰin jogsoǰ, bi suuǰ baina.*).

eladásával, amit a fuvarlevél csere-beréjével tudtak megoldani. Az ötvenes-hatvanas években élték fénykorukat. Az ötéves tervek idején a munkaversenyek hatására sokaknak hoztak elismerést a különböző címek, kitüntetések (A Munka Hőse, Kiváló Sofőr, stb.).[39] Jó páran olyan példaképpé, közéleti ill. pártéleti személyiséggé váltak, akiknek a szavára adtak. Egy novellában szereplő sofőr gondolatai: „...Így aztán mi is az én érdemem? Milliós- (1 milló kilométert vezetett személy), Százezres-, Érdemes-, Bajnok Sofőr? Talán ez az én érdemem? Nem! Mindez csak a foglalkozásom. De a jövő fiatal sofőrjeinek meg kell tanítanom, hogy az elektromos vezetéket hogyan kell befűzni, és hogy miért szakadt ki. Ez az én érdemem. Ma az én hibám miatt kinn alszik az a kis kölyök a pusztán, vagy vidéken kell hálnia, párnaként füvet kell a feje alá raknia, éhesen-szomjasan mennie. (Ha nem teszem), ezzel az embereket károsítom meg."[40]

E fényes karrier sokakat vonzott a pálya felé, amit jellemez az alábbi párbeszéd: „– Te sofőr leszel?/ – Az leszek. – Szép dolog autót vezetni?/ – A legszebb."[41] Ráadásul ekkoriban mindenki úgy vélte, hogy a sofőrök feleségei a legszebbek.[42] (A hetvenes-nyolcvanas években a katonatisztekre mondták ezt.) A sofőr-társadalmon belül megfigyelhető egy elkülönülés is, ami főként a traktorosokra tett megjegyzésekből tapintható ki.[43] A rétegződés különböző szinteken ment végbe: női[44] és férfi, teher- és utasszállításban, közlekedésben résztvevők, vízszállítók, postaautók, valamint mezőgazdasági gépekkel dolgozók (traktorosok, kombájnosok) és a személygépkocsi tulajdonosok (speciális típusa sok esetben volt-sofőr, aki a rendszerváltás után külföldről hozott be „lábon hajtva" – *xölöör ni awčirax* – használt nyugati gépkocsikat). Több vers, dal szól a jó és a rossz sofőr (*boitog ǰolooč*) tulajdonságairól, egy regényrészlet pedig így ír: „...És ezen kívül, még ha odafigyelve is mész, hegymenetben akkor is a sebességváltót igazítva, mindig hallgatni kell a motort, a sebváltót, a differenciálmű hangját. Megálláskor is meg kell húzni a csavarokat, megolajozni, ápolni – ezek a jó sofőr tulajdonságai."[45]

---

[39] *Gawiyat teewerčin* (Kiváló Sofőr), *Xödölmöriin baatar* (A Munka Hőse), *Sumiin awarga* (Járási bajnok), *Baajiin awarga* (Bázis bajnok), *Aimgiin awarga* (Megyei Bajnok), *Ulsiin awarga* (Országos bajnok), *Tergüün ǰolooč* (Vezető sofőr).

[40] *„...Texleer minii gawiya geǰ yuu baina? Sayatan, bumtan, gawšgaič, awarga ǰolooč! Ene minii gawiya mön üü? Bišee. Ene minii xiix yostoi aǰil. Xarin ireedüin ǰolooč jaluu xümüüst ter neg caxilgaanii utasnii süwleenii učir, tasardgiin šaltgaaniig jaaǰ ögsön baix yostoi. Ter l minii gawiya baix yostoi. Önöödör minii buruugaas bolood ter balčir amitan xeer xonoǰ, xec derleǰ, ölsöǰ cangaǰ yawna. Bi xün xoxirooǰ baina."* Dagwadorǰ L., p. 140.

[41] *„ – Či ǰolooč bolox uu?/ – Bolno. / – Mašin barix saixan uu?/ – Yostoi saixan!"* Dagwadorǰ L., p. 136.

[42] Sokan gondolták, hogy némelyik sofőrnek Mongólia-szerte több felesége is volt. Ezt tanúsítja egy vicc, melyben a sofőr felesége féltékenykedik. „ – Akár 18 megyében is lehet feleséged./ – Jaj, hagyd már! Hentijben nincsen." (*„– Či 18 aimagt awgaitai baixaa./ – Xucwaa! Xentiid baixgüi."*).

[43] „Te traktor vezető vagy?" (*Či traktoriin ǰolooč yum uu?*) Ezt akkor mondják, ha valaki nagyon nehezen ért meg valamit. A traktorosok kosszal járó munkájára utal egy másik megjegyzés: „A traktoros feleségének fekete a hasa." (*Traktoriin ǰoloočiin exneriin gedes xar baidag.*).

[44] Sok nő dolgozott traktorosként vagy kombájnon. Egy cikk tanúsága szerint egy Pagma C. nevű kombájnos nő a 7. ötéves terv során már az első négy évben 7.5 évnyi munkaidőt végzett el. Gerelsüren, N.: Socialist uraldaand emegteičüüd. In: *Mongoliin Emegteičüüd.* 2. (1985), p. 4. [Nők a szocialista munkaversenyben. In: Mongol nők].

[45] *„Tegeed bas anxaaraad yawǰ baina gexed jamiin ööd (araagaa) toxiruulǰ ürgelǰ čagnaǰ yaw, motor, xurdnii xaircag, bögs, yaaǰ duugarǰ baina; Jogsson č ereg suurgaa čangalǰ tosolǰ, tordoǰ baina gedeg čini sain ǰoloočiin čanar šüü dee."* Wangan: *Xen xelsen yum be?* p. 193. [Ki mondta?].

Az autó (*tereg*, *čiičaan*, *mašin*)

„Az autó a házam, ahol alszom, finom ételt csinálok,
pihenek, táncolok, a barátokkal játszom.”[46]

A század elején, az orosz hatás térhódítása előtt az autó a kínai eredetű *čiičaan* nevet viselte. A „hőskorszakot” követően állandósult a mašin elnevezés, kiszorítva a mongol *tereg* (kocsi, kordély) szót is, amit inkább tréfás kontextusban hallhatunk pl. „Az én öreg kordélyom” (*„Minii öwgön tereg”*).A bázisra érkező új sofőrök a régi, javításra szoruló autókat kapták.[47] A sok szerelgetés után igazán a szívükhöz nőtt egy-egy teherautó, sokszor tréfásan becézgették a „sajnálatra méltó, kedves autót” (*„xairan mašin”*)[48] pl. „Négykerekű négyszögletes tepsi” (*„Dörwön duguitai dörwöljin tewš”*).[49] Az autókról, az ember munkájának segítőjéről, akár egy társról beszéltek, egyes típusokhoz különféle mondások is tartoznak. „A ZIS teherautót hős autónak mondták.”[50] „A jó ZIS olyan, mintha repülne.”[51] „Matatni a legjobban a ’Hatvannégyesben’ lehet, aludni a MAZ-ban, ezt tudod-e?”[52] A különböző típusú autóknak beceneveket ill. gúnyneveket adtak: *šiliin ford* (pusztai ford – a régi Ford T modell), *jamiin toos sorogč* (az út porszívója – UAZ 469), *gaxai xonšuurt* (malacorrú – UAZ 469), UAZ 68 (az UAZ 467 és az UAZ 469 típusok összebarkácsolásából származó „korcs autók”) *öwgön benj* (apóka Mercedes Benz – fehér színű Mercedes), *bux benj* (bika benz – nagy, erős, elsősorban fekete színű, nyugati gyártmányú személyautók mint pl. BMW, Mercedes, Volvo), *aawiin ceej* (apa mellkasa – UAZ kisteherautó), *jaraa* (sündisznó – GAZ 53), *sunadag ulaan* (nyúlós piros – a 60–70-es évek piros színű csuklós autóbusza), *uyaatai mašin* (kötőfékes masina) vagy, *yamaan tereg* (kecske-kocsi – trolibusz), *jögii šar* (méh sárga – a 70–80-as évek sárga színű Wartburg rendőrautója), *salag amban* (rezgő tisztviselő – traktor), *mölxöö nogoon* (kúszó zöld – LIAZ busz), *ocgor šar* (fagyos ökör – tejes autó), *čigleliin taksi* (iránytaxi – leginkább RAF kisbuszok, amelyek a fekete piacra szállítanak utasokat, kiegészítve a „menetrend szerint” közlekedő autóbuszforgalmat), *cagaan tolgoit* (fehérfejű – fehér hűtőrácsú teherautók pl. ZIL 130 és korábbi változatai), *monxor nogoon* (kampósorrú zöld – ZIS-5), a nagy hangú *mangar MAJ* (őrült *MADZ* – gyereknyelv), *xöl düüjlex unaa* (lábfelfüggesztő jármű – tréfás használatban gépjármű), *sarampai, yambii mašin, naran-param, ram-muu mašin* (csotrogány, roncs, tragacs és ennek szinonimái).

---

[46] *„Mašin minii ger, untna, sain xooloo xiij, amarna, büjiglene, naijuudtai toglono.”* Egy Szühbátor nevű, 42 éves sofőrtől. Ulánbátor, Tömörjam.

[47] *Tulga így szólt: – Egyébként ha az autó régi, annál több tapasztalatot és tudást ad az embernek. Öreg cimborádnak, amikor még zöldfülű sofőr volt, ennél is rosszabb kocsija volt. Így tett szert ennyi tapasztalatra és gyakorlatra. ... Ha új autód van, akkor a kormány tekerésén kívül semmi mást nem tanulsz meg.* (*Tulga: – Yer ni xuučin tereg tusmaa xünd ix yum surgadag, medleg dadlaga ögdög yum šüü dee. Ax čini joloоč bolj baixdaa ene baitugai muu teregtei l baisan yum. Ax čini tegeed iim dadlaga turšlaga olson yum šüü dee. ... Šine tereg awbal ruli deer suuxaas öör yuu č suraxgüi šüü dee.*) Wangan: *Xen xelsen yum be?* p. 193.

[48] Banjaragč, N.: Altain dawaa castai gene. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam*. Szerk. Byamba, Ĵ., Ulaanbaatar 1985. p. 70. [Jó emberek. In: Sors béklyózta aranysárga út]

[49] Dagwadorĵ L., p. 145.

[50] *„JIS mašiniig baatar mašin gedeg baiĵee.”* Banjaragč: *Altain dawaa castai gene*. p. 68.

[51] *„Sain JIS nisdeg yum šig šüü!”* Dašdoorow, Š.: *Öndör eĵii*. Ulaanbaator 1973, p. 64. [Ükanya]

[52] *„Uxaĵ baixad ’Ĵarandöröw’ saixan, untaĵ baixad ’MAJ’ saixan gedgiig medex üü?”* Byamba, Ĵ.: *Ix ayaniixan*. Ulaanbaatar, 1977, p. 22. [Nagy utazók].

Az út (*jam*)

„Az út a sofőr igazi társa. Ha út van, akkor a sofőrnek nincsen gondja."[53]

Az utakat a járművek hajtották ki, járhatóságuk a időjárás szabta meg. Utak tűnnek el, s újak keletkeznek – jól kell tudni tájékozódni a terepen. Sokszor csak a csillagok, a telefonpóznák helyzete és a helyiek útbaigazítása segít, ugyanis megbízható autóstérkép idáig még nem készült.[54] A több ágra szakadt folyókon ritkán vannak hidak, a gázlók használata nagyfokú terepismeretet igényel, de a folyók áradása (*üyer*) is mindig új, váratlan helyzeteket teremt. Amíg az ország északnyugati vagy délnyugati területein összegyűjtött állati termékek a fővárosba vagy a vasúthoz jutnak, több ezer kilométert kell megtenniük, emiatt a vezetés komoly állóképességet is igényel. A gépkocsivezetőktől a mindennapos, több száz és ezer kilométeres szállítások önálló kezdeményezést, bátorságot, időnként hősiességet követelnek. A rossz úton még az üres gépkocsin is nehéz úrrá lenni, hát még amikor toronymagasan felrakott imbolygó gyapjúbálákat kell szállítani, útközben defektet javítani, gázlók után motort tisztítani egyedül, távol mindentől és gépkocsijavító állomástól. Télen sem könnyű a jéggé fagyott utakon csúszkálni, vagy farkasordító hidegben a fém alkatrészek között matatni, a kihűlt motort újra beindítani. A kellemetlenségek ellenére a nomád pásztorok fiainak legfőbb vágya volt a gépkocsivezetés, életmódjuknak, szabadság és függetlenség-szeretetének talán leginkább ez a foglalkozás felelt meg. Az út változatossága kellemesebb, mint a gyárban zakatoló gépek mellett állni.

Szokások

„Dzsambaj apó, olvasson nekem bajűzőt!"[55]

A sofőrök babonásak, idejük nagy részét az utakon töltik, így állandóan vélt vagy valós veszélyeknek, időnként átkoknak („Négy kereked felfelé nézzen, Platód lefelé nézzen, A csavarok a homokba temetődjenek, Te magad kerülj koporsóba!") is ki vannak téve.[56] Ezek ellen több féle módon védekeznek. A mongolok buddhisták, a legfontosabb személy, aki oltalmat tud kérni számukra, a láma. Hosszabb utak előtt felkeresik őt, aki bajelhárító áldásszövegeket olvas, kitűzi az indulásra alkalmas napot, időpontot (*süld*), de létezik egy egész évre szóló általános áldás is, amiért a legtöbb sofőr Bayanxušuu nevű kisvárosba megy, a „sofőrök kolostorába" a Gancan dacanba (Gancan kolostor). Minden évben, miután az autó forgalmi igazolványát (*teewriin üilčilgee* – egylapos formanyomtatvány, az illeték befizetését igazoló lap, melynek a hátoldala üres) megújították felkeresik a kolostort, ahol sokszor valamilyen bajelhárító tárgyat is kapnak (ezt a kocsi kabinjába helyezik), megkérik

---

[53] *„Jam ünendee ǰolooč büxnii xani ni bailaa. Jam baiwal ǰolooč aljaxgüi."* J̌amliixaa: *Degdeexei ǰigüürlex uuls*. p. 98.

[54] A szerteágazó utakkal kapcsolatos veszélyekről és problémákról szól egy dal (*Salaa jamiin gai*). A vidéki terephez szokott sofőröknek a városban való közlekedés okoz inkább problémákat. Azt mondják, gyalogosan nem tudnak „toronyiránt" menni, csak a jól bevált utakon.

[55] *„J̌ambai öwöö ta nad ayaat unšaač."* Az eredeti szövegben az *„ayaat"* szót a következőképpen magyarázza a lábjegyzete. „Buddhista könyvet olvasva szabadít meg a veszélytől. (*„Burxnii nom unšiǰ ene ayuulaas jailuulaač gesen sanaa."*) J̌amliixaa:. *Degdeexei ǰigüürlex uuls*. p. 103.

[56] *„Dörwön dugui ni deešee xarǰ, Dörwölǰin tewš ni doošoo xarǰ, Ereg šurag elsend bulagdaǰ, Ejen ni öröö awsand or!"* Egy Szühbátor nevű, 42 éves sofőrtől. Ulánbátor, Tömörjam.

a lámát, hogy a forgalmi lap hátoldalára írjon valamit. A leggyakoribb felirat az *„Om mani padme hum"* („Drágakő a lótuszban") szanszkrit varázsformula. Bár a sofőrök sem a tibeti, sem a régi mongol írású könyveket, szútrákat (*sudar*), nem tudják olvasni, mégis nem egy autóban a napellenző mögé tűzve láttam ilyet. (Az egyiknek a címét sikerült feljegyeznem: *„Phags-pa shes-rab-kyi pa-rol-tu phyin-pa rdo-rje gchod-pa zhes bya-ba bzhugs-so"*,[57] – s mint megtudtam, az autó gazdája azt egy rokonától kapta, egy lámától, és baleset ellen nyújt hathatós védelmet.) A forgami igazolványt a napellenző mögött vagy a szélvédőre ragasztva szokták tartani. A visszapillantó tükörről kis fóliaborítású tanka vagy kisméretű Buddha kép (*Burxan*) lóg, mely az ún. sofőr talizmán (*ǰoloočnii saxius*) és vezetés közben időnként megérintik, megsimogatják. Általában a napellenzők mögött és a visszapillantó tükrön is áthurkolnak egy kék selyem szalagot (*xadag*), mely szintén a szerencsés, balesetmentes utazást segíti elő (*öljiitei yawax*). Több teherautóban láttam a visszapillantóra kötve –a jurtában a tetőgyűrűn, vagy a lakások csillárjaira rögzítve is megtalálható – különböző gabonamagvakat tartalmazó kis zsákocskát (*taxilgiin uut, taxilga*), mely termékenységet biztosít. Olyat is láttam, ahol a gabonazsákocska a xadagba volt kötve. 1997-ben Hövszgölben járva, egy Baldzsir (Balǰir) nevű sámánasszony sofőrünknek jósolt, majd a reggeli szertartást követően bajelhárító, úti *ongon*-t[58] adott, ami egy kis papírlapba burkolt magvakból (*budaa*), füstölni való borókából (*arc*), gyapjúszálakból (*noos*) álló csomagocska volt. A papírra írta mindazoknak a nevét, akikre az út során védelmet kért. Az egyik sofőröm autójában a kormány és a szélvédő közé betűzve borsóka fa (*altan xargana*) ágat láttam, mely a balesettől (*osloos xamgaaldag*) véd és elriasztja az ördögöt (*čötgöriig ailgadag*). A sofőrök általában napellenzős bőrsapkát (*sarawčtai malgai*) hordanak, a sapka tetején gyakran varrott vadzsra (*očir* „jogar") díszt láthatunk. Az autóban, buszban vagy az útközben talált fél pár gyerekcipőt a kabinba akasztják, mert ez is szerencsét hoz, pozitív esemény bekövetkezésének ígéretét hordozza (*biligšeex*). Az indítókulcs karikáján gyakran látható birka vagy farkas csigacsont (*šagai*).[59] „Szerencsés dolog farkas csigacsonttal járni."[60]

Az eddig említett tárgyak a kabinban találhatók, és a sofőr személyét védik. Érdemes megnéznünk, mit tesznek meg az autó és a szállított javak „védelmében". A legfontosabb a szerencsés rendszám (*ajiin too*), mint a 6006, 3553, 9696, 5555, azaz a „tükörszámok". Ilyet nem könnyű szerezni, nem ritkán híres birkózók autóját veszik meg, vagy cserélik el ennek érdekében, ami különösen jót jelent. Az árut (*ačaa*) a platón (*tewš*) helyezik el, a kisebb dolgokat a kabin feletti kis csomagtartón (*sarawč*, ha ilyen nincs az autón, akkor azt „kopasz autónak" mondják – *xaljan mašin*). A kabin mögötti tehertámasztó-rácsot sokszor ún. boldogságfonatok (*öljii*) merevítik, de az autók hűtőrácsán is előfordul a szerencse szimbóluma, mint a „Járj szerencsével!" (*„Öljiitei yawaarai!"*) úti áldás piktogramja.

Egy sofőr számára az autó az a tér, ahol idejének javát tölti, ezért igyekeznek a kabint otthonossá tenni, díszekkel (*goyoo*) kicsinosítani. „Az ülést és a háttámlát csíkos szőnyeggel

[57] A Kandzsúrban található, „A szent bölcsesség túlpartjára érkezés." (a szanszkrit *Prajnaparamita*) gyűjteményes kötet *Vajracchedika* című népszerű szútrája. Ligeti, Louis: *Catalogue du Kanjur mongol imprimé*. Budapest 1942. no. 915, 927.

[58] Kultusztárgy, amulett, az ősök szelleme, védőszellem... legáltalánosabban elterjedt mai használata szerint a védőszellemeket és azok ábrázolásait jelenti. Birtalan Ágnes: Sámánok révülési eszköze, az ongon. In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában*. I. Szerk. Birtalan Ágnes, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, p. 29.

[59] Os malleolare. Farkas Ottó: Mongol csigacsont játékok. In: *Keletkutatás* (1987 ősz) pp. 49–62, p. 49.

[60] *„Čonii šagai biyedee awč yawbal xiimoritoi baidag."* Egy Szühbátor nevű, 42 éves sofőrtől. Ulánbátor, Tömörjam.

borította be, az úton, a szabadidejében olvasott könyveket egy 'Könyvtár' feliratú felerősített kis dobozban tartotta,[61] a kabin felső pereme mentén végig sárga selyem rojtok lógtak, a jobb és a bal hátsó sarokban pedig több, színes újságokban megjelent szép autós képet ragasztott ki."[62] „A kabinját tarka mintájú anyaggal borította be, a szélvédő felső részéről bojtok lógtak sorban,[63] a hűtőrácson (*radiator*) aranyos fényű cérnával díszesen beszegett vörös zászlót lobogtatott, középen vágtató szarvas ábrájú, körben kalapács mintával kivarrott takaróval (valójában motormelegítő – *nüürewč*, *dulaalagč*) befedett motorháztetővel (*konut*) a többiektől eltérően járt."[64] Kalapácsmintával (*alxan xee*) díszítik a sárvédő gumit (*šawriin xaalt*), az ajtót a mongolok állami jelképével, a függetlenséget szimbolizáló szojombóval (*soyombo*), a plató árutámasztó rácsát (*xošilt*) pedig boldogságfonat (*öljii*), *tulga*[65], napsugár, *xaan buguiwč* és *xatan süix*[66] mintákkal. Sokszor rögzítenek ún. szélzászlót (*xiimoriin darcag*)[67] az autó elülső lökhárítójára (*xamgaalawč*), vagy hátul a plató oldallapjára. Manapság ilyet ritkán látni, mivel a kommunizmus ideje alatt használatát megtiltották, mert kapcsolatban állt a buddhizmussal. Persze a sofőrök megtalálták a módját, hogy a szokás és vele együtt a „védelem" is megmaradjon. A feliratos, ló alakkal díszített zászlót kis háromszögletű vörös zászlócskára (*ulaan tug, ulaan darcag*) cserélték, ami így oltalmazó funkcióján túlmenve, jelezte, hogy az illető részt vesz a szocialista munkaversenyben. Ma a tanulóvezetők autóját jelölik így, annak ellenére, hogy a zászló mellé 1997-től már ki kell rakni a piros keretű háromszögbe írt tanuló (*surgaltiin*) feliratot is.

Az utazás során a hágókat mielőtt elhagyják, sokszor megállnak egy-egy áldozati kőhalomnál – obónál (*owoo*). „A senki földje az a terület, mely alkalmas az olyan szakrális cselekvések végrehajtására, mint az áldozatbemutatás... A senki földje szerepelhet, mint a jó szándékú vagy ártó szellemek lakhelye is."[68] A szokás szerint, háromszor kell megkerülni az óramutató járásával megegyező irányban, s közben egy-egy követ, manapság sokszor némi pénzt vagy valamilyen egyéb használati tárgyat helyeznek rá áldozati ajándékul, mellyel a terület gazdaszellemét (*ejen*, *sawdag*) engesztelik ki. A sofőr-obókra nagy részt sofőr

---

[61] Ilyennel magam is találkoztam. A szocialista munkaversenyek vállalásain (*üüriig awax*) kívül példát kellett mutatni, a művelődés kötelező volt. Meghatározott számú könyvet kellett elolvasni, amelyekről beszámolót is kellett írni. E könyveknek a tárolására a „könyvtár" (*nomiin san*).

[62] *„Suudal, sarawčiig ereen xiwseer büteej ayan jamd jawčlan unšdag nomoo xiij yawdag 'Nomiin San' gesen bičigtei byacxan xaircag nerteigees ni düüjilj, büxeegiin deed irmegiig daguulan šar torgon cacag unjuulj,baruun, jüün ar buland ni öngöt setgüüld xewlegdsen mašinii goyo jurag nijgeediig naasan bailaa."* Byamba: *Ix ayaniixan.* p. 38.

[63] Találkoztam olyan teherautóval is, melyben a kabin felső részét karácsonyfaégőkkel, a szélvédő keretét csillogó prizmás tapadószalaggal díszítették.

[64] *„Büxeegee ereen edeer dotorloj gegeewčiinxee deed xyajgaar ni molcog cacag jiriitel ni jüssen baixiin deer rodiatorinxaa taglaan deer saa utsaar emjij goyoson ulaan darcag xiisgen, dund ni dawxij yawaa buga sogooni dürtei alxan xeegeer xüreelj oyoson büteelgeer konuta büteelsen yawax ni busdaas oncgoi."*. Dašdoorow, *Öndör ejii.* pp. 64–65, Újabb kiadása In: Dašdoorow, Š.: *Ailiin xüüxen Aligermaa.* Ulaanbaator, 1973, pp. 54–116. [Aligermá, a szomszéd lány] Ehhez hasonló szarvasmintás hűtőrácsmelegítővel is találkoztam. A motorháztetőt leggyakrabban a gyári melegítővel vagy marhabőrrel borítják, de előfordul vaddisznóbőr fedés is.

[65] A három karika a hagyományos mongol tűzhely, az otthon, a családi tűzhely szimbóluma.

[66] Hagyományos minta, mely a jegygyűrűket, kapuk bejáratát díszíti. A *xaan buguiwč* a férfi, a *xatan süix* a női attributum szimbóluma.

[67] Leggyakrabban a házak erkélyein látható. A zászóra írt szöveg védi a családot; az imaszöveg annyiszor tekinthető elmondottnak, ahányszor a szél meglobogtatja a zászlót.

[68] Birtalan Ágnes: Obó hagyományok a mai Mongóliában. In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában.* I. Szerk. Birtalan Ágnes, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, p. 5.

használati eszközök kerülnek: gumiabroncs, gumibelső, felni, kormány, féltengely, rugó, sapka, vonókötél, benzincső. Vannak olyan obók is, ahol a sofőröknek nem kell kiszállniuk, elég háromszor megkerülni azt a járművükkel. Az Ulánbátorból Arhangai-megye felé vezető úton, az Emeelt hágónál van egy sofőr-obó, ahol a sofőrök csak tülkölnek.[69]

Az úti szerencse, a család megóvása és a termékenység biztosítása miatt felkeresnek időnként kultikus helyeket, köveket, fákat. Egy Šaamar nevű helyen járva ellátogattunk egy szent fához (*taxilgiin mod*). Ágaira akasztva több kormánykereket láttam, ami bizonyítja, hogy előttünk sofőrök is jártak itt. Némelyikre hadagot is kötöttek. A fa melletti „oltáron" sofőrünk fehér ételt helyezett el, füstölőt gyújtott, áldozati ajándékként pár szál gyufát tűzött a fa repedéseibe, s mielőtt indultunk a fa alól egy kis homokot gyűjtött egy zacskóba, amit otthon, a jurtanegyedben a ház köré szórva megvédi a gyerekeket a megbetegedéstől. Induláskor az autóba is szórt belőle. Egyes karavános időkből származó, vadászszerencsével és vadászmágiával kapcsolatos hiedelmek, szokások a mai napig élénken élnek, pl. a jobbról érkező dolog szerencsés előjel.[70] Egy alkalommal egy balról jövő madarat a sebességet megnövelve kerültünk ki, nehogy keresztezze utunkat. Farkassal találkozni az úton jó, rókával baljós előjel.[71] Az út során a kígyót kikerülik, nem bántják, hátha éppen a hely gazdaszelleme és az ún. szellemjáró helyeknek (*güideltei gajar*) pedig még csak a környékére sem mennek. Fogadóba betérve étel-áldozatot („úti biztosíték" – *ayan jamiin daatgal*) helyeznek el a tiszteleti helyen lévő Buddha szobor ill. kép előtt.

A temetőkben a sofőr-sírok mellé rúdra rögzített hűtőventillátort (*sens*) állítanak. Ilyen temetkezés az ulánbátori Dalan dawxart és Altan ölgii és a Nalajhoz közeli temetőkben látható. A szokás orosz eredetű, hasonló sírokat az orosz katonai temetőben, az Ulaan xuaranban is láttam. Fontos különbség, hogy a mongol ventillátorok lapátjain, melyeket a szél forgat, az imamalmok „Om mani padme hum" felirata látható különböző elrendezésekben.[72]

---

[69] Feltételezhető, hogy ennél a hágónál, egy baleset következtében egy sofőr meghalt… Egy-egy baleset színhelyére emlékjelet, követ raknak, mely így hamarosan áldozati hellyé válik, ahogy Darhantól 55 km-re a Szühbátor felé vezető úton egy kormánykerékkel díszített síremlék is. Ahol autó és vonat karambolozott, a masiniszta is tülköl.

[70] Erre mondják, hogy „bemegy a dél zsebébe" (*öwör lüü jöw šurgax*). *BNMAU-iin ugsaatnii jüi*. I. Szerk. Badamxatan, S., Ulaanbaator 1987, pp.115–117. [A MNK néprajza].

[71] Az 1991-es évi, a Magyar- és a Mongol Tudományos Akadémia nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció anyagából. (kézirat, kiadásra Birtalan Ágnes készíti elő, ojrát-zahcsin szövegrészlet) „... rókával találkozni rossz előjel, haza kell térni és otthon tölteni az éjszakát. Ezt követően meg kell nézni az indulás napjának meghatározására szolgáló könyvet (*ödör sudar*). ... farkassal talákozni jó. A farkas az égi fehér kutya, megeszi a bajt. Szerencsét hozó állat. (*xiimortoi amitan*)".

[72] Két típussal találkoztam. Az egyiken a hat szótagot a hat lapátra festették. A másikon minden lapáton a teljes varázsformula volt látható.

Munkaversenyek hatására kialakult szokások

„Az első százezres Gelegdzsamc volt, az egymillió km mozgalmat Szambú Jondon kezdeményezte, fakabinos ZIS-154-es autójukkal egymillió km-t vezetett 'Arhangaj' Jondon, 'Első' Danhar és 'Ötös' Dzagdaa nevű (sofőrök) csillagként ragyogó hősök és a mi testületünkben vannak – nagyon büszkén beszélt róluk."[73]

Az ötéves tervek[74] munkaversenyei, brigád- és újítómozgalmai lehetőséget nyújtottak a a sofőr-társadalmon belüli rivalizálásra is, ahol mindenki bizonyíthatta rátermettségét, ügyességét, autóvezetési tudását. A rekordok felállítóinak országos híre kelt. Sokszor erejüket felülmúlva próbáltak eredményeket felállítani, mellyel nemcsak maguk, hanem bázisuk hírnevét is öregbítették. A versenyben való részvétel és az elért eredmények egy belső ranglétra és speciális jel- és jelzésrendszer kialakulásához vezettek. Az egyik legfontosabb jel, a vörös zászló,[75] ami jelezte, hogy az autó résztvesz a munkaversenyben. A versenyben való részvétel előtt vállalást kellett tenni – évi vezetett tonna km megtételére – (*uraldaanii üüreg awax*), ami egyúttal a visszaélések, valamint a szocialista munka-erkölccsel össze nem egyeztethető babonás szokások (*muxar süseg*) kiküszöbölésére vonatkozó ígéreteket is tartalmazta. A zászlót látva más sofőrök, de még kívülállók is segítették a résztvevőket, így nem ritkán jóval 100%, azaz a norma (normát teljesíteni – *norm* vagy *tölöwlögöö biilüülex*) feletti teljesítmények születtek. Az ilyen teljesítményeket elérőknek joguk volt ezt a gépkocsijuk ajtajára is felírni.[76] Nem kis büszkeség töltötte el a vidéki pásztor fiát, amikor az új felirattal hazalátogatott. A felirat mellet sokszor festettek a megtett százezer kilométerek[77] után ötágú csillagokat (*tawan xušuu*) az ajtóra, a szélvédőre, jelzésként a többiek felé.[78] Az egymillió kilométert megtett sofőrök nagyméretű ötágú csillagot festettek az ajtóra. Wangan így ír erről: „Az Ifjúság nevű brigád 7 kocsija ezen az estén beérkezett. Az előzetes hírek szerint úgy tűnik, ez a brigád nyeri meg a versenyt.

---

[73] *„Anxnii bumtan Gelegǰamc, sayatni xödölgööniig anxalsan Sambuu Yondon, modon büxeegetei JIS-154 masinaar saya kilometr yawsan Sambuu, Arxangain Yondon, Negiin Danxar, Tawin Jagda geed od ni giisen gyalaljsan baatruud č manai teewert baina aa daa, baina geǰ baxdan xelexed neg ni."* Byamba: *Ix ayaniixan.* pp. 321–322.

[74] Az első ötéves terv: 1948–52

[75] Egy párhuzam, ami talán magyarázattal is szolgál. „(Az udvar ajtajára) azt a vörös zászlócskát Ceren azzal a szándékkal rakta ki, hogy a gazdája ezáltal szerencsséssé váljon, sorsa felragyogjon." (*Ter ulaan darcgiig ejen xünii xiimori ǰawxlan öndört orštugai geǰ yeröögööd Ceren xatgaǰ orxison yum.*) Pürewsüren, P.: Negen namar cag. In: *Üdiin nar öndör*. Szerk. P. Pürewsüren, Ulaanbaator 1994, p. 147. [Egyszer ősszel. In: Magas déli nap].

[76] Három ajtófeliratot sikerült feljegyeznem 1., „Az … év, bázis teherfuvarozó ifjú bajnoka ..." (*„... onii baaziin ačaa teewriin jaluu awraga..."*) 2., Az 5-6-7-8. ötéves terv élmunkása, négyszeres országos teherfuvarozó bajnok, ágazati háromszoros milliós-brigádvezető Csojszüren. (*„5–6–7–8 duugaar 5 ǰiliin gawšgaič ulsiin ačaa teewriin 4 udaagiin awraga salbariin 3 udaagiin sayatnii barigaadiin axlagč Čoisüren."*) 3., Egy irodalmi részlet: „Azóta elmúlt 15 év gondolta Boldhű kocsijára visszapillantva, a kocsi ajtóján szépen pingált betűkkel ez állt 'Milliós sofőr', 5–6–7. ötéves terv Kíváló Dolgozója (nyertese)" (*„Arwan tawan ǰil bolčixson baina geed Boldxüügiin mašin ruu ergeǰ xarsnaa büxeegiin xaalgan deer xičeengüilen bičsen 'Sayatan ǰolooč', taw, jurgaa, doldugaar tawan ǰiliin gawšgaič"*) Dagwadorǰ L., p. 138.

[77] 1948-ig egyetlen sofőr sem vezetett 100 ezer km-t, de 1956-ra már száznál többen hozták ezt a teljesítményt. Luvszanszambú, a MNFP küldötte, aki ekkorra már 300.000 km-t vezetett, ezt újabb kritériummal bővítette, 100 ezer km-t tett meg nagy javítás (tom zaswar) nélkül.

[78] „Az üvege tele volt ragasztva arany ötágú csillagokkal." (*Šileeree düüren altan xošuu daruulsan.*), lásd Erdene, S.: J̌argaǰ yawaarai. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam*. Szerk. Byamba, J̌., Ulaanbaatar 1985, p. 183. [Élj boldogan. In: Sors béklyózta aranysárga út].

A fuvarozók közül a 32-es sorszámú autó a tervét feltehetőleg 218%-ra teljesítette."[79] Meglepő dolgokat eszeltek ki a teljesítmény fokozására. Csövet vezettek ki a gázpedál mellett és azon keresztül vizeltek, hogy ne veszítsenek időt a megállással. A „Milliók útján" (*Sayatnii jamaar*) könyvecske tanácsokkal a fiatalabbaknak, miként lehet a feladathoz felnőni, és részletes beszámolót ad az addig elvégzett munkáról.[80] Az ún. „tapasztalt sofőrök" (*turšlagatai ǰolooč*)[81] gondolatairól füzetecskét adtak ki. Százezer kilométer megtétele nem kis feladat, a mongol emberek szemében azonban a következő regényrészlet tanúsága szerint a megtett út szimbolikus értéke fontosabb. „A világ megkerüléséhez elég csak 40 ezer kilométert megtenni. Százezresek a világot két és félszer kerülik meg."[82]

Egyéb praktikumok

> *„Amikor a Mongoltransz létrejött, lovak által járt utak mentén lehetett csak tájékozódni. Olyan folyó, melyen híd állt, nagyon kevés volt, javított hágó alig akadt. A sofőrök szaktudása a mainál csekélyebb volt, de még így is tudtuk teljesíteni az állam felé vállalt kötelezettségeinket. Kevés autós szerszám volt, alkatrészhez is ritkán jutottunk, ezért mindent mi magunk oldottuk meg, úgy, ahogy tudtuk, s ezt tréfásan csak 'mongolosításnak' hívtuk."*[83]

Télen a Hövszgöl-tó környékén, hogy ne kelljen megkerülni a tavat, a jégen át mennek nyitott ajtóval, 100 km/h-s sebességgel, hogy ha a jég beszakad, ki tudjanak ugrani. Ma legalább 40 autó van a tó fenekén. Defektnél, pótkerék híján a lyukas kereket tömték ki fűvel, így lassan, de el tudtak jutni a legközelebbi településig. Ha elfogyott a fékolaj, szappant reszeltek, és a hab „fogott" egy darabig. Benzinben mostak kezet az autószerelése után (*mašin usrax* – autót szerel, szleng), néha még a ruhájukat is, mert az anyag attól szép, élénk színt kapott. Bajban összetartottak, segítették egymást, akár szerelésről, alkatrészről, vontatásról, „bikázásról" (*xolbox* – dróttal indítani) vagy csak tanácsokról volt szó a még meg nem tett úttal (*ulaan jam*) kapcsolatban. Megállítják egymást, akár egy apró csavar miatt is, ami nélkül esetleg veszélybe kerülhet az út. Ilyenkor előveszik a kis csavaros dobozt (*ereg šuuragnii xog*), amiben mindenféle talált kisebb alkatrészeket is gyűjtenek, semmit sem dobnak el, mert lehet, hogy később még jó lesz. A legfontosabb dolgok az útra

---

[79] *„Jaluučuudin neremǰit brigadiin 7 tereg ene oroi orǰ irlee. Uridčilsan medeegeer jaluučuudiin brigad uraldaanaa awax šig baina. Teewerčdiin dotroos 32 nomerin tereg tölöwlögöö 218%-iar biyelüülǰ baigaa daa."* Wangan: *Xen xelsen yum be?* p. 197.

[80] *Sayatnii jamaar*. Szerk. Dandinyadam, A., Cecerleg 1971. [A milliomosok útján].

[81] *Jaawal newtrüülex turšlaga*. Ulaanbaator, 1980. [A mindenképpen átadandó tapasztalat (Szambú-Jondon tapasztalatai)]; Még, *Xöwč xangain erdenes*. Szerk. Bajarsad, C. – Süxbaatar, J., Bugant 1982, p. 85. [Az erdős hangáj kincsei].

[82] *„Delxiig toirno gedeg čini 40-xön myangan km šüü dee. 100 myangatuud čini delxiig 2 büten neg xagas toirč baigaa xereg šüü dee."* Wangan: *Xen xelsen yum be?* p. 200.

[83] *„Mongoltrans bii bolood baix üyed čini morin jamaar barimǰaalǰ yawdag bailaa šüü. Güürtei gol č geǰ tun cöön, jassan dawaa barag baisangüi. J̌olooč nariin meddeg čaddag ni č odooniixoos dulxian bailaa šüü dee. Tegexed bid tör ulsiinxaa xergiig jalguulaad l baisan yum. Tereg tonog ni cöön, selbeg yum ni xowor boloxoor öörsdöö eldew yumaar argacaax ni ix, tüüniigee 'mongolčilčixloo' geǰ xöör bolon yaricgaadagsan."* Byamba: *Ix ayaniixan.* p. 21. Az autójukat maguk szerelő sofőrökre mondták „fizetés nélküli lakatosmunka, szerelőkulcs nélkül meglazul (kiugrik a helyéről)" (*„calingüi slesari, tülxüürgüi multardag"*). Cengee, D.: Awto teewriin 30 ǰiliin oid. In: Cengee, D.: *Tüüwer joxiol*. II/I. Ulaanbaator, 1965, p. 42. [A fuvarozás 30. évfordulójára. In: Összegyűjtött művek].

a következők: (régebben) a benzinjegy (*benjinii talon*), jogosítvány (*propusko*, vagy *ünemlex*),[84] úti okmányok (*japaas*, vagy *jamiin xudaas*), literes üvegben tartalék benzin (*ami taria* – szleng), benzinszívó cső (*benjin tatagč*), benzinfőző (*primus*), benzinlámpa (*payalnik*), fagyásgátló (*antibriij*) szerelőruha (*kombinjon, tankiin xar*), gumibelső (*olgoi, dotuur xaimar*), gyújtógyertya (*stačir*), pumpa (*nasos, notoosog*), vontatókötél (*kanat, tros, čirüül*), kurbli (*manewil, manüel*), emelő (*danxaraad, tom tolgoi*), gumiedény (*xaimar saw*), viaszos vászon (*brijent, büxeeg*), „hálócucc" (*püüge* vagy *mešok* – hálózsák), szárított húst (*borcog*), száraz tésztát (*goimon*), termosz (*xaluun saw* vagy becenevén *exner* – azaz feleség)

Vezetés közben, különösen hosszabb fuvaroknál énekelnek,[85] aminek maguk és útitársuk szórakoztatásán kívül praktikus oka is van: véd az elalvás ellen; a monoton rázkódás álmosító és fárasztó.[86] Előzésnél, kanyarban dudálnak. A sofőrök pénzes emberek hírében álltak, akiket érdemes kifosztani. Ezért az út szélén fekvő embert látva sofőröm nem állt meg, azt mondta, régi rabló trükk. Egy másik sofőr a benzinlopás (*güü saax* „tehénfejés") ellen úgy védekezett, hogy a benzinsapkát a kabinból csavarral rögzítette. Sokan készítettek rejtett gyújtáskapcsolót (*nuuc tülxüür*). Ha nem egy út menti fogadónál (*guanj*, *den buudal, buurčin gajar*) vagy szálláson (*ail*) érte őket az este, akkor télen a kabinban, nyáron a platón, vagy az áru, pl. gyapjú között aludtak. Szabadidejükben tréfás versikéket, dalokat, találós kérdéseket (pl. „Két tüzes szemmel, Két pár görbe lábbal, Áruval haladó, Világot körbeszaladó")[87] találtak ki, de több birkózó és népi előadóművész is akadt közöttük. Híres „sofőr-költő" volt a *Tonšuul* (Harkály) című vicclap írója, Szandag-Badzar, és a népi előadóművész Alia Danzan is. Ennyi ötlet kitalálói közül jó néhány feltaláló is kikerült. Az ún. *truba* – orosz eredetű szó a különböző áruk biztonságos rögzítésére szolgáló eszközre – feltalálója állami kitüntetést (*töriin šagnalt*) is kapott.[88]

Művészet és szimbolika

„Felhős ég alatt, fák csúcsa fölött, száguldva jöttem."[89]

A sofőr témájú irodalom, költészet erősen népies színezetű, illetve kommunista ideológiával átszőtt sztereotípiákból épül fel, didaktikus, de a humor, vidámság is előbukkan a sorok közül. A politikai népdalok (sokszor népdallá vált műdalok) formára a régi hagyományokat követik, de művészi színvonaluk alacsony, inkább rigmusok. Hasonlataik szépek, de kifejezésmódjuk az idegen műszavak használata miatt csökkenti művészi értéküket.[90]

[84] 1934-ben adták ki az első jogosítványt.

[85] *„Alia Dandzan a 'Tawan tonniin mašinaar, Tamsagbulag poexal, Arwan tonniin mašinaar, Altanbulag poexal.*" (Öttonnás autóval, Tamszagbulagba mentem, Tíztonnás autóval, Altanbulagba mentem.) dalocskát szokta énekelni. *Awto surguuli 50 jild*. Szerk. Dašnyam, D., Juunmod, 1981, p. 21. [Az autóvezetés 50. évfordulójára].

[86] A rázkódás ellen, széles védőövet (*dorgio xamgaalax büs*) hordanak.

[87] *„Gal xoyor nüdtei, Garxiin dörwön xöltei, Xündiig üüregč, Gürniig toirogč"* (megfejtés – az autó), in.: *Mongol ardiin onisogo* II. Szerk. Öljiixutag, C., Ulaanbaator, 1989, p. 114/1 [Mongol népi találóskérdések].

[88] Külön kiadvány foglalkozik a legfontosabb sofőr találmányokkal pl. speciális porszívóval, autómosó géppel, stb. *Arwan saixan*. Szerk. Dandiiyadam, A., Ulaanbaator, 1963. [A tíz szép].

[89] *„Üültei tengeriin dooxnuur, üjüürtei modnii deexnüür dawxiad irlee dee."* Jamliixa: *Degdeexei jigüürlex uuls*. p. 90. A mesebeli táltos paripáról szóló mesékben használatos fordulat.

[90] Lőrincz László: *A mongol népköltészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1969, p. 159.

A kommunizmus idején szükség volt az „államilag gyártott" példaképekre, de a mongol társadalom is megteremtette a maga, saját képére formált, mitikus hőseit, a szocializmus kultúrhéroszait, akik új tartalommal töltötték meg a régi formákat.[91] Anekdoták szereplőiként a sofőrök minden gondon felülemelkednek, a nehéz helyzetekből mindig győztesen kerültek ki. Öntörvényűek, isznak, időnként csalnak, szeretőket tartanak, mégis a nép számára rokonszenvesek, hiszen közülük valók. Mesterségük a „szerencse aranyútja" (*altan šar jam*), a munkáját jókedvűen végző sofőr énekel, száguldó teherautójával felveri a port, a népért dolgozik, felesége várja vagy a kedvese. Lelke madárhoz hasonlatos, mely szabadon repül a puszták és hágók felett. Munkáját a karavánosokéhoz, járművét tevéhez, olykor kemény szájú lóhoz hasonlítják, máskor járgány, vagy táltos lónak (*xüleg*) hívják.

Nyelvhasználat

Xar buriad – 'fekete burját'.[92]

A sofőrök nagyrészt vidékről kerültek a fővárosba, ahol megtanulták a szakmát, elsajátították a városiakra jellemző, a vidéki embertől távolálló attitűdöket, gondolkodást, és a „városi mongol" nyelvet. Ez a felszedett szókészlet bővült orosz eredetű és autózással kapcsolatos szakszavakkal (pl. *perawdax* – egyesbe rakni a váltót), valamint e nyílt „kaszt" szakzsargonjával, szlengjével. E nyelv fontos részét képezik a becenevek és gúnynevek, mint például *Tormos* Tömör (Fék Tömör),[93] *Šudaraga* Baldan (Egyenes Baldan),[94] *Altan šüdet* Osor (Aranyfogú Oszor), de fennmaradt *Mangar* Sandǰaa (Őrült Szandzsa), *Tooromsog* Dondog (Fékező Dondog), *Šaarig* Nawan (Csapágygolyó Navan) neve is.

Élőnyelvben ritkán azonosítják az autókat típusuk alapján, az orosz autók esetében inkább csak a típus számát említik (pl. *„ǰaranyes"* – UAZ 469, *„xorindöröw"* – Volga 24, *„jiljuunguč"* ZIL 130. Innen ered, hogy autók neveivel kódoltak számokat. (pl. az első néhány számjegy után következő „uaz" azt jelentette, hogy az utolsó három számjegy 469, vagy az „uazf" 452-t, a volga 24-t stb.

Summary

Nomads on Four Wheels

In the 1920s, after the elimination of the horse-mail system only trucks could cope with the needs of the underdeveloped settlement-system, infrastructure, road- and railroad network. The job of a driver was most suitable for a freedom- and independence-loving nomad man, also offering him a manner of transport and a break from the monotonous weekdays of pastoral life. In 1950s-80s Mongolian drivers were the key-figures of society, over and above the role they played in transportation. Their personality and way of life gave real patterns, many of them became ideals, public and party life characters. They created their own poetry, songs, jokes and riddles. They took part in the propaganda, and through the fields of art they had an influence on people's thinking. Series of paintings, sculptures,

[91] Például a haldokló postakocsist megéneklő orosz népdal. Lőrincz, *A mongol népköltészet.* p. 155.

[92] *A karburátor vicces neve.*

[93] Wangan: *Xen xelsen yum be?* p. 182

[94] Banjaragč: *Altain dawaa castai gene*. p. 56

novels were made before 1990. In this issue – based on my thesis, and presentation ("Nomads on four wheels" *Mongolian driver-folklore or wax-works of a vanished cult*) held in Bloomington in 1998 – I am trying to make an attempt to preserve most of the memories and customs of a vanished cult, which were influenced by nomadic tradition and socialist work-competitions.

Irodalomjegyzék

XXXV let mongol'skoj narodnoj revoljucii 1921–56. Szerk. Awarjed, C., Ulaanbaatar 1956

Ardiin Erx. 1997. 11. 13. [Néphatalom]

Arwan saixan. Szerk. Dandiiyadam, A., Ulaanbaatar 1963 [A tíz szép]

Awto surguuli 50 ǰild. Szerk. Dašnyam, D., Juunmod 1981 [Az autóvezetés 50. évfordulójára]

Banjaragč, N.: *Jam*. Ulaanbaatar 1967 [Út]

Banjaragč, N.: Altain dawaa castai gene. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam*. Szerk. Byamba, J̌., Ulaanbaatar 1985, p. 70. [Jó emberek. In: Sors béklyózta aranysárga út]

BNMAU-iin soyoliin tüüx I. 1921–1940. Szerk. Nacagdorǰ, Š., Ulaanbaatar 1981 [A MNK művelődéstörténete]

BNMAU-iin soyoliin tüüx. II. 1941–60. Szerk. Nacagdorǰ, Š., Ulaanbaatar 1986 [A MNK művelődéstörténete]

Birtalan Ágnes: Sámánok révülési eszköze, az ongon. In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában*. I. Szerk. Birtalan Ágnes, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996

Birtalan Ágnes: Obó hagyományok a mai Mongóliában. In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában*. I. Szerk. Birtalan Ágnes, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996

BNMAU-iin ugsaatnii jüi. I. Szerk. Badamxatan, S., Ulaanbaatar 1987 [A MNK néprajza]

Byamba, J̌.: *Ix ayaniixan*. Ulaanbaatar 1977 [Nagy utazók]

Cengee, D.: Awto teewriin 30 ǰiliin oid. In: Cengee, D.: *Tüüwer joxiol*. II/I. Ulaanbaatar 1965 [A fuvarozás 30. évfordulójára. In: Összegyűjtött művek]

Dašdoorow, Š.: *Öndör eǰii*. Ulaanbaatar 1973 [Ükanya]

Dašdoorow, Š.: *Ailiin xüüxen Aligermaa*. Ulaanbaatar 1973 [Aligermá, a szomszéd lány]

Dašnyam, A.: Toǰoo ǰolooč. In: Wangan, L.: *Xen xelsen yum be?* Ulaanbaatar 1971 [Todzsó sofőr. In: Ki mondta?]

Erdene, S.: J̌argaǰ yawaarai. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam*. Szerk. Byamba, J̌., Ulaanbaatar 1985 [Élj boldogan. In: A sors támasza az aranysárga út]

Farkas Ottó: Mongol csigacsont játékok. In: *Keletkutatás* (1987 ősz) pp. 49–62

Gerelsüren, N.: Socialist uraldaand emegteičüüd. In: *Mongoliin Emegteičüüd* 2. (1985), p. 4. [Nők a szocialsita munkaversenyben. In: Mongol nők]

Gongorǰaw, G.: *Mongolčuudiin erdem uxaanii ulamǰlal*. Tergüün dewter. Ulaanbaatar 1992 [A mongolok bölcsességének hagyománya]

Xöwč xangain erdenes. Szerk. Bajarsad, C. – Süxbaatar, J., Bugant 1982, p. 85. [Az erdős hangáj kincsei]

Jaawal newtrüülex turšlaga. Ulaanbaator, 1980 [A mindenképpen átadandó tapasztalat (Szambú-Jondon tapasztalatai)]

Jasgiin gajriin medee. 1997.11.12. [Kormányhírek]

Jayaa tüšsen altan šar jam. Szerk. J̌. Byamba, Ulaanbaatar 1985 [Sors béklyózta aranysárga út]

J̌amliixaa, Š.: Degdeexei ǰigüürlex uuls. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam.* Szerk. J̌. Byamba, Ulaanbaatar 1985, pp. 87–118 [A madárfiókákat szárnyaltató hegyek. In: Sors béklyózta aranysárga út]

Kara György: *Mongólia*. Panoráma Kiadó, Budapest 1979

Kara György: *Mit kell tudni Mongóliáról?* Budapest 1982

Ligeti, Louis: *Catalogue du Kanjur mongol imprimé*. Budapest 1942

Lőrincz László: *A mongol népköltészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1969

Mongol ardiin onisogo II. Szerk. Öljiixutag, C., Ulaanbaatar 1989 [Mongol népi találóskérdések]

Mönx, C.: Jamd. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam.* Szerk. J̌. Byamba, Ulaanbaatar 1985, pp. 210–215 [Úton. In: Sors béklyózta aranysárga út]

Nacagdorǰ, C., Saixan xümüüs. In: *Jayaa tüšsen altan šar jam*. Szerk. Byamba, J̌., Ulaanbaatar 1985, pp. 153–179. [Jó emberek. In: Sors béklyózta aranysárga út]

Pürewsüren, P.: Negen namar cag. In: *Üdiin nar öndör*. Szerk. Pürewsüren, P., Ulaanbaatar, 1994. [Egyszer ősszel. In: Magas déli nap]

Sayatnii jamaar. Szerk. Dandinyadam, A., Cecerleg 1971 [Milliók útján]

Supplying Mongolia's thirst for oil is a costly affair. In: *UB Post.* 1997

Tüüxiin xuudas. 1995.7.20. [Történelmi lapok]

UB Post 1997.11.

Wangan, L.: *Xen xelsen yum be?* Ulaanbaatar 1971 [Ki mondta?]

NŐALAKOK A TATÁR VARÁZSMESÉKBEN

Dallos Edina

Jelen tanulmányban Propp osztályozási rendszerét felhasználva tárgyaljuk a tatár varázsmesékben előforduló nőalakokat. Propp *A mese morfológiája*[1] című könyvében két fejezetet szentelt a szereplők vizsgálatának, s bár az általa felállított rendszer több helyen kiegészíthető és pontosítható,[2] a proppi szisztéma alapjaiban megfelel céljainknak.

Propp hét szerepkörben rendezi el a különféle szereplőket: 1. az ellenfél (károkozó) (a továbbiakban használt rövidítése: E); 2. az adományozó (felfegyverző) (a továbbiakban használt rövidítése: A); 3. a segítőtárs (a továbbiakban használt rövidítése: S); 4. a cárkisasszony (keresett személy) és apja (a továbbiakban használt rövidítése: C); 5. az útnak indító (a továbbiakban használt rövidítése: Ú); 6. a hős (a továbbiakban használt rövidítése: H); 7. az álhős (a továbbiakban használt rövidítése: P).[3] Ezekhez a szerepkörökhöz bizonyos funkciók kapcsolódnak: E: károkozás, viadal, vagy küzdelem a hőssel, üldözés; A: a varázseszköz átadásának előkészítése és az átadás; S: a hős térbeli helyváltoztatása, a baj, vagy hiány megszűntetése, megmentés az üldözéstől, a nehéz feladat megoldása, a hős átváltoztatása; C: nehéz feladat kiszabása, megbélyegzés, leleplezés felismerés, a második károkozó megbüntetése, esküvő; Ú: útnak indítja a hőst; H: útnak indulás, reagálás az adományozó kívánságára, esküvő; P: útnak indulás, reagálás az adományozó kívánságára, jogtalan követelés.[4]

Az általunk feldolgozott tatár anyagban vannak olyan szereplők, akik ebbe a rendszerbe nem férnének bele, esetleg funkciójuk sem szerepel Proppnál. Ilyen az útba igazító funkció, amelyet mi a segítő szerepköréhez soroltunk be. Az ellenfél/károkozó szerepkörét is tágabban értelmeztük, ide illesztettük például azt a mostohaanyát is, aki elküldi a gyermekeket otthonról (akkor is, ha a mese további részében szerepel boszorkány, vagy sárkány, tehát egy tisztán ellenfél/károkozó), illetve itt tárgyaljuk azt a bábát is, aki segédkezik az aranyfejű, ezüstkarú gyermekek kutyakölykökre cserélésénél. Az olyan mesékben, ahol mostohaanya és mostohatestvér szerepel (ezek női hőst felvonultató mesék), a mostoha lánytestvér az álhős szerepkörébe került. Azokat a szereplőket, amelyekhez semmilyen funkció nem kötődik, nem tárgyaljuk (ilyen például a mese bevezető mondatában szereplő „volt egy ember meg egy asszony, azoknak volt egy fiuk” esete).

A nőalakokat abban a szerepkör sorrendben tárgyaljuk, ahogyan az Proppnál szerepel, ezen belül alfabetikus sorrendet állítottunk fel. Ettől csak a boszorkány esetében tértünk el, itt a nagyobb mennyiségű és egymással összevethetőbb boszorkány-alakokat külön, részletesebben vizsgáltuk meg.

---

* A szerző a cikk írásakor az MTA-ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport Sasakawa ösztöndíjasa.

[1] Propp, V. J.: *A mese morfológiája*. Osiris, Budapest 1999 (2. javított kiadás).

[2] Ehhez Meletyinszkij két tanulmánya adja a legfontosabb fogódzókat, további irodalmak összefoglalásával: Meletyinszkij, J. M.: A mese strukturális-tipológiai kutatása. In:. V. Propp, V. J.: *A mese morfológiája*. Osiris, Budapest 1999, pp. 155–197; Meletinskij, J. M.: Problemy strukturnogo opisanija volšebnoj skazki. In: *Trudy po znakovym sistemam. 4.* Szerk. J. M. Meletinskij − S. Ju. Nekljudov – E. S. Novik – D. M. Segal, 1969, pp. 86–135.

[3] Propp, V. J.: *A mese morfológiája.* pp. 78–79.

[4] Propp, V. J.: *A mese morfológiája.* pp. 78–79.

Az itt feldolgozott varázsmesék a *Tatar χalïk ijatï* első két kötetéből[5] valók, a mesékre vonatkozó fontosabb adatokat a tanulmány végén, a *Hivatkozott irodalom* előtt adjuk meg.

Az ellenfél/károkozó

A varázsmesék leggyakoribb női ellenfele, vagy károkozója a *boszorkány*. A boszorkány azonban nem csak a varázsmesék szereplője, hanem hiedelemalak is, ezért a török nyelvek 'boszorkány' jelentésű szavainak felsorolása után a Mitológiai Enciklopédia ide vonatkozó részét, a tatár hiedelemalak boszorkány képzetét is érdemes idéznünk.

A 'boszorkány' jelentésű szavak a mai török nyelvekben:

oszmánli: *cadı, büyücü, sihirbaz, avsun*; azeri: *küpäġirän garï, ǰadiġär garï, aǰinnä*; türkmen: *ǰadïgöy ayal, albassï, gözbagčï*; baskír: *ubïrlï qarsïq, sïχïrsï qarsïq, küž büïüsï*; tatár: *ubïrlï karčïk, ǰen karčïgï, siχerče, tïlsïmčï, küräzä χatïn (kïz)*; karaim: *obur, ǰažu, šïbïrdawčï, bildiži*; kumük: *albaslï qatïn, enem, sïğruču qatïn, halmažčï*; karakalpak: *albaslï, mästan, ǰalmawïz*; karacsáj-balkár: *bilgič, obur, χïynïčï*; nogaj: *obïr-qurtqa, saaršï, ayle ätüvši, ayleši*; kazak:. *mïstan, ǰestïrnaq, ǰalmawïz kempïr*; kirgiz: *sïykïršï, äzezil, arbaušï, ǰez kempir, ǰez tumšuk, ǰemmozuz*; hakasz: *sïbïraġčï aptaġčï*; tuvai: *dīreñ, čatkačï, tarbïčï, ilbi-šidiči, χūlgān*; altaji: *tarmāčï*; özbeg: *ǰådůġår (håtůn), yålmåġůz kåmpir, ålvåsti, åǰinå kåmpir, siχrġår, åfsůnġår*; ujgur *yalmavïz, ǰadugär (χotun), sihirčï*; jakut: *aptāχ d'aχtar*; csuvas: *tuχatmăš karčăk*.[6]

A tatár mesékben előforduló leggyakoribb boszorkány elnevezések (*ubïrlï karčïk, ǰalmawïz karčïk, ǰalmawïz kempir, siχerče*) közül török etimonúak a következők:

---

[5] Gatina, X. − Järmi, X. (szerk.): *Tatar xalïk ijatï. 1–2. kitab. Äkiyätlär.* Tatarstan kitap näšriyatï, Kazan 1977–1978 [Tatár népköltészet. 1–2. könyv. Mesék.].

[6] A szótárakat a nyelvek alfabetikus sorrendjében adjuk meg, nem a fenti adatok sorrendje szerint; altaji: Baskakov, N. A. (szerk.): *Russko-altajskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1964; azeri: Orujev, A. A. (szerk): *Russko-azerbajdžanskij slovar'.* I-II. Ėlm, Baku 1971–1975; baskír: Ahmerov, K. Z. (szerk.): *Russko-baškirskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1964; csuvas: Andreev, I. A. − Petrov, N. P. (szerk.): *Russko-čuvašskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1971; hakasz: Čankov, D. I. (szerk.): *Russko-hakasskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1961; Afanasev, P. S. − Haritonov, L. N. (szerk.): *Russko-jakutskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1968; karacsáj-balkár: Sujunčev, H. I. − Urusbiev, U. H. (szerk.): *Russko-karačajevo-balkarskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1965; karaim: Hafuz, M. E. (szerk.): *Russko-karaimskij slovar'. Krimskij dialekt.* Russkij jazyk, Moskva 1995; karakalpak: Baskakov, N. A. (szerk.): *Russko-karakalpakskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1967; kazak: Sauranbaev, N. T. (szerk.): *Russko-kazahskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1954; kirgiz: Judahin, K. K. (szerk.): *Russko-kirgizskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1957; kumük: Bammatov, Z. Z. (szerk.): *Russko-kumykskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1966; nogaj: Baskakov, N. A. (szerk.): *Russko-nogajskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1956; özbeg: Abdurahmanov, P. (szerk.): *Russko-uzbekskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1954; tatár: Ganiev, F. A. (szerk.): *Russko-tatarskij slovar'.* Russkij jazyk, Moskva 1991; török (oszmánli): Mustafaev. E. M. − Ščerbinin, V. G. (szerk.): *Russko-tureckij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1972; tuvai: Pal'mbah, A. A. (szerk.): *Russko-tuvinskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1953; türkmen: Baskakov, N. A. − Hamzaev, M. J. (szerk.): *Russko-turkmenskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1956; ujgur: Rahimov. T. R. (szerk.): *Russko-ujgurskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1956.

1. tatár *ǰalmawïz;* (karakalpak *ǰalmawïz*; kazak *ǰalmawïz*; kirgiz *ǰemmozuz;* özbeg *yalmogïz;* ujgur *yalmavïz*). Räsänennél a következő adatokat találjuk még: kazak *ǰalma-* 'schnappen, verschlingen'; kazak *ǰalm-ït* 'Vielfrass, Fresser'; kazak *ǰalmauz* 'Schnapper, Vielfrass', 'ein mythisches Wesen, das alles verschlingt, dem *yelmegen* der Altaier entsprechend'; mameluk kipcsak *yalman* 'gerboise'; Abû-Hayyân *yalman'tağ, tarla sıčanı'*, Houtsma *yalman* 'Springhase'; Ibn Muhenna, teleut *yalman,* köztörök *yamlan* 'eine Art Maus'.[7]

2. tatár *ubïrlï* (baskír *ubïrlï;* karaim *obur;* karacsáj-balkár *obur;* nogaj *obïr*). Räsänennél: ótörök *ōp-,* ujgur, köztörök *op-* 'schlürfen'; jakut *uor-* 'brat' v rot'; csagatáj *op-* 'einsaugen, einziehen'; kazak, tobol *up;* ujgur *op-u* 'Wirbel'; teleut *op-kun* 'Wasserwirbel'; kazak *upkïn* 'Untiefe', 'Fresser'; csuvas *vupkĕn* 'ein böser Geist'; oszmánli, karaim *obur* 'unersättlich, Vielfrass, Hexe, ein böser Geist'; balkár *obur* 'Zauberer'; karacsáj *obur* 'Hexe'; kumük *obur* 'falsch, böse'; kazak *ubïr* 'ein mythisches Wesen, Hexe, Zauberer'; csuvas *vĕв ĕr* 'böser Geist'.[8] Sevortjan a következő adatokat hozza: oszmánli, karaim, kirgiz *obur*, kazak, nogaj *obïr*, gagauz *χobur*, tatár, baskír *ubïr,* csuvas *vupăr*. Jelentéseik: 1. 'obžora': oszmánli, karaim, kirgiz, kazak, nogaj, tatár, baskír, 2. 'vampir, upyr'': gagauz, nogaj, tatár, baskír, csuvas; 'oboroten'': tatár, csuvas. A szó az ótörök *op-* ige *+r* képzős alakja.[9] Clausonnál: ótörök. *ōp-* 'to gulp down, swallow'.[10]

A *siχirče* arab jövevényszó (arab *siḥr* '1. očarovanie; 2. čary, volšebstvo'; *sāḥir* '1. volšebnyj, 2. volšebnik, čarodej, koldun'[11]).

A Mitológiai Enciklopédia[12] az *Ubir*-t[13] „vérszomjas démoni lény"-ként definiálja, amely a kazáni tatárok, miser-tatárok, nyugat-szibériai tatárok és a baskírok mitológiájában szerepel (*mjackaj* néven is). A varázslónak kicseréli a lelkét (baskíroknál az ördögnek adja el, a nyugat-szibériaiaknál *ubir* a meghalt varázsló, vagy az öngyilkos lelkéből lesz). Akit az *ubir* megszáll, *ubirli kese / karcsik* lesz, az *ubirli kese* különösen az állapotos asszonyokra veszélyes, mert méhükből kilopja a magzatot. Éjjelente (rendszerint a hónalján keresztül) elhagyja varázsló alakját és tűzgolyóvá, tüzes kerékké, kutyává, macskává, disznóvá változik, esetleg emberi alakot ölt magára, ekkor azonban hátán kilátszanak belső részei (baskír elképzelés szerint). A háziállatok vemhét is kilopja, kiszívja tejüket, vérüket, amitől azok megbetegszenek, de betegséget hozhat az emberekre is. Ha éjjel meg tudják sebesíteni az *ubirli kesét*, annak testén másnap meglátszik a megsebesítés helye. Az *ubirli kese* halála után egy nyíláson át kijár a sírjából és továbbra is árt (például felfalja a felhőket és ezzel aszályt okoz). Úgy lehet elpusztítani, hogy sírjába tölgyfából faragott karót kell ütni, vagy (korábban) a halottnak tűt kell szúrni a sarkába. Ezzel rokon elképzelés számos török nép folklórjában előfordul (csuvasoknál, karacsájoknál, krími tatároknál, gagauzoknál, törököknél), de ismert a cseremiszeknél, udmurtoknál, zürjéneknél, valamint a keleti

[7] Räsänen, M.: *Versuch eines etymologischen wörterbuchs der türksprachen.* Suomalais-Ugrilainen Serua, Helsinki 1969, p. 183.
[8] Räsänen, M.: *Versuch eines etymologischen wörterbuchs der türksprachen.* p. 363.
[9] Sevortjan, E. V.: *Ètimologičeskij slovar' tjurkskih jazykov.* I. Nauka, Moskva 1974, p. 465.
[10] Clauson, s. G.: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* University Press, Oxford 1972, p. 4.
[11] Baranov. H. K. (szerk.): *Arabsko-russkij slovar'.* Russkij jazyk, Moskva 1984.
[12] Tokarev, Sz. A. (főszerk.): *Mitológiai Enciklopédia.* II. Gondolat, Budapest 1988.
[13] A Mitológiai Enciklopédia idézésekor megtartottuk az ott használt (magyar kiejtés szerint megadott) formákat, ugyanakkor jeleznünk kell, hogy ez az átírás sokszor következetlen és hibás.

szlávoknál és a szerbeknél. A kazáni tatárok mesefolklórjában megjelenő *ubirli karcsik* az orosz vasorrú bábának felel meg.[14]

A *zsalmauüz kempir* címszónál a Mitológiai Enciklopédia azt írja, hogy ez a démonikus lény a kazakok és kirgizek mitológiájában szerepel – öregasszony alakjában, gyakran hét fejjel. A gonoszság megtestesítője, emberevő, elrabolja a gyermekeket. Tüdő formájában a vízen úszik, az ember közeledtére vénasszonnyá változik. Némely felfogás szerint alakja az Istenanya kultuszából származik, mivel funkciói: sámánnő, vagy varázslónő, a házi tűzhely úrnője, a „holtak országának" úrnője és őrzője. Egyes varázsmesékben jóságos vonásai is vannak, mint az orosz vasorrú bábának. Alakváltozata a kirgiz *mite* démon, a rongyos ruhájú vénasszony, aki hegyekben, erdőkben él, kunyhójába csalogatja a kislányokat, azok térdéből vért szív, majd amikor a kislányok elalélnak, felfalja őket. Hasonló lényt ismernek a kazáni tatárok, baskírok, ujgurok, özbegek és nogajok is.[15]

A tatár varázsmesék boszorkánya többféle elnevezéssel szerepel a mesékben. Neveiket és általános jellemzőiket táblázatba foglaltuk. A könnyebb áttekinthetőség kedvéért a mesék címét csak rövidítve adják a táblázatok.[16]

	ubïrlï karčïk	*ǰalmawïz karčïk / kempir*	*siχerče*	*karčïk*	*(äbi)*	egyéb
B1				+	+	
B2	+			+		
D		+		+	+	
Ä			+	+	+	
Äy	+			+		
G	+			+		*sorï büre* 'szürke farkas'
I			+	+		
T	+				+	
U				+	+	*tütey* 'néne'
Ü	+			+	+	
Ük			+	+		*tuta* 'néne'
Y			+	+		
Ya		+		+		
Yä			+	+		

A boszorkányok megnevezése

A különféle boszorkány-típusok mindegyike megegyezik abban, hogy a boszorkánynak van emberi karaktere, s a tizennégy boszorkányalak közül kettőnek (14%) nincs is más (démoni, zoomorf) jellemzője. A démoni jelleggel is bíró boszorkányalakok aránya 86%, a zoomorf tulajdonságúaknál (14%) pedig látható, hogy ez a jelleg csak a másik kettővel együtt jelenik meg.

[14] Tokarev, Sz. A.: *Mitológiai Enciklopédia.* II. p. 530.
[15] Tokarev, Sz. A.: *Mitológiai Enciklopédia.* II. p. 532.
[16] A rövidítések feloldása: **B1** = *Batïr soldat* 'Vitéz katona'(Ez a mese két menetből áll, az első egy varázsmese (B1), a másik egy hiedelemtörténet (B2)); **D** = *Dutan batïr* 'Dután vitéz'; **Ä** = *Äydä, kïzïm, bezge* 'Gyerünk lányom, hozzánk'; **Äy** = *Äygäli batïr* 'Ejgeli vitéz'; **G** = *Gölčäčäk* 'Rózsa'; **I** = *Ike tugan* 'Két testvér'; **T** = *Tañbatïr* 'Hajnalvitéz'; **U** = *Unöč* 'Tizenhárom'; **Ü** = *Ügi kïz* 'Mostohalány'; **Ük** = *Ügi kïz belän siχerče karčïk* 'A mostohalány és a boszorkány'; **Y** = *Yözmi* 'Jözmi'; **Ya** = *Yaχšïlïkka yawïzlïk* 'Jóság és gonoszság'; **Yä** = *Yäšlek suï* 'Az élet vize'.

	jelleg			aktivitás									
	emberi	démoni	zoomorf	embert elpusztít	elnyel, egészben kiköp	kővé dermeszt, újra élővé tesz	vért szív	jutalmaz büntet	gyorsan fut	kincset őriz	tűzadó	feladatot ad	útba igazít
B1	+			+									
B2	+	+		+									
D	+	+	+		+				+	+		+	+
Ä	+	+		+									
Äy	+	+			+		+				+		
G	+	+	+	+									
I	+	+				+							
T	+	+			+		+				+		
U	+	+		+									
Ü	+			(+)				+		(+)			
Ük	+	+		+									
Y	+	+		+									
Ya	+	+			+		+						
Yä	+	+								(+)			

A boszorkányok jellege

Az „aktivitás” rubrikát tíz részre osztottuk, ezek között vannak olyanok, amelyek között együttállások, és olyanok is, melyek között oppozíciók mutathatók ki. Az „embert elpusztít” azokat a boszorkányokhoz kapcsolódó cselekvéseket jelöli, amelyekkel a boszorkány az emberek (vagy a hős) életére tör. Ez az (Ä) boszorkány esetében megfojtást, (B1) esetében a kemencében megsütést, (B2)-nél tűzben való elégetést, a (G) boszorkánynál állat formájában szétmarcangolást, (Ük) boszorkánynál megsütve megevést, (Y)-nál pedig csónakról vízbe fojtást jelent. Ezt azért kellett itt rögzítenünk, hogy lássuk, ez a megnevezés összefoglaló jellegű, három altípus feltétlenül elkülöníthető benne az elpusztítás módja szerint: 1. tűz által (B1, B2, Ük); 2. víz által (Y); 3. állat formájában szétmarcangolással, vagy megfojtással (Ä, G, Ü). A többi „aktivitás” közül a kővé változtatást azért nem vettük ide, mert ez a boszorkány az ellentétes cselekvésre is képes (és azt meg is teszi): kőből élővé varázsol (I).

Annak a fajta boszorkánynak, amelyik egészben nyeli el az embert és utána egészben ki is tudja köpni, két altípusa van, az egyik elnyel és kiköp (D), a másik egészségesebben köp ki, mint ahogyan elnyelt (Äy, T, Ya). Ez a kétféle altípus a táblázatban is megjelenik, hiszen a vérszívó jelleg (Äy, T, Ya) a második altípushoz kötődik. Ez a típus rendszerint a „tűzadó” boszorkányok típusa – kivételt a (Ya) boszorkány jelent, itt nincs tűzadás. A (D) boszorkány aktivitási köre egészen eltér a többitől: gyorsan futó, kinccsel rendelkező, feladatadó, útbaigazító – ezek nem is „tipikusan” boszorkány cselekvések.

Külön típus az (Ü) boszorkány, mely próbára tevő, jutalmazó/büntető. A helyesen cselekvő mostohalányt gazdagon megjutalmazza, míg annak a lánynak, aki durván bánik vele (habár erre maga a boszorkány kéri, csakúgy, mint a mostohalányt) egy kígyót ad, amelyik nyakára tekeredve megfojtja a lányt.

Alapvetően háromféle boszorkány-típust tudtunk megkülönböztetni, ezek AaTh[17] kötődése: 1. Embert elveszejtő: (B1) AaTh 327 A, (G) AaTh 333 B, (I) AaTh 303, (Ük) AaTh (480), (Y) AaTh 513 A. Mint láttuk az elveszejtés módja hasonlóan sokféle, mint az AaTh típusokhoz kötődések. Van olyan mese is, ahol nem derül ki, hogy a boszorkány (a sárkány nénje) hogyan pusztítaná el a hőst, mivel az furfanggal kinyomja a boszorkány egyetlen szemét, majd elmenekül (U) AaTh (328). 2. Az egészben elnyelő és kiköpő boszorkányok kétféle típusa az AaTh számokkal is kifejezhető, ez nem is véletlen, hiszen az AaTh 519 megnyomorított hősöket vonultat fel (Äy, I, Ya). Azt is megállapíthatjuk egyben, hogy a tatár népmeséknél ez a típus (AaTh 519) tartalmaz egy bizonyos fajta boszorkányos epizódot. Ennek a boszorkánytípusnak egy másik fajtája – (D) AaTh (513) – egy olyan boszorkányalaknak tűnik, amelyik sokféle szereplő keveredéséből jött létre – vannak inkább sárkány-alakra emlékeztető jellemzői (körbezárja áldozatait és úgy nyeli le őket; kincse van, egy padisah lányát hozatja el magának); átveszi az útnak indító szerepkört; gyors szaladásával pedig azokra az öregasszonyokra emlékeztet, akiket a *nehéz feladat* kereteiben szoktunk látni. Táblázatunkban még a (Yä) AaTh (551) boszorkánynál jelöltük zárójelesen, hogy kincse van. Erről a boszorkányról a mesében csak annyi derül ki, hogy ő őrzi az élet és halál vizét, de amikor a hős ellopja ezeket tőle, akkor éppen alszik, s mire felébred, már nem tudja a legényt utolérni. A 3. boszorkánytípus az (Ä, Ü) AaTh 480/480C mesetípus jutalmazó / büntető boszorkánya. Az (Ük) boszorkány AaTh (480) ezektől eltér, itt nincs mostohatestvér, az emberevő boszorkány meg akarja sütni a mostohalányt, akit mostohaanyja küld oda, a lány úgy menekül meg, hogy a szolgálóval, különböző állatokkal, növényekkel és tárgyakkal jót tesz.

Ami a boszorkányok elnevezését illeti, az a megállapításunk, hogy a boszorkányalakok mindegyike emberi jelleggel is felruházott, megjelenik elnevezéseikben is, hiszen minden boszorkány esetében találtunk a mesében ’öregasszony’ megnevezést. Az *ubïrlï karčïk* megnevezés annyiban általánosnak tekinthető, hogy egészen különböző boszorkányalakokra használatos (tűzként emésztő, elnyelő/kiköpő – mint láttuk, ez egy „vámpír” típusú boszorkány – farkasként üldöző (*csordásfarkas/werwulf*), jutalmazó/büntető). A *ǰalmawïz karčïk/kempir* megnevezést csak az olyan boszorkányokra használják, amelyek elnyelik az embert, illetve vért szívnak – ennél a típusnál azonban az *uïbïrlï karčïk* megnevezésre is találunk példát. A *siχerče* varázsló-jellegű boszorkány a kővé változtatás esetén kívül, mint elnevezés a révészféle öregasszonynál szerepel, valamint egy olyan, csak éjjel mutatkozó démoni lény esetében, aki megfojtja áldozatát.

A tatár varázsmesékben még a következő ellenfél/károkozó női szereplők fordulnak elő (a tatár szó után a magyar fordítás áll, majd egy rövid ismertetés az alak mesében betöltött szerepéről, végül zárójelben annak a mesének a címe, amelyben az adott alak előfordul. Ha egy mesealaknak többféle megnevezése is van, akkor azt nyíllal jelöljük):

- *apa* ’nővér’ (⇨ *Gölǰihan*): A hős nővére, akit a hős megment, de a nővér átpártol a hős ellenfeléhez, s közösen a hős életére törnek (*Patša malayï, anïñ apasi, yulbarïs, häm baškalar*).
- *bagučï χatïn* ’bűbájos öregasszony’: A hős ellenfeleit látja el tanáccsal (*Kötüče malay*).

[17] A népmesék különböző típusait a mesekutatás az Aarne-Thompson katalógus alapján egy-egy AaTh számmal jelöli. Ha az AaTh jelölés után a szám zárójelben van, akkor az adott meseszöveg csak bizonyos szempontból felel meg a katalógusban megadott típusnak. Aarne, A. – Thompson, S.: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography.* Antti Aarne’s Verzeichnis der Märchentypen. Translated and Enlarged by Stith Thompson. Second Revision. (Folklore Fellows Communications 184) Helsinki 1961.

- *Göljihan* 'Virágvilág' (⇨ *apa*): így nevezi az ellenfél a hozzá átpártolt nővért (*Patša malayï, anïñ apasi, yulbarïs, häm baškalar*).
- *χatïn* 'asszony': A hősnek és húgának mostohaanyja, eléri az apánál, hogy az űzze el gyermekeit (*Patša malayï, anïñ apasi, yulbarïs, häm baškalar*); *ozïn čäčle χatïn* 'hosszú hajú asszony' a hős családjának vetését pusztítja (később a hősnek csodatárgyat adományoz) (*Korčañgï tay*).
- *ikenče χatïn* 'második asszony' ⇨ *ügi ana* (*Äydä, kïzïm, bezge*); ⇨ *ügi änkä* (*Ügi kïz belän siχerče karčïk*)
- *kendek äbise* 'bába (szó szerint: köldök anyója)': Részt vesz a cselvetésben, amikor az aranyfejű, ezüstkarú gyermekeket kutyakölyökre cserélik (*Altïn bašlï, kömeš beläkle*).
- *kïz* 'lány': A hős nővére, vagy általa megmentett lány, aki később az ellenfélhez pártol, a hős életére tör (*Aučï, Čäčäk külmäk*).
- *señle* 'húg': A hős húga, aki a legyőzött sárkányhoz megy feleségül és a hős életére tör (*Aučï yeget häm jänleklär*).
- *ügi ana* 'mostohaanya': Szeretőt tart, s hogy ez ne derüljön ki, a hős beszélő lovát akarja elpusztítani (*Kötüče malay*); a hősnőt kiüldözi éjszakára a házból (*Äydä, kïzïm, bezge*).
- *ügi änkä* 'mostoha nőstény': A hősnőt elküldi emberevő nővéréhez (*Ügi kïz belän siχerče karčïk*).
- *Yoldïz* 'Csillag' (⇨ 'A keresett személy (mátka)': *Yoldïz*)

Az adományozó

- *kïz* 'lány': A hőst varázstárgyakkal látja el (*Čäčäk külmäk; Kötüče malay*).
- *ozïn čäčle χatïn* 'hosszú hajú asszony': Először ellenfél, majd egy hajszálat ad a hősnek, amivel táltos csikó hívható elő (*Korčañgï tay*).
- *patšanïñ kïzï* 'a padisah lánya': A sárkánytól varázskalapját a hős szerzi vissza, ezért a lány bűvös tárgyak megszerzéséhez segíti hozzá a hőst (*Öč kügärčen*).
- *señle* 'húg': A hőst segítő Aranymadár húga, aki varázstárgyak átadására veszi rá bátyját (*Altïn koš*).

A segítő

- *asrau χatïn* 'szolgálóasszony': A boszorkány szolgálója, de nem fűti fel a fürdőt, ahol a boszorkány a hősnőt akarja megsütni (*Ügi kïz belän siχerče karčïk*).
- *äbi* 'anyó': Szállást ad és útbaigazítja a hőst (*Öč dus*).
- *χatïn* 'asszony': Útbaigazít (*Altïn bašlï kömeš beläkle*); A hős anyja, a hőst és társait feltámasztja (*Tañbatïr*).
- *karčïk* 'öregasszony': Befogadja és felneveli a két hőst, akik helyére kutyakölyköt tettek (*Altïn bašlï kömeš beläkle*); az egyik, már felnőtt hőst fiává fogadja, útba igazítja (*Altïn bašlï kömeš beläkle*); egy vagy három öregasszony, akiket fiatalkorukban a sárkány rabolt el, a hőst befogadják és/vagy útbaigazítják (*Äygäli batïr, Čäčak külmäk, Kamïr batïr, Turay batïr*).
- *kïz* 'lány': A hőst átváltozásokhoz segíti (*Čäčäk külmäk*).

– *señle* ’húg’: A hős húga, aki megmenti a hőst, amikor nővérük (⇨ *apa*) annak életére tör (*Patša malayï, anïñ apasï, yulbarïs, häm baškalar*).
– *tuta* ’néne’: A hősnő saját nénje, aki elmondja a hősnőnek, mit kell tenni a mostohaanya emberevő nénjénél (*Ügi kïz belän siχerče karčïk*).

A keresett személy (mátka)

– *abïstay* ’asszony’, *χatïn* ’asszony’: Három nő, akiket a sárkány elrabolt. Egyikük a hős édesanyja, akinek keresésére a hős elindult (*Ak büre*).
– *kïz* ’lány’: Olyan szereplők, akiket a hős megment, majd feleségül vesz (*Altïn bašlï kömeš beläkle, Dutan batïr, Äygäli batïr, Xezmätče, Neznay, Serle sumka, Tañbatïr, Kamïr batïr, Öč dus*).
– *Könekey* (a török nyelvű népek hősi epikájában többször előforduló női név – pl. a Manaszban): A boszorkány (*ǰalmawïz karčïk*) kérésére hozza el a hős. A lány végül a hős felesége lesz (*Dutan batïr*).
– *patšanïñ kïzï* ’a padisah lánya’: A sárkány elrabolja, a hős kiszabadítja, majd feleségül veszi (*Aučï, Ike tugan, Öč kügärčen, Patša malayï, anïñ apasi, yulbarïs, häm baškalar, Tañbatïr, Turay batïr*); „lovagi” típusú feladat után nyeri el kezét a hős (*Altïn kanatlï koš, Altïn koš, Kara tayak, Öč ule, Yaχšïlïkka yawïzlïk*); átváltozásokra képes mátka (*Patša malayï belän χezmätče malayï, Diyü mulla,Yözmi* – ebben a mesében a mátka a hőssel szemben használja átváltozási képességeit, mivel a hős eredetileg a sárkánynak vinné feleségnek); a hős megtanul átváltozni, hogy elnyerhesse kezét (*Kučer malayï*).
– *Yoldïz* ’Csillag’: Egy padisah lánya, akit egy másik padisah parancsára kell elhoznia a hősnek. A padisah feleségül is veszi, együtt akarják elpusztítani a hőst (*Korčañgï tay*).

A hős

– *ügi kïz/kïz* ’mostohalány/lány’: A mostohaanya (mostohanőstény) elküldi (saját) nénjéhez, aki emberevő. A lány jót tesz a szolgálóval, állatokkal és tárgyakkal, ezért azok segítenek, hogy a lány megszökjön (*Ügi kïz belän siχerče karčïk*); A mostohaanya kiküldi éjszakára a fürdőbe, ott a lány különböző kérések révén megmenekül a boszorkánytól, aki csak az első kakasszóig maradhat (*Äydä, kïzïm, bezge*); A mostohalányt kiviszik az erdőbe, hogy ott eltévedjen, egy boszorkányhoz kerül, aki olyasmiket kér tőle, aminek az ellentétét kell teljesíteni (*Ügi kïz*).

Az álhős

– *kïz* ’lány’: A mostohalány szerencséjét látva elindul, hogy maga is szerencsével járjon, de vagy a boszorkány fojtja meg, vagy az általa adott kígyó (*Äydä kïzïm bezge; Ügi kïz*).

A proppi szerepkörök közül az útnak indító az egyetlen olyan szerepkör, amelynél a tatár varázsmesékben nem találunk női alakot. A többi szerepkör esetében azt látjuk, hogy az

öregasszony lehet ellenfél/károkozó, segítő, adományozó (de nem lehet keresett személy, hős és álhős). A *húg* és a *nővér* lehet ellenfél/károkozó és segítő (de nem lehet hős és álhős, ebben az anyagban arra sincs példa, hogy keresett személy lenne); az *asszony* lehet ellenfél/károkozó, adományozó, segítő, keresett személy (de soha nem hős, és nem álhős); a *lány* megnevezés minden szerepkörben előfordul (kivétel a már említett útnak indító), viszont a *padisah lánya* csak adományozó és keresett személy szerepkörben fordul elő. Ebből a felsorolásból többféle újabb osztályozási mód bontható ki, hiszen máris világosan látszik néhány alapvető oppozíció.

Elsőként azt a tényt kell rögzítenünk, hogy bizonyos szerepkörök és az életkort valahogyan jelölő elnevezések között van néhány világos összefüggés. A lány – asszony – öregasszony sor esetében azt látjuk, hogy a fiatal nőalak (lány), a hat megnevezett szerepkör közül bármelyikben előfordulhat (E, A, S, C, H, P), a középkorú (asszony) soha nem szerepel hősként, vagy álhősként, és valójában csak egyetlen olyan mesét tudunk, amikor a keresett személy szerepkörben van (E, A, S, /C/), ugyanakkor az öregasszony soha nem hős, nem álhős és nem is keresett személy (E, S) – anyagunkban arra sincsen példa, hogy adományozó lenne. Az életkor és a betölthető szerepkörök közötti viszony tehát (a fiataltól az idős felé) így szűkül:

fiatal	középkorú	öreg
E, A, S,C, H, P	E, A, S, (C)	E, S[18]

Ha a rokonsági terminusokat vizsgáljuk meg, itt természetesen elsőként azt kell jeleznünk, hogy a legalapvetőbb oppozíció az, hogy a szereplő a hőssel valamilyen rokoni viszonyban áll-e, vagy nem. Az általunk vizsgált korpuszban négyféle női rokonsági terminus szerepel: anya (+ mostohaanya); húg, nővér, néne. A (saját családból való) női családtagok soha nem adományozók (az egyetlen húg, aki adományozó, nem a hős, hanem a segítő húga), de az is ritka, hogy segítők – ebben az esetben megfigyelhető, hogy van valamilyen duplum-alak: ha a nővér ellenfél, a húg segítő, ha a hős mostohájának nénje emberevő, akkor a hős nénje segítő. Itt újabb megfigyelést tehetünk: ha van fiatalabb ⇔ idősebb ellentétpár (húg ⇔ nővér; a fiatal lány nénje ⇔ az öregasszony nénje), akkor a fiatalabb az, aki a segítő, míg az idősebb az ellenfél, vagy az ellenfelet segítő.

Társadalmi státusz szerinti rendezés esetén, azt látjuk, hogy alapvetően négyféle kategória állítható fel: 1. magas társadalmi státuszú; 2. alacsony társadalmi státuszú; 3. nem jelölt a társadalmi státusza; 4. társadalmon kívüli. A magas társadalmi státuszú nőalakok közé tartozik a *patša kïzï* (’a padisah lánya’) és a *patša xatïnï* (a padisah asszonya) – ezek szerepkörük szerint lehetnek E, A, C szerepkörbe tartozók. Alacsony társadalmi státuszú az *ügi kïz* (’mostohalány’), aki pedig kifejezetten csak a H szerepkörben jelentkezik – van tehát egy olyan oppozíció, amely a társadalmi státusz alapján nyilvánul meg:

	patša kïzï	⇔	*ügi kïz*
társadalmi státusz	magas	⇔	alacsony
szerepkör(ök)	E, A, C	⇔	H

[18] Ez a két szerep egymásnak teljes ellentéte abban a rendszerben, amelyet Meletyinszkij állított fel (Meletinskij, J. M.: *Problemy strukturnogo opisanija volšebnoj skazki.* pp. 115–118).

Ez az oppozíció kiegészül egy olyan alakkal, amelyik több mesében szerepel, olyanokban, ahol a hőst és társait megnyomorították, életüket az erdőben vadászattal tengetik. A szomszédos városból elrabolnak egy padisahlányt, hogy az főzzön rájuk. A lányhoz egy boszorkány kezd járni, aki a lány vérét szívja. Végül csak a hős tudja a boszorkányt legyőzni, majd a boszorkány a hőst és társait elnyelve egészségesen köpi ki. Ez a padisahlány magas társadalmi státuszú az epizód elején, de amint kikerül a megnyomorított hősökkel az erdőbe, társadalmon kívüli, vagy az adott közösségben alacsony státuszúvá válik.

A boszorkány-alakokat a társadalmon kívüli, míg a többi nőalakot a 3. kategóriában (társadalmi státusza nem jelölt) helyezhetjük el.

Végezetül egy olyan oppozíciót szeretnénk bemutatni, amely egy férfi-női mentalitásbeli ellentétpár megfogalmazása. Ezt a szövegrészt az *Ak büre* című meséből emeltük ki. A mesében a sárkány öregembereket és öregasszonyokat tart fogva két palotában, ezek közül minden nap leőrölnek egyet-egyet egy malomban, ezek a leőrölt emberhúsok aztán megfűszerezve, tányérban kerülnek a sárkány asztalára. Amikor a hős legyőzi a sárkányt, ezeket az öregeket kiszabadítja:

> *Yeget ačkïčlarnï birep, saraylarnï tikšerergä kittelär. Ber saraynï ačïp ǰibärgännär ide, kürdelär: saray tulï kartlar ikän. Bu kartlar diyüneñ gadäten belep: „Simezebezne totïp ašar inde" – dip, kurkïšïp kača bašladïlar. ... Soñra tagïn ber saraynï barïp ačkan ide, anda karčïklar yatalar ikän. Alar da kurkïšïp: „Monïsï simez, monïsï simez", – dip, bersen-berse kürsätä bašladïlar.*
>
> „A legény [és az asszony] vették a kulcsokat és a palotákba mentek, hogy azokat átvizsgálják. Amint az egyik palotát kinyitották, látták: a palota tele volt öregemberekkel. Ezek az öregek ismerték a sárkány szokását: 'Kövérségünk elegendő, ím meg fog enni.' – mondván, ijedten futni kezdtek. … Aztán egy másik palotába mentek, s amikor azt kinyitották, ott öregasszonyok voltak. Azok is megijedtk: 'Emez a kövér, emez a kövér.' – mondván egymásra kezdtek mutogatni."

A feldolgozott tatár varázsmesékre vonatkozó fontosabb adatok

A tatár eredeti címet (ezeket alfabetikus sorrendben hozzuk) a fordítás követi, majd római szám jelzi, hogy az adott mese a *Tatar χalïk ïǰatï* melyik kötetéből való, ez után az ottani oldalszám következik. Az Aarne-Thompson féle típusszámokat Barag nyomán adjuk meg, végül szögletes zárójelben az áll, hogy a *Tatar χalïk ïǰatï*-ban a vonatkozó meseszövegnek hány variánsát említik (a kötet szerkesztői nem csak a már nyomtatásban megjelent adatokat dolgozták fel, hanem a kazáni Folklór Filiáléban, kéziratos formában meglévő gyűjtéseket is). Ahol az Aarne-Thompson típusszám után nem áll szögletes zárójel, ott az adott meseszövegnek nem ismert más tatár variánsa.

Ak büre 'Fehér farkas' I, 185–202. AaTh 550 + 301 [5]; *Altïn bašlï, kömeš beläkle* 'Aranyfejű, ezüstkarú' II, 191–197. AaTh 707 + (303) [8]; *Altïn kanatlï koš* 'Aranytollú madár' I, 332–334. AaTh 531; *Altïn koš* 'Aranymadár' II, 25–37. AaTh 502 [5]; *Aučï* 'Vadász' II, 55–60. AaTh 315 + 300 [3]; *Aučï yeget häm ǰänleklär* 'A vadászfiú és a vadállatok' II, 61–64. AaTh 315 [3]; *Batïr soldat* 'Vitéz katona' II, 162–164. AaTh 327A III-IV (+ 327A eltérő) + 0 (boszorkányos hiedelemtörténet) [3]; *Čäčäk külmäk* 'Virág ing'

II, 402–410. AaTh 300 + AaTh 318; *Diyü mulla* 'Ördöngős tanító' II, 144–148. AaTh 325 [4]; *Dutan batïr* 'Dután vitéz' I, 357–367. AaTh 303A + ? + 513; *Äydä, kïzïm, bezge* 'Gyerünk lányom, hozzánk' II, 222–224. AaTh 480C [6]; *Äygeli* 'Ejgeli' I, 211–218. AaTh 530 + 301 (+ 519) [2]; *Gölčäčäk* 'Rózsa' I, 169–171. AaTh 333A; *Xezmätče* 'Szolga' II, 135–143. AaTh 507 [3]; *Ike tugan* 'Két testvér' II, 78–88. AaTh 567 + 303 [19]; *Kamïr batïr* 'Tészta vitéz' I, 301–305. AaTh 650A + 301B [5]; *Kara tayak* 'Fekete bot' II, 383–385. AaTh 530 + 560; *Korčañgï tay* 'Viszketeg csikó' I, 336–343. AaTh 531 [4]; *Kötüče malay* 'Pásztorfiú' II, 46–54. AaTh 532 + 530 [2]; *Kučer malayï* 'A kocsis fia' II, 153–155. AaTh 325 [3]; *Neznay* (orosz[19]) 'Ne tudd' II, 238–241. AaTh 530 + 532 [3]; *Öč dus* 'Három barát I, 219–227. AaTh 301A + 321; *Öč kügärčen* 'Három galamb' II, 96–107. AaTh (325 + 313H + 560) [3]; *Öč ul* 'Három fiú' I, 313–315. AaTh 950 + 952 + 953A* + 956A (654 + 653 + 574 + 530 + 300); *Patša malayï, anïñ apasï, yulbarïs häm baškalar* 'A padisah fia, annak nővére, a tigris és a többiek' II, 174–190. AaTh 315 (+ 300) [7]; *Patša malayï belän χezmätče malayï* 'A padisah fia, meg a szolga fia' II, 273–276. AaTh ?; *Serle sumka* 'Titokzatos táska' I, 131–133. AaTh 813A; *Tañbatïr* 'Hajnalvitéz' I, 241–257. AaTh 301 + (519) [2]; *Turay batïr* 'Zúzó vitéz' I, 293–300. AaTh 301 [2]; *Unöč* 'Tizenhárom' I, 368–370. (AaTh 531) + AaTh 328 + AaTh 313 II; *Ügi kïz* 'Mostohalány' II, 215–218. AaTh 480A [2]; *Ügi kïz belän siχerče karčïk* 'A mostohalány és a boszorkány' II, 219–221. AaTh 480 [4]; *Yaχšïlïkka – yawïzlïk* 'Jóság és gonoszság' I, 203–210. AaTh (530 + 301 + 519) [3]; *Yäšlek suï* 'Az élet vize' II, 116–118. AaTh 551 [3]; *Yözmi* 'Jözmi (*yöz* 'száz')' II, 42–45. AaTh (327B) + 513A.

Summary

Female Agents of Tartar Magic Tales

In this study female agents are examined in thirty-four Tartar magic tales. The tale-texts we used here were published in "*Tatar χalïk ïǰatï*" I-II. (printed in Kazan, 1977–1978).

Witch-type agents are analysed comparatively. There are three basic types of witches in Tartar tales. One of them is a "vampire"-type, this is a bloodsucking witch that is able even to swallow a man whole and spit him out healthier than before. Another kind is a killer–type witch that tries to kill the hero or other agents. These witches are sorted by the ways they kill. The third group of witches is a rewarding-punitive type – who reward positive agents and punish negative agents.

The other female agents are examined by using Propp's agent-classification-system. In this system there are six types of agent such as: protagonist, giver, helper, tsar and his daughter, send-off, hero, false hero.

Some general remarks on social status, age and family relationship are added at the end of the lecture.

[19] Az orosz *ne znaj* ('ne tudd') itt a hős neveként, tehát tatár szövegkörnyezetben szerepel, ezért a turkológiai átírási szabályokat vettük alapul (*Neznay*).

Irodalomjegyzék

Aarne, A. – Thompson, S.: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography.* Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Translated and Enlarged by Stith Thompson. Second Revision. (Folklore Fellows Communications 184) Helsinki 1961

Abdurahmanov, P. (szerk.): *Russko-uzbekskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1954

Afanasev, P. S. − Haritonov, L. N. (szerk.): *Russko-jakutskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1968

Ahmerov, K. Z. (szerk.): *Russko-baškirskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1964

Andreev, I. A. − Petrov, N. P. (szerk.): *Russko-čuvašskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1971

Bammatov, Z. Z. (szerk.): *Russko-kumykskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1966

Baranov. H. K. (szerk.): *Arabsko-russkij slovar'.* Russkij jazyk, Moskva 1984

Barag, L. G.: Tipologičeskij analiz sjužetov. In. *Tatar xalïq ijatï. 1–2. kitab. Äkiyätlär.* Szerk. X. Gatina – X. Järmi,Tatarstan kitap näšriyatï, Kazan. 1977–1978, pp. 400–403, pp. 442–444 [Tatár népköltészet. 1–2. könyv. Mesék.]

Baskakov, N. A. (szerk.): *Russko-nogajskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1956

Baskakov, N. A. (szerk.): *Russko-altajskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1964

Baskakov, N. A. (szerk.): *Russko-karakalpakskij slovar'.* Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1967

Baskakov, N. A. − Hamzaev, M. J. (szerk.): *Russko-turkmenskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1956

Clauson, s. G.: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* University Press, Oxford 1972

Čankov, D. I. (szerk.): *Russko-hakasskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1961

Denisova, N. T. (szerk.): *Tatarsko-russkij slovar'.* Russkij jazyk, Moskva 1966

Ganiev, F. A. (szerk.): *Russko-tatarskij slovar'.* Russkij jazyk, Moskva 1991

Gatina, X. − Järmi, X. (szerk.): *Tatar xalïk ijatï. 1–2. kitab. Äkiyätlär.* Tatarstan kitap näšriyatï, Kazan 1977–1978 [Tatár népköltészet. 1–2. könyv. Mesék.]

Hafuz, M. E. (szerk.): *Russko-karaimskij slovar'. Krimskij dialekt.* Russkij jazyk, Moskva 1995

Judahin, K. K. (szerk.): *Russko-kirgizskij slovar'.* Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1957

Meletinskij, J. M.: Problemy strukturnogo opisanija volšebnoj skazki. In: *Trudy po znakovym sistemam. 4.* Szerk. J. M. Meletinskij − S. Ju. Nekljudov – E. S. Novik – D. M. Segal, 1969, pp. 86–135

Meletyinszkij, J. M.: A mese strukturális-tipológiai kutatása. In: V. J. Propp: *A mese morfológiája*. Osiris, Budapest 1999, pp. 155–197

Mustafaev. E. M. – Ščerbinin, V. G. (szerk.): *Russko-tureckij slovar'*. Sovjetskaja Ėnciklopedija, Moskva 1972

Orujev, A. A. (szerk): *Russko-azerbajdžanskij slovar'*. I-II. Ėlm, Baku 1971–1975

Pal'mbah, A. A. (szerk.): *Russko-tuvinskij slovar'*. Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1953

Propp, V. J.: *A mese morfológiája*. Osiris, Budapest 1999 (2. javított kiadás)

Rahimov. T. R. (szerk.): *Russko-ujgurskij slovar'*. Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1956

Räsänen, M.: *Versuch eines etymologischen wörterbuchs der türksprachen*. Suomalais-Ugrilainen Serua, Helsinki 1969

Sauranbaev, N. T. (szerk.): *Russko-kazahskij slovar'*. Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1954

Sevortjan, E. V.: *Ėtimologičeskij slovar' tjurkskih jazykov*. I. Nauka, Moskva 1974

Sujunčev, H. I. – Urusbiev, U. H. (szerk.): *Russko-karačajevo-balkarskij slovar'*. Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej, Moskva 1965

Tokarev, Sz. A. (főszerk.): *Mitológiai Enciklopédia.* II. Gondolat, Budapest 1988

A STENGS-EK TÖRTÉNETE A KA-KHOL-MA-BAN

Debreczeni Ákos

Bevezető

A Bka'-chems ka-khol-ma az egyik legrégibb, napjainkig fennmaradt tibeti buddhista történeti szöveg. Keletkezését Srong-btsan sgam-po (6. század), az első Tankirály idejére datálják, de csak több mint négyszáz év múlva, 1048-ban, Atisa korában került nyilvánosságra. Így lett része annak a 'kincs', vagyis a *gter-ma* irodalomnak, mely a tekintélyes méretű tibeti buddhista irodalom számottevő részét képezi. A szöveg olyan leírással rendelkezik a korai királykorról, mely az ótibeti szövegek mellett a királykori legenda-leírások alapját képezi. Számtalan későbbi forrás használja fel – nemcsak ezzel a korral kapcsolatban – részben, vagy egészben a Ka-khol-ma anyagát.

Egyes hagyományok szerint Atisa volt az, aki kiemelte a Jo-khang egyik oszlopából a szöveget, de a Deb-ther sngon-po alapján Roerich,[1] egy őrült öregasszonynak tulajdonítja a szöveg megtalálását, aki végül Atisa kezeibe adta azt. Így vagy úgy – belevéve azt a kézenfekvő lehetőséget is, miszerint Atisa írta a könyvet –, mindenképpen a tudós a kulcsszereplője a szöveg 11. századi felbukkanásának. Az általam feldolgozott szöveget 1989-ben Smon-lam rgya-mtsho szerkesztésében Lanzhou-ban adták ki.[2]

Srong-btsan sgam-po az első olyan uralkodó – lévén, hogy nevéhez fűződik a tibeti írásbeliség –, akiről történelmi személyként beszélhetünk. Felmenői, talán apja, Gnam-ri srong-btsan kivételével, nem számítanak bizonyíthatóan létező személynek. A kutatók feladata kideríteni, vajon az elődeiről fennmaradt legendák mennyi valóságalappal rendelkeznek. A legendákban felbukkanó helynevek, események elhelyezhetőek-e a mai elképzeléseinkbe Tibet múltjával kapcsolatban? Valóban Gnya'-khri btsan-po-nak tulajdonítható a Yum-bu bla-sgang megalapítása? Melyik dinasztiához köthető a hat Rtse építtetése?[3] Ám, hogy ne csak az „fizikai" emlékeket említsem: az *'a-zha*, vagy a *sum-pa* népek milyen kapcsolatban álltak a Yar-lung-béli királysággal? Hiszen Srong-btsan sgam-po uralkodása idején az *'a-zha*-k vazallussá tétele nem egy első találkozás eredménye. A szövegek egyöntetűen állítják, hogy a három nép évszázadok óta élt egymással szoros kulturális, gazdasági kapcsolatban.[4]

---

[1] Roerich, G.: *The Blue Annals*. Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1949.

[2] Smon-lam rgya-mtsho (szerk.): *Bka'-chems ka-khol-ma*. Kan-su'i mi-rigs dpe-skrun-khang, 1989.

[3] Egyes szövegek a Stengs-diansztiához (Bka'-chems ka-khol-ma, Bu-ston rin-chen-grub: *Chos-'byung*. Krung-go'i bod-kyi shes rigs dpe-skrun-khang 1988; Das, L. Ch.: *Mkhas-paḥi dgaḥ-ston.* (Śatapiṭaka Series, part 4.) New Delhi 1962), mások a Legs-ekhez (Sa- Sa-skya Bsod-nams rgyal-mtshan: *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long*. Mi-rigs dpe-skrun-khang 1981; Tucci, G.: *Deb-ther dmar-po gsar-ma Tibetan Chronicles by Bsod-nams grags-pa*. (Serie Orientale Roma XXIV) Rome 1971; Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho: *Gsang-can yul-gyi sa-la spyod-pa'i mtho-ris-kyi rgyal-blon gtso-bor brjod-pa'i deb-ther rdzogs-ldan gzhon-nu'i dga'-ston dpyid-kyi rgyal-mo'i glu-dbyangs zhes bya ba bzhugs so*. Mi-rigs dpe-skrun-khang 1957, 1991) kötik a hat vár építését.

[4] Míg a *zhang-zhung*-okat és a *sum-pa*-kat már a tizenkét kis királyság között is felsorolják, az *'a-zha*-k kimaradtak ebből a listából.

A dinasztia kora

A Stengs-ház, vagyis a második dinasztia idejére a királyság területe már jelentős méreteket öltött. Az államalakulathoz tartozott a Yar-lung és a Phyong-rgyas völgye, a Btsan-thang sgo bzhi, Gtsang, Khams, Spo-bo, Kong-po, Dags-po és Nyang-po. E szerint a szöveg szerint kapcsolatban állt a *se*, a *smu*,[5] a *ldong*, az *'ob*, a *sgam-lha*, a *'bro*, a *khyung*, a *she*, a *gnyen*[6] és a *lcog-lha*[7] népekkel, északkeleten az *'a-zha*-kkal, keleten a *sum-pa*-kkal, valamint a nyugati *zhang-zhung* birodalommal és Kasmírral. Máshol még a *lho*-kat, a *snubs*-okat[8] és a *spo*-kat[9] is említik. A népek közötti szoros viszonyt főként a személy- és helynevek bizonyítják, melyek a politikai, kulturális, gazdasági, földrajzi kapcsolatok bizonyítékai.[10]

A szövegrész

A kiemelt rész Gri-gung btsan-po és fia, Spu-de gung-rgyal, vagyis a Stengs-ház uralkodásának történetét taglalja, mely a keresztény időszámítás 1. századára tehető: az első dinasztia korából maradt fenn az a legenda, mely szerint az apa az akkori szokások szerint 13 éves fiának adta át a hatalmát.[11] Figyelembe véve a Mkhas-pa'i dga'-ston-ben (810 év) és a Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long-ban (731 év) lévő két év számot, Srong-btsan sgam-po színrelépésétől (629) visszaszámolható a királykor kezdete. Így állapítható meg a második dinasztia uralkodási ideje, mely így a keresztény időszámítás 1. százada. Az első hét uralkodó minimum 91 évet volt hatalmon. Erre még érdemes néhány évet rászámolni, hisz annak kevés esélyét látom, hogy ilyen fiatalon egyben gyermeket is nemzenek. Akkor viszont legalább 180–200 év volt az első hét uralkodó uralkodási ideje. A The Yeshe De Project kutatói tanulmányukban átfedésekkel, intervallumként adják meg a dinasztiák uralkodási dátumait. Gri-gum btsan-po és Spu-de gung-rgyal uralkodását Krisztus születése előtti és az azt követő századra teszik.[12]

A kor jelentősége nem csekélyebb, mint az, hogy ehhez az időszakhoz köthető számos olyan esemény, mely fontos fordulópontnak számít a korai királyság történetében: az első dinasztiaváltás, az első említett, – de nem feltétlenül az első – kasmíri incidens, a *smu*-kötél elvágása, az egyetlen trónbitorló hatalomra kerülése, vagy az első *'phrul-blon*[13] tevékenysége.

---

[5] *Mkhas-pa'i dga'-ston*: rma [rmu].

[6] *gnyags*

[7] A *Mkhas-pa'i dga'-ston* más összetételben, de szintén említi a *cog-la*-kat (vö.: *Mkhas-pa'i dga'-ston*. f. 6b)

[8] A *snubs*-ok ekkor már Gnya'-khri btsan-po óta – mintegy 200 éve – vazallus törzsként játszanak szerepet.

[9] Spo-bo.

[10] Főleg a nemesség, a királynék és a vezető tisztségviselők neveiben előforduló helynevek bizonyítják e kapcsolatokat: *Snubs-skyes thog-rje mong-btsan, Snubs-gnya' dor-gtsug blon, Snubs-sman da-re, Dbas-snang-bzher*.

[11] E legenda szerint a trónörökös 13 éves korára képessé vált arra, hogy meglovagolja a *smu*-kötelet. Ekkor apja átadta neki a hatalmát és az égbe távozott.

[12] Lásd: The Yeshe De Projekt (szerk): *Ancient Tibet*. Dharma Publishing, Berkeley, California 1986, 9–11. fejezet, pp. 140–180.

[13] Lásd: Debreczeni Ákos: *Ru-las skyes élete és munkássága a buddhista történeti munkákon keresztül [Rgyal rabs gsal ba'i me long, Tshal pa kun dga' rdo rje: Deb ther dmar po, Deb ther dmar po gsar ma, Bod kyi deb ther, Dpa' bo gtsug lag 'phreng ba: Mkhas pa'i dga' ston, Bu ston: Chos 'byung]*. OTDK-dolgozat és előadás, Veszprém 2002.

A Ka-khol-ma 1989-es kiadásában ez az időszak négyoldalnyi szöveget tesz ki. Ez a majd száz éves időszak jelentős gazdasági fejlődésnek volt tanúja, de egyben a legkérdésesebb korszak is. Mint említettem ez az egyetlen olyan kor, amelyről olyan történetek maradtak fenn, melyek szerint külső hatalomátvétel zajlott le a királyi udvarban. Az eddigi kutatások azt bizonyítják, hogy a korai királykorban sem ezelőtt, sem ezután nem volt több ilyen esemény.

Az események

A legenda és a történetírói munkák alapján Li-ngam[14] dönti meg a második dinasztia első uralkodóját. Sorrendben a nyolcadik *btsan-po*-t. Biztos pontként kezelhető, hogy míg az első dinasztia hét uralkodója és a „mitikus" királykor többi dinasztiája tulajdonképpen „békésen" uralkodott a korai Tibet felett, addig Gri-gung btsan-po hatalmának egy Li-ngam nevű királyi tanácsos vetett véget.

Li-ngam udvari pozíciója a késői történeti munkák szerint *rta-rdzi*, azaz egyfajta főlovász volt. Ez a rang sok szövegben nevelemeként bukkan fel. Azonban a Bka'-chems ka-khol-ma más „címmel" tünteti ki. Egyszerűen *'bangs*-ként, *alattvalóként* aposztrofálja. Ebből nem derül ki, hogy mi is lehetett a valóságos tiszte az udvarban. Az azonban ebből a szövegből is kitűnik, hogy részt vett Gri-gung btsan-po kasmíri hadjáratában, mint a király egyik tanácsadója. Más szövegekből viszont tudjuk, hogy Li-ngam gazdag nemes volt, aki a király mellett tevékenykedett. Birtokai a Yar-lung nyugati részén, a Myang-ro [sham-po] környékén terültek el.

Kettejük ellentétét hagyományosan egy harmadik erőnek tulajdonítják a szövegek. Ez az erő a 11. század utáni krónikák szerint egy bon-po varázsló volt.[15] Ezt a Ka-khol-ma sem cáfolja, ám Ma-sangs-hoz köti ezeket az eseményeket. Ma-sangs-hoz, a kilenc legendai testvér egyikéhez, akik a tibetiek homályba vesző eredetétben játszottak fontos szerepet. A bon-po-k és a rájuk épülő buddhista leírások egy démonnak tulajdonítják a király eltévelyedését. Mindkét fajta szöveg egyértelműen elhatárolódik attól, hogy Gri-gung btsan-po saját felelősségére támadott volna Li-ngam-ra. Ennek azonban valószínűsíthetően csupán annyi oka volt, hogy a királyi családot mégsem alacsonyíthatták le egy magából kikelt személlyel. Így jön képbe a külső tényező, legyen az démon, varázsló, vagy egy régmúlt idő mitikus alakja.

Az ő történetükkel kapcsolatban felmerülő kérdésekre kaphatunk választ az alább közölt szövegrész fordításából, mely a lanzhou-i kiadás 84. oldalának legutolsó sorában kezdődik.

A fordítás egy alaptörténettel indul, mely keretet ad a cselekménynek. Pár mondat után áttér Gri-gung btsan-po terhes feleségére, fiaira és az utódlást nehezítő problémákra. Ezután, egy ugrást követően a kasmíri hadjárat leírása következik, mely a krónikák dátumai alapján a keresztény időszámítás 30-as, 40-es éveiben lehetett.

A győztes hadjárat után a hazafelé tartó tibeti sereg egyik pihenőjénél Gri-gung versenyre hívja két legfőbb emberét, Ma-sangs-ot és Li-ngam-ot. Ezután még mindig időrendben haladva képet kapunk a párbajról, mely Gri-gung halálával végződik.

---

[14] Long-ngam rta-rdzi / Lo-ngam rta-rdzi.

[15] Bővebben lásd: Debreczeni Ákos: *Ellentmondások és párhuzamok a mitikus királykorról szóló történeti (legenda) irodalomban*. Szakdolgozat, Budapest 2004, pp. 49–51.

Megemlíti a három herceg újbóli száműzetését, s Li-ngam házasságát. Ebben a jegyzetszerű mondatban azonban ezt azonnal el is utasítja, s rögtön magyarázatba kezd, részletesen leírja Ru-las skyes születését és az abból eredő eseményeket.

Fontos eltérés a későbbi leírásokhoz képest, hogy Ru-las skyes ebben a szövegben azonos Spu-de gung-rgyal-lal. Ez azonban egy olyan mellékvágány a Ka-khol-ma-ban, aminek sehol máshol nincs meg a párhuzama. Az Ótibeti Krónika egyszerűen Gri-gum btsan-po fiaként említi[16], ami ezt még nem cáfolja. Viszont a 12. század után egyhangú az a felfogás, hogy Gri-gum btsan-po száműzött fiai közül kerül ki az új király.

A végkövetkeztetések szintén minden átmenet nélkül kezdődnek. Tulajdonképpen ez adja a történet záró körítését, mely az alaptörténet felvezetésével együtt egy teljes keretbe foglalja a történetet. Előbb az idősebb, majd az ifjabb Stengs-et (Spu-de gung-rgyal) azonosítja. Eközben ismételten emlékeztet az elhunyt király árvájára, s párhuzamot von közte és Ru-las skyes születése között.

A rész zárszavaként végül behatárolja a két Stengs sírjának helyét, a Drang-mo drang barlangját, mely az első a királysírok sorában. Ezután már a harmadik dinasztia története következik.

Egyedi szövegrészek

A Bka'-chems ka-khol-ma egyik legfontosabb eltérése a későbbi szövegekkel szemben a *smu*-kötéllel kapcsolatos. Míg ez a szöveg egy fénysugárral azonosítja a kötelet, a későbbiekben ez a motívum kimarad az olyan munkákból is, melyek egyértelműen a Ka-khol-ma-ra épülnek. Szerepét tekintve azonban nincs eltérés a különböző korok munkáihoz képest, sőt valószínű, hogy csak egy részletesebb leírásról van szó. A bon-po eredetű legendát a buddhisták is átvették és továbbvitték, tulajdonképpen minden nagyobb változtatás nélkül.

Fontos momentum ezzel a szöveggel kapcsolatban a következő kérdés is. Általánosan elfogadott tény, hogy Gri-gum btsan-po három fiát Li-ngam száműzte hatalomra kerülése után. Az azonban kuriózum, hogy a Ka-khol-ma két száműzetésről beszél. A király marakodó fiait száműzi, ám azok visszatérnek a Yar-lung-ba apjuk halála előtt, esetleg közvetlenül azután, hiszen Li-ngam hatalomra kerülése után ismét elüldözi őket a Yar-lung-ból. A legenda alapja – a kiűzetés – jogi alapot hívatott teremteni a Yar-lung környéki területek (Kong-po, Khams, Gtsang) fennhatóságára. Erre a későbbi munkákban találhatunk utalást, melyek szerint e területeken a mai napig a három testvér leszármazottai élnek.[17]

A későbbi munkákból szinte nyomtalanul eltűnő motívum Ma-sangs legendaköre. Csupán a Mkhas-pa'i dga'-ston tesz egy utalást a Ma-sangs testvérekre, és csak megemlíti, mint egy már ebben a korban is ismeretes *sgrung*-ot, azaz elbeszélést, mondát.[18]

Ellentétben a későbbi felfogással nem egy bon-po varázsló, s nem is egy *gdon* (démon) okozza Gri-gum btsan-po tébolyát, s nem ez az oka a Li-ngam-mal való párbajának sem. Sőt e szerint a szöveg szerint a király és Ma-sangs (!) párbajoznak, Li-ngam csupán egy eszköz

[16] Lásd: Pt. 1286 In: *Choix des Documents Tibétains conservés á la Bibliothéque Nationale complété par quelques manuscrits de l'India Office et du British Museum I-II.* (Mission Paul Pelliot) Szerk. A. MacDonald-Spanien – Y. Imaeda, Paris 1978, 1979, p. 69, l. 48.

[17] Lásd: *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long*. p. 57.

[18] Lásd: *Mkhas-pa'i dga'-ston.* f. 8b.

Ma-sangs kezében, annak ellenére, hogy ő veszi át a hatalmat később, Gri-gum btsan-po halála után.

Érdekes, hogy ebben a szövegben Gri-gum btsan-po teszi feleségét lovásszá, s nem halála után Li-ngam.

Gri-gum mostohagyereke, Ru-las skyes legendakörében is felbukkannak olyan motívumok, melyek a későbbiekben vagy teljes egészében eltűntek a szövegekből, vagy kisebb-nagyobb átalakulásokon mentek át az évszázadok során. Ilyen például a fehér emberről szóló epizód, mely később Yar-lha sham-po manifesztációjaként szerepel, vagy a fehér ló, mely igazodva a hegyisten mondaköréhez fehér ökörré, Yar-lha sham-po attribútumává változott.

A fordításban olvasható, hogy Ru-las skyes eleinte egy vadjak szarvában nevelkedett – innen kapta nevét: Szarvból született –, majd pedig egy csizmaszárban növekedett tovább. Innen kapta másik nevét, a Spu-de gung-rgyal-t (!)[19]. Ebből egyértelmű, hogy a Ka-khol-ma az első *'phrul-blon*-t[20] és a kilencedik *btsan-po*-t egy személyként azonosítja. Erre azonban a későbbiekben sehol sem találtam még utalást sem. Ennek két magyarázata lehetséges. Egyfelől egy egyszerű elírásról beszélhetünk, amit az is valószínűsít, hogy lejjebb egy mondat utal Bya-khri-ra.[21] Másfelől arról lehet szó, hogy ha ez a kezdetekben ilyen alakban is szerepelt, a későbbiekben választhatták szét, megtartva a királyi család egyenes ági leszármazását. Érdekes, hogy ezt a jelentéktelennek éppen nem nevezhető eltérést egyetlen munka sem említi fel, pedig például Dpa'-bo gtsug-lag 'phreng-ba határozottan kritikusan áll más szövegekhez.

Később terjedt el az a felfogás, mely szerint Bya-khri, vagyis Spu-de gung-rgyal az istenektől kapta a nevét. Ez még a bon-po alapú legendákra épülő hagyomány, mely fontos alapja számos buddhista munkának is.[22]

Fordítás

Gung-khri btsan-po fiának, Gri-gung btsan-po-nak feje tetejéről egy fehér fény áramlott ki, ez volt az isteni *smu*-kötél. Ezért ő – ha nem kard által hal meg – az istenek országába léphetett volna, s így holtteste sem lenne a földön, mivel az, az isteni *smu*-kötéllel eggyé válva, a fehér fényben az égbe tűnt volna.

Gri-gung btsan-po-nak három fia volt, ám négy utódja, hiszen halála után született még egy árvája is, az ő történetük:

---

[19] „*... de cher skyes-pa dang rkang-lag dang pho-mtshan byung-ste a-ma-la ri-dwags pags-pa'i lham spu-can yod-pas de'i lham-yu'i nang-du bcug-nas gsos-pas | bskyed cher skyes-nas legs-po zhig byung-bas ming ni spu-de gung-rgyal zhes bya'o | ...*"

[20] Tibet korai történelmében három *'phrul-blon* (Sajnos még nem találtam megfelelő magyar kifejezést a cím fordítására, szó szerint varázs-miniszter, mágus-tanácsos. A *'phrul* ebben az esetben – véleményem szerint – a tevékenységükre utal) tevékenykedett. Feladatuk az uralkodó munkájának segítése volt. Ez a cím azonban utólagos titulus, hiszen az uralkodókat nem egy tanácsos munkája támogatta. Összesen három személy volt, aki e területen kiemelkedőt alkotott, ők kapták meg később ezt a címet.

[21] „*... Ru-las skyes-kyi dus-na a-ma'i bu'i a-bo chung-dag de Gtsang-gi yul-nas bkug-nas | ...*"

[22] „*... de-tshe bar-snang gnas-pa'i lha-rnams-kyis || khyod-kyi bu de kun-las rgyal 'gyur zhes || brjod-pa thos-pas de-nyid mtshan-du chags || 'bangs-kyis sgra-nyams Pu-de gung-rgyal grags | ...*" (lásd: *Mkhas-pa'i dga'-ston.* 8a f.)

A három fia, Sha-khri, Nya-khri és Bya-khri civódtak apjuk birodalmán, s ő ezért három [távoli] földjére űzte őket. Így a legidősebb, Sha-khri Kong-po, a középső, Nya-khri Khams és a legkisebb, Bya-khri pediglen Gtsang földjére száműzetett.

Gri-gung btsan-po, miután száműzte három fiát, feleségül vette a khams-i király lányát, s a három testvér anyját, [Klu-sring mer-lcam-ot] királyi lovászává tette. Ebben az időben vezetett háborút a király katonai tanácsadójával, Ma-sangs-gal és Li-ngam-mal Kasmír ellen. A kasmíri királlyal és seregeivel megütköztek, majd miután a tibeti király és seregei győztek [a háborúban] ide, [Tibetbe] visszatértek. Útközben a király, tanácsosával és alattvalójával, [azaz] Ma-sangs-gal és Li-ngam-mal egy íjászversenyen birokra kelt. [Elsőként a király és Ma-sangs célzott és lőtt:] Gri-gung btsan-po nyila [egészen] tollig behatolt egy hatalmas kerek kőbe, s csak akkor nyugodott le. Ma-sangs nyila pedig a hatalmas kerek kőbe épphogy csak beleállt. Abban a pillanatban a kasmíri foglyok így szóltak:

– A tibeti király és Ma-sangs íja is gerendányi, a nyilukat pedig, [mint hatalmas] karókat lövik ki. Amaz is [és emez is] hatalmas csoda – mondták az emberek, mikor meglátták, hogy a hatalmas kőbe a nyíl rezegve, tollig beléhatolt. A tanácsosok így szóltak:

– Az a király nyila amelyik a hatalmas kerek kőbe, tollig bevágódott! Az, amelyik csak épphogy beleállt, az Ma-sangs-é! –mondták. [Ám ekkor] Li-ngam [Ma-sangs pártjára állva] így szólt:

– Amely tollig behatolt a hatalmas kerek kőbe, az Ma-sangs nyila, s amelyik csak beleállt, az a királyé! A tanácsosok így vitatkoztak Li-ngam-mal, [az igazság valójában az, hogy] a király és Ma-sangs nyila közül az, amelyik [a kőbe egészen] tollig behatolt, valóban a királyé volt, csak Ma-sangs mondta a magáénak.

– Én, – [szólt] a király – meg kell, hogy büntessem Ma-sangs-ot a [rajtam esett] sérelem miatt! Ezt Ma-sangs meghallotta, s [így gondolkodott]: „Ha a király megbüntet, akkor [fényt derítek arra], hogy igaz, avagy sem [az a legenda], hogy a királynak nincs holtteste, mikor meghal. Ezért kell a királyt karddal megölnöm!” – gondolta Ma-sangs – „A király, ha elvágja fejtetején az isteni *smu*-kötelet, akkor [bizony] mikor meghal, lesz holtteste is! Ezért tervet kell készítenem, hogy a királyt íjjal és karddal is megöljem!” –, majd [így szőtte tovább magában a tervét]: „Én, Ma-sangs, s Te, király, hogyha íjászversenyen birokra akarunk kelni, akkor kardod forgasd a fejed körül, s málházz fel egy vízből jött vörös ökröt egy szeneszsákkal! Homlokodra pedig köss egy kagylóbilincset és ezüsttükröt!” – [ezeket így tervezte el] Ma-sangs, majd üzent Li-ngam-nak, s a királyhoz küldte.

Mikor Li-ngam [Gri-gung btsan-po-hoz] ért, az üzenetet hibátlanul elmondta a királynak is. A király a királynők ágyából felkelt, s így gondolkodott: „A Li-ngam által elmondottak biztosan jók!”, s mikor eljött az ideje, úgy is cselekedett, azaz egy kardot a feje körül forgatott, s ezzel elvágta koronájának isteni kötelét, a *smu*-kötelet. [Ám ekkor] az isteni démonok és a manók egymásnak estek.

[Amikor] az isteni démonok és a manók [egymással] harcolnak, sírás és más dübörgő hangok hallatszanak. [Így hát] sírás és más dübörgő, mély hangok hallatszottak, ezért a vízből jött vörös ökör megrettent, mire a szeneszsák felszakadt. Ahogy [az ökör ijedten] mozgott, hatalmas [por]vihar[23] keletkezett. A [porviharban] Ma-sangs a kagylóbilincs és az ezüsttükör élénk, fehér fényét megcélozta, s nyilát kilőtte. Az a király homlokába fúródott, így a király íj által is megöletett, s holtteste is lett.

[23] *’tshub chen-po* szó szerint: hatalmas örvény[lés].

[A halott] Gri-gung király felsége másállapotban[24] volt. [Li-ngam] a három herceget [ismét] száműzte,[25] majd [Gri-gung btsan-po egyik] lányát[26] feleségül vette, [páran] tévesen ezt állítják.[27] [Valójában] a négy testvér anyja lovász lett: Gri-gung király felesége az istállóban aludt. [Mikor megtudta, hogy] férje íjjal és karddal is megöletett, halálán [mélyen] elszomorodott. A kábulat rossz álmában[28] a királynőhöz egy fehér lovon [ülő] fehér ember jött, akivel összefeküdt.

Nyolc hónap múlva született egy ifjú, végtagok nélkül. [Mivel azonban] szája, szeme és fülei, orrlyukai voltak, egész teste csak egy fejnek látszott. Ezt az anyja egy vadjak szarvába fejjel felfelé elhelyezte, majd szájába tejet öntögetve táplálta, óvta. Ezért lett a fiú neve ’Brong-gi Ru-las skyes, [vagyis Vadjak Szarvából Született]. Mikor naggyá cseperedett, végtagjai és férfiassága[29] is kinőtt. Anyjának volt egy szőrös, vadállatbőr csizmája, s őt [immár] a csizmaszárába téve táplálta [tovább]. Még nagyobbá cseperedvén deli ifjúvá lett, s végül így kapta a Spu-de gung-rgyal[30] nevet.[31]

Ru-las skyes idején az anyja kisebb fiait Gtsang országából visszahívta, majd fiát[32] apja helyére ültette. Az apa, aki pedig kard által halt meg, és az isteni kötelét, a smu-kötelet elvágva holtteste is lett, ő az idősebb Stengs, [vagyis Gri-gung btsan-po]. Az apának, [Gri-gung btsan-po-nak] mikor meghalt, született egy lánya, ő az árva[33]. Az anyja [őt is, csakúgy, mint később Ru-las skyes-t, először] egy ökör szarvába, majd egy cipőszárba téve tartotta életben. Az anya [tehát] a kisebb testvéreket Gtsang országából visszahívta és a fiú apjának helyére ültette, ezért ő az ifjabb Stengs. Így őket Pha Stengs-nek és Bu Stengs-nek nevezik.[34] Kettejüknek, az apának és fiának sírja a Yar-lung felső végén, a Drang-mo drang nevezetű hegy csúcsán, egy barlangban található.

Szöveg

Gung-khri btsan-po’i sras Gri-gung btsan-po de-la yang spyi-bo-nas lha’i smu-thag[35] *bya-ba’i ’od-zer dkar-po de yod-pas khong yang mya-ngan-las ’das-te lha-yul-du gshegs-pa’i*

---

[24] *lus-po sbrum-ma*

[25] Vö.: „... *yab-kyis yul gsum-du spyugs-pa ni* | ...” , azaz a szöveg szerint Gri-gung btsan-po már száműzte egyszer a három marakodó herceget. Mindezt egy mondattal később még újra meg is erősíti: „... *rgyal po Gri-gung btsan-pos sras gsum spyugs-nas* | ...”.

[26] A mondat csupán egy véleménynyilvánító glossza, mely megcáfolására következik a hosszabb rész. Más munkákban szintén felbukkan egy lány (*Mkhas-pa’i sga’-ston*, *Rgyal-rabs gsal-ba’i me-long*), akit Li-ngam feleségül vesz, de sehol sem említik, hogy ő Gri-gung btsan-po lánya lenne.

[27] *lan zhes zer*

[28] *gnyid cig log-pa’i rmi-lam*

[29] *rkang-lag dang pho-mtshan*

[30] Lásd még: Pu-de gung-rgyal, Pu-te gung-rgyal.

[31] Míg ez a szöveg Ru-las skyes-szel azonosítja Spu-de gung-rgyal-t, addig más szövegek nyíltan kijelentik, hogy Bya-khri-ből, a legkisebb testvérből lett Spu-de gung-rgyal néven a kilencedik *btsan-po*. Erre ott is találunk utalást, hiszen pár sorral lejjebb ezt olvashatjuk: „... *Ru-las skyes-kyi dus-na a-ma’i bu’i a-bo chung-dag de Gtsang-gi yul-nas bkug-nas* | ...”. Gtsang-ba pedig Bya-khri menekült.

[32] Spu-de gung-rgyal-t.

[33] bla’u

[34] Lásd még: Stod-kyi Stengs gnyis.

[35] A szövegrészben a *smu*-kötél összesen ötször fordul elő, háromféle alakban: *lha’i smu-thag*, *lha-thag dang smu-thag* és *lha-thag smu-thag*. Az első variáció háromszor fordul elő a részletben (1., 3. és 28. sor), míg az utóbbi kettő csupán egyszer-egyszer (36. sor és 54. sor). A szövegértelmezés alapján a *dang* kötőszóval álló szerkezet kizárható, hiszen jól látható, hogy a kétféle megnevezés ugyanarra a „tárgyra” vonatkozik. A szövegben jól elkülöníthető a

dus-na | grir ma gum-na lha'i smu-thag-gis 'dus-nas 'od-zer dkar-po gnam-du yal-nas [|] ro mi yong-ba yin-pa-la |

rgyal-po Gri-gung btsan-po-la sras pho-bo gsum | khong-rang grongs-nas skyes-pa'i bla'u cig-dang bzhi yod-pa'i lo-rgyus ni |

sras gsum ni Sha-khri | Nya-khri | Bya-khri gsum yin-pa-la khong spun gsum yab-kyi rgyal-srid-la ma-'chams-par | yab-kyis yul gsum-du spyugs-pa ni | pho-bo Sha-khri Kong-po'i yul-du phyugs | de-'og 'bring-po Nya-khri Khams-kyi yul-du phyugs | de-'og tha-chung Bya-khri ni Gtsang-gi yul-du phyugs-nas |

rgyal-po Gri-gung btsan-pos sras gsum spyugs-nas | Khams-kyi rgyal-po'i sras-mo bag-mar blangs-te | pho-bo gsum-gyi a-mas rgyal-po'i rta-rdzi byed-kyin yod-pa'i dus-na | rgyal-po Gri-gung btsan-po de blon-po dmag-mi Ma-sangs 'bangs Li-ngam-dang bcas-pas Kha-che'i yul-du dmag rgyab-tu phyin-te | kha-che'i rgyal-po dang dmag-g.yul sprad-pas [|] bod-kyi rgyal-po dmag-g.yul rgyal-nas tshur-la log-nas yongs-kyin yod-pa'i lam kha-na tshur-la | rgyal-po blon-'bangs-dang Ma-sangs Li-ngam-dang bcas-pa-rnams-kyis mda'i phog-rtsal 'gran-gyin yongs-pas | rgyal-po Gri-gung btsan-po'i mda' ni pha-bong-la sgro rib-be thim | Ma-sangs-kyi mda' ni pha-bong-la 'dem tshugs-tsam 'dug-pa'i dus-na | kha-che'i mi btson-la khrid-pa-rnams na-re |

bod-kyi rgyal-po dang Ma-sangs-rnams-kyis gzhu-sg[r]om[36]*-tsam | mda'-phyam rtse 'phen-pa byung | pha-gi 'dra'-ba ya-mtshan che zer-nas mi-rnams-kyis bltas-tsa-na | pha-bong-la mda' ldem-me dang sgro rib-be 'dug-go | blon-po-rnams na-re |*

pha-bong-la sgro rib-be-ba pha-gi ni rgyal-po'i mda' yin | ldem-tshugs-tsam pha-gi Ma-sangs-kyi mda' yin zer | Li-ngam na-re |

pha-bong sgro rib-be-ba pha-gi Ma-sangs-kyi mda' yin ldem-tshugs pha-gi rgyal-po'i mda' yin zer-nas | Li-ngam dang blon-po ma 'cham-pa'i dus-su | rgyal-po dang Ma-sangs-kyi bar-du mda' sgro rib-be-ba de rgyal-po'i yin-pa-la Ma-sangs-kyi mda' yin zer-kyin 'dug

nga rgyal-pos Ma-sangs-la chad-pa chod dang zer-ba'i phra-ma byung-bas | de Ma-sangs-kyis thos-nas nga-la rgyal-pos chad-pa gcod-na | rgyal-po grongs-pa'i dus ro mi yong zer-ba de bden-nam mi bden lta-ba'i ched dang | rgyal-po grir bkum-pa'i ched-du Ma-sangs-kyi bsam-pa-la | rgyal-po'i spyi-bo-na lha'i smu-thag yod-pa gcad de grongs-pa'i dus-na ro yong-ba dang | rgyal-po mda' grir bkum-pa'i thabs mkhas-pa cig byed dgos snyam-nas nga Ma-sangs dang | khyed rgyal-po gnyis mda'-rtsal-su che 'gran-par 'dod-na | ral-gri klad-la skor-kyin shog chu'i nang-gi ba-dmar glang-dmar-la sol-pa'i sgye-mo 'khol-la shog dpral-bar dung-gi a-long dang dngul-dkar me-long thogs-la shog byas-nas Ma-sangs-kyis Li-ngam-la 'phrin-slabs-nas rgyal-po'i rtsar btang-bas |

Li-ngam-gyis phyin-nas 'phrin-ma nor-bar de-skad rgyal-po-la byas-pas | rgyal-po btsun-mo'i phag-nas bzhengs-te Li-ngam zer-ba bzhin-du byas-nas legs yin-nam snyam-nas de-ltar byas yong-ba'i dus-na | ral-gri klad-la bskor-bas kho'i spyi-bo'i lha-thag <u>dang</u> smu-thag chad-pas lha-srin 'dre-srin 'khrugs |

lha-srin 'dre-srin 'khrugs-pas cho-nge'i sgra dang 'ur-sgra byung | cho-nge dang 'ur-sgra byung-bas chu'i nang-gi ba-dmar glang-dmar 'drogs-nas sol-ba'i sgye-mo ral-te sol-'tshub chen-po byung-bas de'i gseb-na dung-gi a-long dang dngul-dkar me-long gnyis dkar

---

smu és a *dmu* alak váltakozása. Mindkét esetben kifejezetten a kötélről szól, viszont következetesen használja a két alakot. Amennyiben *lha* előtaggal szerepel: *smu*, viszont *dmu*, ha előtag nélkül szerepel. A *dmu-thag* esetében külön utalás van az isteni eredetre (*lha-thag dang dmu-thag*).

[36] A *sgom* „meditáció, összpontosítás" főjelentésű szó ebben az esetben minden utólagos jelentésével kizárható. A korrekció *sgrom*, melynek jelentése „rönk, gerenda".

lhag-ge 'dug-pa-la gtad-nas Ma-sangs-kyis mda' brgyab-pas rgyal-po'i dpral-par phog-nas rgyal-po mdar bkum-nas | rgyal-po-la de'i dus-na ro-byung-ngo |

rgyal-po Gri-gung-gi btsun-mo de-la lus-po sbrum-ma cig kyang yod-de |[37] *sras gsum spyugs-nas*[38] *sras-mo bag-mar slangs-pas lan zhes zer | ming-sring bzhu'i a-mas rta-rdzi byas-nas | rgyal-po Gri-gung-gi btsun-mo de rta-ra-na nyal-nas bza' mda' grir bkum-nas grongs-pa'i mya-ngan byed-kyin yod-pa-la | gnyid cig log-pa'i rmi-lam-na btsun-mo'i drung-du mi-dkar rta-dkar cig byung-nas de dang mo gnyis stabs-su nyal-ba rmis-pas |*

zla-ba brgyad-na sras ni rkang-lag med-pa | kha mig dang rna-ba sna-bug yod-pa'i mgo'i gzugs dod-pa cig skyes byung-ste | de a-mas 'brong-ru'i nang-du mgo yar-la gtad-de bcug-nas khar 'o-ma blug-kyin gsos-pas bu'i ming ni 'brong-gi Ru-las skyes zhes bya'o || de cher skyes-pa dang rkang-lag dang pho-mtshan byung-ste a-ma-la ri-dwags pags-pa'i lham spu-can yod-pas de'i lham-yu'i nang-du bcug-nas gsos-pas | bskyed cher skyes-nas legs-po zhig byung-bas ming ni Spu-de gung-rgyal zhes bya'o |

Ru-las skyes-kyi dus-na a-ma'i bu'i a-bo chung-dag de Gtsang-gi yul-nas bkug-nas bu'i pha-dod byas-so || yab ni grir bkum-nas lha-thag smu-thag chod-de ro byung-bas-na pha Stengs yin | pha grongs-nas bu-mo cig skyes-pa de bla'u[39] *yin | a-mas 'brong-ru dang lham-yur bcug-nas gso dgos-pa byung | a-mas pho-bo chung-dag Gtsang-gi yul-nas bkug-ste bu'i pha-dod byed dgos byung-ba ni bu Stengs yin | de-la pha Stengs dang bu Stengs zhes zer-ba yin | khong yab-sras gnyis-kyi bang-so de Yar-lung phu Drang-mo drang bya-ba'i ri'i rtse dang zom-la yod-do |*

Annak ellenére, hogy a Bka'-chems Ka-khol-ma már korából adódóan is alapmunkának számít a korai királykor legendáinak lejegyzésében, számos kuriózumra figyelhettünk fel. Ezek az eleinte szájhagyomány útján terjedő történetek számos helyszínen és időpontban kerültek lejegyzésre, s az alapmunkáknak számító szövegek különböző kiadásaiban is lehetett eltérés. Sok függött az adott szerző rendi hovatartozásától is. Példának okáért egy rnying-ma-pa szerző nagyobb figyelmet szentelt a bon-po hagyományoknak, mint mondjuk a sa-skya-pa írók.

Az évszázadok folyamán számos változat jött létre, amelyek sokszor segítik az alap-legendák letisztázását, hiszen olyan egyedi mellékvágányok keletkeztek, melyek egyértelművé tették torzulást. Az újabb „legendák" megjelenése már az adott kor igényeihez igazodik, hátteret teremtve egy-egy kérdéses eseménynek, családnak, stb.

Ugyanakkor a szövegen érezhető kuszaság is korai keletkezésére fogható, hisz e korszak felelőssége volt a legendák lejegyzése, s továbbvitele. E kérdéses kor bizonytalan időszakát próbáltam meg tisztázni, az eredeti szöveg, a fordítás és a magyarázó részek segítségével. Jelen cikkemben a Bka'-chems ka-khol-ma szöveg részletére hívtam fel a figyelmet, újabb lépést téve a buddhista történeti munkák legenda-leírásainak feldolgozásában.

Summary

The History of the Stengs-dinasty in the Ka-khol-ma

The Bka'-chems ka-khol-ma is one of the oldest Tibetan Buddhist historical texts. I chose it as the material of my article because of its age and voluminousness. Countless works cite

---

[37] Vö.: 5. sor.

[38] Vö.: 7. sor.

[39] Vö.: 5. sor.

this text[40], which was found by Atisa in the 11th century. It originated from Srong-btsan sgam-po's age so it is part of the treasury, so called *gter-ma* literature. Nevertheless Ka-khol-ma and the old Tibetan texts are the base of the King Age legends.

The aim of my research is to collect, translate and interpret the Tibetan early King Age legends. The source of my work was published in Lanzhou in 1989, edited by Smon-lam rgya-mtsho. I keep on collecting, digesting and publishing the texts on Internet. This way they are available for everyone.

To emphasize the importance of the early Tibetan history I selected a relevant part of this Age, the reign of Gri-gum btsan-po and his son Spu-de gung-rgyal of the Stengs-dinasty. In this period many historical events can be mentioned: the first change of dynasty, the first known Kashmiri incident, the cutting of the *smu*-rope, the reign of the only dethroner or the work of the first *'phrul-blon*. The authors of Bon-po texts consider this age as the decline of Bon which is similar to the Age of Srong-btsan sgam-po. However, the Buddhists report about this Age objectively.

On the other hand, the later legend texts narrate that the Kingdom became large in the Age II dynasty. The parts of the Kingdom are the following: Valleys of Yar-lung and Phyong-rgyas, the Btsan-thang sgo bzhi, the Gtsang, the Khams, the Spo-bo, the Kong-po, the Dags-po and the Nyang-po. According to the Ka-khol-ma they affiliated with the *Se*, the *Smu*, the *Ldong*, the *'Ob*, the *Sgam-lha*, the *'Bro*, the *Khyung*, the *She*, the *Gnyen*, the *Lcog-lha*, in the Northeast the *'A-zha*, in the East the *Sum-pa*, and the Western *Zhang-zhung* Kingdom and Kashmir. In other texts the *Lho* and the *Snubs* are also mentioned.

Irodalomjegyzék

Ahmad, Z.: *A History of Tibet.* Indiana University, Research Institute for Inner Asian Sttudies, Bloomington, Indiana 1995

Bu-ston rin-chen-grub: *Chos-'byung*. Krung-go'i bod-kyi shes rigs dpe-skrun-khang 1988

Das, L. Ch.: *Mkhas-pahi dgah-ston.* (Śatapiṭaka Series, part 4.) New Delhi 1962

Debreczeni Ákos: *Ru-las skyes élete és munkássága a buddhista történeti munkákon keresztül [Rgyal rabs gsal ba'i me long, Tshal pa kun dga' rdo rje: Deb ther dmar po, Deb ther dmar po gsar ma, Bod kyi deb ther, Dpa' bo gtsug lag 'phreng ba: Mkhas pa'i dga' ston, Bu ston: Chos 'byung]*. OTDK-dolgozat és előadás, Veszprém 2002

Debreczeni Ákos: *Ellentmondások és párhuzamok a mitikus királykorról szóló történeti (legenda) irodalomban*. Szakdolgozat, Budapest 2004

Dge-'dun chos-'phel: *Gsung-rtsom.* III. könyv, Bod-ljongs bod yig dpe-rnying dpe-skrun-khang 1994

Karmay, S. G.: *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*. Oxford University, London 1972

Martin, D.: *Tibetan Histories*. Serinda Publications, London 1997

[40] pl.: **Sa-skya Bsod-nams rgyal-mtshan:** *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long* (XIV. sz.), p. 54., 62 (Mi-rigs dpe-skrun-khang, 1981); **Das, L. Ch.**: Dpa'-bo gtsug-lag 'phreng-ba: *Mkhas-pahi dgah-ston* (XVII. Sz.), f. 7a, 9b (Satapitaka Series, part 4., New Delhi, 1962); **Rdo-rje rgyal-po**: *Gu-bkra'i chos-'byung* (IX. sz.), p. 141 (Krung-go'i bod-kyi shes-rig dpe-skrun-khang, 1990)

McComas, T. – lama Choedak Yuthok: *The Clear Mirror – A Traditional Account of Tibet's Golden Age*. Snow Lion Publications, Ithaca, New York 1996

Namkhai Norbu: *Drung, Deu and Bön – Narrations, Symbolic languages and the Bön Tradition in Ancient Tibet*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1997

Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho: *Gsang-can yul-gyi sa-la spyod-pa'i mtho-ris-kyi rgyal-blon gtso-bor brjod-pa'i deb-ther rdzogs-ldan gzhon-nu'i dga'-ston dpyid-kyi rgyal-mo'i glu-dbyangs zhes bya ba bzhugs so*. Mi-rigs dpe-skrun-khang 1957, 1991

Pt. 1286 In: *Choix des Documents Tibétains conservés á la Bibliothéque Nationale complété par quelques manuscrits de l'India Office et du British Museum I-II.* (Mission Paul Pelliot) Szerk. A. MacDonald-Spanien – Y. Imaeda, Paris 1978, 1979

Roerich, G: *The Blue Annals*. Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1949

Sa-skya Bsod-nams rgyal-mtshan: *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long*. Mi-rigs dpe-skrun-khang 1981

Smon-lam rgya-mtsho (szerk.): *Bka'-chems ka-khol-ma*. Kan-su'i mi-rigs dpe-skrun-khang, 1989

Sørensen, P. K.: *Tibetan Buddhist Historiography; The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*. Harrassowitz, Wiesbaden 1994

The Yeshe De Projekt (szerk): *Ancient Tibet*. Dharma Publishing, Berkeley, California 1986

Tshal-pa kun-dga' rdo-rje: *Deb-ther dmar-po*, Peking 1981

Tucci, G.: *Deb-ther dmar-po gsar-ma Tibetan Chronicles by Bsod-nams grags-pa*. (Serie Orientale Roma XXIV) Rome 1971

Forrásszövegek: *http://keletitukor.fw.hu*, *http://shar.fw.hu*

The Meaningless Fill-in Syllables in Tibetan Buddhist Chant

Egyed Alice

The poetic and musical expression of meaningless syllables (Tib. *tshig-lhad*, "alloy or interpolated words") deserves more scholarly attention regarding ergology, folklore, literature, and music. In the second edition of Tucci's *Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet* (1966), the author refutes the objections of some critics of the first edition to the publication of the *tshig-lhad* (p. 11). He refers to the ethnographic, or more exactly to the ergological importance of this function while he discusses the work songs and introduces their function in the regulation of movements, and the harmony of collective work.[1] The genre of meaningless syllables in Tibetan ritual performances is even more complex and important.

There are two main categories of *tshig-lhad*: rhythmical and vocalizing.

The rhythmical meaningless syllables (*tshig-lhad*)

The function of the rhythmical meaningless syllables is reminiscent of the drum-syllables of Indian music, but they also serve to describe specific appearances or situations, and are therefore rather like onomatopoeia. The sometimes duplicated and triplicated syllables are used by various vocal genres, like *klu/glu, mgur,* and *le'u,* dating back to the Royal Period of Tibet as well as by certain secular songs, especially by the *mgur-ma* type (for instance in *Bod-rigs-kyi glu-gzhas-btus* 1959: 188–189, 193–197*),* or by other poetry, for example, the poems of Stag-lung-pa[2] or poetry from the Tun-hung manuscripts:[3]

Nearer, ah yes, ever nearer,
Yarpa, yes, is near to the Sky,
Stars of the sky, yes, *SI-LI-LI.*

Nearer, ah yes, ever nearer,
Lakar, yes, is near to the rock,
Stars of the rock, yes, *SI-LI-LI.*

Durwa, yes, near to the river,
Lively otter, yes, *PYO-LA-LA*.
Nyenkar, yes, near to the earth.

---

[1] Tucci, Giuseppe: *Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet.* Collected and translated by G. Tucci. With two Appendices by Namkhai Norbu. In: *Artibus Asiae*. Institute of Fine Arts, New York University; Supplementum XXII. Artibus Asiae Publishers, Ascona, Switzerland 1949, 1966 (revised and enlarged edition), pp 14–15.
[2] Stein, Rolf Alfred: *Recherches sur l'épopée et la barde au tibet.* Paris 1959, p. 494.
[3] Bacot–Thomas–Toussaint: *Documents de Touen-houang relatifs à l'istoire du Tibet*. Paris 1940–1946, p. 116.

All kinds of fruit, yes, *SI-LI-LI*.
Maltro, yes, is near to Lum,
Icy the wind, yes, *SPU-RU-RU*.[4]

Rhythmical meaningless syllables can be found in some songs of Mi-la-ras-pa (d. 1135 or 1122), naturally in different functions. They appear as refrains, that is a specifically stylistic device, and as the characteristic words of the *mgur-ma*s, they may even become titles.[5] Initial rhythmical words of the songs have an interesting function in the *Ge-sar* Saga, in the Bka'-brgyud-pa poems and in the dramas, since the wording of the song-starting formulae – especially in the xylographic *Gling* version of the *Ge-sar* and in some of its oral versions – clearly indicates that the rhythmical words facilitate the transition from recital to singing, the right beginning of the song and the song-like pronunciation of the text. Therefore, they may be associated with magic, or with religious, merit-gaining images too.[6]

Rhythmical meaningless syllables are used even more often in ritual texts which are devoted to *dharma*-protective deities: amongst the Buddhist ones, especially in the Exhortation (*bskul-ba*)[7] part of the propitiatory, *Bskang-gso* rituals.[8] Here, as a manifestation of a strong, fearful tutelary deity (*yi-dam*), the practitioners incite the *dharmapāla* to control the enemies of the Dharma as well as those who would harm other sentient beings. As a rule, this is the most dramatic and most violent (*drag-po*) part of the wrathful ritual. The deities, whose roles date back to pre-Buddhist times, are being reminded of their oath to defend the Buddhist *dharma*, which they were obliged to take to the Buddha or to Guru Padmasambhava when they were subdued by them. Here, in the *bskul-ba,* they are also being warned of the consequences what might happen if they refuse to obey. Rhythmical meaningless syllables in the rituals are often accompanied by whistling (*shu*) and claps (*thal-mo rdeb-pa*). Nevertheless, whistling is only used in *zor* rituals ("weapons," employed in combating the evil forces) that were originally banned from being performed in the Gsar-ma-pa ("Adherence of the New [Tantra]") *Bskang-gso* because they were considered to be

[4] Stein, Rolf Alfred: *Tibetan civilization.* Translated [from French] by J. E. Stapletion Driver, with original drawings by Lobsang Tendzin. 1972, p. 254.

[5] Stein, R. A.: *Recherches sur l'épopée et la barde au tibet.* pp. 193, 197.

[6] Stein, Rolf Alfred: *L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaique de Ling.* Presses universitaires de France, Paris 1956, p. 14; Stein, R. A.: *Recherches sur l'épopée et la barde au tibet.* p. 494; Stein, Rolf Alfred: *La civilisation tibétaine*. Le Sycomore-l'Asiathèque, Paris. (Revised and enlarged edition of the Paris 1962) 1981, pp. 246–248; Roerich, G. N. (transl.): *The Blue Annals.* Motilal Banarsidass, Delhi – Varanasi – Patna 1958, 1988 (reprint), see 'Gos Lo-tsa-ba Gzhon-nu-dpal, *Deb-ther sngon-po*, pp. 55, 60, 67, 71, 73. For the magical-religious aspect of the *tshig-lhad* see *Ge-sar Saga, xyl. Gling,* vol. I, fol. 63a in Stein, R. A.: *L'épopée tibétaine de Gesar...* p. 215, lines 1–2. Additionally, the 2nd and 112th stanzas of the *dgra-lha* songs of Poo (cf. Tucci: Giuseppe: *Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet.* Collected and translated by G. Tucci. With two Appendices by Namkhai Norbu. Artibus Asiae, Institute of Fine Arts, New ork University, Supplementum XXII, Ascona, Switzerland, Artibus Asiae Publishers 1966, pp. 71, 88) contain fine examples of both functions, the refrain as well as the starting of the melody.

[7] Skr. *codanam* "exhortation, incitement to good" in *Mahavyutpatti* (Dictionary of Buddhist Terminology in Sanskrit-Tibetan-Chinese-Japanese) Vol. I-II. Ed. by P. E. Foucaux – S. Julien, Paris 1858, reprint: Shingoshū Daigaku, Kyōto 1926. Also *saṃśodana* "request, one of the seven limbed practices" in Rigzin, Tsepak: *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology.* Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala – New Delhi 1986, p. 25; "signal to call one to his business" in Das, S. C.: *A Tibetan-English Dictionary.* Rinsen Book Company, Kyoto 1902, 1981 (reprint).

[8] The *Bskang-gso* are propitiatory and healing rituals addressed to the wrathful, protective deities, Mahākāla (T. *Mogn-po Nag-po*) being the most important among them.

too violent. As a rule, there is no whistling in Gsar-ma-pa. Exceptions are those rituals whose origin can be traced back to the old Rnying-ma-pa school that does indeed use whistling. For instance, both the *Mahākāla* ritual of the 'Brug-pa Bka'-brgyud-pa and the *Vajrakīla* ritual of the main Sa-skya-pa use whistling in the *bskul-ba* part since both rituals have Rnying-ma-pa origin.[9] The clapping also has onomatopoeic function: it is supposed to remind the *dharmapāla* of slaps and, in this particular case, to frighten him/her if he/she does not fulfill his/her role of defending the Buddhist doctrine. Clapping is used by both old and new translation schools.

The rhythmical *tshig-lhad* also appears in Bon-po musical texts, especially in those engaged in the mythical creations of drums. These are short propitiatory rituals, performed to the protector of the Bon-po doctrine. They usually start with a self-generation of the *yi-dam* (tutelary deity), and then the need arises to create a drum, since it is the only implement still missing to perform the ritual. In these texts, the various drums are meditational objects, and the music performed is mentally produced music.[10] The appearance of rhythmical *tshig-lhad* in these texts is meant to help the practitioner to "hear" the sound of the drums with the aid of onomatopoeic sounds. For instance, in an early eleventh-century text, after the drums have already been created and beaten, they sound as follows:

> The sound of the great drum [is] U-RU-RU,
> The little crystal drum [is] SI-LI-LI,
> The *bhan-dha* says KHRA-LA-LA,
> The drum of the seven precious things says DI-RI-RI,
> The clay drum and the wooden-drum say TING-SE-TING
> The *gaṇḍhi*, the white drum/gong says KHRANG-SE-KHRANG,
> The sound of the male-palate-trumpet [drum is] KYU-RU-RU,
> The sound of the harp/dulcimer-drum [is] DI-RI-RI,
> The flesh-and-blood [say] TSHA-RA-RA,
> The flag-and-banner [say] PU-RU-RU,
> The sword-weapon [says] CI-LI-LI,
> The Dpal-drum says TSE-RE-RE,
> The world-ruling-armies [say] MDUR-RU-RU,
> Hardwood-ring [says] 'U-RU-RU,
> Sky-dancer-demon makes KHRIG-[S]E-KHRIG,
> Vow-breaker enemy-obstacle of life [says] PHYA-RA-RA.[11]

[9] On cross sectarian teachings and influences in ritual practice, see Egyed, Alice: Notes on the Study of Variations on Rnying-ma-pa and Gsar-ma-pa Bskang-gso Rituals and Their Music. In: *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies Fagernes 1992.* Oslo 1994, pp. 229-239.Ellingson did record whistling in the *Bskang-gso* ritual of the Kar-ma-pa sub-school of the Bka'-brgyud-pa which claims a strictly Gsar-ma-pa lineage.

[10] See Chapter 8.1 in Egyed, Alice: *Theory and Practice of Music in a Tibetan Buddhist Monastic Tradition.* (Ph.D. Dissertation) University of Washington, Seattle 2000.

[11] Khu-tsha Zla-'od (1042) *Stag-la me-'bar spu-gyi dkar-nag-dmar gsum-gyi rnga-rabs* [The Lineage of the Drum of the White, Black and Red Razors of Stag-la me-'bar]. In: *Stag la spu gri dkar nag dmar gsum yaṅ gsaṅ bcud dril bcas kyi sgrub skor*. [A Collection of Teachings for Invoking and Propitiating the Bonpo Tutelary Stag-la-me-'bar]. Vol. II. Tibetan Bonpo Monastic Centre 1973, 7, line 5–8, line 4: *rnga-sgra chen-po 'u-ru-ru/ shel-gyi rnga-chung si-li-li/ bhan-dha sgra-skad khra-la-la/ rin-chen sna-bdun rnga-skad di-ri-ri/ rdza-rnga shing-rnga skad ting-se-ting/ mkhar-rnga ghan-dhte'i [= gaṇ-dī] rnga-skad khrang-se-khrang/ dung-pho rkan-sgra kyu-ru-ru/ rgyud-mang rnga-sgra di-ri-ri/ sha-dang rakta tsha-ra-ra/ ba-dan ru-mtshon pu-ru-ru/ spos-dud mang-pa ci-li-li/ dbal-gyi*

The vocalizing meaningless syllables (*tshig-lhad*)

The role and function of the “tone-contour, vocalizing” meaningless syllables (*tshig-lhad*) that are used in Buddhist ritual chanting of *dbyangs* melodies are completely different: they are more pitch- than rhythm-related. They are often melismatic. Their frequent appearance in a slow tempo *dbyangs* usually carries the special importance and dignity of that particular place in the ritual. In fact they appear in order to underline some important happenings in the choreography of the ritual. Historically, they must have existed long before the creation of Buddhist *dbyangs.* According to written evidence, the Bon-po ritual singing, the *gyer*, already indeed used meaningless alloy words.[12]

In Buddhist chant notations, the alloy words are usually written below the melodic notation of the *dbyangs-yig;* in that case they are marked in red ink. Alternatively, they are transmitted from master to disciple together with the interpretation of the *dbyangs* only orally. Every order, and moreover every sub-order, has different sets of vocalizing *tshig-lhad.* For instance, among the Sa-skya-pa there are two different types of *tshig-lhad* used in performing *dbyangs*. Both are marked in the *dbyangs-yig*. One, that is marked in bold in the following illustration, is a “standard” Sa-skya-pa *tshig-lhad*. In the Ngor-pa sub-school it is **WA-YA-WA-YA**, while in the main Sa-skya-pa it is substituted by **A-YA-A-YA**. One of my Sa-skya informants, Ngor-pa ‘Khor-chen Rin-po-che told me jokingly:

> You can always recognize the mainline Sa-skya-pa singing immediately because they are using “**A-YA-A-YA**” in their *dbyangs* for fill-in words, while we Ngor-pas sing “**WA-YA-WA-YA**” instead.

The other type of *tshig-lhad* is influenced by its phonetic surroundings: it is the final sound of a given word that determines what kind of *tshig-lhad* can be used afterwards. The following example is a *śloka* from the invitation of Mahākāla with four arms and four faces composed by the sixth Ngor-pa abbot, Kun-mkhyen Go-bo Rab-’byams-pa Bsod-nams seng-ge (1429–1489). The *tshig-lhad* are in capital letters.

> HUM :[13] Lha-LA-mchog-GA Ma- : -hā-**WA’** I-kā-**WA-WA’** I-la-**WA-WA-WA’** I :
> ‘E-**YA’** I **YA** : ‘-**YA’** I mthu- **:** -bo-che-**YA’** I /
> phrin-las drag **:** -po<s> ‘I **WA’** I gdug-**WA’** I : **WA’** I–pa-**WA-WA-WA’** I : **YA’** I-
> **YA** : ‘-’ I-**YA-’** I tshar **:** -gcod-phyir-**YA-’** I /[14]

HUM is Mahākāla’s calling mantra. The text in black lower case is the composed text with a meaning. The bold uppercase ones are the “usual” *tshig-lhad*, used by the Ngor subsect of the Sa-skya-pa. They are not modified by their surroundings. The gray uppercase ones denote the type of *tshig-lhad* that are determined by their surroundings, especially by the final letter of the previous word.

---

rnga-skad tse-re-re/ dmag-dpon srid-la mdur-ru-ru/ gze-gyad spar-ma ‘u-ru-ru/ ma-mo mkha’-’gro gar-byed khrigs-[s]e-khrig/ dam-log dgra-bgeg˙s˙ srog-la phya-ra-ra/.

[12] See Chapter 4.2 in Egyed, A.: *Theory and Practice of Music in a Tibetan Buddhist Monastic Tradition*.

[13] The sign of “:” is the sign of Sanskrit *anu-svāra*, “aftersound”, the nasal sound, in Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1979, p. 41.

[14] Text: 27B, line 1- 27B, line 4; *Dbyangs-yig*: 8A, line1 – 8B.line 3.

Although this short quotation can not document a large scale of possibilities, it does represent the general phenomenon, in that in most cases the first letter of *tshig-lhad* is the same as the last one of the word before, e.g., srung-**NGU**, 'gyur-**RU**, gsum-**MU**. Additionally, in many cases the last vowel of the preceding word is also repeated in the *tshig-lhad*. There are other examples though when the written version has already been changed in the spoken language, like mdzad-**DE**, las-**'E-YE**. Since the final "n" produces nasalization and palatalisation in today's dialects, only the vowel changes and the final "n" is repeated in the *tshig-lhad*: bstan-**NE**, kun-**NU**. There is no palatalisation at final "l" either: dpal-**LA**, gsol-**LO**. When the final letter is a vowel, in most cases the **WA** or **YA** becomes hā-**WA**, che-**YA**, pa-**WA**.

It seems from the examples above that the *tshig-lhad* used in the Buddhist chant notations (*dbyangs-yig*s) shows an earlier stage of the spoken language than the one used today. There are a number of final letters that are not uttered in contemporary colloquial Tibetan which were still used at the time when the Sa-skya-pa Ngor-pa *dbyangs-yig* was composed. The usage of the *a-chung* (') as a separate syllable, accompanied by a drumbeat in our example, clearly shows that in the fifteenth century, at the time of the composition of chant manual (*dbyangs-yig*) the *a-chung* still had to be uttered as a glottal stop. It means that we might be able to reconstruct some historic stages of the Tibetan language by studying the usage of *tshig-lhad* in Buddhist chant manuals since *tshig-lhad* clearly reflect upon spoken stage of the preceding word which could be especially interesting for linguists.[15]

There are more *tshig-lhad* used in the earlier *dbyangs'* than in the later ones. Also, the earlier composition of Buddhist chants contain more melodic elaboration, which is the reason for the increased number of *tshig-lhad*.[16] Notably, very important parts of the ritual usually signified by using more *tshig-lhad* in the Buddhist chants than less important ones. The favorite *tshig-lhad* of the Sa-skya-pa is **A-YA**, **WA-YA**. The characteristics of *tshig-lhad* used in Buddhist chants are described in the first chapter of the "Treatise on Music" (*Rol-mo'i bstan-bcos*) by Sa-skya Paṇḍita.[17]

Finally, in Buddhist chant *tshig-lhad* is also used as a "retention mantra" (*dbyangs gzungs-sngags*, Skt. *dharaṇīmantra*) – as I was told by Rnying-ma-pa informants. It means the power of concentration through which one can convert any syllable or syllables to a mantra for the purpose of controlling bad forces.[18] Among the schools of New Translation, only one of my Gsar-ma-pa informants[19] said that *tshig-lhad* as a string of certain syllables can be assigned to mantras. He also called my attention that it was applied in their ritual practice during the final night of the "Exhortation" (*Bskul-ba*) part of the nine-day long Mahākāla ritual that I had documented.[20]

---

[15] We wish to do further study on this topic to examine whether *dbyangs* by different composers of different periods show progressive change of language, and whether recent *dbyangs* reflect recent pronunciation.

[16] See the discussion on Sa-skya-pa *dbyangs* of different periods in Chapter 6,1. in Egyed, A.: *Theory and Practice of Music in a Tibetan Buddhist Monastic Tradition.*

[17] See Chapter 5 in Egyed, A.: *Theory and Practice of Music in a Tibetan Buddhist Monastic Tradition.*

[18] Dil-mgo Mkhyen-brtse Rin-po-che and Gsang-sngags Bstan-'dzin Rin-po-che (*rdo-rje slob-dpon* 'master of ritual'). See the dictionary meaning in Rigzin. T.: *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology.* p. 372.

[19] Rdo-rje slob-dpon Chos-mgon Rin-po-che from the 'Brug-pa Bka'-brgyud-pa monastery in Tashijong, (Himachal Pradesh, India).

[20] Since the seventeenth century, this particular 'Brug-pa Bka'-brgyud-pa monastic tradition has been influenced by the Rnying-ma-pa (see a detailed analysis of the influence in Egyed, A.: *Notes on the Study of Variations on Rnying-ma-pa and Gsar-ma-pa Bskang-gso Rituals and Their Music.*). In their ritual practice they perform Rnying-

The “Exhortation” (*Bskul-ba*) was the most secret part of the Mahākāla ritual. It was performed behind closed doors, without lights, accompanied by constant whistling, claps as well as the use of *rkang-gling*[21] and two types of large trumpets, the *dung-chen* and the *sbu-ha*.[22] During the whole part of the ritual the monks were standing with their hats on. Unfortunately I was also asked to leave the monastery. Nevertheless, my informants described the scene later. I was told that in this section they asked the *dharmāpala* to use his power in the present political situation of Tibet. The *tshig-lhad* inserted in the *dbyangs* were converted into mantras to make the wishes more powerful.

In conclusion, it seems that the appearance of both the rhythmical and the vocalizing *tshig-lhad* dates back at least to the Royal Period of Tibet. Whenever it is used the *tshig-lhad* usually carries a certain archaic character. In fact, it is used more often in such texts whose oral tradition might reach back to archaic times, even if they were written down after the Royal Period. The rhythmical meaningless syllables facilitate the transition from recitation to singing. We can also note that the appearance of rhythmical meaningless syllables imply a particularly emotive or dramatic situation, marked by a jerky rhythm. Every *dbyangs* contains some kind of vocalizing *tshig-lhad*. These usually sound very different in every order or even sub-order. The use of some vocalizing *tshig-lhad* also has the potential of disclosing some features of the spoken Tibetan language in earlier times. Another appearance of *tshig-lhad* is in the form of mantra. Apart from the Rnying-ma-pa sect, this use is known only in one of the Gsar-ma schools that apparently has been influenced by Rnying-ma-pa tenets and ritual practice.

Bibliography

Bacot-Thomas-Toussaint: *Documents de Touen-houang relatifs à l’istoire du Tibet*. Paris 1940–1946

Bsod-nams dbang-po, ‘Jam-dbyangs (1559–1621): *Two Sa-skya-pa dbyangs yig.* [Chanting manuals for the Sa-skya-pa rites of Vajrakīla and Mahākāla Pañjaranatha [sic] with an instruction for playing the cymbals in the Vajrakīla ritual. Reproduced from manuscripts from the library of H.H. the Sa-skya Khri-’dzin]. Dehra Dun, Shedub Gyatso 1977

Dpal rdo rje nag po chen po’i zab mo’i chos skor rnams byung ba’i tshul legs par bshad pa bstan srung chos kun gsal ba’i nyin byed. 2 Vols. Dhongthog, New Delhi 1979

ma rituals, for example the seven day-long ritual for Guru Rin-po-che. In other cases, e.g., the whole *Mgon-po* ritual tends to be *Gsar-ma-pa* although it includes certain Rnying-ma-pa elements too. Ter Ellingson mentioned that the Rgyud-stod *mkhan-po* told him that the main function of *dbyangs* is to transform every utterance into mantras. Although he was referring to *rgyud-skad* rather then *tshig-lhad*; still it is an interesting comparison from another “non-conventional” Gsar-ma school.

[21] *Rkang-gling* means “flute of human bone.” Not every *rkang-gling* is made of human bone, but may also made of metal, wood, or bone covered by metal. Traditionally the Rnyig-ma-pa use ones made of human thighbone while the Gsar-ma-pa schools use metal *rkang-gling* that form the head of a water animal, the *chu-srin*. The sound of the *rkang-gling* also expresses *mantra*s.

[22] *Sbu-ha* is an extremely large trumpet, used exclusively by one of the ‘Brug-pa Bka’-rgyud-pa monastic lineages, that of ‘Khams-sprul Rin-poche. Its original name is *ma-he* (“water-buffalo”). It is played only at the darkest parts of the Fierce rituals. The musical instrument is also called *sbu-hag* in the description of the funeral procession ceremony of the Fifth Dalai Lama by Sde-srid Sangs-rgyas rgya-mtsho (1653–1705, Ed. 1980: 358, line 5).

Egyed, Alice: Notes on the Study of Variations on Rnying-ma-pa and Gsar-ma-pa Bskang-gso Rituals and Their Music. In: *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies Fagernes 1992.* Oslo 1994, pp. 229–239

Egyed, Alice: The Theories for the Origin of The Tibetan Buddhist Chant. In: *The 4th International Conference on Asian Music: The Buddhist Chant in its Cultural Context.* The National Center for Korean Traditional Performing Arts, Seoul 1999, pp. 105–165

Egyed, Alice: *Theory and Practice of Music in a Tibetan Buddhist Monastic Tradition.* (Ph.D. Dissertation) University of Washington, Seattle 2000

Ellingson, Ter: Ancient Indian Drum Syllables and Bu-ston's *Sham-pa-ta* Ritual. In: *Ethnomusicology* XXIV/2. (1980), pp. 431–452

'Gos Lo-tsaṅ-ba Gzon-nu-dpal: *Deb-ther sngon-po.* 1478

Jackson, David. P.: Notes on Two Early Printed Editions of Sa-skya-pa Works. In: *The Tibet Journal* 8/3. (1983) pp. 3–24

Jacobi, Hermann: *Schriften zur indischen Poetik und Ästhetik.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969

Khu-tsha Zla-'od (1042) *Stag-la me-'bar spu-gyi dkar-nag-dmar gsum-gyi rnga-rabs* [The Lineage of the Drum of the White, Black and Red Razors of Stag-la me-'bar]. In: *Stag la spu gri dkar nag dmar gsum yaṅ gsaṅ bcud dril bcas kyi sgrub skor.* [A Collection of Teachings for Invoking and Propitiating the Bonpo Tutelary Stag-la-me-'bar]. Vol. II. Tibetan Bonpo Monastic Centre 1973

Mahāvyutpatti. Dictionary of Buddhist Terminology Sanskrit-Tibetan-Chinese-Japanese. Vols. 2. Kyōto Shingoshū – Kyōto Daigaku 1926

Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary.* Oxford 1979

Ngag dbang Kun dga' bsod nams grags pa rgyal mtshan, 'Jam-mgon A-myes-zhabs (1624): *Rig pa'i gnas lnga las bzo rig pa'i bye brag dpal Sa skya Paṇḍita gsung Rol mo'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa 'Jam dbyangs bla ma dgyes pa'i snyan pa'i sgra dbyangs.* Bod gzhung chos don Lhan khang, Dharamsala 1969

Roerich, G. N. (transl.): *The Blue Annals.* Motilal Banarsidass, Delhi – Varanasi – Patna 1958, 1988 (reprint)

Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (n. d.[23]): *Rol mo'i bstan bcos.* In: *Sa skya bka' 'bum (The Complete Works of the Sa skya of the Tibetan Buddhism).* Vol. V, Chap. IV. Toyo Bunko, Tokyo 1968

Sangs-rgyas-rgya-mtsho, Sde-srid (1653–1705): *Baidūr-ser-po: a History of Dga'-ldan* (=Dge-lugs-pa Sect). Ngawang Gelek Demo, New Delhi 1980

Stein, Rolf Alfred: *L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaique de Ling.* Presses universitaires de France, Paris 1956

Stein, Rolf Alfred: *Recherches sur l'épopée et la barde au tibet.* Paris 1959

Stein, Rolf Alfred: *Tibetan civilization.* Translated [from French] by J. E. Stapletion Driver, with original drawings by Lobsang Tendzin. 1972

[23] "The *Rol-mo'i bstan-bcos* was probably carved onto blocks before 1458 because the name of its patron, Gong-dkar-ba, given in the colophon was his lay name Grwa-lnga-rgyal-po. He received his ordained name Kun-dga'-rnam-rgyal-dpal-bzang-po only in 1458" (Jackson: 1983, p. 95).

Stein, Rolf Alfred: *La civilisation tibétaine*. Le Sycomore-l'Asiathèque, Paris. (Revised and enlarged edition of the Paris 1962) 1981

The Vajrakīla Rites as Practiced by the 'khon Lineage of Sa-skya; Being the Detailed Exegeses of the Sadhana and gtor-bzlog of Vajrakīla Rites as Practiced by the 'khon Lineage of Sa-skya and the Notes on the Sacred Dance ('chams) of Sngags-'chang Kun-dga'-rin-chen. Ngawang Sopa, New Delhi 1973

Tucci, Giuseppe: *Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet.* Collected and translated by G. Tucci. With two Appendices by Namkhai Norbu. In: *Artibus Asiae*. Institute of Fine Arts, New York University; Supplementum XXII. Artibus Asiae Publishers, Ascona, Switzerland 1949, 1966 (revised and enlarged edition)

HÖSŐN UHAA – ÁLDOZÓHELY ÉS TEMETŐ A GÓBI-SIVATAGBAN

Erdélyi István

1988-ban, a mongol-magyar közös régészeti terepmunkálatok során, ismét a Góbi-sivatagba látogattunk el.[1] Feladatunk az 1986-ban, Makkay János ősrégésszel közösen végrehajtott, 13 napos terepbejárásunk során felfedezett emlék vizsgálati feltárása volt.[2] A rendelkezésünkre álló rövid idő (mindössze 5 nap és abból is elvett egy fél napot a hatalmas szélvihar és az azt követő szokatlanul nagy felhőszakadás) alatt csupán két objektum feltárására kerülhetett sor.

A lelőhely Ih-het (halha Ix xet) járási központtól délre, 17 kilométerre helyezkedik el, az egyik alacsony, ovális alakú dombtetőn. A közelében elhaladó földútról alig látható a domb közepe táján álló kősztélé csúcsa. Kőemlékeket keresgélve utaztunk, amikor erre hívták fel figyelmünket az ott tevéket legeltető pásztorok.

A 125 cm magas, sima felületű, szürke kőoszlopon, minden igyekezetünk ellenére, semmiféle befaragott, vagy bekarcolt jelet nem találtunk. Szélessége 40, vastagsága pedig 25 cm. Körülötte, durva kövekből rakott, alacsony, kurgánszerű halom van.

Az objektum legnagyobb átmérőjű, szintén eléggé lapos kőalakzata a sztélé közelében van, felmérésünk során ez kapta a 2. számot. A kősztélé ásatással történő megvizsgálását nem vettük tervbe, hanem ennek a legnagyobb alakzatnak a feltárását végeztük el, az 1. számmal megjelölt, sírnak vélt kőkurgánnal együtt. Az ásatásra naponta gépkocsin utaztunk ki Ih-hetből.

A 2. számú, nagy objektum feltárása komoly fizikai erősfeszítést igényelt részünkről, mivel sem Ih-hetből, sem a közvetlen környékről ásató munkásokra nem számíthattunk. A hőség olyan nagy volt, hogy napközben ¼ 1-től, egészen ¾ 6-ig mindig munkaszünetet kellett tartanunk. A fővárosból magunkkal hozott három iskolás gyerek közül egyik megbetegedett, csakúgy, mint a rajzolónk és a gépkocsivezetőnk, így aztán mi, a többiek, a fényképészünk kivételével, részt kellett, hogy vegyünk a fizikai munkában is.

Feltárási szelvényméret 7x8 m. A második ásatási napon már kiderült, hogy az objektum nem sír, hanem áldozóhely maradványa. A lapos kőrakás valójában az idők folyamán szétcsúszott, alacsony, keskeny kőfalnak bizonyult. A durva palakő-lapokat egykor csupán némi sárral kötve meg, rakták egymásra, alig fél méter magasságban, de nem kizárt az sem, hogy egy részüket az objektum pusztulása után elhordták. A fallal körbevett négyzetes teret, igen keskeny – átlagosan 30–40 cm széles – és sekély (alig 25 cm mély) árok kerítette minden oldalról, a kőlapok ebbe is belecsúsztak. A négyzeten belül két, tekintélyes vastagságú faoszlop nyomai mutatkoztak, az egyiknek csak a gödre maradt meg, a másikból még jelentős fakorhadék volt meg a gödrében. Ez már eleve óva intett a kormeghatározás tekintetében, amit előzetesen talán türk korinak gondoltunk. A két oszlop között, középen lehetett egykor valamiféle oltárféle, mivel ott találtuk meg a következő leleteket: két, kopott kínai bronztükör, egy lamaista szertartási bronz harang letörött fogantyúja, 20. századi

[1] Erdélyi István: Régészeti kutatóúton a Góbi sivatagban. In: *Keletkutatás* 1988. Ősz *pp.* 74–77.

[2] Az expedíció résztvevői: D. Cevéndordzs és Erdélyi István társvezetők, D. Erdenebaatar történész-régész, B. Konovalov burját régész, Sugár Lajos fényképész és Erdélyi Péter, néprajz szakos egyetemi hallgató, mint rajzoló.

mongol országcímerként felfogható, *szojombo* (halha *soyombo*) jellel ellátott, összehajtott kis rézlemez. Az utóbbi végképp megingatta korábbi keltezési feltételezésünket, hiszen az 1924 előtt nem volt használatban.

Az „oltár" környékén, a kövek alatt, birkacsontok hevertek szerteszéjjel. Még mindig arra gondoltunk, hogy maga az objektum talán mégis korábbi lehet, csak jóval későbben is használatban lehetett. A döntő szót a keltezés tekintetében a két kínai tükör mondhatja ki. A kisebbiken lévő, bekarcolt kínai írásjelek segíthetnek ebben, ha majd a mongol kollégák közzéteszik. Ez a tükör még kopottabb, mint az előző, füle letörött. A nagyobbik tükör párhuzamát a Kyotói Egyetem Múzeumának anyagában sikerült fellelni.[3] Kétségtelen, hogy az a Kínából származó példány Japán Mejidzsi-korszakából (1868–1912) való és feltehetőleg még az 1894-ben megkezdődött kínai-japán háború előtt került Japánba. A mi példányunk erősen kopott, így akár a 20. század harmadik évtizedében helyezhették áldozatként az oltárra. Sokkal későbbre nem igen gondolhatunk, mert a Mongóliában a harmincas évek második felében felerősödött egyházüldözés az ilyen és hasonló áldozóhelyek működésének már nem kedvezhetett. Hasonló oltárokról-emlékhelyekről Bárdi László szerzett tudomást egyik belső-mongóliai kutatóútja során[4] Az egyikről készített vázlatrajza nagyban hozzásegíthet a mi objektumunk képének rekonstruálásához. A két oszlopon egykor itt is lenghetett a lófarkas szülde (halha *sülde*). Ezek a mongol kultuszhelyek – a szocialista korszakban, Mongóliában államilag nem ápolt – Dzsingisz kán kultuszt voltak hivatva szolgálni. Hasonlókról eddig csak Belső-Mongóliából volt adatunk. Mivel Dzsingisz kán a tangutok elleni távoli hadjárat idején hunyt el, holttestét nem tudták azonnal a temetkezési helyére szállítani. A hosszú úton a temetkezési menet több helyen is meg kellett, hogy álljon. Az emlékhelyek talán ezeket az állomásokat is jelzik.

Az első számú sírként dokumentált objektum is – a sztélétől nyugatra – különös leleteket szolgáltatott. A sírgödör felett, kissé ovális alakban, durva kődarabok hevertek, alattuk még nagyobbak következtek. A sír mellett, az észak-keleti oldalon, egymás mellett, néhány nagyobb kő állt ki a földből, amit türk balbal-köveknek gondoltunk. A sírgödör belső szélénél, 85 cm mélységben hengeresre összehajlított, 7–7,5 cm átmérőjű, két darabba törött és csupán 28 cm hosszú, nyírfakéreg-lemezt találtunk, ami lehetséges, hogy tegez maradványa, két keskeny, sima csontlemezzel együtt. Mellettük vékony kis vaslemez-darabka feküdt, erősen rozsdás állapotban.[5] Szokatlan jelenség volt az is, hogy a sírban nem találtunk emberi csontokat, még korhadt állapotban sem. Viszont a feltételezett fejrésznél, egy csomóban, ott feküdtek az elhunyt fogai (17 db.). A fejrésznél birkacsontok: gerinccsigolya- és combcsont. 95 cm mélységben láthatók voltak még a fakoporsó deszkáinak törmelékei is. A medencerésznél és kissé lejjebb, egymás mellett hevertek egy teljes ló fejhám-szíjazat, aranyozott ezüst veretei, köztük egy kis öntött ezüst veret is (két szegeccsel). A lemez-vereteken díszítmény nincs, csak peremeik vannak művészileg kivitelezve. A vereteken, a lemez-alátéteknél és némelyek hátoldalán, még megvoltak a szíjazat maradványai. A gödör szélén, a belső oldalon feküdt egy nagykarikás vaszabla, igen rossz minőségű vasból. A sírgödör aljának mélysége 125 cm volt, a sírhossz pedig 190 cm.

[3] Umehara, S.: Ancient Mirrors and Their Relationship to Early Japan Culture. In: *Acta Asiatica* 4. (1963), pp. 70–79.

[4] Bárdi L.: *Őseink nyomában a Távol-Keleten. Expedíció a Selyem út mentén.* Pannónia Könyvek, Pécs 1993, p. 73. Rajzát onnan vettük át.

[5] A feltárást ugyan már reggel fél hétkor elkezdtünk, de 11 óra után, a nagy hőség miatt, egészen este fél hétig szüneteltetnünk kellett és csak másnap tudtuk befejezni.

Az egésznek a jellege lamaista temetkezési szokásra emlékeztetett bennünket: a feltehetően a földfelszínre fektetett és magára hagyott holttest maradványait, jelen esetben csak a fogakat, helyezték el később sírba. Mivel a lamaizmus Mongóliában, széles körben csak a 17. század elejétől terjedt el, eleve ismét arra gondolhatunk, hogy a sír nem lehet korábbi, de származhat akár a 19. századból is. A lószerszám-veretek párhuzamait szakirodalomból nem ismerjük, sem türk-, sem pedig az ujgur korszakból. Sajnos, a többi sír (összesen még négy) feltárásához már nem volt időnk.

Megemlítjük még, hogy az erodált, szélfútta dombtetőt, valószínűleg a korai neolitikumból származó, egykori kőipari tevékenység nyomai borítják: füstkvarc, rózsakvarc, nefrit, jáspis és egyéb, színes kődarabkák, a megmunkálás selejtjei, illetve hulladékai.

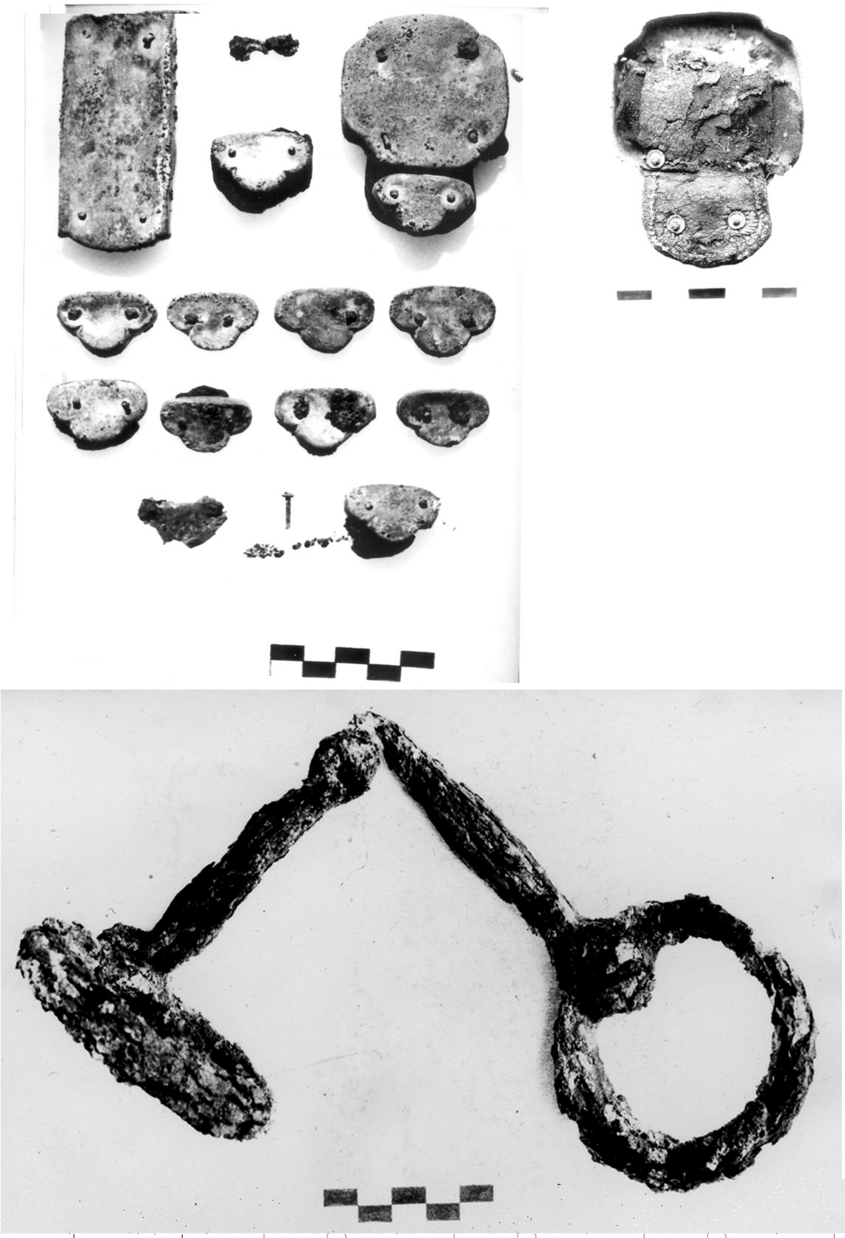
Irodalomjegyzék

Bárdi L.: *Őseink nyomában a Távol-Keleten. Expedíció a Selyem út mentén.* Pannónia Könyvek, Pécs 1993

Erdélyi István: Régészeti kutatóúton a Góbi sivatagban. In: *Keletkutatás* 1988. ősz pp. 74–77

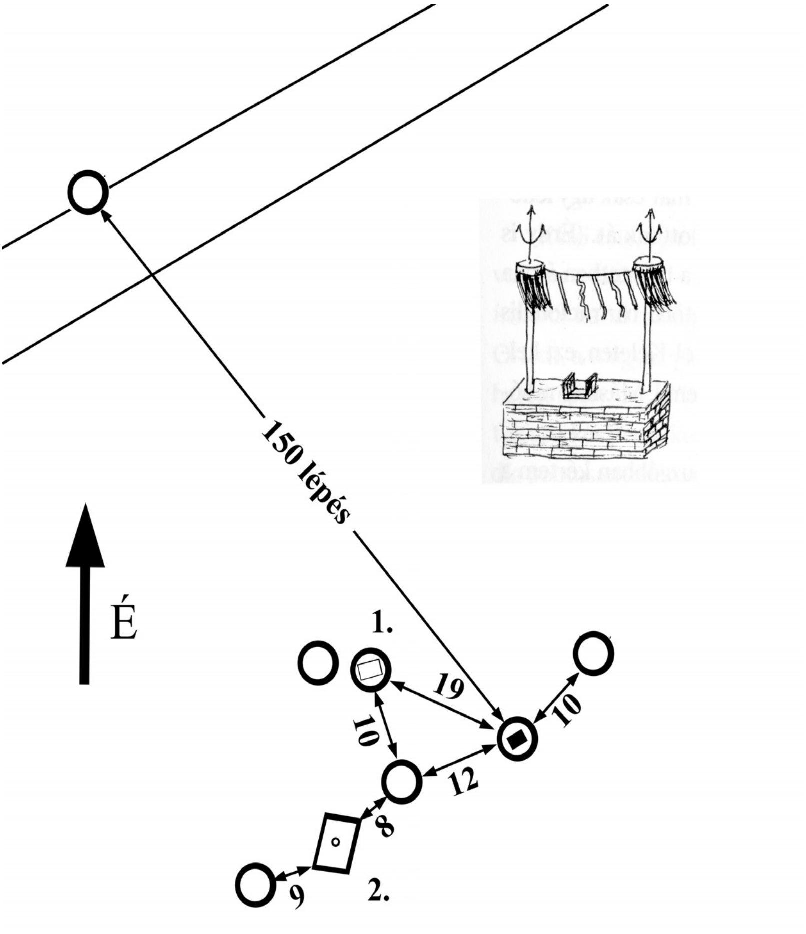
Umehara, S.: Ancient Mirrors and Their Relationship to Early Japan Culture. In: *Acta Asiatica* 4. (1963), pp. 70–79

1. ábra



2. ábra

3. ábra



4. Hösőn uhaa alaprajza és az áldozóhely belső-mongóliai párhuzama

МОНГОЛ ХЭЛНИЙ ЭТГЭЭД ҮГ ХЭЛЛЭГИЙН СУДЛАЛ, ТҮҮНИЙГ СУДЛАХ НЬ

Л. Эрдэнэсувд

Хэлний судлагдахуун дотроос нийгмийн хөгжил өөрчлөлтийг хамгийн ихээр тусгаж байдаг хэлний нэгж бол үгийн сангийн нэгж үг мөн. Иймээс монгол хэлний үгийн сангийн олон талт үзэгдлийг тал бүрээс нь судлах нь онол – ïраêтиêийн ач холбогдолтой асуудал билээ. Гэтэл бидний энд өгүүлж буй монгол хэлний этгээд үг хэллэгийн талаар өнөө хэр тусгайлсан судалгаа үгүй бөгөөд харин эрдэмтэд судалгааныхаа бүтээлтэйгээ холбогдуулан ямар нэг хэмжээгээр судалж иржээ. Энэ нь монгол хэлний этгээд үг хэллэгийг олон талаас нь төдийгүй цогц хэмжээнд судлахыг шаардаж байгаа хэрэг юм. Иймээс бид энд монгол хэлний этгээд үг хэллэгийн судалгааны тоймыг өгүүлж цаашид судалбал зохих гол гол үндсэн асуудлуудыг тодруулахыгхичээлээ.

Монгол хэлний этгээд үг хэллэгийн талаар анх түрүү эрдэмтэн Ж.Төмөрцэрэн “Гэвч хэлээр хэлэлцэгч олон түмэн нь мэдлэг боловсрол, ажил хөдөлмөр, амьдрал ахуй, нийгмийн төвшин харилцан адилгүй байдаг. Иймхүү нийгмийн байдлын элдэв ялгавраас үндэслэн тэд нарын үг яриаанд мэдэгдэхүйц өвөрмөц онцлогууд үүсэх нь илэрхий ажиглагддаг. Ялангуяа хуучин нийгмийн үед нийгмийн тусгай бүлгээс өөрийн сонирхлыг хэлний үгийн санд нэвтрүүлж өөрийн явцуу ангийн аялгуу (жаргон), этгээд аялгуу (арго) гэх мэтийг зохион гаргах хандлага хэлний хөгжлийн түүхэнд үзэгдсээр ирсэн байна. Ангит нийгмийн үед ноёрхогч дээд ангийнхан хэл ярианы хувьд өвөрмөц байх гэж “ангийн” аялгуу “язгууртны” хэл гэх мэт этгээд аялгуу үүсгэдэг байжээ. Гэвч тэдгээрийг жинхэнэ хэлэнд тооцож болохгүй юм. Учир эдгээр зүйлд өөрийн хэл зүйн байгуулал, үгийн үндсэн сан гэж байхгүй бөгөөд түүнийгээ нийт ард түмний хэлнээс авсан байдаг байна.[1] Түүнчлэн хувьсгалын дараа зарим цөөн хэсгийн дунд бусад хүнээс нууцалсан зорилгоор үг утга гуйвуулах буюу өөрийн тусгай үг хэллэг хэрэглэх явдал хулгай зэлгий хийгч, шоронгийн хүмүүсийн дунд тохиолддог. Мэргэжлийн ажил үйлсэд этгээд аялгуу оюутан, өвчтөний гэх мэт үүсдэг. Мэргэжлийн аялгуу (слэнг) нь өөр бусад мэргэжлийн хүнд бараг ойлгогдохгүй юм[2] гэх мэтээр монгол хэлний үгийн санд этгээд үгийн эзлэх байрыг тайлбарласан байна.

Профессор Д.Отгонсүрэн “Бүдүүлэг этгээд үг хэллэг нь ярианы найруулгад бага сага байх боловч, нийтээр үзэх сурах бичиг, зохиолд байх нь харш юм. Харин уран зохиолын найруулгад этгээд үг хэллэгийг зохиолын баатрын ямар хүн болохыг үзүүлэхийн тулд ашигладаг.

Этгээд үг хэллэгийг боловсрол муутай зарим нэг хүмүүс нэлээд их хэрэглэдэг бөгөөд энэ нь хүүхэд багачуудад этгээд үг хэлээр хэлэлцэх сонирхол төрүүлэх түүнийгээ бах болгох сөрөг хандлагатай юм” гэжээ.[3]

---

[1] Төмөрцэрэн, Ж.: *Үгийн сангийн судлал.* Улаанбаатар 1974, х. 11–112.
[2] Төмөрцэрэн, Ж.: *Үгийн сангийн судлал.* х. 112–113.
[3] Отгонсүрэн, Д.: *Монгол хэлний найруулгазүй.* Улаанбаатар 1975.

Түүнчлэн "Бичгийн хэлний яруу сайханд саад болдог үгийн нэг хэсэг нь утга зохиолын хэл, нийт олны хэлний соёлд харш этгээд марзан үгс байдаг.

Этгээд үг хэллэг нь нийгмийн хэсэн бүлэг хүмүүсийн томёолон ярьдаг үг яриа тул хэл найруулгад оруулахгүй байх ёстой үгс мөн."[4] гэх мэтээр монгол хэлний найруулгад этгээд үг хэллэгийн эзлэх байр суурь, түүнийг хэрэглэх байдлын талаар дурдсан байна.

Профессор Ц. Сүхбаатар монгол хэлний этгээд үг хэллэгийг мөн монгол хэлний найруулгад холбогдуулан …мэргэжлийн этгээд үг хэллэг, нийгмийн этгээд үг хэллэг гэж хоёр хуваадаг этгээд үг хэллэгийн бүтцийг:

1. Ердийн үгийн утгыг шилжүүлэх
2. Үгийг хагаслан хэлсэн буюу дуудлагыг гуйвуулах...мэргэжлийн бүлгийн

этгээд үг хэллэг нь яриагаа хөгжүүн болгох, нийгмийн явцуу бүлгийн этгээд үг хэллэг нь санаагаа нуухтай холбоотой гээд "Этгээд үг хэллэгийн найруулгын үүрэг нь тэр үгийг хэрэглэснээр тусгай нэг мэргэжлийн буюу нийгмийн бүлгийн тухай төсөөлөл төрүүлэхэд оршино...

Этгээд үгийг хэрэглэх нь түүнийг ойлгон мэдэх хүмүүсийн ярианд харш биш боловч, нийт утга зохиолын боловсронгуй хэл найруулгад муугаар нөлөөлөх үг ярианы яруу сайхан чанарыг алдагдуулж, найруулгад чамбай биш, хөнгөн хийсэглэн хуудам аяс оруулах учир, найруулгын далд өнгө аяст хамаардаг. Иймээс найруулгад зүй зохисыг нь харж ховор хэрэглүүштэй "[5] гэж этгээд үг хэллэгийн мөн чанар, түүний найруулгын учир холбогдлыг нэлээд нарийн өгүүлсэн байна.

Эрдэмтэн Э.Пүрэвжав " Монгол хэлний этгээд үг хэллэг нь хэлний идэвхгүй үгийн санд хамаарна. Монгол хэлний этгээд үг хэллэг нь үгийн утга шилжүүлэх, зүйрлэх, авиаг өөрчлөн дуудах зэрэг аргаар монгол утга зохиолын хэлний үгийн сангийн үндсэн бүтээгдэхүүн дээр түшиглэн үүсдэг... Этгээд үг хэллэгийн үүсэх өөр нэг эх сурвалж нь нутгийн аялгууны үгс болно... Энэ зуунаас өмнөх үеийн монгол хэлэнд бадарчингууд, лам нар, шилийн сайн эрсийн гэх мэт этгээд үг хэллэг байснаас гадна "Бэлэн Сэнгэ" болон "Далан худалчийн үлгэр"-т ч этгээд үг хэллэг нэлээд гардаг.

Монгол хэлний этгээд үг хэллэгийг ерөнхийд нь суралцагчдын, жолооч нарын, жүжигчдийн, наймаачдын, хоригдлын, хулгайч нарын этгээд үг хэллэг гэхчлэн төрөлжүүлэн ангилж болно"[6] гэх мэтээр нэлээд дэлгэрэнгүй өгүүлсэн байна.

Эрдэмтэн С.Сүхээ монгол хэлний этгээд үг хэллэгийн тухай нэг товч өгүүлэлдээ тодорхой тооны этгээд үгсийг утгазүйн үүднээс:

1. Зодох нүдэх утгыг илэрхийлсэн (онжгойдох – бөгс рүү нь өшиглөх, гэрт нь хариулах – боож ухаан алдуулах)
2. Эвдэх хэмхлэх утгыг илэрхийлсэн үйл үг (сэнжигдэх – хутгалах, наартай хадах – нэвт хутгалах)
3. Хийж бүтээх үйлдлийн үйл үг (баавар бэлдэх – хоол унд бэлдэх)
4. Ахуйн холбогдолтой үйл үг (унжих – харамлах)
5. Зан төрхтэй байдлын үйл үг (цаасан малгай өмсүүлэх – магтах)
6. Эр эмийн үйлдлийн үйл үг (цэцгийн тоос хүртээх – хурьцал хийх)

энэ мэтээр үйл үг утгын хувьд нэлээд олон байна[7] гэжээ.

---

[4] Отгонсүрэн, Д.: *Монгол хэлний үгийн сангийн найруулгазүй.* Улаанбаатар 1997, х. 152.
[5] Сүхбаатар, Ц.: *Монгол хэлний найруулгазүй.* Улаанбаатар 1998, х. 166–167.
[6] Пүрэвжав, Э.: *Монгол хэлний хэм хэмжээ.* Улаанбаатар 1996, х. 52–53.
[7] Сүхээ, С.: *Монгол ярианы хэл.* (Хамтын бүтээл) МУИС, Улаанбаатар 1996, х. 99–100.

Эрдэмтэн Д. Бадамдорж "Монгол хэлний нийгмийн аялгуунд үгийн утгыг шилжүүлэн нууцлах, дэгжирхэх, танхайрах,явцуурах санаа сэдлээр этгээд утганцартай үг хэрэглэнэ" гээд дэгжирхэх (нэг л но бий, окей), ёгтлох (шаг-архи, гахай – ачаа), танхайрах (будаа болох – бүтэлгүй болох), мэргэжлийн байдлаас явцуу (цонхлох – хичээл орохгүй байх) утгыг илтгэнэ[8] гэх мэт монгол хэлний этгээд үг хэллэгийг утгазүйн талаас хэрхэн ангилж болох сонирхолтой ажиглалт хийсэн байна.

Ийнхүү бид монгол хэлний этгээд үг хэллэгийн судалгааны тоймтой нэлээд дэлгэрэнгүй танилцах боломжтой болж байна. Судалгаанаас үзэхэд этгээд үг хэллэг гэж юу болох, монгол хэлний найруулга, хэлний хэм хэмжээнд хэрхэн нөлөөлөх хийгээд утгын ангиллыг анхааран судлах болсон нь тодорхой байна. Олонх тохиолдолд этгээд үг хэллэгийн гол гол асуудлыг дурдаж өнгөрсөн байна. Этгээд үг хэллэгийн үүсэх нөхцөл, үүсэх арга, утгын нэгдэл, хэрэглээ зэргийн тусгайлсан судалгаа илт үгүйлэгдэж байна.

Этгээд үг хэллэгийн үүсэх нөхцөлийг социалист нийгмийн үзэл суртлын явцуу хүрээний үүднээс зөвхөн хуучин нийгмийн хийгээд боловсролгүй хэсэг бүлэгтэй холбох нь аргазүйн хувьд зөрчилтэй гэж болох бөгөөд, харин нийгмийн хөгжил, ялангуяа хотжих явцад тодорхой бүлгийн ялгарал бий болж уг хэсэг бүлгээс тухайн зүйл ухагдахуунд хандаж буй сэтгэлийн аяс, бодол санааны өнгө ялгарлыг илтгэн гаргах гэсэн эрмэлзэлтэй холбох нь зүйтэй байна. Жишээ нь: наймаачид наймаа ашиггүй болохыг "шатах" гэж байгаа нь дотоод сэтгэлийн маш таагүй байгаагаа гал түймэрт юмны шатаж юу ч үгүй болдогтой зүйрлэн илтгэж байгаа хэрэг юм. Бас олон үг нуршиж чадамгүй сэтгэл тавгүй байгаа өгүүлэгчээс ганц ийм үгээр оновчтой илэрхийлэх гэсэн эрмэлзэлд нийцжээ. Хулгайчид халаасыг "зураа" гэсэн нь энэхүү зүйрлэлээр өөрийн санааг нуух зорилго, мөн товч өгүүлэх гэсэнтэй холбоотой байна. Үүнээс үзвэл этгээд үг хэллэгийн үүсэх нөхцөл нь 1-рт нийгэмд бүлгийн ялгараа үүссэн, 2-рт сэтгэл хөдлөлийг хөгжүүн болгох, 3-рт цаг хэмнэж бодол санаагаа хурдан илэрхийлэх гэсэнтэй холбож үзэх нь зүйтэй байна.

Монгол хэлний этгээд үг хэллэгийн үүсэх аргыг бараг судлаагүй байна. Зарим судлаачид үүсэх нөхцөл, арга хоёрыг хутгасан байна.

Этгээд үг хэллэгийн утгын нэгдэл, хэрэглээний нэгдэл хоёр ялгаатай зүйл юм. Утгын нэгдлийн хувьд нийтлэг этгээд үг хэллэг хэрэглээний хувьд ялгаатай байж болох ба мөн хэрэглээний хувьд тодорхой бүлгийн дунд хэрэглэх этгээд үг хэллэг утгын бүлгийн хувьд ялгаатай байж болох юм. Жишээ нь: хэрэглээний талаас хүүхэд залуучуудын дунд хэрэглэгддэг зад авах – хэт архитах, овгор – зодоонч зэрэг үгс нь чамирхсан утгатай байхад, хулгайч – нэгийгээ хэлэх үг, чавка – настай авгайг хэлэх үг нь доромж утгатай байна.

Өгүүлэгч этгээдийн нас хүйс, ажил мэргэжил, нийгэмд эзлэх давхарга зэрэгтэй холбоогүй, харин өгүүлэгчийн сэтгэлийн өнгө ялгараа илтгэх гэсэн зорилгоор хэрэглэгдэж буйг этгээд үг хэллэгийн утга хэмээн тодорхойлж болно.

Монгол хэлний этгээд үг хэллэгийг утгазүйн шинжээр нь 1. Бүдүүлэг, 2.Чамирхсан, 3. Хөгжүүн, 4. Мэргэжлийн, 5. Доромжийн, 6. Эерүүлсэн, 7.Ёгтолсон гэх мэтээр ангилан судалж болох байна.

Өгүүлэгчийн сэтгэлийн ялгараа илтгэхийн сацуу нас хүйс, ажил мэргэжил, нийгмийн давхаргын онцлогийг тусган илэрхийлж ихэнхдээ тухайн бүлгийн дунд хэрэглэгдэхийг этгээд үг хэллэгийн хэрэглээ хэмээн тодорхойлж болно. Монгол

[8] Бадамдорж, Д.: *Орчин цагийн монгол хэлний утга судлалын үндэс.* Улаанбаатар 1997, х. 202–203.

хэлний этгээд үг хэллэгийг хэрэглээний талаас нь 1. Оюутан сурагчдын, 2. Залуучуудын, 3. Хулгайч хоригдол нарын, 4. Наймаачдын, 5.Цэргийн албан хаагчдын, 6. Ажилчдын, 7. Архичдын, 8. Лам нарын, 9. Мэргэжлийн бүлгийн (багш, эмч, тамирчдын гэх мэт) гэх мэт ангилан судалж болох байна. Энэ бүхнээс үзвэл монгол хэлний этгээр үг хэллэгийг олон талаас нь цогц хэмжээнд төдийгүй түүний аль нэг ухагдахууныг онцгойлон судлах нь хэл шинжлэлийн төдийгүй нийгэм – сэтгэлзүйн чухал ач холбогдолтой судлагдахуун болно.

Summary

The author in this article exposes the scientific ideas of slang in Mongolia and determines the principal problems of its further study. It is noted by the author that meaning unity and using unity of slang are different. And slang in Mongolian is categorized by meaning and use, as follows. In terms of meaning, there are: 1) Slang of vulgarism 2) Slang of elegances 3) Slang of merriment 4) Slang of professionalism 5) Slang of insult 6) Slang of euphemism 7) Slang of irony. As regards users, there are: 1) Slang of students 2) Slang of youths 3) Slang of thieves 4) Slang of businesses 5) Slang of militaries 6) Slang of workers 7) Slang of alcoholics 8) Slang of lamas 9) Slang of professional groups (teachers, physicians, artists and so on).

Ном зүй

Бадамдорж, Д.: *Орчин цагийн монгол хэлний утга судлалын үндэс.* Улаанбаатар 1997

Отгонсүрэн, Д.: *Монгол хэлний найруулгазүй.* Улаанбаатар 1975

Отгонсүрэн, Д.: *Монгол хэлний үгийн сангийн найруулгазүй.* Улаанбаатар 1997

Пүрэвжав, Э.: *Монгол хэлний хэм хэмжээ.* Улаанбаатар 1996

Сүхбаатар, Ц.: *Монгол хэлний найруулгазүй.* Улаанбаатар 1998

Сүхээ, С.: *Монгол ярианы хэл.* (Хамтын бүтээл) МУИС, Улаанбаатар 1996

Төмөрцэрэн, Ж.: *Үгийн сангийн судлал.* Улаанбаатар 1974

„BEVEZETÉS A BUDDHÓ TANÁBA”*

A buddhizmus magyar nyelvű irodalma és művészeti kapcsolatai a 19–20. század fordulóján

Fajcsák Györgyi

A tibeti buddhista szövegek gyűjtésének, fordításának nemzetközi hírű úttörője Kőrösi Csoma Sándor volt, akinek személye és életműve újra és újra kelet felé fordította a hazai kutatók és érdeklődők figyelmét. Személye és munkássága búvópatakként szőtte át a magyarországi buddhista irodalom kezdeteit. Jelen tanulmány két kérdés vizsgálatával szeretne hozzájárulni a buddhizmus hazai történetének vizsgálatához. Először a magyarországi buddhista irodalom műveinek számbavételével kíván rámutatni a művek keletkezésének és hazai fogadtatásának eszmetörténeti összefüggéseire,[1] másodszor pedig a buddhizmus legalapvetőbb hazai művészeti kapcsolatait szeretné sorra venni.

A buddhizmus magyar nyelvű irodalma a 19–20. század fordulóján

A 19. század közepén született meg egy új eszme-vallás-tudomány: a spitirizmus,[2] amely bölcselete, erkölcstana, ismeretelmélete, vallása révén egészen új világlátás köntösében tűnt fel. Az okkult tudományok számos irányzata – a spiritizmus, a teozófia, a metapszichika, az antropozófia éledtek fel áramában, amelyek egyik forrása a keleti bölcselet és a keleti vallások világa lett. Művelői különösen nagy érdeklődéssel fordultak a buddhizmus felé.

A filozófiában Schopenhauer filozófiája jelentette a buddhista tanok megismertetése felé vezető nyugati gondolkodás útját. Főművében (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, A világ mint akarat és képzet, 1919) a látszat és a valóság világát állította egymással szembe. Filozófiája az emberi szenvedés kozmikus igazolására vállalkozott, melyben csak a kivételes egyéniség képes az akarat igájából kiszabadulni és a vágyak nélküli, tiszta szemlélődésbe elmerülni. „Mink akik kezdők e Schopenhauer-féle pesszimizmus sárkánytején nevelkedtünk, különösen voltunk a mi világlátásunkkal. Sötét világfájdalomba és az élet meddő tagadásába süllyedtünk azoktól az ultra-violette sugaraktól, amelyek a nagy német bölcselő agyán át megtörve a buddhizmus világosság-tengeréből hozzánk eljutottak. Volt idő, amikor

---

* Lénárd Jenő: *Dhammo. Bevezetés a Buddhó tanába* címmel 1911-ben jelent meg a buddhista tanokat ismertető két kötetes műve, a hazai buddhista irodalom első önálló alkotása.

[1] A magyarországi buddhista irodalom összegzésének igényével született meg Rács Géza: *Magyarország és a buddhizmus* című doktori értekezése a Buddhista Misszió égisze alatt. (Budapest, 1959. Kézirat) A munka felsorolja a buddhista vonatkozású magyar nyelvű munkákat, de amíg a nemzetközi szakirodalmat részletesen ismerteti a hazai munkák puszta említésénél többre nem vállalkozik. A gnózis, a szellemtanokkal való kapcsolat, s áttételesen a buddhizmus irodalmi művekben nyomon követhető hatását többen is vizsgálták. Nagy A. K.: *Szellemi bonctan.* Budapest 1992; Eisemann Gy.: *Szimbólum és metafizikum Komjáthy Jenő költészetében.* Budapest 1997; Tarjányi Eszter átfogó tanulmánya a legszélesebb kontextusban vizsgálta a magyar irodalom ilyenfajta kapcsolatrendszerét. Tarjányi E.: *A szellem örvényében.* A magyarországi mesmerizmus, szellemidézés és teozófia története és művészeti kapcsolatai. Universitas Budapest-Argumentum Kiadó, Budapest 2002.

[2] Az alábbi gondolatok részletes kifejtése: Tarjányi E.: *A szellem örvényében.* 2002, pp. 11–23.

a művelt világ beteg volt tőlük."[3] Schopenhauer a világba vetett ember életérzését fogalmazta meg, amelynek mindent átható ereje a 19. század második felében Nietzsche filozófiájában nyert kifejezést. „Isten halott", és a nyugati ember a transzcendens világ felé tapogatódzva rátalált az Isten nélküli vallásra, a buddhizmusra.

A buddhizmus 19. század második felében meginduló nyugati fordításirodalma és kutatása[4] a déli buddhista (páli) kánonra támaszkodott.[5] 1850-ben Angliában jelent meg Spence Hardy: *Eastern Monachism* címmel a ceyloni buddhizmusról szóló műve, majd 1860-ban ugyan csak ő jegyezte a *Manual of Buddhism* című könyvet.[6] Hardy nyomán 1860-tól Fausböll, majd Max Müller (1823–1900), Rhys Davis (1843–1922), Samuel Beal, Rockhill és további fordítók közreműködésével megindult a páli fordításirodalom. Max Müller 1879-ben Oxfordban indította útjára a *The Sacred Books of the East* 51 kötetes fordítássorozatát, 1881-ben T. W. Rhys Davis pedig megalapította a *Pali Text Society*-t, amely a buddhista szövegek kritikai kiadását tűzte ki feladatául.

Német nyelvterületen Carl Friedrich Köppen: *Die Religion des Buddha* című, 1857–1859-ben megjelent munkája volt a buddhista kutatások kezdete. Hermann Oldenberg (1854–1920), göttingeni professzor páli szövegek alapján 1881-ben írta meg az első, történeti Buddháról szóló monográfiát: *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* címmel.

A magyarországi buddhista irodalom megindulása 1885-höz, Kőrösi Csoma Sándor dolgozataihoz – köztük a Buddha élettörténete és a tibeti buddhizmussal – foglalkozó munkák megjelenéséhez köthető.[7] Duka Tivadar gyűjtötte össze Kőrösi Csoma dolgozatait és írta meg Csoma első életrajzát. Az unitárius Brassai Sámuel a Keresztény Magvető hasábjain 1890-ben adta közre a buddhizmus rövid történetét, s tanításának foglalatát.[8] 1893-ban Máramarosszigeten megjelent a *Buddhista Kate* (bevezetésül Gótama Buddha tanához az európaiak használatára. Összeállította Szubhádra Bhiksu)[9], amelynek fordítója Hollósy József (1860–1900), Hollósy Simon, a müncheni festőiskola alapítójának testvéröccse volt. A munka Subhadra Bhiksu (eredeti nevén Zimmermann) német nyelvű buddhista katekizmusán alapult, amely 1888-ban Braunschweigben látott napvilágot, s a páli kánon alapján foglalta össze a buddhizmus tanait. A hetvenhét lapnyi füzet iránti érdeklődést mutatja, hogy 1900-ban második kiadása is megjelent. 1906-ban Buddhista

[3] Kenedi Géza bevezető szavai: Lénárd Jenő: *Dhammo* ... Előszó.

[4] A buddhizmus kutatása és fordításirodalmának megindulása szervesen kapcsolódott a brit és a német indológiai tanszékek munkájához, s a nyelvészeti kutatásokhoz. Lásd Schumann, H. W.: *Buddhismus and Buddhismusforschung in Deutschland.* Octopus Verlag, Wien 1974, pp. 9–10.

[5] A buddhizmus északi és déli ágának megkülönböztetése Eugéne Burnouf-tól ered (1845). A brit kolonizált területeken a déli kánon megismerése egyszerűbb volt. Az északi kánon felfedezése majd fél évszázaddal később indult.

[6] Humphreys, Ch.: *The Development of Buddhism in England.* The Buddhist Lodge, London 1937.

[7] *Life and Works of Alexander Csoma de Körös.* By Theodor Duka. Trübner, London 1885; *Kőrösi Csoma Sándor Dolgozatai.* Összegyűjtötte és életrajzzal bevezette Duka Tivadar. Magyar Tudományos Akadémia VIII., Budapest 1885A 19. században főként a történeti összefoglaló munkák részeként olvashattak az érdeklodok a buddhizmusról: pl. Kerkapoly Károly 1859-ben megjelent Világtörténetében Buddha és tana címmel. Kerkapoly Károly: *Világtörténet észtanilag előadva.* Hajdankor. Keletivilág. China. Református Főtanoda, Pápa, 1859, pp. 234–253.

[8] Brassai Sámuel: A buddhizmusról. In.: *Keresztény Magvető* 1890, pp. 1–19.

[9] *Buddhista kate bevezetésül Gótama Buddha tanához az európaiak használatára.* Összeállította Szubhádra Bhiksu. Mayer és Berger Könyvkereskedése, Máramaros-Sziget, 1893 (második kiadás 1900). A munka népszerűségéhez egyetlen adalék: Buddhista kate címmel 1897-ben regény is megjelent Nagyenyeden. (Második kiadása: Franklin Társulat, 1901) Szerzője Félix álnéven Farnos Dezső volt.

Katekizmus címmel Erőss Lajos teológiai tanár fordította le ismét, s a munkát Debrecenben adták ki.[10]

Ugyancsak Máramarosszigeten jelent meg 1896-ban a *Buddha-mondák* című könyvecske, amely Karl Eugen Neumann (1865–1915) osztrák indológus: *Zwei buddhistische Suttas* című fordításkötetének kivonata volt.[11] Ebben a fordító –akiben ismét Hollósy Józsefet tisztelhetjük– Kőrösi Csoma Sándor egykori kutatásaihoz kapcsolja fordítása megjelentetését. „Hogy ’pogány’ hitű őseink valóban minő vallást követtek? – dacára a megejtett sok tudományos és nagy becsű kutatásnak –ezen érdekes kérdés még mindig tágas tért enged a további tanulmányozásra, kivált ha azon kiindulópontra lépünk, melyen Csoma haladott… A szanszkrit-páli nyelvek tanulmányozására nézve azonban azt izente Csoma honfitársainak, hogy abban dus aknát találnak majd nemzeti eredetük, szokásaik, viseletük és nyelvük (röviden: kultúrájuk) tekintetében… Alkalomszerűnek véljük tehát közölni ezt a mondát e jegyzettel együtt minden kommentár nélkül, Kőrösi Csoma Sándor halála után majdnem egy századdal, (sic!) mikor a hazai tudományosság kisebbsége külföldi ellenségeinkkel együtt rokontalannak, idegennek mondja a magyart az európai árija fajok közt.”[12]

Kőrösi Csoma Sándor neve jelképként fogta össze a korszak valamennyi Kelettel kapcsolatos kutatását.[13] Benne tisztelte egyik ősét és előfutárát a magyar teozófiai mozgalom is,[14] hiszen egyes elképzelések szerint Kőrösi kutatásaiból és műveiből merített ösztönzést maga a nemzetközi teozófiai mozgalom alapítója, Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) asszony is.[15]

1875-ben Helena Petrovna Blavatsky és Henry Steel Olcott (1832–1907) New Yorkban alapította meg a nemzetközi Teozófiai Társaságot, amelynek hamarosan számos országban alakultak helyi szervezetei. A teozófiai tanítások alapvetését Blavatsky 1877-ben megjelent *Isis Unveiled*, és 1888-ban megjelent *The Secret Doctrine* című munkái jelentették.[16] A teozófiai mozgalom jelentős személyiségei Franz Hartmann (1838–1912),[17] Annie Besant

[10] *Buddhista Katekizmus*. Ford. Erőss Lajos. Hegedűs és Sándor, Debrecen, 1906.

[11] *Buddha mondák* Ford. Hollósy József. Mayer és Berger Könyvkereskedése, Máramarossziget 1896.

[12] Buddha-mondák 1896, p. 52/jegyzet.

[13] Kőrösi Csoma Sándor neve fémjelezte azt az alapítványt is, amelyet Duka Tivadar hozott létre Kőrösi emlékének ápolására. A Magyar Tudományos Akadémián három évenként hangzottak el előadások a kor neves orientalistáitól. Lásd Kuun G.: *Ismereteink Tibetről.* Magyar Tudományos Akadémia, 1900; Goldziher I.: *A buddhizmus hatása az iszlámra.* Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1903.

[14] Gellér K.: „Vonjuk ki magunkat egyre jobban és jobban az érzéki csalódások eme világából”. In.: *Mednyánszky László (1852–1919).* Katalógus a Magyar Nemzeti Galéria kiállításához. Szerk.: Markója Csilla, Magyar Nemzeti Galéria, Kossuth Kiadó, Budapest, 2003, p. 184/22. jegyzet.

[15] Tordai V.: *Okkult elemek a magyarság életében.* Kultura Könyvkiadó, Budapest 1923, p. 122. Tordai művében említi e kapcsolatot, de más, magyar nyelvű munkában nem leltem nyomát ennek a leszármazásnak. Blavatsky asszony állítólagos hosszabb–rövidebb tibeti tartózkodására ugyanakkor több helyütt található utalás (pl. Bardoly I. (szerk.): *Mednyánszky László feljegyzései 1877–1918. Válogatás a festő kiadatlan naplófeljegyzéseiből.* Magyar Nemzeti Galéria, Budapest, 2003, p. 131/395 jegyzet), de véleményem szerint vajmi csekély annak a valószínűsége, hogy Blavatsky valóban megfordult Tibetben.

[16] Isis Unveiled (1877) és The Secret Doctrine (1888); lásd Blavatsky, H. P.: *The Key to Theosophy*. Theosophical University Press, Passadena, California 1987.

[17] Franz Hartmann, teozófus, szemorvos. A buddhizmussal 1883 körül ismerkedett meg, s azt a szabadkőműves, illetve rózsakeresztes gondolatokkal elegyítette. 1896-ban megalapította a Német Teozófiai Társaságot. Lefordította a *Bhagavadgitát* (Braunschweig, 1892). Híres műve: *Unter den Adepten*. Leipzig 1901. (Vö. Bardoly I.: *Mednyánszky László feljegyzései ... p.* 139/444. jegyzet).

(1847–1933) és Charles Webster Leadbeater (1847–1934)[18] voltak. Műveik különös erővel irányították a 19. század utolsó harmadának figyelmét a keleti vallásokra, mert a teozófia tanításába az indiai bölcselet, a buddhizmus, a taoizmus és az iszlám elemeit egyaránt beemelték.

A Németországban működő filozófus, Schmitt Jenő Henrik (1851–1916) volt a magyarországi teozófia legjelesebb képviselője, akinek gnosztikus elmélete a modern és a korai teozófiai hagyományt is magába foglalta.[19] A gnosztikusokat mint a szimbolizmus nagymestereit emlegette. A szecesszióban pedig a történelmi múlt művészetének –Egyiptom és India művészetének– újjászületését látta. Budapesten az Akadémia Kávéházban tartott előadásai[20] nagy látogatottságnak örvendtek, megfordult ott a századelő magyar szellemi életének majd minden jeles képviselője.

A teozófia áramában a buddhizmus mellett más keleti filozófiákkal is megismerkedhetett a magyar olvasóközönség. Stojits Iván (1866–?) a teozófiai mozgalom elkötelezettje fordította le elsőként magyar nyelvre Laozi: *Út és erény könyvét*.[21] A kínai taoizmus legfontosabb szövegét a teozófusok emelték be „kánonuk"-ba, Laozi-t Buddha újabb inkarnációjának tartották sőt „…a misztikus monista Laozi tanai Konfuciuszt is ámulatba ejtették" – írta fordítása bevezetőjében Stojits.[22] Laozit teozófusnak tekintették (Hartmann, Strauss, Brandt is így nevezték) s neve előfordult Blavatsky teozófiai glosszáriumában.[23] Stojits könyve ajánlásában fordítását „Blavatsky Petrovna Helén a modern teozófiai mozgalom megindítója emlékének" szánta. Forrásai között –más teozófus szerzők mellett- Franz Hartmann *Daodejing* fordítását is megemlítette.[24]

A 19. század végén–20. század elején a buddhizmusról szóló ismeretek a páli fordítás-irodalom révén jelentősen bővültek Magyarországon, de a buddhista tanok terjedése és hatása főként a teozófia áramában követhető nyomon.

A buddhista tanítás megismertetésének igénye az 1880-as évektől kezdve a keresztény–buddhista valláselméleti munkákban is jelentkezett. Angliában és Németországban erősödő buddhista mozgalom képe rajzolódott ki Kiss János (1857–1930), a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara tanárának *Ázsia világossága és a Világ Világossága* címen a Szent István Társulatnál tartott előadásából.[25] A szerző, az újskolasztikus Aquinói Szent Tamás Társaság elnökeként a teozófia tanai mellett már utalt Zimmermann (Subhadra Bhiksu): *Buddhistischer Katechismus* című munkájára, amely Hollósy József fordításában vált néhány évvel később Magyarországon ismertté.

---

[18] Annie Besant és Charles Webster Leadbeater koruk művészeire voltak nagy hatással. Lásd: Gellér K.: „*Vonjuk ki magunkat egyre jobban ...*" .

[19] Schmitt J. H.: *Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur.* Poetschel und Trepte, Leipzig 1903–1907.

[20] Schmitt J. H.: *Művészet. Etikai élet. Szerelem.* Előadások. Bevezette: Migray József. Táltos, Világosság nyomda, Budapest 1917; Schmitt J. H.: *A szellemi fejlődés törvénye*. Ford. Madary Károly. Egyesült nyomda, Budapest 1920.

[21] *Laoce életbölcselete Tao-te-king*. Külföldi kútfők nyomán összeállította, bevezetéssel és magyarázattal ellátta Stojits Iván. Atheneum, Budapest 1907.

[22] Stojits I.: *Laoce életbölcselete Tao-te-king* bevezető; Lásd még Stojits I.: *Teozófia és a teozófiai mozgalom*. Atheneum, Budapest, 1905.

[23] Blavatsky, H. P.: *Eine Erganzung zum Schlüssel zur Theosophie*. Max Altmann, Leipzig 1908.

[24] Hartmann, Fr.: *Tao-Teh-King.* Aus dem Chinesischen des Laotze übersetzt. Leipzig. Lásd Stojits, I.: *Laoce életbölcselete Tao-te-king.*

[25] Kiss J.: *Ázsia világossága és a világ világossága*. Pallas, Budapest 1890

A kereszténység és a buddhizmus összevetése, Jézus és Buddha alakjának párhuzamba állítása gyakori volt a századforduló katolikus szerzőinél.[26] A kereszténység (Világ világossága) és a buddhizmus (Ázsia világossága) különbségeit kidomborító tárgyalás jellemezte Szeghy Ernő (1872–1940-es évek?) ciszterci szerzetes írásait. A Katolikus Szemlében 1902-ben jelent meg először írása a buddhizmusról,[27] majd 1909-ben *A kereszténység és a buddhizmus* címmel a buddhista tanokról szóló összefoglalást írt. A munkák forrásai a páli buddhista hagyomány ismeretén alapuló nyugati összefoglalások voltak: pl. Rhys Davids: *Buddhism*, London 1899.

Mások mellett Szeghy Ernő és Kiss János valláselméleti tevékenységére adott válaszként jelent meg 1911-ben Rohonczy János (Révkomáromi néven) *A modern vallás*[28] című műve. Szerzője a 20. század vallásos mozgalmait –köztük a buddhizmust – kívánta bemutatni: „Beszélgetések a kereszténység erkölcseiről, hitegységéről, az egyházpolitikáról, vallási törekvésekről, azon természeti jelenségekről, melyek a vallással kapcsolatban vannak, a buddhista vallásról és a kereszténységhez való viszonyáról –hirdette könyve alcímében. A buddhizmus korszerűségét filozófiája erejében és a modern európai ember eszményeihez való közelségében láttatta.

Az első, buddhista tanokról szóló „kézikönyv" Lénárd Jenő: *Dhammo (Bevezetés a Buddhó tanába)* című kétkötetes műve volt 1911-ben.[29] Lénárd igen vegyes összetételű munkája a páli hagyomány és a páli szövegkiadások alapján az „ortodox" buddhizmus bemutatását a négy buddhista alapigazság pillérére állítva tárgyalta. Könyve leginkább figyelemreméltó része azonban a buddhista modernizmussal, más néven új buddhizmussal foglalkozott. Itt tapintható ki a buddhizmus európai megközelítésének korabeli szemlélete, amely filozófiának szerette volna láttatni a buddhizmust, s ekként közelített tárgyához.[30] Lénárd művének bibliográfiájában található először utalás kínai buddhizmusról szóló munkák ismeretére. Említi például Leon Wieger jezsuita misszionárius művét (*Extraits du Tripitaka, de Commentaries*, 1911), J. J. M. De Groot kínai mitológiáról és szimbólumokról kiadott gyűjteményét,[31] Stephen Bushell és Rhys Davids szerkesztésében Xuanzang 629–645 között tett indiai utazásáról szóló könyvet (*Hiouen thsang Travels in India* (1904–1906)), valamint James Legge fordításában Faxian 399–412 közötti indiai utazásáról szóló leírást (*Fa Hsien. Record of Buddhistic Kingdoms*., 1886).

Lénárd munkájának megjelenésekor már határozottan körvonalazódott a buddhizmus északi ága iránti érdeklődés. Ismertek voltak a német orientalista Albert Grünwedel (1856–1935) tanulmányai (pl.: *Buddhistische Studien*. Berlin, 1897; *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, 1900), és megjelent D. T. Suzuki: *Outlines of Mahayana Buddhism*

---

[26] Baranyay József egri líceumi tanár *Buddha a Bölcselő, Krisztus a Megváltó* címmel közölte írását a Hittudományi Folyóirat 1905. évi kötetében.

[27] Szeghy E.: A buddhizmusról. In: *Katolikus Szemle* 1902, pp. 649–650. Szeghy Ernő három évet töltött nevelőként Japánban, de megfordult Sziámban, Burmában, Ceylonban és Kína kikötővárosaiban is. Kínai buddhizmusról szóló munkaként ismerte Beal: *Buddhism in China*, (London, 1884) és Douglas: *China* (London, 1887) című művét.

[28] Révkomáromi (álnév) Rohonczy J.: *A modern vallás.* Pesti Könyvnyomda Rt., Budapest, 1911 (második kiadás 1913).

[29] Lénárd J.: *Dhammo…*, második kiadás 1912–1913.

[30] A könyv egyik kritikusa éppen a filozófiai megközelítés hiányait rótta fel a szerzőnek. Lásd: Dienes P.: A buddhizmusról. In.: *Huszadik Század* 1914. XV. évf. XXX. kötet, pp. 93–102.

[31] J. J. M. De Groot: *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present aspect, Manners and Customs.* I–VI. Leiden, 1892–1907.

(1907) című munkája is.[32] A buddhizmus ázsiai térnyeréséről és megújulásáról szólva Lénárd külön kiemelte Okakura Kakuzo (1863–1913) szerepét, „akit bizonyos értelemben Japán William Morrisjának neveznek, igen ékesszólóan ad kifejezést annak, hogy a buddhista tanítás mennyire áthatotta az egész művelt Ázsiát, hogy mennyire át meg át itatta Buddhó gondolata Ázsiát, mely ebben a gondolatvilágban egy egységes egésszé összeforrottnak fogható fel."[33]

A hagyományos japán művészet és értékek nyugati megismertetésében úttörő munkásságot fejtett ki a tanárként és műkritikusként egyaránt tevékeny Okakura Kakuzo, valamint amerikai munkatársa Ernest Fenollosa (1853–1908). Munkáikban és előadásaikban a történetiséget és a múlt felé fordulást hangsúlyozták, a japán gyökerekre, a régi japán művészet újrafelfedezésére tettek kísérletet, és Kínát mint a Japán kultúra és művészet bölcsőjét mutatták be. Mozgalmuk és könyveik nagyban elősegítették a régi kínai művészet, s a kínai művészet buddhista kapcsolatainak megismertetését. Okakura Kakuzo angolul megjelent munkái a kelettel ismerkedő nyugat legfontosabb kézikönyveinek számítottak.[34] Okakura Kakuzo a buddhizmust tartotta Ázsia közös szellemi kincsének, s az „Ázsia egy és örök" gondolat alapján igyekezett feltárni az ázsiai szellemi fejlődés és történelem főbb erővonalait. Japán gyökereinek feltárása a buddhizmus északi ágának tanítása iránt is fogékonnyá tették az érdeklődőket.

Okakura Kakuzo könyvei Magyarországon is ismertek voltak, így a távol-keleti missziókat látogató címzetes püspök, Vay Péter (1864–1948) éppúgy ismerte őket,[35] mint a Hopp Ferenc Múzeum első igazgatója, Felvinczi Takács Zoltán (1880–1964), akinek figyelmét éppen Vay Péter hívta fel Kakuzo műveire.[36]

A buddhizmus megismertetése a keleti útleírások révén jutott közel a nagyközönséghez. A korabeli buddhizmusról a belső-ázsiai, tibeti útleírások, a korai buddhista emlékekről pedig a belső-ázsiai expedíciók beszámolói adtak hírt. A magyarul megjelent legnagyobb hatású művek szerzői közé tartozott Przsevalszkij,[37] Sven Hedin,[38] Stein Aurél[39] valamint Austin L. Waddell.[40]

---

[32] A buddhizmus tibeti ágának megismeréséhez lásd Kelényi B.: „Bálványok űrhajója" A tibeti műgyűjtés és recepciójának kezdetei a nyugati világban. In: *Életünk* 2001, pp. 11–12. 1044–1057.

[33] Lénárd 1911:II.247.

[34] Kakuzo, O.: *The Ideals of the East*, 1903; *The Awakening of Japan*, 1904. Munkái németül is megjelentek.

[35] Vay P.: *Kelet művészete és műízlése*. Budapest 1908.

[36] Felvinczi Takács Z.: *Hopp Ferenc emlékkiállítás. 1933. Nagy Ázsia művészete*. Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest, 1933 Utószó.

[37] Przsevalszkij, Ny. M.: *Zajzánból Khámin át Tibetbe és a Sárga Folyó forrásvidékére.* Franklin, Budapest 1884.

[38] A teljesség igénye nélkül: Hedin, S.: *Ázsia sivatagjain keresztül.* Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára 1., Lampel Rt., Budapest 1902; Hedin, S.: *Tízezer kilométernyi uttalan utazás*. Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára 7–8., Lampel Rt., Budapest 1906; Hedin, S.: *Három év Tibetben. 1899–1902.* Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára, Lampel Rt., Budapest 1908; Hedin, S.: *Transzhimalája: felfedezések és kalandok Tibetben.* Lampel Rt, Budapest 1910; Hedin, S.: *Belső-Ázsia küszöbén. 1890–1891.* Világjárók. Utazások és kalandok. Franklin, Budapest 1928; Hedin, S.: *Első utam Ázsiába.* Világjárók. Utazások és kalandok. Franklin, Budapest 1930.

[39] A teljesség igénye nélkül: Stein A.: *Homokba temetett városok.* [*Sand-buried Ruins of Khotan*.] Ford. Halász Gyula. Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára, Budapest 1908; Stein A.: *Romvárosok Ázsia sivatagjaiban.* [*Ruins of Desert Cathay*] Ford. Halász Gyula, Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára, Budapest 1913; Stein A.: *Indiából Kínába. Harmadik utam Belső-Ázsiába. 1913–1916.* [From India to China. My Third Expedition to Inner Asia.] Ford.: Halász Gyula, Atheneum Rt. Budapest 1923.

[40] Waddell, A. L.: *A rejtelmes Lhasza és az 1903–1904 évi angol katonai expedíció története.* Átdolgozta: Schwalm Amadé. Budapest 1910.

Nyikoláj Mihajlovics Przsevalszkij (1839–1888) orosz tábornok öt expedíciója során (1870–1885) óriási területeket tárt fel: járt a Jangce felső szakaszán, a Caidam-medencében, a Kuku-nór környékén, a Kunlun hegységben, a Góbi-sivatagban és a Tarim-medencében. Ő volt az első európai, aki elérte a Tarim folyót és annak végtavát a Lop-nórt. Az 1890-es évektől több expedíciót vezetett a svéd Sven Hedin (1865–1952) a Tarim-medencébe és Tibetbe majd az 1900-as évektől a magyar származású, de angol-indiai szolgálatban álló Stein Aurél indította kutatóutak váltottak ki nagy érdeklődést a selyemút egykori oázisvárosainak feltárásával. A Magyar Földrajzi Társaság fontos missziót vállalt e külhoni utazók felfedezéseinek magyar közreadásával.[41]

A magyarországi buddhista irodalom két világháború közötti korszakát Schmidt József (1868–1933) könyvei fémjelezték. Schmidt műveiben a német-angol buddhológiai iskolára támaszkodva a buddhizmus déli ágának, a páli hagyománynak rendszerező bemutatására vállalkozott. 1920-ban jelent meg *Buddha élete, tana, egyháza* című munkája, amit 1925-ben kibővítve *Ázsia világossága. Buddha élete, tana, egyháza* címmel jelentetett meg ismét. Schmidt József alapos, pontos munkája – máig használható kézikönyvként – sokat tett a buddhizmus tanainak megismertetéséért. Ahogy célját ő maga fogalmazta: „…szó sem lehet róla, hogy a buddhizmusnak bármilyen theozófikus vagy racionalisztikus módon elcsavart alakja a jövő vallásává lehetne. …Korunk feladata nem lehet más, mint a buddhizmust igazi valójában megismerni, összehasonlító vallástörténeti szempontból méltatni s így minden vallás és vallási élet természetének mélyebb felfogására törekedni.”[42]

Művészek és a keleti tanok iránti érdeklődés

A művészek elméleti útkeresése az 1880-as évek párizsi művészköreiből indult ki.[43] A korszak szimbolista alkotói egyre erősödő igénnyel fogalmazták meg filozofikus, vallásos, morális alapú művészet iránti vágyukat. A Nabis művészcsoport tagjai például szimbolista költők verseiből tartottak felolvasást, zenét hallgattak, ugyanakkor erősen hatott rájuk Nietsche filozófiája, valamint a gnosztikusok tanainak és a keleti vallások elemeinek sajátos elegyítője a teozófia. A Párizsban is megfordult magyar művészek elméleti útkeresése a századforduló táján nagy lendületet kapott a Németországban dolgozó filozófus, Schmitt Jenő Henrik műveiből.

Párizsban ismerkedett meg Mednyánszky László is 1890 körül a teozófus Blavatsky írásaival. Második párizsi tartózkodása idején André Chevrillon az Indiát megjárt író, filozófus ismertette meg a buddhizmus tanaival. 1890-es évek közepétől a felvidéki nagyőri kastélyba, már a buddhista Mednyánszky tért vissza újra és újra. „Különös összetételű egyéniség volt. Meggyőződéses híve Buddha tanainak, de senkit sem akart megnyerni hitének. Gyakran lehetett látni kültelki kis kávéházakban a nálunk oly ritka buddhisták között, akik valamennyien földhözragadt szegény emberek voltak. Mindet támogatta.

[41] A külhoni felfedezők magyar nyelvű utibeszámolói sok érdeklodot vonzottak és nagy hatással volt az olvasókra. Egyetlen, kiragadott példaként utalnék Fleissig József (1896–1944), a két világháború közötti neves műgyűjtő első világháborús hadifogolynaplójának részletére, melyben Sven Hedin Transzhimalája című könyvét említette, mint kelet iránti érdeklodésének egyik fő inspirálóját. Lásd Fleissig J.: *Szibériai napló. Fogságom és szökésem.* Benkő Gyula cs. és kir. Udvari Könyvkereskedése, Budapest 1920:70.

[42] Schmidt J.: *Ázsia világossága. Buddha élete, tana, egyháza.* Atheneum, Budapest 1925, pp. 285–286.

[43] Gellér K.: Schmitt Jenő Henrik és a gödöllői műhely kapcsolata. In.: *Katedrális* I./1. (1991), pp. 28–34.

Jótékonyságának nem volt határa." – írta róla Lyka Károly.[44] A nagyőri kastély társaságához tartozott a teozófus bölcselő Czóbel István (1847–1932), Mednyánszky sógora, és testvére Czóbel Minka (1855–1947), akiknek anyja a Vay-családból származott. A Vay-család több tagja meghatározó szerepet játszott a magyarországi spiritizmus történetében.[45] Báró Vay Ödönné, született Wurmbrand-Stuppach Adelina (1840–1925) volt kora egyik legismertebb médiuma. A család egy másik ágának leszármazottja volt Vay Péter, a már korábban említett, címzetes római katolikus püspök, aki a távol-keleti missziók vizitálása végett fordult meg a századelőn Japánban, Kínában, Koreában és állami megbízásból vásárolt is főként japán tárgyakat. Útiélményeiről a *Kelet császárai és császárságai* című könyvében számolt be.[46] Az 1906-os távol-keleti utazása során vásárolt tárgyakat 1908-ban[47] és 1910-ben[48] a Szépművészeti Múzeumban láthatta kiállítva a közönség. A kiállított tárgyakat Felvinczi Takács Zoltán írta le, de a katalógus japán művészetről szóló összefoglalóját Vay Péter állította össze, jórészt megjelent munkáinak szövegéből.[49] Vay könyveiben is nagy érdeklődést mutatott Kelet művészete iránt. 1908-ban jelent meg Kelet művészete és műízlése című munkája, 1919-ben pedig A keleti féltekén címmel publikálta úti élményeinek újabb foglalatát. Írásai Magyarországon az első, japán művészetről szóló munkák közé tartoztak,[50] fontos tájékozódást jelentettek, s elősegítették a teozófia révén már ismert buddhizmus művészetének megismertetését.[51]

Az 1901 körül megalakult gödöllői művésztelep tagjait barátság és szellemi közösség kapcsolta Schmitt Jenő Henrikhez, a teozófia legjelesebb hazai képviselőjéhez. A gödöllői alkotóközösség egyik alapítója Nagy Sándor még az 1890-es évek végén Párizsban Mednyánszky révén ismerkedett meg a teozófus Blavatsky, Tolsztoj és Schmitt nézeteivel. Különösen a belső lélekút, a misztikus tökéletesedés lépcsőinek bemutatása, a reinkarnáció ábrázolása, valamint a vallások összekapcsolásának szinkretikus kompozíciói (Jézus és Buddha, Jézus, Mózes, Buddha) tükrözték a művésztelep alkotóinak teozófián megszűrt keleti vonzalmait. 1909-ben a Budapesten tartott teozófusok nemzetközi kongresszusa tiszteletére kiállítást is terveztek műveikből. A kiállítás katalógusa Nagy Sándor, Körösfői-Kriesch Aladár, Juhász Árpád mellett Gy. Takách Béla, Nádler Róbert munkáit sorolta fel. Témaválasztásuk és címadásuk (*Buddha imádás, Lotus áldozat, A távozó lélek búcsút int a testnek, Buddha és Krisztus*) egyaránt a teozófikus és a gnosztikus tanok hatását mutatja.[52]

Schmitt halála után (1916) tanítványai – Kepes Ferenc, Migray József, Madary Károly – folytatták tovább munkáját. Gellér Katalin mutatott rá, hogy Kepes Ferenc olvasatában Schmitt tanaiból egyenesen a magyarság új hivatása fogalmazódott meg, amelyben Kelet, mint a megújulás forrása szerepelt: a „világosság ősvallása" mint a pogány hagyományok magasabb formában való visszatérése jelentkezett. Nagy Sándor műveiben az ősmagyar mondavilág és a keresztény szimbolika a szinkretikus mítoszábrázolások szellemében

---

[44] Lengyel I.: Lyka Károly emlékezéseiből. *Szabad Művészet* 9 (1955) p. 580.

[45] Tarjányi E.: *A szellem örvényében*. pp.58–59.

[46] Vay P.: *Kelet császárai és császárságai*. Budapest 1906.

[47] Japán kiállítás 1908: *Gróf Vay Péter-féle japán gyűjtemény* Katalógus. Előszó: Kammerer Károly, Országos Magyar Szépművészeti Múzeum, Budapest 1908.

[48] Japán kiállítás 1910: *Japán Művészeti Kiállítás.* Írta: Felvinczi Takács Zoltán. 1910 május. Országos Magyar Szépművészeti Múzeum, Budapest 1910.

[49] Vay P.: *Kelet császárai és császárságai.*; Vay P.: *Kelet művészete és műízlése*. Budapest 1908.

[50] Szeghy Ernő is megjelentetett Japán című könyvében egy japán művészetről szóló rövid ismertetést. Szeghy E.: *Japán. Történelmi, föld és néprajzi vázlatok*. Szent István Társulat, Budapest 1905.

[51] Vay P.: *Kelet császárai és császárságai.*; Vay P.: *Kelet művészete és műízlése.*

[52] Gellér K.: *Vonjuk ki magunkat egyre jobban ...* p. 178.

fonódott össze.[53] Mintegy természetfeletti kapcsolatként kínálkozott a keletről érkezett magyarság számára a keletről eredeztetett tanokból való merítés.

Mednyánszky irányította a Párizsban tanuló Nagy Sándor figyelmét a teozófia és a buddhizmus tanítása felé, de Csók István (1865–1961) is tőle nyert ösztönzést: „Tudása, olvasottsága elütő minden másétól. A hindu és spiritiszta tanokkal ő ismertetett meg bennünket oly vonzó és érdekfeszítő modorban, melynek lehetetlen volt ellenállni. Én el-elsakkoztam vele, míg a többiek diskuráltak. Kártya nem volt, csak néha biliárd. Sokszor nagyon érdekes témákat vitattunk meg az Operára néző ablaknál, ahol asztalunk volt. Nemcsak művészetről, de a legelvontabb tudományos dolgokról is. Hogyne! Hiszen ott ültek még Ferenczy, Thorma és Réti is …"–emlékezett vissza később Csók István önéletrajzában.[54]

Csók közel egy évtizedet élt Párizsban a 20. század elején. 1909-ben Párizsban festette meg Nirvána című képét[55] amelyen sötétkék háttér előtt díszes lótusztrónuson ülő Buddha látható, előtte fekvő, álló gomolygó női aktok. Jobbra lótuszvirágon ülő, gyümölcsöt? tartó ruhátlan nő és sárga fejdíszes ülő férfialak látható. A kép címe, témája, kompozíciója a teozófus eszmék jegyében született: a reinkarnációk sorozatának végcélját fogalmazza képbe – ahogy azt a századelőn Európában értették. Maga Csók így írt egy Lázár Bélához küldött levelében a Nirvána ihletéről: „De legszívesebben olvasom a Keletindiai tündérmeséket, az Ezeregyéjszakát. A kéknefelejcs kanális partján, a súgó füzek alatt, a susogó nád mellett azt képzelem –nem tudom–az ott nem vizililiom, de lótuszvirág. Ott ült, láttam az indiai tündérkirálykisasszony aki oly finom volt és oly gyengéd, nem nyomott többet két lótuszvirágnál. Lábaival a vizbe paskol, kezeivel sűrű, fekete hajába tűzi az egyik virágot a másik után. A jegenyék tetején a Kis Szurja Bait kerestem, a kit a vén sasok acélkalitka lakásukba rejtettek el a gaz raksaszok előtt. Hát Tsandra, no meg a többiek – Aladdin csodalámpája nélkül is elvitt engem az én szellemem oly csodás tájakra, a hová el nem jutok az életben többé soha. Mikor aztán, már nagy kamasz koromban meggyőztek róla hogy nincsenek tündérek – üres lett a világ, szerettem volna meghalni. Kicsiny kis magból nő fel a leghatalmasabb fenyő is. Nos analizáló Uram, e sok ocsuból ki tudod tán szitálni a Nirvána csíráját?"[56]

A kor modern eszméivel, a teozófus színtannal is kapcsolatba hozható festmény központi Buddha-alakjának előképe egy japán buddhista szobor lehetett.[57] Modellje a századforduló Párizsában már komoly múltú keleti művészeti gyűjtemények valamelyikéből származhatott.

A 19. század utolsó harmadában több francia utazó is jelentős japán gyűjteményt vásárolt, melyek a századfordulón múzeumként is látogathatók voltak.[58] Párizsban 1889-ben nyitotta meg kapuit Émile Guimet japán gyűjteményéből felállított múzeuma, amely főként

---

[53] Gellér K.: *Schmitt Jenő Henrik* ... p. 33.

[54] Csók I.: *Emlékezéseim*. Bev. tanulmányt írta Németh Lajos. Akadémia Kiadó, Budapest 1990, pp. 102–103.

[55] Magyar Nemzeti Galéria lt. sz.: 64.23 T (vászon, olaj, 270 cm x 340 cm). Egy azonos című tanulmány is készült: Magyar Nemzeti Galéria lt. sz.: 4662 (vászon, 48 cm x. 50 cm).

[56] Magyar Nemzeti Galéria Adattár 1998/1926. Csók István levele feltehetően Lázár Bélához; Párizs 1910. június 15. A levélre Bincsik Mónika hívta fel a figyelmemet, amit ezúton is szeretnék megköszönni.

[57] Egy Amida Nyorai-szobor lehetett a modell. A francia szimbolisták képein is japán buddhista szobrok szolgáltak előképül pl. Odilon Redon: *Buddha* című képe (Párizs, magántulajdon). A Guimet- és a Cernuschi-gyűjtemény 19. század végi fotóin számos modellként szolgáló tárgy fellelhető. Lásd *Ages et Visages de l'Asie.* Un siecle d'exploration a travers les collections du musée Guimet. Musée de Beaux-Arts, Dijon 1996, p. 23/6.kép, és p. 234.

[58] Émile Guimet gyűjteménye, Henri Cernuschi gyűjteménye, (1891 Cernuschi Múzeum). Théodore Duret értékes edo-kori könyvillusztráció-gyűjteményét hagyta a Bibliotheque Nationale-ra.

buddhista plasztikáival nyűgözte le látogatóit.[59] Az egyes termek szinte zsúfolásig megtöltött tárgyhegyeikkel elementáris hatást gyakoroltak a nézőkre: háromdimenziós enciklopédiaként mutatták be a zsidó-keresztény világon kívül eső vallásokat, szentéllyé változtatva a múzeumot.[60] Számos magyar művész is megfordulhatott e múzeum kiállításain. Rippl-Rónairól biztosan tudjuk, hogy többször is ellátogatott a Kelet e birodalmába,[61] Csók Istvánról, Kozma Lajosról és számos, Párizsban megfordult alkotóról csupán feltételezhetjük, hogy járt a múzeumban.

Az 1850-es évektől kezdve a magyar festők számára Párizs és Bécs mellett München számított vonzó tanulmányi központnak. Hollósy Simon festőiskolájának és a századfordulón felvirágzó nagybányai művésztelepnek a tagjai közül többen kötődtek erős szálakkal keleti tanokhoz vagy a keleti művészethez, noha ennek pontos feltárása még várat magára.

A keleti érdeklődés vizsgálatában különösen fontos annak a kapcsolatnak a kiemelése, amely a festőiskola alapítóját Hollósy Simont testvéröccséhez, a magyar nyelvű buddhista irodalom első fordítójához Hollósy Józsefhez fűzte. A Máramarosszigeten megjelent buddhista művek (1893,1896) élénk érdeklődést váltottak ki.[62] Bizonyára eljutottak Münchenbe és a Máramarosszigettől nem nagy távolságra fekvő Nagybányára is.

A Hollósy-iskola tagjai közül Felvinczi Takács Zoltán (1880–1964) került legközvetlenebb kapcsolatba Kelet művészetével. A Hopp Ferenc Múzeum első igazgatójaként élete végéig erősen kötődött a buddhista művészethez, s kiváló gyűjteményt épített fel a kínai buddhizmus tárgyanyagából.[63] A Hollósy-iskola növendékei közül a festő Csók István és Thorma János (1870–1937),[64] valamint az iparművész Szablya-Frischauf Ferencről (1876–1962) tudjuk, hogy mélyebben megérintette őket a keleti művészet. Kisebb keleti kollekciót is gyűjtöttek.[65]

A Hollósy-tanítvány Rózsaffy Dezső (1877–1937) festő, a teozófiai mozgalom elkötelezett tagjaként a Teozófia folyóirat főszerkesztőjeként működött. Hollósy-tanítvány volt a festőként és keleti tárgyak gyűjtőjeként egyaránt jegyzett Zajti Ferenc (1886–1961) is,

[59] Guimet 1876-ban hivatalos küldetésben járt Japánban. Különös érdeklődéssel fordult a zene és az idegen népek vallásai felé. Ez utóbbiban vélte megragadni a világ jellegzetességeit.

[60] Hoffmann, W.: *A földi paradicsom*. Képzőművészeti Kiadó, Budapest 1987. A keleti vallások panteonjainak felállítása mögött az összehasonlító mitológiai kutatások nagy vitái húzódtak meg. A közös indoeurópai mitológia kutatása mellett keresték más mitológiák rendszeralkotó elemeit. A mitológiakutatás egyik nagy alakja Max Müller nyelvész volt. Vö.: Dumézil G.: *Mítosz és eposz*. Tanulmányok. Utószó Hoppál Mihály. Gondolat Kiadó, Budapest 1986.

[61] Rippl japáni vonzódása Samuel Bing műkereskedővel való szoros kapcsolatából (1895-től) fakadhatott. A Guimet Múzeum meglátogatásáról egy 1914-es adatból tudunk, de feltehetően ismerte már korábban is a Guimet-gyűjteményt. Lásd: Passuth K.: Keleti kiállítás a Művészházban. In: *Művészettörténeti Értesítő* L/1–2 (2001), pp. 91.

[62] A Buddhista Kate sajtóvisszhangjából válogatást talál az érdeklodo a Buddha-mondák bevezetése mellett (Buddha-mondák 1896, pp. 1–2).

[63] Érdekes gyűjtéstörténeti adalék, hogy a Hopp Ferenc Múzeum második alapítójának nevezett Schwaiger Imre (1868–1940) műkereskedő ajándékaként került a kínai gyűjteménybe egy 18. századi függő tekercskép: *Guanyin* bódhiszattva *Sudhaná*val, a Prajnaparamita szútra szövegrészletével (datált, 1760, lt. sz.: 5349). A festmény eredetileg annak a Lord Horatio Herbert Kitchener (1850–1916) brit tengernagynak a gyűjteményébe tartozott, akinek unokahúga, Annie Besant a teozófia nevezetes személyiségeként vált ismertté.

[64] Thorma János japáni utazása és ottani tevékenysége figyelemreméltó.

[65] Gyűjteményeiket ma a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum őrzi. A gyűjtőkről bővebb adatokat lásd Fajcsák Gy.: *Keleti tárgyak gyűjtése Magyarországon kitekintéssel Kínára a 19. század elejétől 1945-ig a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum tárgyainak tükrében.* Ph.D.dolgozat. 2004. kézirat.

aki a spiritizmushoz és a teozófiához egyaránt kötődött. 1929-ben az Iparművészeti Múzeumban állították ki „indiai gyűjteményét, amelynek katalógusát is ő írta. „India történetének ethnographiai problémái” címmel a magyar őshagyomány és az indiai kultúra kapcsolatát igyekezett ebben faji alapon feltárni.[66]

A buddhizmus magyarországi irodalma és művészeti kapcsolatai azt a feltevést támasztják alá, hogy a buddhizmus tanai a 19–20. század fordulóján a teozófia áramán keresztül jutottak el a magyar olvasókhoz. A magyar nyelven megjelent vagy az egyes művek bibliográfiájában szereplő buddhista művek a német és az angol buddhológiai iskola alapműveinek számítottak. A magyar szerzők kétségkívül ismerték tehát koruk legfontosabb buddhista vonatkozású irodalmát. A buddhista tanról szóló ismeretek terjedése és szélesebb körű megismertetése ugyanakkor elválaszthatatlan a századforduló nagy szellemi mozgalmaitól. A keleti vallások iránti érdeklődést kanalizáló teozófikus és gnosztikus tanok áramában váltak ismertté a buddhizmus tanai is. Különösen a művészek szellemi útkeresése világít rá erre egyértelműen (Mednyánszky László, nagybányai festőiskola, gödöllői művésztelep), amelynek alaposabb forrásfeltárása még számos adalékot rejteget.

Summary

“Introduction to the Thesis of the Buddho”
Literature of Buddhism and Relations to the Fine Arts in Hungary
at the Turn of the 19th–20th Centuries

The beginnings of the interest in Buddhism in Hungary can be dated to the late 19th century. Theodor Duka compiled and published the *Selected Works of Alexander Csoma de Körös* in English and Hungarian in 1885. First this study focuses on the Buddhist literature published in Hungary at the turn of the 19th and 20th centuries. Subhadra Bhiksu’s (Zimmermann) *Buddhistischer Katechismus* was translated by Joseph Hollósy in Máramarossziget (today in Romania) in 1893. He also translated Karl Eugen Neumann’s *Zwei buddhistische Suttas* in 1896. Growing interest in Buddhism can be reflected in the studies written by Roman Catholic writers such as János Kiss, Ernõ Szeghy and József Baranyai. They made a comparison between the personality of Jesus and the historical Buddha. The first manual on Buddhism was written by Jenõ Lénárd entitled: *Dhammo. Introduction to the Thesis of the Buddho* in 1911.

Early Hungarian Buddhist Literature was based on the translation of the main works of the German-English School of Buddhist Studies. Nevertheless, the spread of Buddhist theories is inseparable from the spiritual movements of that period. The theosophical ideas were interwoven with several Oriental religions, such as Buddhism, Daoism, Islam, etc.. Buddhist theories arrived along the channel of the Theosophy and other Gnostic theses to the European audience.

Secondly, the study investigates the relationship of Buddhist ideas to fine arts. Hungarian artists (László Mednyánszky, István Csók, etc.) and the flourishing colonies of artists (in Nagybánya and Gödöllõ) of the late 19th and early 20th centuries were open-minded to the new spiritual ideas. Paris and Munich were the two great centres where the Hungarian artists studied and they were influenced by the modern philosophies of that time.

[66] Zajti F.: *Zajti Ferencz indiai gyűjteményének kiállítása* az Országos Magyar Iparművészeti Múzeum kupolatermében. Budapest 1929.

First director of the Ferenc Hopp Museum Zoltán Felvinczi Takács (1880–1964) also studied in Munich and his master was the painter, Simon Hollósy whose brother translated the first Hungarian Buddhist works in the 1890s.

Irodalomjegyzék

Ages et Visages de l'Asie. Un siecle d'exploration a travers les collections du musée Guimet. Musée de Beaux-Arts, Dijon 1996

Baranyay József: Buddha, a Bölcselő – Krisztus a Megváltó. In: *Hittudományi Folyóirat* XVI (1905), pp. 49–71, pp. 351–386

Bardoly István (szerk.): *Mednyánszky László feljegyzései 1877–1918. Válogatás a festő kiadatlan naplófeljegyzéseiből.* Magyar Nemzeti Galéria, Budapest 2003

Blavatsky, Helena Petrovna: *Eine Ergänzung zum Schlüssel zur Theosophie*. Max Altmann, Leipzig 1908

Blavatsky, Helena Petrovna: *The Key to Theosophy*. Theosophical University Press, Passadena, California 1987

Brassai Sámuel: A buddhizmusról. In.: *Keresztény Magvető* 1890, pp. 1–19

Buddha mondák. Ford. Hollósy József, Mayer és Berger Könyvkereskedése, Máramarossziget 1896

Buddhista kate bevezetésül Gótama Buddha tanához az európaiak használatára. Összeállította Szubhádra Bhiksu, Mayer és Berger Könyvkereskedése, Máramarossziget 1893 (2. kiadás 1900)

Buddhista Katekizmus. Ford. Erőss Lajos, Hegedűs és Sándor, Debrecen 1906

De Groot, J. J. M.: *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present aspect, Manners and Customs.* I–VI. Leiden 1892–1907

Dienes Pál: A buddhizmusról. In.: *Huszadik Század* XV/XXX. kötet (1914), pp. 93–102

Georges Dumézil: *Mítosz és eposz*. Tanulmányok. Utószó Hoppál Mihály, Gondolat Kiadó, Budapest 1986

Csók István: *Emlékezéseim*. Bev. tanulmányt írta Németh Lajos. Akadémia Kiadó, Budapest 1990

Fajcsák Györgyi: *Keleti tárgyak gyűjtése Magyarországon kitekintéssel Kínára a 19. század elejétől 1945-ig a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum tárgyainak tükrében.* Ph.D.dolgozat. ELTE, BTK Történettudományi Doktori Iskola 2004 (kézirat)

Felvinczi Takács Zoltán: *Hopp Ferenc emlékkiállítás. 1933. Nagy Ázsia művészete*. Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Budapest 1933

Eisemann György: *Szimbólum és metafizikum Komjáthy Jenő költészetében*. Budapest 1997

Fleissig József: *Szibériai napló. Fogságom és szökésem.* Benkő Gyula cs. és kir. Udvari Könyvkereskedése, Budapest 1920

Gellér Katalin: Schmitt Jenő Henrik és a gödöllői műhely kapcsolata. In.: *Katedrális* I/1. (1991), pp. 28–34

Gellér Katalin: „Vonjuk ki magunkat egyre jobban és jobban az érzéki csalódások eme világából”. In.: *Mednyánszky László (1852–1919).* Katalógus a Magyar Nemzeti Galéria kiállításához. Szerk.: Markója Csilla, Magyar Nemzeti Galéria, Kossuth Kiadó, Budapest 2003, pp. 176–184

Goldziher Ignác: *A buddhizmus hatása az iszlámra.* Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1903

Hedin, Sven: *Ázsia sivatagjain keresztül.* (Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára 1.) Lampel Rt., Budapest 1902

Hedin, Sven: *Tízezer kilométernyi uttalan utazás.* (Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára 7–8.) Lampel Rt., Budapest 1906

Hedin, Sven: *Három év Tibetben. 1899–1902.* (Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára) Lampel Rt., Budapest 1908

Hedin, Sven: *Transzhimalája: felfedezések és kalandok Tibetben.* Lampel Rt, Budapest 1910

Hedin, Sven: *Belső-Ázsia küszöbén. 1890–1891.* (Világjárók. Utazások és kalandok) Franklin, Budapest 1928

Hedin, Sven: *Első utam Ázsiába.* (Világjárók. Utazások és kalandok) Franklin, Budapest 1930

Hoffmann, Werner: *A földi paradicsom.* Képzőművészeti Kiadó, Budapest 1987

Humphreys, Ch.: *The Development of Buddhism inEngland.* The Buddhist Lodge, London 1937

Gróf Vay Péter-féle japán gyűjtemény Katalógus. Előszó: Kammerer Károly, Országos Magyar Szépművészeti Múzeum, Budapest 1908

Japán Művészeti Kiállítás. Felvinczi Takács Zoltán, Országos Magyar Szépművészeti Múzeum, Budapest 1910

Kelényi Béla: „Bálványok űrhajója,” A tibeti műgyűjtés és recepciójának kezdetei a nyugati világban. In: *Életünk* 11–12 (2001), pp. 1044–1057

Kerkapoly Károly: *Világtörténet észtanilag előadva.* Hajdankor. Keletivilág. China. Reformált Főtanoda, Pápa 1859

Kiss János: *Ázsia világossága és a világ világossága.* Pallas, Budapest 1890

Life and Works of Alexander Csoma de Körös. Szerk. Theodor Duka, Trübner, London 1885

Kőrösi Csoma Sándor Dolgozatai. Összegyűjtötte és életrajzzal bevezette Duka Tivadar. Magyar Tudományos Akadémia VIII., Budapest 1885

Kuun Géza: *Ismereteink Tibetről.* Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1900

Lengyel István: Lyka Károly emlékezéseiből. In: *Szabad Művészet* 9. (1955)

Lénárd Jenő: *Dhammo. Bevezetés a Buddhó tanába.* I–II. Lampel Rt. Könyvkereskedése, Budapest 1911

Mednyánszky László feljegyzései 1877–1918. Válogatás a festő kiadatlan naplófeljegyzéseiből. Szerk. Bardoly István, Magyar Nemzeti Galéria, Budapest 2003

Nagy Attila Kristóf: *Szellemi bonctan.* Budapest 1992

Passuth Krisztina: Keleti kiállítás a Művészházban. In: *Művészettörténeti Értesítő* L/1–2. (2001), pp, 85–102

Révkomáromi (álnév) Rohonczy János: *A modern vallás.* Pesti Könyvnyomda Rt., Budapest, 1911 (második kiadás 1913)

Przsevalszkij, Nyikoláj Mihajlovics: *Zajzánból Khámin át Tibetbe és a Sárga Folyó forrásvidékére.* Franklin, Budapest 1884

Rács Géza: *Magyarország és a buddhizmus.* Doktori értekezése, Buddhista Misszió, Budapest 1959 (kézirat)

Schmidt József: *Ázsia világossága. Buddha élete, tana, egyháza.* Atheneum, Budapest 1925

Schmitt Jenő Henrik: *Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur.* Poetschel und Trepte, Leipzig 1903–1907

Schmitt Jenő Henrik: *Művészet. Etikai élet. Szerelem*. Előadások. Bevezette: Migray József, Táltos, Világosság nyomda, Budapest 1917

Schmitt Jenő Henrik: *A szellemi fejlődés törvénye*. Ford. Madary Károly, Egyesült nyomda, Budapest 1920

Schumann, H. W.: *Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland*. (Reiheoctopus 3) Octopus Verlag, Wien 1974

Stein Aurél: *Homokba temetett városok.* [*Sand-buried Ruins of Khotan.*] Ford. Halász Gyula, Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára, Budapest 1908

Stein Aurél: *Romvárosok Ázsia sivatagjaiban.* [*Ruins of Desert Cathay*] Ford. Halász Gyula, Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára, Budapest 1913

Stein Aurél: *Indiából Kínába. Harmadik utam Belső-Ázsiába. 1913–1916.* [From India to China. My Third Expedition to Inner Asia.] Ford.: Halász Gyula, Atheneum Rt. Budapest 1923

Stojits Iván: *Teozófia és a teozófiai mozgalom*. Atheneum, Budapest 1905

Laoce életbölcselete Tao-te-king. Külföldi kútfők nyomán összeállította, bevezetéssel és magyarázattal ellátta Stojits Iván. Atheneum, Budapest 1907

Szeghy Ernő: A buddhizmusról. In: *Katolikus Szemle* 1902, pp. 649–650

Szeghy Ernő: *Japán. Történelmi, föld és néprajzi vázlatok*. Szent István Társulat, Budapest 1905

Tarjányi Eszter: *A szellem örvényében*. A magyarországi mesmerizmus, szellemidézés és teozófia története és művészeti kapcsolatai. Universitas Budapest-Argumentum Kiadó, Budapest 2002

Tordai Vilmos: *Okkult elemek a magyarság életében.* Kultura Könyvkiadó, Budapest 1923

Vay Péter: *Kelet császárai és császárságai*. Budapest 1906

Vay Péter: *Kelet művészete és műízlése*. Budapest 1908

Waddell, Austin L.: *A rejtelmes Lhasza és az 1903–1904 évi angol katonai expedíció története.* Átdolgozta: Schwalm Amadé. Budapest 1910

Zajti Ferencz indiai gyűjteményének kiállítása az Országos Magyar Iparművészeti Múzeum kupolatermében. Budapest 1929

О ЖИВОТНЫХ БЕЛОГО ЦВЕТА В ТЮРКСКОМ И МОНГОЛЬСКОМ ЭПОСЕ

Александър Федотов

Генетическая близость тюркских и монгольских народов рассматривается почти всеми учеными как уже доказанная. Даже те из них, кто настаивает на типологическом объяснении сходства между тюрками и монголами (в том числе и на языковом уровне), не отрицают наличия генетически обусловленных общих характеристик двух мегаэтносов. Логично предполагать, что с погружением в древность количество и качество таких общих характеристик и моделей будет увеличиваться. Эпические тексты предоставляют возможность заглянуть “в глубь веков” и проанализировать имплицитно содержащиеся в них этнические, религиозные, культурные, социальные и иные характеристики древних сообществ.

Как известно, тюркский и монгольский эпос можно рассматривать как совокупность трех жанровых разновидностей эпического творчества: устного архаического эпоса, создаваемого и бытующего в фольклорных традициях; книжного эпоса, опирающегося на устные повествования, а затем развивающегося в письменной форме; и, наконец, эпической литературы, памятники которой складываются в русле книжной словесности, представленной прежде всего национальной историографией (Неклюдов, 1984, с. 7). Именно такие эпические произведения тюрков и монголов будут взяты нами под внимание при анализе образов белых животных и птиц.

Отметим, что эпоха эпосотворения у алтайских народов отражает их стремление к объединению разрозненных племен и утверждению прото-государственного начала. Это – эпоха проявления и осознания общих культурных и духовных корней, а также обобщения накопленного веками опыта познания мира и его индивидуального восприятия. С другой стороны, это эпоха утверждения символов как результата познания мира и познания человеком самого себя, ибо символика – это одновременно и инструмент познания, и древнейший фундаментальный метод выражения реальности, способный вскрыть различные ее аспекты, неуловимые для прочих средств (Купер, 1995, с. 5).

Белый цвет как универсальный традиционный символ означает недифференцированность, трансцендентное совершенство, простоту, свет, Солнце, воздух, прозрение, чистоту, невинность, непорочность, святость, священство, спасение и духовную власть (там же, с. 361). Вместе с тем у этого символа могут быть многочисленные и разнообразные применения, способные стать амбивалетными или многозначными в соответствии с дополнительными соотнесениями. Можно предположить, что среди тюркских и монгольских народов белый цвет может иметь одновременно экзотерическое и эзотерическое значение, а посему наиболее очевидное толкование этого символа будет не всегда полным.

Так например, большинство ученых объясняют широкое почитание белого цвета тюрками и монголами тем, что среди этих народов издревле существовал культ молочной пищи. Повсеместное распространение молочных продуктов у народов, ведущих кочевой образ жизни, не вызывает удивления, ибо мясо и молоко – основные

пищевые продукты традиционного животноводства. И все же нам кажется, что даже часто встречаемая в тюркском и монгольском эпосе формула “белый скот” (Маадай-Кара 1981, с. 141, Шорские героические сказания 1998, с. 263 и т.д.), которая используется в отношении домашних животных, не является знаком их непосредственной связи с “белыми продуктами” (молоком, кумысом, творогом, сухими сливками, маслом и т. д.). Еще труднее отыскать такую связь с мифическими и эпическими образами диких животных и птиц белого цвета. На наш взгляд, и использование формулы “белый скот”, употребляемой в отношении домашних животных, и описание диких белых животных и птиц в эпических произведениях кочевников отражают более древний культ, распространенный среди этих народов на очень ранней стадии их развития, вероятнее всего еще в эпоху мифотворчества. В данной статье мы попытаемся проанализировать образы белых животных и птиц в эпосе некоторых тюркских и монгольских народов, с тем чтобы сопоставить и сравнить их экзотерическое и эзотерическое значение. В качестве объекта нашего исследования мы возьмем тексты монголов, бурят, калмыков, а также тех тюркских этносов (алтайцев, шорцев, якутов и частично казахов и киргизов), которые в минимальной степени испытали на себе влияние монотеистического ислама и сохранили прочные эпические традиции.

Прежде чем перейти к анализу монголоязычных эпических текстов, отметим, что не только среди монголов, бурят и калмыков (ойратов), но и среди их предков был широко распространен культ лошади белой масти. В древности обитатели азиатских степных просторов твердо верили, что лошадь – существо небесного происхождения и обитает на небе. Люди считали лошадей крылатыми (*далитай морин*) и наделяли их необыкновенными способностями. Кидане, которых ученые называют предками современных монголов, создавшие в X-XII вв. обширную империю на территории Центральной Азии, почитали белого коня в качестве тотема. Они верили, что как-то их предок, который передвигался именно на белом коне, встретил небесную деву и женился на ней. С тех пор кидане, а вслед за ними и монголы, почитают коней белой масти и молоко, особенно молоко белых кобылиц, считая их олицетворением священности белого цвета (Галданова 1987, с. 12).

Вера в сакральную магическую силу лошадей проявлялась в использовании различных предметов, имеющих отношение к этим животным, в качестве оберегов: например, подкова, прибитая у порога или над дверью, охраняла дом от злых духов; место, окруженное веревкой, сплетенной из конских волос, становилось недоступным для змей. Лошадь воспринималась как воплощение добра, а посему считалось, что она устрашающе воздействует на злых духов. В гриве лошади якобы пряталась “душа” человека, преследуемого злыми духами; лошадь же устремлялась в погоню за похитителями души человека. Было недопустимо бить или ругать лошадь. Это животное считалось священным, особенно ее голова, которую всегда варили целиком, не рассекая на части. Даже конской моче приписывалась магическая сила: место, где лошадь помочилась, как бы очищалось от злых духов, там можно было ставить юрту или строить жилище.

Монголы, проживающие в районе озера Кукунор, хранят предание, согласно которому белая, как яйцо, лошадь спустилась на землю с небес, поэтому ее назвали “*өндөг цагаан морь*” (букв. “белая как яйцо лошадь”). Чингис-хан объявил эту лошадь небесным созданием и приказал отлить для нее золотую коновязь.

Наконец, лошадь, особенно белого цвета, приносили в жертву только высшим божествам на массовых молениях – *тайлаган*ах. При посвящении добрым божествам лошадь кропили молоком, то есть освящали (*цагаалах*), приговариваю при этом: “Высокое небо – место обитания лошадей, мать *ульгэн* (земля) – место нахождения женщины-матери” (“*Зэли, зэли байха ундэр тэнгэри, эхын байха ульгэн эхэ*”). Тем самым люди как-бы просили у божества прощения, объясняя, что лошадь – существо небесного происхождения и место ее на небе (Галданова, с. 40).

В “*Сокровенном сказании монголов*”, составленном по предположениям ученых в 1240 г., сказано, что государственный прорицатель Чингис-хана ездил на белой лошади и одевался в белое платье (Сокровенное сказание монголов 1990, с. 109). У самого Чингис-хана был тоже белый конь, который по своей белизне напоминал яйцо (өндөг цагаан морь) и который был посвящен божествам. Кони белой масти пользовались особым почитанием среди средновековых монголов. Увидеть во сне белого коня – считалось хорошим знаком, а увидеть коня темной и особенно черной масти – плохим предзнаменованием. Марко Поло сообщает, что на Новый год (*Цагаан сар* – букв. “белый месяц”) Великому хану Хубилаю обычно дарили сто тысяч коней белой масти (Марко Поло 1906, с. 355). Во время этого праздника существовала традиция “разливать молоко белых кобылиц по земле и разбрызгивать по воздуху. Кони белой масти и молоко белых кобылиц считалось священным” – добавляет знаменитый путешественник (там же, с. 100).

В “*Сокровенном сказании монголов*” также сообщается, что когда будущему Чингис-хану – Темучжину было девять лет, его отец Есугей-Баатур собрался сватать ему невесту у дядей по матери его Оэлун, у ее родни из Олхонутского рода, куда и отправился. По дороге, между урочищами Цекцер и Чихургу, повстречал он Хонхирадского Дэй-Сечена, который рассказал ему увиденный им необыкновенный сон: якобы снисшел на руку ему белый сокол, зажавший в когтях солнце и луну. По поводу этого сна Дэй-Сечен говорил всем, что солнце и луну можно видеть только взглядом своим, а тут к нему прилетел белый сокол с солнцем и луной. Дэй-Сечен решил, что этот сон явился предзнаменованием его встречи с самим Есугей-Баатуром, который явился ему во сне как дух своего Киятского племени (Сокровенное сказание монголов 1990, с. 20–21). Так появление белого сокола с солнцем и луной, которые издревле являлись объектом поклонения со стороны монголов, было воспринято как добрый знак, ниспосланный свыше, и дочь Дэй-Сечена – Борте, была просватана за Темучжина.

Образ коня белого цвета встречается в различных монгольских версиях сказания о хане Гэсэре – владетеле десяти стран. При этом кони белой или светлой масти, как олицетворение Небес, могли принадлежать не только положительным героям. Так, у дочери мангуса Гилбан Шар, той, что жила на Небесах, был “облачный конь”, на котором она должна была спуститься в земной мир (Неклюдов – Тумурцерен 1982, с. 132).

Как и у монголов, у бурят эпитет “белый” выполнял функцию положительного определителя. “Белый” означал доброе, благородное, желанное. Именно в этом значение слово “белый” используется в бурятских героических сказаниях. Например, сестра Аламжи Мэргэна Молодого – Агуй Гохон решает совершить обряд жертвоприношения с тем, чтобы исцелить своего любимого брата. Для этого она заколола трехгодовалого белого барана, наварила мяса, набила им мешок. Затем завернула тело старшего брата в хадак из белого шелка, захватила с собой архи из

трех котлов, а тякже мясо трехгодовалого белого барана и все это доставила к ущелью Алтая – священной горы, на вершину горы-исполина Хухей подняла, зажгла там свечу и трое суток молилась (Бурятский героический эпос 1991, с. 163).

Как правило, положительные герои бурятских эпических сказаний ездят на белых конях, что подчеркивает их небесное происхождение или свясь с высшими положительными силами, в то время как отрицательные герои ездят на конях черной масти. Так например, дядя Аламжи Мэргэна – Шара Зутан, который сокрушается, что "младенцем еще не прибил, ребенком еще не прикончил" (своего племянника – А. Ф.) – ездил на "вороном коне" (там же, с. 75).

Бурятский Абай Гэсэр Богдо хан – главный герой тибетско-монгольского эпического свода о хане (царе) Гэсэре, также ездит на белом коне величественной стати и необикновенных возможностей (Абай Гэсэр 1995, с. 25). Конь героя наделен даром человеческой речи. Он обладает особой прозорливостью, большим умом. Нередко, конь в бурятских *улигер*ах превосходит по своим качествам своего хозяина. Конь героя может подниматься на небо к *тэнгри*ям и общается с ними почти на равных. Выбор коня героев совершается по указанию, содержащемуся в книге судеб. В ряде бурятских сказаний-*улигер*ов герой получает богатырского коня с полным боевым снаряжением и богатырской одеждой от небожителей – *тэнгри*ев. Так, от тэнгриев получает своих верных коней Абай Гэсэр во всех бурятских и монгольских версиях (Шаракшинова 1987, с. 166–167).

В западно-бурятских *улигер*ах о хане Гэсэре встречаются образы белых животных и птиц, которые относятся к описанию стран, *тэнгри*ев или небожителей. Например, у Тюрмас тэнгрия есть белая серебряная косуля с белой серебряной цепью, которая пасется на вершине Бело-Серебряной горы (Бурчина 1990, с. 71). Единственную дочь одного из пятидесяти пяти западных небожителей спасает от неизлечимой болезни белый, как горностай, жаворонок, который поет песню, раскрывая серебряный клюв, "притягивая к груди материнское белое священное писание" (там же, с. 73–74). В другой версии улигера о Гэсэр-хане говорится, что "на вершине Бело-Серебряной горы ходит взад-вперед белоснежный соболь, волоча серебряную цепь и поедая свой пищу" (там же, с. 122).

В эпических сказаниях о Джангаре, распространенных среди калмыков, конь главного героя тоже представляет собой необычайного скакуна, который "передние ноги свои / на дневное расстояние, / задние ноги / на суточное расстояние отбрасывает. / Подбородком касаясь земли, мчится, / грудью подбородок поддерживая, мчится. / От дыхания коня / трава на равнине, раздвигаясь, ссыхается. / Человеку, смотревшему сбоку, казалось / будто сизо-белый заяц / выскочив из осоки, / прыжками помчал по осоке" (Джангар 1990, с. 209–210). Нет сомнения, что и в данном случае, кроме резвости коня и скорости его бега, подчеркивается его необычайный – белый цвет. Красочное описание богатырских коней, их огромная роль в судьбе богатырей и почитание богатырями своих коней – все это свидетельствует о том, что "Джангар" – эпос, созданный в среде скотоводческого народа (там же, с. 393).

Мифологическая космогония древних ойратов – предков нынешних калмыков – предполагала деление мира на три части: небесную – обитель богов, землю – место обитания людей и животных, и подземную, в которой жили злые духи. Соответственно, одеяние богов и масть животных и птиц, обитавших на небесах, имели белый, серебряный, красный, желтый или золотой цвет, в то время как жители

мира подземного изображались с помощью черного, синего, серого и других так называемых темных цветов. В одном из текстов сказания о Джангаре нами обнаружен образ, изображение которого следует упомянутой схеме, несмотря на то, что по своему типу этот образ относится к явным отрицательным персонажам: речь идет о небесном белом верблюде Хавшиле, “от скрежета его зубов / разгорится пламя в двенадцать языков” (там же, с. 294). С ним вынужден сразиться один из сотоварищей Джангара – Мингъян, который убивает его острым желтым булатным мечом.

Отголосок культа солнца и луны, распространенного в древности среди всех монголоязычных народов, мы находим даже в описани кобылицы Кюрюнг Галзана, готового напасть на страну Джангара – Бумбу: “[...] конь над крупом приподнимает / пышный свой хвост в восемьдесят восемь саженей / ушами, что в шесть пядей, прядает. / Клыками, подобными булавам, / бронзовые удила / разгрызает, / играет челкой с солнцем и луной” (там же, стр. 321–322). Еще в шаманских призываниях монголов, бурят и ойратов солнце и луна называются их предками. Монгольский ученый Бямба Ринчен писал: “Народ монгольский, чей отец – золотой месяц, чья мать – золотое солнце. Солнце – древний тотем монголов, считавших себя народом солнца и луны” (Ринчен 1958, с. 15). Позволим себе упомянуть, что и сам Чингис-хан ведет свое начало от Бодончара Мунхага, рожденного Алан-гоа от Солнца! В “*Сокровенном сказании монголов*” Алан-гоа объясняет появление самого Бодончара и его двух братьев волей Неба, а это значит, что к XII веку культ солнца и луны среди монголов уступает свое место культу Неба, заключившего в себе идею священности всего находящегося на небесном своде. Небо уже почитается ими как верховное божество, а творческая значимость Солнца и Луны постепенно стирается, сохраняясь лишь в форме аллюзии.

Итак, в культуре монголоязычных народов животным белого цвета отведена сакральная роль. Белый цвет воспринимается как “мать-цвет”; он олицетворяет собой счастье и благополучие, чистоту и благородство, честность и добро, почет и высокое положение в обществе. “Все предметы, окрашенные в белый цвет самым лучшим красителем – самой природой, заключают в себе вышеперечисленные качества” (Жуковская 1988:158). Это относится прежде всего к молоку и молочным продуктам. Молоко присутствует во всех ситуациях, где его белизна необходима в качестве сакрального символа: жертвоприношение духам-хозяевам местностей и духам-предкам рода, в обрядах жизненного цикла, в свадебной обрядности, при захоронении последа, при первой стрижке волос ребенку, при выборе места погребения для умершего, в обрядах календарного цикла, во время крупных праздников. В числе белых предметов сакрального назначения следует назвать белый войлок, на котором поднимали избранного на курултае хана и отправляли молитвы Верховному небесному владетелю. Высоко ценились животные белой масти, особенно кони и верблюды. Так начиная со второй половины XVII в., монгольские ханы отправляли цинскому императорскому двору так называему дань “девяти белых”, состоявшую из одного белого верблюда и восьми белых лошадей. Почитание белых животных и птиц, олицетворявших в сознании средневековых монголоязычных народов священность и чистоту, тем не менее отражает древний культ солнца и луны: белые птицы (гусь, лебедь и т.д.), как и белые животные (кони, верблюды, косули, соболи и т.д.) изначально воплощали собой сами небесные светила, а позднее – Небеса.

В силу исторических обстоятельств якуты сумели сохранить и донести до нашего времени много мифов и преданий, сказок и эпических сказаний олонхо. Так, в

сюжетах *олонхо* даритель лошадей Кюрюё Джёсёгёй Айыы по просьбе богатырей спускает на землю предназначенных им коней. Юрюнг Айыы Тойону и Джёсёгёй Айыы посвящается кумысный праздник ысыах. Судя по якутским мифам, в древности Джёсёгёй Айыы являлся участником ысыаха в образе белого жеребца (Предания саха 1995, с. 26). Помимо этого, в якутских мифах можно найти немало образов божеств, близких к тотемным животным и птицам, известных под общим названием *тангара* (*танара* – бог). Птицы и животные *тангара* почитаются якутами не как создатели (творители) людей или предков, от которых те произошли, а как спасители гибнущих предков и родоначальников. Например, в мифе о чайке, говорится, что раньше она была девушкой-невестой, которую просватали за жителя Верхнего мира. Когда свадебный поезд прибыл к родителям жениха, оказалось, что по пути исчез целый кусок масла, который являлся частью подарков невесты. Возмущенные этим, грозные обитатели Верхнего мира прокляли девушку, превратив ее в белую, как якутское масло, чайку, и велели ей всю жизнь искать то масло (там же, с. 27). Вот таким интересным образом белый цвет "белой пищи" в этом мифе взаимодействует с белой птицей, в создании которой участвуют жители Верхнего мира. Отметим, что у якутов имеется немало мифов и преданий о птицах, которые являются сверхъестественными существами Верхнего мира или же пришельцами из этого мира, а это значит, что образы всех животных и птиц как-то связаны с Верхним миром, иными словами, с Небесами.

В предании "Омогой Баай, Эллэй Боотур" мы встречаем еще два образа, создающих парадигму "белая пища – белое животное (птица)": после того как Эллэй впервые в Якутии приготовил кумыс, он пригласил на угощение много людей, а затем, подняв *чоорон* с кумысом вверх, став на одно колено, стал говорить якутское молитвенное восхваление своего очага, благословлял их и просил счастья. Когда он так молился и просил, Омогою Бааю показалось, что из налитого в чоорон кумыса вылетают белые лошадки и, словно наяву, улетают ввысь (там же, с. 47). Кроме того Эллэй Боотур первым в своей стране устроил праздник *ысыах* – праздник кумыса. Этот праздник, посвященный священному напитку из белого кобыльего молока, требовал особых ритуалов: в одно лето Эллэй устроил *ысыах.* Приготовили из кобыльего молока очень крепкий пенящийся кумыс, от которого может закружиться голова. Постелили подстилку из шкуры коня белой масти. Затем Эллэй, став на одно колено на той подстилке из шкуры коня белой масти и подняв чашу с кумысом вверх, начал заклинать духов-хозяев земли, растительного мира, всевышнего Юрюнг Айыы (там же, с. 53). Эллэй не только устроил первый в Якутии *ысыах*, но и поставил первую берестяную урасу, сделал первые сосуды для всех видов молочных продуктов (там же, с. 54).

В якутском предании "Оногой, Татаар Тайма, Эллэй, Тыгын" описывается один из первых праздников-*ысыах.* Во время гадания над священным жертвенным столом высоко в небе послышался шум, подобный треску мерзлой бересты, и вдруг оно раскрылось и просветлело, сверху спустились три белых птицы. Это оказались стерхи, и они, облетев собравшихся по солнцу, исчезли. После этого бабушка Сыппай впервые исполнила самый старинный танец якутов, помолилась всем божествам поименно (там же, с. 69).

Герой более позднего предания "Чоочо Баай, Тэппээк-шаман и Манчаары Василий" – шаман Тэппээк, рассказывает о причине своего падения во время шаманского камлания: "Когда я шел, камлая, на востоке протянулся вверх огромный

перевал, за этим перевалом виднелась страна, покрытая маревом. А когда я приблизился к середине перевала, снежно-белый конь с подстриженным хвостом и гривой примчался рысью навстречу мне и, обнюхав мои подмышки, узнал, что я согрешил, повернулся задом ко мне и лягнул так сильно в грудь, что я упал навзничь" (там же, с. 151).

В истории о божественном вороне упоминается, что в свое время представитель западного Хоро-Кангаласа, решивший заселиться на землях Якутии, переплыл реку на белом быке. По мнению ученых, в данном якутском мифе о родоначальнике на быке легко прослеживается связь с бурятским мифом о Буха – нойон бабайе (там же, с. 185, 316). Это еще раз доказывает родственные узы между якутскими и бурятскими хоринцами.

В якутском героическом эпосе "Кыыс Дэбэлийэ" даже по отношению к небу используется постоянный эпитет "снежно-белое", что усиливает его сакральное и священное начало в его описании, и, соответственно, уменьшает реалистическое. В тексте этого произведения встречаются образы белого тетерева, белого сокола, белого коня, белого гоголя, олицетворяющих чистоту и святость. В качестве сакрального места для совершения молитв и произнесения благопожеланий используется не только белый камень, но и шкура белой лошади (Якутский героический эпос 1993, с. 247, 253).

Герой еще одного якутского героического эпоса "Могучий Эр Соготох" (Якутский героический эпос 1996) почитает Белое небо, которое сохраняет свой священный белый цвет даже во време бури. Сфера обитания божеств воспринимается героями этого эпического сказания как "Верхнее небо" (там же, с. 255), "чистое белое небо" (там же, с. 293). Белый цвет олицетворяет не только чистоту и священность, но и принадлежность к божественному сонму. Так например, эпический герой "как человек, одержавший победу, / на вершине того холма / кувыркнулся-перевернулся – / с белой каймой на хвосте, / алым соколом обернулся, / вверх взмыв, полетел" (там же, стр. 249). Алый и белый цвет, как известно, символизируют солнце, а то, в свою очередь, как и у монголоязычных народов начинает использоваться среди тюркских народов в значении "Небеса", "Верхний мир", "Божественная райская страна". Свидетельство этому мы находим и в якутских олонхо.

В шорском героическом сказании "Алтын Сырык" у доброго богатыря Алтын Кана конь белой масти – "белее молока бело-сивый", а у злого богатыря Кан Салгына конь черной масти – "черногривый чевно-гнедой". В этом противопоставлении видны следы древних мифов и преданий: зло ассоциируется с черным цветом, а добро – с белым (Шорские героические сказания 1998, с. 28). Конь главного эпического героя наделен не только необыкновенным цветом ("белее молока"), но и такими способностями и качествами, которые отличают его от обыкновенных животных и переводят в ранг "волшебных", иными словами, принадлежащих к "неземным": "у золотой коновязи белей молока / бело-сивый конь привязан, оказывается, /из двух его глаз огонь пышет, / из двух его ноздрей дым валит. / Крутясь, словно мельница, он стоит, / вертясь, словно веретено, он стоит" (там же, с. 325). Богатырский конь шорского эпоса во всем соответствует своему могучему владельцу, причем с течением времени такое соответствие становится нормативным: Алтын Сырык видит прекрасного бело-серого коня с золотой гривой. "Сияние золотой гривы бело-серого золотогривого коня сорок небес освещает. Золотым седлом спину коня украсив, творцы его прислали, оказывается. Посередине золого седла девятислойный золотой

панцырь был, оказывается. Когда золотой панцырь сняв, Алтын Сырык затем его на себя надел, впору он ему пришелся – будто заранее рассчитали” (там же, с. 343). Из этого фрагмента становится ясно, что необыкновенный конь был ниспослан главному герою свыше. Более того, конь становится неотъемлимой частью богатырских доспехов и, соответственно, мощи и смелости. Он выступает в роли небесного посланника и земного друга главного героя.

В другом шорском сказании – “Кан Перген” – мы вновь встречаем выражение “белый скот” (там же, с. 263). Как и среди других тюркских и монгольских народов, здесь “белый скот” понимается как чистый, священный, подаренный добрым божеством.

В алтайских героических сказаниях, чьими главными героями являются Очи-Бала и Кан-Алтын (Алтайские героическия сказания 1997), также содержится немало сцен и образов, навеянных мифологическими представлениями древних алтайцев. Так, богатство их земли состоит в том числе и в многочисленном белом скоте, который, как белый туман, “не сосчитать” (там же, с. 22), священном белом озере с шестью заливами (там же) и т.д. Богатырский конь *эрдьине* “передними ногами перебирает, / задними ногами приплясывает. / Хвост в девяноста две пряди / о щетки бьется, / челка в семьдесят косичек / два глаза его прикрывает. / Два одинаковых уха-ножницы его / на небе бело-синие облака / туда-сюда разгоняли, /два одинаковых черных глаза его, / будто луна при затмении, поворачивались, / с той стороны, где садятся, / луноподобное тавро у коня было. / С той стороны, где плетью ударяют, / солнцеподобное тавро у *эрдьине* было” (там же, с. 97). Бесспорно, наличие лунного и солнечного тавро у богатырского коня являются лучшим доказательством небесного происхождения лошади. Отголоском этого является фраза, обнаруженная нами в этом же тексте: “Очи-Дьерен (има коня – А. Ф.) показался из-за белого облака” (там же, с. 113). “Белое облако” олицетворяет все небесное пространство, отличающееся чистотой и священностью всего к нему относящемуся. Добавим, что упоминание солнечного и лунного знаков свидетельствует о древнем солярном и лунарном культе, распространным среди тюркских и монгольских народов.

Такое же лунно-солнечное тавро есть у коня главного героя алтайского героического эпоса “Маадай-Кара” (Маадай-Кара 1981). Могучий конь Карыш-Кулак покрыт золотой шерстью и помечен лунно-солнечным тавром с двух боков (там же, с. 10). Интересно отметить, что его владелец – *алып* – спит под одеялом, на котором – солнца лик, и на кошме, украшенной луной (там же, с. 11). Карыш-Кулак, помогая своему *алып*у освободить свой народ и “белый скот”, захваченный Кара-Кулой (там же, с. 141), превращается в беркута, иными словами, буквально обретает крылья подобно древнему мифическому коню алтайцев (там же, с. 173).

В древности конь ценилься очень высоко и считался священным. Эпические тексты недвусмысленно говорят о том, что среди тюркских и монгольских народов существовал культ коня. Во многих сказаниях конь выступает священным покровителем (*эрјине*) рода, посланным на землю Небом (Суразаков 1985, с. 27). Конь обладает чудесной силой, говорит человеческим языком и активно вмешивается в жизнь и дела рода (Емельянов 1980, с. 25).

В казахском героическом эпосе “Кобланды батыр” белый цвет и эпитет “золотой” всегда связаны с представлением о самом лучшем. Так, сокол батара – белый (Нурмагамбетова 1988, с. 121), домашний скот – тоже белый. В различных вариантах эпоса о Кобланды встречается развернутое описание того, как воспитывается

будущий богатырский конь его женой, родетелями и сородичами. Так же как и лучшее оружие, лучших коней берегли специально для батыров. Во всех вариантах этого эпического сказания конь Кобланды носит одну кличку – Тайбурыл, что значить "светло-серый двухлетка". Встречаются варианты, где коня называют Белый жеребец (там же, с. 90). Он обладает удивительной силой, будучи жеребенком питается молоком кобылиц из сорока косяков. Сходные черты в описании богатырского коня мы находим и в киргизском эпосе "Манас" (Кыдырбаева 1984).

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что эпические текст обладают устойчивым качеством, которое Б. Н. Путилов называет художественной / семантической многомерностью (Путилов 1988, с. 176). И хотя это качество – в широком смысле – свойственной всем произведениям подлинного искусства, в героическом классическом эпосе оно имеет свои особенности, обусловленные его художественными закономерностями, в особенности типологией традиционных связей.

В эпических сюжетах почти неизменно ощущается присутствие – в целом или на каких-то отрезках – одного или нескольких уровней глубинного плана. Прямое повествование лишь частично сигнализирует об их присутствии в сюжете, но в то же время оно в значительной степени ими ведомо. (там же, с. 177).

Анализ образов белых животных и птиц в некоторых монголоязычных и тюркоязычных эпических текстах позволил нам убедиться, что эпический подтекст составляет органическую часть эпического повествования. За подтекстом открывается сложный, по-свое единый и устойчивый мир мифологического сознания с характерными для него представлениями о мире и человеке.

Summary

On the White-Colored Animals in Turkic and Mongolian Epics

This article aims at analyzing the images of whitecolored animals in Turkic and Mongolian epics. As it is well-known, the epics of Turks and Mongols comprises of, first, ancient oral epical stories, which nowadays can be discovered in folkloric traditions, second, the so-called written epics, which was initially based on oral stories and later on developed in written form, and, third, proper epical literature, which was formed within certain national historiography.

As a universal and traditional symbol, the white color is often used by Turks and Mongols in their epic stories both in exoteric and esoteric meaning, which proves the strong influence of ancient myths over epic development.

Библиография

(Абай Гэсэр 1995). *Абай Гэсэр Богдо хаан. Буряадай морин ульгэр*. Буряадай ниитын эрдэмэй институт, Улаан-Удэ 1995

(Алтайские героические сказания 1997). *Алтай кай чӧрчӧктӧр. Очы-Бала. Кан-Алтаын*. Наука, Новосибирск 1997

(Бурчина 1990). Бурчина, Д. А.: *Гэсэриада западных бурят*. Наука, Новосибирск 1990

(Бурятский героический эпос 1991). *Ульгэр. Аламжи Мэргэн Хубуун Агуй Гоохон дуухэй хоёр*. Наука, Новосибирск 1991

(Галданова 1987). Галданова, Г. Р.: *Доламаисткие верования бурят*. Наука, Новосибирск 1987

(Джангар 1990). *Жанhр. Хальмг баатрлг эпос*. Главная редакция восточной литературы, Москва 1990

(Джангар 1990а). *Жанhр. Хальмг баатрлг эпос*. Хальмг дегтр haphач, Элст 1990

(Емельянов 1980). Емельянов, Н. В.: *Сюжеты якутских олонхо*. Наука, Москва 1980

(Жуковская 1988). Жуковская, Н. Л.: *Категории и символика традиционной культуры монголов*. Наука, Москва 1988

(Купер 1995). Купер, Дж.: *Энциклопедия символов*. Ассоциация Духовного Единения “Золотой Век”, Москва 1995

(Кыдырбаева 1984). Кыдырбаева, Р. З.: *Сказительское мастерство манасчи*. Илим, Фрунзе 1984

(Маадай-Кара 1981). *Маадай-Кара. Алтайский героический эпос*. Западно-Сибирское книжное издательство, Новосибирск 1981

(Марко Поло 1902). *Путешествие Марко Поло*. Перевод И. П. Минаева. ЗИРГО, Санкт-Петербург 1902

(Неклюдов 1984). Неклюдов, С. Ю.: *Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции*. Главная редакция восточной литературы, Москва 1984

(Неклюдов, Тумурцерен 1982). Неклюдов, С. Ю. – Тумурцерен, Ж.: *Монгольские сказания о Гесере. Новые записи*. Наука, Москва 1982

(Нурмагамбетова 1988). Нурмагамбетова, О. А.: *Казахский героический эпос Кобланды батыр*. Наука, Алма-Ата 1988

(Предания саха 1995). *Саха былыргы сэҺэннэрэ, кэпсээннэрэ уонна мифтэрэ*. Наука, Новосибирск 1995

(Путилов 1988). Путилов, Б. Н.: *Героический эпос и действителность*. Наука, Ленинград 1988

(Ринчен 1958). Ринчен, Б.: Соемба – эмблема свободы и независимости монгольского народа. In: *Из нашего культурного наследия*. Улан-Батор 1958

(Сокровенное сказание монголов 1976). *Монголын нууц товчоо*. Улаанбаатар 1976

(Сокровенное сказание монголов 1990). *Монголой нюуса тобшо*. Буряадай номой хэблэл, Улаан-Удэ 1990

(Суразаков 1985). Суразаков, С. С.: *Алтайский героический эпос*. Наука, Москва 1985

(Тайната история на монголите 1991). *Тайната история на монголите*. Превод от старомонголски и студия Александър Федотов. Наука и изкуство, София 1991

(Федотов 1997). Fedotoff, Alexander: White Horse in Korean and Altaic Mythology and Folklore. In: *Proceedings of the International Conference “100 years of the Korean Studies at St. Petersburg University”*. Center for Korean Language and Culture, St. Petersburg 1997, pp. 116–118.

(Федотов 1999). Fedotoff, Alexander: *Korean and Altaic Mythology*. Exel-M Publishers, Sofia 1999

(Шаракшинова 1987). Шаракшинова, Н. О.: *Героико-эпическая поэзия бурят*. Издательство иркутского университета, Иркутск 1987

(Шорские героические сказания 1998). *Шор калыгыннын алыптыг ныбактары. Каан перген. Алтын сырык*. Москва-Новосибирск 1998

(Якутский героический эпос 1993). *Олонхо. Кыыс Дэбилийэ*. Наука, Новосибирск 1993

(Якутский героический эпос 1996). *Олонхо. Модун Эр Соҕотох*. Наука, Новосибирск 1996

NEYĀRTHA ÉS NĪTĀRTHA TANÍTÁSOK A MADHYAMAKA HAGYOMÁNY ALAPJÁN

lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje értelmezése[*]

Fehér Judit

A legtökéletesebb Dharma mélységes, megfoghatatlan,
támpont nélküli – mondták a valót látó tökéletes buddhák.

(*Nāgārjuna, Drágakőfüzér I.75.*)

E rövid bevezetőben a *madhyamaka* hermeneutikai hagyomány legfőbb jellemzőit ismertetem elsősorban a *dge-lugs-pa* lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje (1717–1786) leírásának összegzésével, miközben nagy vonalakban bemutatom a mahájána hermeneutika azon legfontosabb elemeit is, melyek Rol-pa'i rdo-rje megállapításait a megfelelő kontextusba helyezik. Rol-pa'i rdo-rje-nek a lefordított *grub-mtha'* (*siddhānta*) szövegrészben kikristályozódó hermeneutikai elvei természetesen nem önállóak. Mint általában minden tételeles filozófiai renszereket ismertető mű (*siddhānta, grub-mtha'*) írója, igen erősen támaszkodik elődei szellemi örökségére, és legfőképp rJe Tsong-kha-pa Blo-bzang grags-pá-nak (1357–1419) *A tovább értelmezendő és végleges jelentés szép kifejtésének veleje* (*Drang-ba-dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po*) című írására.[1] Nem vállalkoztam a hermeneutikai hagyomány igen bonyolult rendszerének aprólékos bemutatására, sem arra, hogy szembesítsem az olvasót a hermeneutikai kérdéskör számos, olykor megoldhatatlannak tűnő paradoxonjával.

A mahájána buddhizmus hermeneutikai hagyományának gyökerei igen mélyre nyúlnak. A buddhista szentiratok tanúbizonysága szerint Śākyamuni Buddhát közvetlenül a valóságra ébredése után kételyek gyötörték: átadható-e, közölhető-e torzítás és torzulás nélkül az a valóság, amit ő oly mélynek, nehezen felfoghatónak, megfoghatatlannak látott. Megértik-e a szavakban megfogalmazhatatlan valóságra vonatkozó szóbeli üzenetének a jelentését? Érdemes-e tanítania, a tanítása jelentése megfeleltethető-e majd mások számára a valóságélménye tárgyával? A szenvedő lények iránti együttérzéstől vezérelve, aggodalmait leküzdve végül a nehezen megszerzett tudása átadása mellett döntött a lények megszabadulása érdekében, s a mahájána hagyomány alapján egy olyan ügyes tanítói módszerhez (*upāya-kauśalya, thabs-la mkhas-pa*) folyamodott, amellyel biztosítottnak látta, hogy a különböző képességű és beállítottságú hallgatói megértik majd tanításai jelentését, s így azok hasznukra válhatnak. A hagyomány szerint ezt a gyógyító, terapeuta tanítói módszert alkalmazva a hallgatói szükségleteihez, gyengéihez igazodva válogatta meg

[*] A publikáció alapjául szolgáló kutatómunkát az Országos Tudományos Kutatási Alap támogatta (OTKA T 42683).

[1] A madhyamaka hermeneutikát ismertető alfejezetében – mint a többi fejezetben is – egész passzusokat vesz át Tsong-ka-pá-tól szinte változtatás nélkül, anélkül, hogy ezt megmondaná. Rol-pa'i rdo-rje fejtegetéseit olvasva valójában Tsong-kha-pa gondolatait ismerjük meg. Vö. Fehér J.: Ki az igazi mādhyamika? (lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje difiníciója). In: *Keletkutatás* (1996. ősz – 2002. tavasz), p. 38, p. 42: n. 16, p. 47: n. 27.

tanításait: a tanítványok szellemi szintjét, világszemléletét, hajlamait kellően felmérve nem ugyanazt tanította mindenkinek.

A szútrákban elhangzott tanítások heterogenitása, sokszor ellentmondásosnak tűnő volta az idő múlásával természetszerűen kiváltotta a követőkben azt az igényt, hogy meghatározzák: melyek azok a tanítások, amelyeket végérvényesnek, végleges jelentésűeknek (*nītārtha, nges-pa'i don*) tarthatnak, s melyek azok, amelyek provizórikus érvényűek és még további következtetésre, értelmezésre szorulnak (*neyārtha, drang-ba'i don*) ahhoz, hogy belőlük kiindulva eljuthassanak a végleges jelentéshez. A *neyārtha* és *nītārtha* tanítások ismérveinek a megállapítása azonban nem jelentett egyszerű feladatot. Egyes Buddha beszédek – beleértve természetesen a Magasztos (*Bhagavat, bCom-ldan-'das*) szavaiként tisztelt mahájána szútrákat is – már maguk is tartalmaztak a tanítások ilyen típusú osztályozára vonatkozó útmutatásokat, ám ezek a kinyilatkoztatások számos szútrában ellentmondtak egymásnak.

Az ellentmondások feloldását a két nagy mahájána buddhista iskola, a *madhyamaka* (*dbu-ma-pa*) és a *yogācāra* (*rnal-'byor spyod-pa*) eltérően oldotta meg, s így hermeneutikájuk, azaz a Buddha szavait értelmező rendszerük eltér egymástól. A Buddha tanításai értelmezésének eme tudománya mindkét iskolánál szerves részét képezi a buddhista gyakorlatnak, melynek hermeneutikai kulcsszavai tehát a *neyārtha* (*drang-don*) és *nītārtha* (*nges-don*) kategóriák. A *madhyamaka* és a *yogācāra* iskolák hermeneutikai hagyománya eltérő szútra-forrásokra épül, melyekben nem ugyanazok a buddhai tanítások vannak tovább értelmezendőknek illetve végleges jelentésűeknek meghatározva.

A *yogācārin*ok hermeneutikájának alapforrása *A rejtett szándékot felfedő szútra* (*Saṁdhinirmocana-sūtra, mDo-sde dgongs-'grel*), míg a mādhyamikák hermeneutikai rendszerében az *Aksajamati tanítása szútra* (*Akṣayamati-nirdeśa-sūtra, Blo-gros mi zad-pas bstan-pa'i mdo*) szolgál a *neyārtha* és *nītārtha* tanítások megkülönböztetése fő forrásául. *A rejtett szándékot felfedő szútrá*ban a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrák megkülönböztetése elválaszthatatlanul összefonódott a tan kerekének háromszori megforgatásának hagyományával azáltal, hogy a szútra Buddha tanításait három nagy csoportba rendezi a tan (*dharma*, *chos*) fokozatos átadásának elve alapján. A fokozatosan átadott tanítások három nagy csoportba válogatásának szinte leglényegesebb eleme az ügyes pedagógiai módszer nagyszabású alkalmazása, hiszen a háromszori kerék-megforgatás során háromféle hallgatói közönség kapott három különböző tanítás-csoportot.

A rejtett szándékot felfedő szútra szerint a tan kerekének első megforgatását azok a tanítások képezik, amelyeket a Felébredett a *srávaká*knak (*śrāvaka, nyan-thos*) adott. Másodszorra akkor forgatta meg a tankereket, amikor minden dolog ürességét (*śūnyatā, stong-pa-nyid*), azaz a személy és a jelenségek én nélküliségét, magánvaló létének hiányát tanította a mahájána (*mahāyāna, theg-pa chen-po*) beállítottságú tanítványoknak a *Tökéletes bölcsesség szútrái*val (*Prajñāpāramitā-sūtra, Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i mdo*) és egyéb, hasonló szellemiségű mahájána szútrákkal. A tan kerekének harmadik s egyben utolsó megforgatása során adott tanítások megfeleltethetők a későbbi *yogācāra* rendszer tanaival, amelyeknek központi magja a három mibenlétről (*trisvabhāva, ngo-bo-nyid gsum*) szóló tanítás.

Noha a *yogācārin*ok és *mādhyamiká*k között nincs nézeteltérés *A rejtett szándékot felfedő szútrák*kal ama tartalmát tekintve, hogy a Buddha háromszor forgatta meg a tan kerekét, s egyetértenek abban is, hogy melyik alkalommal mit tanított, eltérő állásponton vannak arra nézve, hogy mely tanítás-csoport tekintendő további értelmezlésre szorulónak (*neyārtha, drang-don*) illetve végleges jelentésűnek (*nītārtha, nges-don*). A vita a második

(azaz a középső) és a harmadik (azaz az utolsó) kerékmegforgatás során kinyilatkoztatott tanítások megítélésében csúcsosodik ki közöttük.

A *yogācārin*ok a *A rejtett szándékot felfedő szútra* minősítését követve a madhyamaka filozófia rendszer alapvető forrásait jelentő *Tökéletes bölcsesség szútrák*at további értelmezésre szorulóknak (*neyārtha, drang-don*) tartják abból a megfontolásból, hogy az azokban elhangzó kijelentéseket nem tekintik szó szerint vehetőknek. A *mādhyamikā*k számára azonban a *neyārtha* illetve a *nītārtha* szútrák megkülönböztetésének általános irányelve – a *yogācārinok*kal ellentétben – nem az, hogy egy adott tanítás szó szerint (*sgra ji-bzhin-par*) vehető, avagy sem, hanem az *Aksajamati tanítása szútra* útmutatása alapján elsősorban a tanítás tárgyától, a tárgyalt témától (*abhideya/vācya, brjod-bya*) teszik függővé, hogy egy adott szútra vagy szútra-részlet további értelmezésre szorul-e, avagy sem. Rol-pa'i rdo-rje például rJe Tsong-kha-pa-t ismételve a következőket mondja az *Aksajamati szútra* vonatkozó sorainak a magyarázatakor:

> [Az *Aksajamati szútra*] tovább értelmezendőknek határozza meg azokat a szútrákat, amelyek elsősorban a konvenciókat (*kun-rdzob, saṁvṛti*) tanítják, végleges jelentésűeknek pedig azokat, amelyek elsősorban a végső valóságot (*don dam-pa, paramārtha*) tanítják.

Mivel a tan kereke másodszori megforgatását képező *Tökéletes bölcsesség szútrák* egytől egyig a végső valóságot, azaz az ürességet tanítják, ezért a tárgyalt téma szempontjából ezek csakis végleges jelentésűek lehetnek a *mādhyamikā*k szerint. Hermeneutikai eljárásukat azonban tovább árnyalja az, hogy a *prāsaṅgika-mādhyamikā*k (*dbu-ma thal-'gyur-pa*) illetve a *svātantrika-mādhyamikā*k (*dbu-ma rang-rgyud-pa*) között finom különbség mutatkozik a szó szerint vehetőség értelmezésének tekintetében.

A *prāsaṅgika-mādhyamikā*k valójában szó szerint vehetőknek tartják a *Tökéletes bölcsesség szútrák* minden egyes kijelentését és abszurdnak ható tagadását, mivel Rol-pa'i rdo-rje és Tsong-kha-pa szerint a tagadott tárgyat (*pratiṣedhya, dgag-bya*) nem szükséges ellátni a „végső szinten" (*paramārthataḥ, don-dam-par*) megszorítással akkor, ha egyetlen egyszer is már előfordult ez a megszorítás egy szöveghelyen. A „szöveghely" kifejezés pedig Rol-pa'i rdo-rje leírásában bármelyik *Tökéletes bölcsesség szútrá*ra vonatkozhat, mivel e két *dge-lugs-pa* mester a *Tökéletes bölcsesség szútrák*at szemmel láthatóan egy egységes korpuszként kezeli. A *prāsaṅgika* hermeneutikai hagyományban azonban a szó szerint vehetőség nem kritériuma a tanítás végleges jelentésű voltának, csupán mellékesen, a *yogācāra* opponensekkel folytatott vitákban előadott érveikből derül ki, hogy valójában ez a nem saját maguk által felállított kritérium is teljesül, amikor a *Tökéletes bölcsesség szútrák*at végleges jelentésűeknek határozzák meg.

A *svātantrika-mādhyamikā*k ezzel szemben hangsúlyt fektetnek arra, hogy egy szútra vagy szútra-részlet végleges jelentésűnek minősítésekor mindkét kritérium egyszerre teljesüljön: a végső valóságot, az ürességet tanítsa, s ugyannakkor legyen szó szerint is érthető. Ezért a tan kerekének második megforgatását képező *Tökéletes bölcsesség szútrák* illetve szútra-részletek közül csak azokat tartják végleges jelentésűeknek Rol-pa'i rdo-rje leírása alapján, amelyekben „a tagadott tárgy egyértelműen el van látva a 'végső szinten' (*paramārthataḥ*, *don dam*) megszorítással". A *svātantrikā*k szerint tehát a „keletkezés" és bármilyen más konvencionálisan elfogadott, mértékadó megismeréssel alátámasztott létkategória cáfolatakor ki kell tenni, hogy az adott jelenség csak „végső értelemben" (*paramārthataḥ*, *don dam-par*) van tagadva, azaz például csak „igazi (*bden-pa*) keletkezés

nincsen”. Úgy gondolják, hogy ellenkező esetben nem lehet szó szerint venni ezeket a tagadásokat, s ezért az ilyen típusú tagadásokat tartalmazó *Tökéletes bölcsesség szútrák*at további értelmezésre szorulóknak (*neyārtha, drang-don*) tartják.

A *prāsaṅgika mādhyamiká*k a tan kerekének harmadik megforgatása során adott *yogācāra* tanításokat – a *yogācārin*okkal ellentétben – nem tekintik végleges jelentésűeknek, hanem a további értelmezésre szoruló szútrák közé sorolják őket. Rol-pa’i rdo-rje művének itt közölt részletében éppen *A rejtett szándékot felfedő szútrá*t, azaz a *yogācāra* hermeneutikai hagyomány alapforrását hozza fel a tankerék utolsó megforgatását képező *neyārtha* tanítások példájaként. A tibeti doxográfia által *svātantrika mādhyamiká*nak meghatározott Bhāvaviveka (*Legs-ldan’byed*) ellenben végleges jelentésűeknek tekinti tan kerekének harmadik megforgatása során adott tanításokat, noha a *yogācāra* értelmezésüket nem fogadja el.[2]

A jelen tanulmányban közzétett, tibeti nyelvből fordított szöveg lCang-skya Rol-pa’i rdo-rje mester *A tanrendszereket bemutató világos kifejtés, A Buddha tanításai Méru hegyének gyönyörű füzére*[3] című filozófiatörténeti munkájának ama részlete, melyben Rol-pa’i rdo-rje elsődlegesen az *Aksajamati szútra* és a legnagyobb indiai *mādhyamika* mesterek (különösképpen Nāgārjuna) műveiből vett idézetek magyarázatával röviden, lényegre törően ismerteti a *madhyamaka* hermeneutikai hagyomány főbb jellemzőit. Az adott szövegrész (*Hogyan különböztette meg Nāgārjuna mester és szellemi utódai a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrákat, Klu-sgrub yab-sras-kyis mdo’i drang-nges phye-tshul bshad-pa*) fordítása két kiadás felhasználásval készült:

1. The Pleasure of Elegant Sayings. Printing Press, Sarnath 1970, pp. 313–321.
2. Krung-go’i bod-kyi shes-rig dpe-skrun-khang. Chinese Tibetan Cultural Printing Press, Peking 1989, pp. 215–221.

A magyar nyelvre ültetett alfejezetnek egyetlen, angol nyelvű fordítása létezik: Lopez, D. S.: *A Study of Svātantrika.* Snow Lion Publications, New York 1987, pp. 281–289. Lopez fordítását több helyen korrigáltam, vagy egyéb, a fordításától eltérő értelmezési lehetőséget felvetettem: okfejtéseim, indokaim a szöveghez kapcsolódó lábjegyzetekben találhatók. Ugyancsak a lábjegyzetekben világítok rá a buddhista hagyományban leggyakrabban használt hermeneutikai műszavak (mint például *artha/don*) értelmezési nehézségeire, amikor is a tibeti szöveg fordítása-értelmezése ezt megköveteli.

Hogyan különböztette meg Nāgārjuna mester és szellemi utódai a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrákat

1. Annak vázolása, hogy mit mondanak [a tanítások két fajtájáról] a szútrák
2. [A szútrákban mondottak] értelmezése[4]

---

[2] Lopez, D. S.: *A Study of Svātantrika.* Snow Lion Publications, New York 1987, p.226.

[3] *Grub-pa’i mtha’i rnam-par bzhag-pa gsal-bar bshad-pa, Thub-bstan lhun-po’i mdzes-rgyan*, melynek rövidebb címe: *Grub-mtha’ Thub-bstan lhun-po’i mdze-rgyan.*

[4] *De’i don bshad-pa.* Az alfejezet címében szereplő *don-bshad* kifejezést szélesebb jentésében *értelmezés*nek fordítottam, ami magában foglalhatja a *don* szó mindkét jelentését, azaz jelentheti mind a szútrabeli tanítások és Nāgārjuna célját (*don, artha = dgos-pa, prayojana*), mind a szútrákban elhangzottak jelentését (*don, artha*) is. Lásd n. 14, 17.

1. Annak vázolása, hogy mit mondanak [a tanítások két fajtájáról] a szútrák

Noha magának Ārya [Nāgārjunának] a műveiben, mint például a *Logikai értekezések*ben (*Rigs-tshogs*)[5] vagy az *Összegyűjtött szútrák*ban (*Sūtrasamuccaya, mDo-btus*)[6] nem fordul elő, hogy az Oltalmazó Nāgārjuna (*mGon-po Klu-sgrub*) konkrétan megmondta volna (*dngos-su smras-pa*), hogy melyik szútra-forrás alapján tett különbséget a tovább értelmezendő illetve a végleges jelentésű (*drang-nges, neyārtha-nītārtha*)[7] Buddha beszédek között, burkoltan mégis kifejezésre juttatja (*don-gyis bshad-pa*)[8] ezt azzal, ahogyan értelmezi a szútrákat. A Dicső Candra[kīrti] (*dPal-ldan Zla-ba*) a *Tiszta szavú* (*Prasannapadā, Tshig-gsal*) című művében az *Aksajamati tanítása szútrá*t (*Akṣayamati-nirdeśa-sūtra, Blo-gros mi zad-pas bstan-pa'i mdo*)[9] idézve hitelesíti [a tanítások eme megkülönböztetését], és Avalokitavrata (*sPyan-ras gzigs brtul-zhugs*) is hasonló magyarázatot ad [erről] *„A bölcsesség lámpása" alkommentárjá*ban (*Prajñāpradīpa-ṭīkā, Shes-rab sgron-ma'i 'grel-bshad*).[10] Kamalaśīla mester (*sLob-dpon Ka-ma-la-śī-la*)

[5] A tibetiek Nāgārjunának 5, olykor 6 művét sorolják a *Logikai értekezések* közé. Ezek a következők: 1. *A középút alapversei, a „Bölcsesség" nevezetű* (*Prajñānāma Mūlamadhyamaka-kārikāḥ, dBu-ma rtsa-ba'i tshig-le'ur byas-pa Shes-rab zhes bya-ba*), 2. *Hatvan strófa érvelés* (*Yuktiṣaṣṭikā-kārikā, Rigs-pa drug-cu-pa'i thig-le'ur byas-pa*), 3. *Hetven strófa az ürességről* (*Śūnyatāsaptati-kārikā, sTong-pa bdun-cu-pa'i tshig-le'ur byas-pa*), 4. *Az ellenvetések megsemmisítése* (*Vigrahavyāvartanī, rTsod-pa bzlog-pa*), 5. *Porrá zúzó fejtegetés* (*Vaidalya-prakaraṇa, Zhib-mo rnam-par 'thag-pa zhes bya-ba'i rab-tu byed-pa*). Hatodiknak néha *A konvenciók igazolása* (*Vyavahāra-siddhi, Tha-snyad grub-pa*) vagy a *Drágakőfüzér* (*Ratnāvalī, Rin-chen 'phreng-ba*) című művét szokták feltüntetni. Lásd Williams, P.: *Mahāyāna Buddhism, The doctrinal foundations.* Routledge, London 1989, pp. 57–58.

[6] A *Sūtrasamuccaya* (D 3934, ff. 148b – 215a) szanszkrit változata fellelhetetlen. Hosszú, teljes tibeti címe: *mDo kun-las btus-pa.* Noha a tibetiek Nāgārjunának tulajdonítják ezt a művet, összeállítójának személye a mai napig sem tisztázott. A gyűjtemény teljes egészében kompiláció: nem más, mint különböző mahájána szútrákból célirányosan válogatott passzusok egybeszerkesztése. Lindtner a gyűjteményben idézett szútrákat és az általuk képviselt témaköröket felsorolja. (Lindtner, Chr.: *Nagarjuniana.* Narayana Press, Denmark 1982, pp. 173 – 178.)

[7] Hosszú tibeti megfelelője: *drang-ba-dang nges-pa'i don.*

[8] A burkolt kifejezés / közvetett utalás (*don-gyis bshad-pa*) a konkrét megmondás (*dngos-su smras-pa*) ellentéte. Etimologikus értelmezése szerint azt jelenti, hogy „valami értelemszerűen (*don-gyis, arthataḥ*) kifejezésre jut". Noha Nāgārjuna az adott szútra-forrást nem nevezte meg konkrétan, és a *neyārtha-nītārtha* terminusok sem jelennek meg még műveiben, a *neyārtha* tanításokra utal akkor, amikor a Buddha „szándékos" (*dgongs-pa, abhiprāya*) kijelentéseiről beszél: „Egyáltalán nem könnyű felfogni azokat a kijelentéseket, amelyeket a Buddha valamilyen szándékkal tett." (*sangs-rgyas- kyis* ***dgongs- te*** *gsungs pa rnams ni/ rnam-pa thams-cad-du rtogs-par sla-ba ma yin-no/ /, Śūnyatāsaptati-svavṛtti* D 3831, 116b.) Lásd még *Śūnyatāsaptati* 44. strófa; Tola, F. – Dragonetti, C.: *On Voidness, A Sudy on Buddhist Nihilism.* (Buddhist Tradition Series Vol. 23) Motilal Banarsidass, Delhi 1995, p. 77; Erb, F.: *Śūnyatāsaptati-vṛtti, Candrakīrtis Kommentar zu den „Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgārjuna [Kārikās 1–14].* Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997, p. 97.

[9] Az *Akṣayamati-nirdeśa-sūtra* (P 842, Vol. 34.) rövidebb nevén *Akṣayamati-sūtra, Akṣayamati-nirdeśa* vagy *Akṣayamati-paripṛcchā* kezdetben önálló szútra volt, később azonban a negyvenkilenc szútrát tartalmazó *Drágakőhalom nagy szútra gyűjtemény* (*Mahā-ratnakūṭa-sūtra, dKon-mchog brtsegs-pa chen-po*) 45. tagja lett. A gyűjtemény szútráinak listáját bibliográfiai adatokkal lásd Pagel, U.:*The Bodhisattvapiṭaka.* Guildford and King's Lynn, Great Britain, Biddles Ltd 1995, pp. 423–436. Rövid magyar nyelvű ismertetésüket lásd Hamar I.: *Buddha megjelenése a világban.* (Sinológiai Műhely 2.) Balassi Kiadó, Budapest 2002, pp. 26–28.

[10] *„A bölcsesség lámpása"* (*Prajñāpradīpa, Shes-rab sgron-ma*) Bhāvaviveka / Bhavya (Legs-ldan 'byed) kommentárja Nāgārjuna *A középút alapversei* (*Mūlamadhyamaka-kārikāḥ, dBu-ma rtsa-ba'i tshig le'ur byas-pa*, ezentúl *MMK* illetve *MMKTib*) című alapművéhez, melyet Avalokitavrata egy újabb kommentárban magyarázott. Avalokitavrata ebben az alkommentárjában (acip4\TD3859M1.ACT, 7b – 8a) nem tárgyalja részletesen az adott témát: a *neyārtha* és *nītārtha* tanításoknak csak oly módon adja a definícióját (*mtshan-nyid*), hogy ő is ugyanazokat a részleteket idézi az *Aksajamati szútrá*ból és *A szamádhik királya szútrá*ból, mint például Candrakīrti, Tsong-kha-pa és Rol-pa'i rdo-rje.

A középút megvilágítása (*Madhyamakāloka, dBu-ma snang-ba*)[11] [című művében] szintén ugyanezt a szútrát teszi meg a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrák megkülönböztetésének forrásául. Így hát az *Aksajamati szútra* az, amelyik a tovább értelmezendő illetve a végleges jelentésű szútrák felosztása elsődleges forrásának számít.[12] Maga a szútra ezt mondja:[13]

> Hogy melyek a végleges jelentésű szútrák (*nges-pa'i don-gyi mdo-sde, nītārtha-sūtrānta*), és melyek a tovább értelmezendők (*drang-ba'i don-gyi mdo-sde, neyārtha-sūtrānta*)?
> [1.] Azokat a szútrákat, melyek a konvenciókat (*kun-rdzob, saṁvṛti*) érvényesítve tanítanak, tovább értelmezendőknek (*drang-ba'i don, neyārtha*) mondjuk. Azokat a szútrákat, amelyek a végső valóságot (*don dam-pa, paramārtha*)[14] érvényesítve tanítanak, végleges jelentésűeknek (*nges-pa'i don, nītārtha*) mondjuk.

---

[11] Szanszkrit változata elveszett. D 3887, ff. 133b – 244a.

[12] Rol-pa'i rdo-rje – mint mindig – most is erősen támaszkodik Tsong-kha-pa műveire; olyannyira, hogy a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű tanításokra vonatkozó fejtegetései, idézetei túlnyomó részét Tsong-kha-pa *Drang-nges legs-bshad snying-po* (*A tovább értelmezendő és a végleges jelentés szép kifejtésének veleje*) című értekezéséből veszi át, olykor csupán szóhasználatbeli változtatásokkal, a tárgyalt kisebb témakörök sorrendjének megváltoztatásával. A fenti mondatban például Tsong-kha-pa avval juttatja kifejezésre, hogy csak a mādhyamikák hagyományáról van szó, hogy kiteszi: „itt" (*'di-la*), azaz a középutat követők körében (*Legs-bshad snying-po* D 5396, f. 40a).

[13] P 842, Vol. 34. 64. 3.6 – 64.41. A szútrának csak néhány, egyéb szanszkrit nyelven fennmaradt műben idézett részét ismerjük szanszkritul. A Rol-pa'i rdo-rje által idézett passzus szanszkrit eredetije kisebb eltéréssel, rövidebb formában Candrakīrti *Prasannapadā* című kommentárjában jelenik meg (1. fej.: *Pratyaya-parīkṣā p.* 43: 4 – 9.):
uktaṁ ca-ārya-akṣayamatisūtre, katame sūtrāntā neyārthāḥ katame nītārthā: / ye sūtrāntā ***mārga-avatārāya*** *nirdiṣṭā ima ucyante neyārthāḥ / ye sūtrāntāḥ* ***phala-avatārāya*** *nirdiṣṭā ima ucyante nītārthāḥ / yāvad-ye sūtrāntā śūnyatā-animitta-apraṇihita-anabhisaṁskāra-ajāta-anutpāda-abhāva-[nirātma]-niḥsattva-nirjīva-niḥpudgala-asvāmika-vimokṣamukhā nirdiṣṭāḥ ta ucyante nītārthāḥ / iyam-ucyate bhadanta śāradvatīputra nītārtha-sūtrānta-pratiśaraṇatā iti /*
Candrakīrti szanszkrit nyelvű idézete szerint tehát a tovább értelmezendő szútrák azért taníttattak, hogy eszközök, módszerek lehessenek a végcélhoz vezető szellemi úton (*mārga-avatārāya, lam-la 'jug-pa'i phyir*), míg a végleges jelentésűek már közvetlenül a végső célt, a végeredményt kívánják megmutatni (*phala-avatārāya, 'bras-bu-la 'jug-pa'i phyir*). A tibeti *Prasannapadā* egy mondattal hosszabb, s mint ilyen közelebb áll a Rol-pa'i rdo-rje által idézett változathoz. Lásd *PrasannapadāTib p.* 30. Rol-pa'i rdo-rje azonban valószínűleg ezt az idézetet is Tsong-kha-pa művéből emelte ki. Vö. *Legs-bshad snying-po* D 5396, ff. 41a – 41b.

[14] A szanszkrit *artha* (tibeti *don*) szónak hermeneutikai szempontból három fontos jelentésével kell tisztában lennünk: 1. cél, amelynek szinonimája a *prayojana* (*dgos-pa*) 2. jelentés, értelem, 3. jelölt, azaz a nyelvi jel vagy jel-együttes által jelölt tárgy; az a tárgy, valóság-darab, amit egy adott nyelvi jel jelöl. A verbális vagy írott nyelvi jel lehet egyetlen hang / betű, szó, de lehet jel-együttes is: például mondat és mondatok egész sora, egy egész tanítóbeszéd, szútra is. A szútrák mint nyelvi jelek tehát aszerint vannak az *Aksajamati szútrá*ban megkülönböztetve, hogy a nyelvi jelnek a tudatban felmerülő jelentése, tartalma (*artha, don*) a valóság két megkülönböztetett szintje – a konvencionális és a végső valóság – közül melyikre vonatkozik. A tovább értelmezendő szútrák esetében a nyelvi jelek adott, konkrét jelentése a konvencionális valóságra vonatkozik, és csak jelentésátvitellel, további levezetéssel (*drang-ba, neya*) tudunk eljutni az igazi értelmükhöz, a végleges jelentéshez (*nges-don, nītārtha*). A „végső valóság" (*don dam-pa, parama-artha*) etimologikus jelentése: az „a végső tárgy" (*don, artha*), amire a jelentés még egyáltalán vonatkozni tud, s ez nem más, mint a kölcsönös függésben keletkező jelenségek önnön léttől való üressége (*rang-bzhin-gyis stong-pa, svabhāvena śūnya*). A madhyamaka szövegek (vö. például *Śūnyatāsaptati* 68 – 69. strófa; *Śūnyatāsaptati-svavṛtti* D 3831, f. 120b; *Legs-bshad snying-po* D 5396, ff. 46b – 47a) eme „végső valóság" (*don dam-pa, parama-artha*) szinonimájaként használják a „végső igazság" (*don dam-pa'i bden-pa, paramārtha-satya*) terminust, aminek szó szerinti jelentése tehát: „a végső tárgy / nyelvi jelölt, azaz a végső valóság igazsága". A „konvencionális igazság" (*kun-rdzob bden-pa, saṁvṛti-satya*) evvel szemben „a konvencionális tárgyak, azaz a közmegegyezéssel rögzített valóság-darabok igazsága". Míg ez utóbbi kizárólag többes számú jelenségeknek az igazsága, a „végső igazság" csakis egyetlen és egyazon minőségű „végső jelenségnek" (*chos-nyid, dharmatā*) felel meg; ezért is mondják a szövegek „egy(forma)

[2.] Azokat a szútrákat, amelyek a szavakban és betűkben kifejeződő változatos dolgokról tanítanak (*tshig-dang yi-ge sna-tshogs-pa bstan-pa*), tovább értelmezendőknek mondjuk.[15] Azokat a szútrákat, amelyek a nehezen látható, nehezen felfogható, mélységeset tanítják, végleges jelentésűeknek mondjuk.
[3.] Tovább értelmezendőknek mondjuk azokat a szútrákat, amelyek oly módon tanítanak, hogy az „én" (*bdag, ātman*), „a lény" (*sems-can, sattva*), „az élőlény" (*srog, jīva*), „a nevendék" (*gso-ba, poṣa*), „az ember" (*skyes-bu, puruṣa*), „a személy" (*gang-zag, pudgala*), „az emberszülött" (*shed-las skyes, manuja*), „az emberfia" (*shed-bu, mānava*), „az alany" (*byed-pa-po, kartṛ*), „az érzékelő" (*tshor-ba-po, vedaka*) [és] különféle [egyéb] szavak[16] használatával fejtenek ki valamit, azt a látszatot keltve, mintha [valóban] létezne [valamilyen] belső irányító, pedig ilyen nem létezik. Végleges jelentésűek azok a szútrák, amelyek a szabadság kapuit (*thar-pa'i sgo, mokṣa-dvāra*) mutatják meg: a dolgok ürességét (*dngos-po stong-pa-nyid, bhāva-śūnyatā*), a jeltelenséget (*mtshan-ma med-pa, animitta*), az akaratlanságot (*smon-pa med-pa, a-praṇidhāna, a-praṇihita*), az összetetlenséget (*mngon-par 'du-byed-pa med-pa, an-abhisaṁskāra*), a keletkezetlenséget (*skye-ba med-pa, an-utpāda*), a születetlenséget (*ma skyes-pa, an-utpanna*), a lénytelenséget (*sems-can med-pa, a-sattva*), az élőlénytelenséget (*srog med-pa, a-jīva*), a személytelenséget

ízű"-nek (*ro gcig-pa, eka-rasa*). A „végső jelenség" tehát egy olyan egyetemesen egyforma természet (*chos-nyid, dharmatā*), amelynek hordozói – a függésben keletkező jelenségek – nem valóságos létezők, s így ennek a végső természetnek valójában nincsen konkrétan megnevezhető, igazi birtokosa (*chos-can, dharmin*). Vö. *Legs-bshad snying-po* D 5396, f. 47a: *chos-can rten-'brel-dang chos-nyid don dam-pa'bden-pa gnyis rten-dang brten-par yod-pa ni tha-snyad-pa'i shes-ngor yin-la mnyam-gzhag zag-med-kyi rigs-shes-kyi ngor min-pas de'i* ***don chos-nyid*** *yod-kyang chos-can med-par mi 'gal [...]*;Vö. Thurman, R. A. F.: *Tsong khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence.* Princeton University Press, Princeton 1984.

15 Az adott mondat értelmezése problémás. Lopez (*A Study of Svātantrika. p.* 282) megoldása nem kielégítő. Ő a következőképpen értelmezi ezt a kijelentést: „Azokat a szútrákat, amelyek különféle szavakkal és betűkkel tanítanak, értelmezésre szoruló [szútráknak] nevezzük." („Those sutras that teach by way of various words and letters are called [sutras] whose meaning requires interpretation"). A tibeti *sna-tshogs-pa bstan-pa* (**citrasyākhyāna*) kifejezés feltehetően nem csupán a nyelvi jelek változatosságára vonatkozik, hanem a bennük megfogalmazódó, az általuk jelölt szokványos észleleti tárgyak sokféleségére is. Ezt az értelmezést támogatja az a nyelvi jelenség, hogy számos szanszkrit szó egyszerre jelenti az aktust és az aktus tárgyát is. Például: *prapañca* (*spros-pa*): 1. sokasítás 2. nyelvi-tárgyi sokféleség, *karma* (*las*): 1. tett 2. a cselekvés tárgya, *upādāna* (*nye-bar len-pa*): 1. megragadás, tulajdonítás 2. a megragadás/tulajdonítás tárgyai, *artha* (*don*): 1. jelentés 2. a jelentés tárgya, azaz a jelölt.

16 Mindezek az elnevezések az ún. *satkāya-dṛṣṭi*re (*'jig-tshogs-la lta-ba*) utalnak. A felsorolás igen régi eredetű, kisebb eltérésekkel már a páli forrásokban és a legkorábbi mahájána szútrákban is megtalálható. A *Daśabhūmika-sūtra* eredeti szanszkrit változata például 8 nevet, a tibeti változata 9-et, a *Kāśyapa-parivarta-sūtra* pedig 7 megjelölést sorol fel. E két szútra szanszkrit változataiban ezek közül az első 5 tag megegyezik: 1. *ātma*, 2. *sattva*, 3. *jīva*, 4. *poṣa*, 5. *pudgala*, csupán a 6. megnevezéstől van eltérés: 6. *manuja*, 7. *mānava* (*KāśyaP*) , illetve 6. *skandha*, 7. *dhātu*, 8. *āyatana* (*DaśaBh*). Figyelemre méltó, hogy a *DaśaBh* tibeti változata a 4. *poṣa* (*gso-ba*) név után beilleszti még a *skyes-bu* (*puruṣa*) szót is, míg a szanszkrit változatból ez hiányzik. Feltehető, hogy a szanszkrit szövegekben a *poṣa* szót eredetileg a *puruṣa* megfelelőjeként használták, mivel e két szó csupán egymásnak hangtani változata. A páli *posa* szó Geiger szerint (Geiger, W.: *Pāli Literature and Language.* Munshiram Manoharlal, New Delhi 1978, p.77) a *purisa* (sanszkrit *puruṣa*) összevonásával keletkezett: **pūrṣa* (védikus szanszkrit *puruṣa*) > **pussa* > **possa* > *posa*, tehát jelentésük egy és ugyanaz volt. Lásd még Davids, T. W. R. – Stede, W.: *Pali-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 1993, pp. 469, 475. Az, hogy a *poṣa* szó értelmezése problémát jelenthetett a tibetiek számára kitűnik abból is, hogy Candrakīrti *Prasannapadā* című művének tibeti változatában a *KāśyaP* –ból való idézetben nem a *gso-ba,* hanem a *skye-ba-po* szóval van megfeleltetve (*PPTib*: 34). gSer-mdog paṇchen Shākya mchog-ldan (1428–1507) például 12 olyan névre céloz, melyek az egyén képzetét kelthetik, ezeket azonban nem sorolja fel. Vö. Komarovski, I.: *Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chokden.* Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala 2000, p. 3.

(*gang-zag med-pa, a-pudgala*), a belső irányító nélküliséget (*bdag-po med-pa, an-adhipati*). Ezek [azok az esetek, amikor] a végleges jelentésű szútrákra, s nem pedig a tovább értelmezendő szútrákra hagyatkozunk.

2. [A szútrákban mondottak értelmezése]

[a] Mi volt [Nāgārjuna] Mester célja (dgos-pa) avval, hogy megkülönböztette a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű [tanításokat][17]

[Mivel] a Magasztos sokféle megközelítésből (*rnam-grangs, paryāya*) tanított a jelenségekről, [beszélve] például létezőkről és nemlétezőkről [is], igaz és hamis voltúakról [is], egyeseknek kétségeik voltak afelől, hogy mely [tanítások] tartalma igaz (*bden-pa'i don-can*), s melyeké hamis (*rdzun-pa'i don-can*).[18] Ezenkívül [voltak] olyanok, akik saját alacsony értelmi szintjük miatt fonák módon fogták fel [a tanításokat], összetévesztve a tovább értelmezendőket a végleges jelentésűekkel és fordítva.[19] [Nāgārjuna] az ő érdeküket akarta szolgálni azzal, hogy nyilvánvalóvá tette számukra a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű tanítások közötti különbségeket. A Dicső Candra[kīrti] (*dPal-ldan Zla-ba*) ezt mondja a *Tiszta szavú*ban (*Prasannapadā, Tshig-gsal*).[20]

> Egyeseknek kétségeik voltak afelől, hogy melyik az a tanítás, amelyiknek végső valóságtartalma (*de-kho-na'i don-can, tattva-arthā*) van, s melyik az a tanítás, amelyik [csak] rejtett szándékkal (*dgongs-pa-can, ābhiprāyikī*) [hangzott el], mások pedig az alacsony értelmi szintjük miatt végérvényesnek vették a tovább értelmezendőket. [Nāgārjuna] Mester az ő kétségeik illetve félreértéseik eloszlatása végett írta meg ezt [*A középút alapversei* című művét].

[b] Hogyan különböztette meg [Nāgārjuna] a tovább értelmezendő és végleges jelentésű tanításokat

Számba vette az összes olyan problémás kérdést, [amelyben felvetődött,] hogy a végleges jelentésű szútrákat az adott, konkrét jelentésüktől eltérően kell értelmezni, majd [1] logikai

---

[17] *sLob-dpon-gyis drang-nges 'byed-pa'i dgos ni.* A *dgos* (*prayojana*) és a *don* (*artha*) rokonértelműségéről lásd n. 4, 14.

[18] A *don-can* kifejezés a *don* (*artha*) több jelentése miatt értelmezhető másképpen is: „[...], hogy mely [tanítások] tárgya (*don*) igaz, s melyeké hamis", azaz melyek azok a tanítások, amelyek mint nyelvi jelek nem hamis, hanem igaz jelenségeket jelölnek.

[19] Szó szerint: „[...] összetévesztve a tovább értelmezendőket a végérvényes jelentésűekkel, a végérvényes jelentésűeket pedig a másikkal (*gcig-shos*)".

[20] *Prasannapadā* 1. fej. (*Pratyaya-parīkṣā*), p. 42, 5–8: *yasya- [evaṁ deśanā-abhiprāya-anabhijñatayā] saṁdehaḥ syāt kā hi-atra deśanā tattva-arthā kā nu khalu ābhiprāyikī-iti / yaś-ca-api manda-buddhitayā neyārthāṁ deśanāṁ nītārthāṁ avagacchati tayor-ubhayor-api [vineya-janayor]-ācāryo yukti-āgamābhyāṁ saṁśaya-mithyājñāna-apakaraṇa-artham-idam- ārabdhavān /.* Rol-pa'i rdo-rje pontatlanul idézi Candrakīrtit, mivel kihagyja a szögletes zárójelbe tett kifejezéseket. Ez az idézetet is feltehetően Tsong-kha-pa *Legs-bshad snying-po* című művéből emelte ki (D 5396, f.44b). Tsong-kha-pa azonban a szanszkrit változattal megfelelésben meghagyja idézetében az *evaṁ deśanā-abhiprāya-anabhijñatayā* (tib. *de-lta-bur bstan-pa'i dgongs-pa mi shes-pas*; „nem tudva, hogy mi a tanítások szándéka") mondatrészt. A *PP* szanszkrit változatában megjelenő *vineya-janayor* („eme útmutatásra szoruló két ember[típus] számára") kifejezés azonban a tibeti *PP*-ből is hiányzik. Vö. Sprung, M.: *Lucid Exposition of the Middle Way, The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti.* Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979, p. 44; Stcherbatsky, Theo.: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa.* Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi 1975, p. 125; Thurman, R. A.F.: *Tsong khapa's Speech of Gold. p.* 258.

úton bebizonyítva hibás voltukat sok-sok érvvel teljes bizonyosságot szolgáltatott a megszabadulás útjáról. [2] A Magasztos kinyilatkoztatásainak a tanúságával [pedig] a szentiratok oldaláról is hitelesítette a [tanítások végleges] jelentését.[21] Ezt mondja a Dicső Candra (*dPal-ldan Zla-ba*) is közvetlenül [a fentebb idézett] szövegrész után [a *Tiszta szavú*ban]:[22]

> Ami [Nāgārjuna kétféle bizonyítási eljárását] illeti: [1] a logikai érveket (*rigs-pa, yukti*) sorakoztatja fel [azokban a strófákban, amelyekben] például arról beszél, hogy
>
> „Sem magából [sem másból,
> Sem mindkettőből, sem ok nélkül,
> Sehol, semmilyen dolog
> Sohasem keletkezik”], [MMK 1. 1.]
>
> s a szentiratok szavait (*lung, āgama*) idézi akkor, amikor azt mondja például, hogy
>
> „Aminek [megtévesztő] a természete,
> [Az hamis – mondta a Magasztos.
> A feltételes képződmények mind
> Megtévesztőek, ezért hamisak. [MMK 13. 1.]
>
> Hol az eleje föl nem ismerhető –
> Mondta a Nagy Bölcs.
> Kezdet és vég nélküli a létforgatag;
> Nincs benne megelőző, sem rákövetkező. [MMK 11. 1.]

---

[21] Nāgārjuna a *MMK*-ban a hitelesítés mindkét eszközével – a szentiratok tanúságával (*lung, āgama*) és logikai érvekkel is (*rigs-pa, yukti*) – bebizonyította, hogy végérvényesnek kell vennünk a megszokott létkategóriáinkat tagadó szútrák jelentését. Vö. *Legs-bshad snying-po* D 5396, f . 44b.

[22] *Prasannapadā* 1. fej. pp. 42. 9 – 43.3: ***tatra „na svata” iti-ādinā yuktir-upavarṇitā /***

*[tan-mṛṣā moṣa-]**dharma yad-bhagavān**[-iti-abhāṣata /*
sarve ca moṣa-dharmāṇaḥ saṁskārāḥ tena te mṛṣā // (MMK 13. fej. 1.)

pūrvā prajāyate koṭir-na-iti-uvāca mahāmuniḥ /
saṁsāro 'navarāgro hi nāsti-ādir-na-api paścimaṁ // (MMK 11. fej. 1.)

kātyāyana-avavāde ca-asti-iti nāsti-iti ca-ubhayaṁ /
pratiṣiddhaṁ bhagavatā bhāva-abhāvavibhāvinā //] (MMK 15. fej. 7.)

iti-ādinā āgamo varṇitaḥ / A szögletes zárójelbe tett részeket Rol-pa rdo-rje elhagyja, csupán a kövérrel szedett kifejezésekkel utal a *Prasannapadā* adott passzusára. Lopez (Lopez, D. S.: *A Study of Svātanntrika. p.* 283.) pontatlanul adja meg az idézet hiányzó részeit, mivel fordításából kifelejti a Candrakīrti által idézett *MMK* két versszakát (11. fej. 1. és 15. fej. 7.) A szóban forgó két versszakot is bele kell érteni Rol-pa'i rdo-rje hivatkozásába, mivel azok a szanszkrit *iti-ādinā āgamo varṇitaḥ* kifejezésnek megfelelő tibeti *zhes bya-ba-la sogs-pas ni lung gsungs-pa yin-no* mondatrész és a *dharma bhagavān* (tib. *bCom-ldan 'das-kyis chos gang-zhig*) szavak közé vannak beékelve. Lásd még Fehér J.: *Nágárdzsuna, A mahájána buddhizmus mestere.* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest 1997, pp. 3, 117, 101, 138.

A Magasztos, ki ismeri
A létet és a nemlétet is,
A *Kátjájanának szóló tanítás*ban
A vant is és a nincset is elvetette.”] [MMK 15. 7.][23]

[c] Az Aksajamati szútra jelentésének tényleges [magyarázata]

[1] Az az [első] két mondat, ami úgy kezdődik, hogy „azok a szútrák, amelyek a konvenciókat érvényesítve tanítanak ...,” a tárgyalt téma (*brjod-bya, abhidheya / vācya*)[24] szempontjából különbözteti meg a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű szútrákat anélkül, hogy a [tanítások] helyét, idejét figyelembe venné, és röviden rámutat a meghatározásuk mikéntjére: tovább értelmezendőknek határozza meg azokat a szútrákat, amelyek elsősorban a konvenciókat (*kun-rdzob, saṁvṛti*) tanítják, végleges jelentésűeknek pedig azokat, amelyek elsősorban a végső valóságot (*don dam-pa, paramārtha*) tanítják.[25]

[2] Az a következő két mondat, ami úgy kezdődik, hogy „azok a szútrák, amelyek a szavakban és betűkben kifejeződő ... ,” a jellemzőik alapján azonosítja be a konvenciókat tanító, illetve a végső valóságot tanító szútrákat. Vagyis meghatározza, hogy a korábbiak közé tartoznak azok a szútrák, amelyek sokféle, különböző szóval és betűvel sokféle, különböző tárgyról (*mi ’dra-ba sna-tshogs-pa*) tanítanak, az utóbbiak [azaz a végső valóságot tanítók] közé pedig azok, amelyek a nehezen felfogható, sokféleségtől mentes, egyízű tárgyról tanítanak.[26]

[3] Végül az az utolsó két mondat, ami úgy kezdődik, hogy „azok a szútrák, melyek az ‘én’, a ‘lény’ ...”, a tanítómódszerek (*ston-lugs*) két fajtájára mutat rá: a konvenciók illetve a végső valóság tanítása során alkalmazott tanítói módszerekre.

E [két mondaton belül] pedig „az énről ... , mintha egy belső irányító lenne” rész,[27] annak ellenére, hogy szó szerint csupán a „személy” szinonimáit nevezi meg, jelentése szerint (*don, artha*) nemcsak a személyre értendő, hanem minden olyan tanításra is, amely az eme [feltételezett] cselekvő alanyhoz kapcsolódó dolgokat – a cselekvés tárgyait és a

[23] Mind a három idézett versszaknak fellelhető a páli nyelvű „hasonmása” a théravádinok *Hármas Kosár* (*Tipiṭaka*) című kánonjában. Például *MMK* 13. fej. 1: *MN* No. 140, p. 245; *MMK* 11. fej. 1: *SN* II, p. 178; *MMK* 15. fej. 7: *SN* II, XII. 15.

[24] Ez tehát a szútrák tematikai alapon való megkülönböztetése: a mondandótól, azaz a témától függően kell eldönteni, hogy egy szútra további értelmezésre szorul-e, avagy sem.

[25] Rol-pa’i rdo-rje feltehetően azért használja az „elsősorban” (*gtso-bor*) megszorítást, mivel a szútrák tartalmukat tekintve nem mindig homogének: előfordul, hogy egy szútra tartalmaz értelmezésre szoruló és végleges jelentésű tanításokat is. Az *Aksajamati szútra* idézetének magyarázatában olyannyira támaszkodik Tsong-kha-pa *Legs-bshad snying-po* című művére, hogy értelmezése néhány eltérő szóhasználattól eltekintve szinte teljesen megegyezik Tsong-kha-pá-éval. Vö. *Legs-bshad snying-po* D 5396, ff. 41b – 42a; Thurman, R. A. F.: *Tsong khapa’s Speech of Gold.* p. 254.

[26] Tsong-kha-pa azt is megemlíti, hogy ebben a második passzusban a szútrák felosztásának szempontja valójában nem tér el az elsőétől, hiszen minden, konvenciókról szóló tanítás sokféle, különböző szóval és betűvel sokféle, különböző tárgyról tanít. *Legs-bshad snying-po* D 5396, f.41b: *bar-pa gnyis-kyis ni kun-rdzob stan-pa ni tshig mi ’dra-ba sna-tshogs-pas don sna-tshogs ston-pa dang don dam ston-pa ni rtog-pa dka’-ba’i don spros-pa rnam-par bcad-pa’i ro gcig-pa ston-par bshad-par de ’jog-tshul logs-pa min-no //.*

[27] Lopez (Lopez, D. S.: *A Study of Svātantrika. p.* 284.) fordítása („The last two sentences that begin, ‘sutras which teach things that must be expressed’ ...) pontatlan, hiszen az *Aksajamati szútra* adott idézetének utolsó része nem így kezdődik. Lásd. *mDzes-rgyan p.* 217. 4: *mdo-sde gang-dag bdag-dang sems-can-dang zhes-sogs rkang-pa tha-ma gnyis-kyis ni.*

cselekedeteket – létezőkként kezeli.[28] *A bölcsesség alapverseiben* (*rTsa-shes, Mūla-prajñā*) például *A jövés–menés vizsgálata* [című] fejezetben [az opponens részéről] felvetődött az a kérdés (*dogs-pa*), hogy ha van egy vándorló alany, aki egy másik létformából ebbe a [világba] jön, vagy ebből [a világból] egy másikba megy, akkor léteznie kell egy igazi személynek. *A karma vizsgálata* [című] fejezetben [pedig] felvetődött, hogy ha van egy erényes vagy erénytelen tetteket végrehajtó alany, akkor léteznie kell egy igazi személynek. Noha [Nāgārjuna] úgy cáfolta meg az eme kérdésekben kifejeződő végletes [szemléletet],[29] hogy [nemcsak] a cselekvő alanyt, [hanem] a cselekvése tárgyait (*las, karma*) is taglalta, mégis úgy kell tekinteni ezekre a fejezetekre, mint amelyek elsődlegesen a személy éntelenségét (*gang-zag-gi bdag-med, pudgala-nairātmya*) ismertetik.[30] Ugyanígy, a jelenségekre és a személyre is utal az [*Aksajamati szútrá*nak „az énről ... , mintha belső irányító lenne”] része, s ezért [e kétféle tanítást] itt is külön kell választani.

Az adott szöveghely második mondatának az a része, hogy „az ürességet, ... a születetlenséget [tanítja]”, elsősorban a jelenségek éntelenségének (*chos-kyi bdag-med, dharma-nairātmya*) a [tanító]módszerére utal, míg [a mondatnak] az a része, hogy „a lénytelenséget ... a belső irányító nélküliséget [tanítják]” elsősorban a személy éntelenségének a [tanító]módszerére utal. *A szamádhik királya [szútra]* (*Samādhi-rāja, Ting-nge 'dzin rgyal-po*) is ezt mondja:[31]

---

[28] A madhjamaka rendszerben az üresség (*stong-pa-nyid, śūnyatā*), avagy éntelenség (*bdag-med, nairātmya*) kétféle aspektusát kell a gyakorlónak átlátnia és megélnie: a saját és mások személye ürességét, én nélküliségét (*gang-zag-gi bdag-med, pudgala-nairātmya*), ami a tapasztaló, megismerő és egyéb módon nevezett szubjektum önazonosságának, magánvaló létének a hiányával (*rang-bzhin med-pa, niḥsvabhāva*) egyenértékű, valamint mindama jelenség, objektum ürességét, (*chos-kyi bdag-med, dharma-nairātmya*) melyet e tévesen feltételezett én (*nga, aham*) önnön ténykedésének, tevékenysége valós tárgyainak vél. Rol-pa'i rdo-rje a fenti magyarázatában arra hívja fel a figyelmet, hogy a személy különálló alanyi voltába vetett hit szükségszerűen együtt jár a vele kapcsolatos összes jelenség igazi létezésébe vetett hittel, legyen az e hamis alany cselekvésének tárgya (*las-su bya-ba*), cselekedete (*byed-pa*) vagy bármi egyéb hozzá fűződő dolog.

[29] Lopez (*A Study of Svātantrika.* p. 284.) „a kérdésekben kifejeződő végletes [szemlélet] (*dogs-pa'i mtha'*)” helyett a *mtha'* (*anta*) szót feltehetően *mtha'-yas*-nak („minden”) vagy *mtha'-dag*-nak („minden”) olvasva máshogy fordítja az adott kifejezést. Szerinte: „megcáfol minden aggályt” („ ... refutes all qualms ...”). Meggyőződésem, hogy a forrásokban nem elírás a *mtha'* (véglet) szó használata, mert ez az opponensben megfogalmazódó kérdés vagy kétség egyben a létezés végletes nézetét (*yod-mtha', astitā-anta*) jelenti: az opponens azt hiszi, hogy igazi, önnön természete szerint létező (*rang-bzhin-gyis yod-pa, svabhāvataḥ sat*) alany vándorol létformából létformába, s hajt végre önmaga számára jótékony vagy káros hatással járó tetteket, és ezért logikai következetlennek tartja Nāgārjuna világszemléletét.

[30] Rol-pa'i rdo-rje eme megjegyzése igen figyelemre méltó, mivel támpontot ad a *MMK* fejezeteinek tematikai csoportosításához. Több nyugati kutató próbálkozott már a 27 fejezet tematikai elrendezésének, sorrendjük miértjének a megfejtésével, és megoldásaik meglehetősen eltérőek. *A jövés-menés vizsgálata* című 2. fejezetet például Rol-pa'i rdo-rje útmutatásával ellentétben általában a „jelenségek ürességét” (*chos-kyi stong-pa-nyid, dharma-śūnyatā*) tanító fejezetnek tartja a legtöbb nyugati szakirodalom.

[31] P. No. 795, Vols. 31 – 32. A *Samādhi-rāja-sūtra* eme versszakát Csandrakírti kétszer is idézi a *Prasannapadā*ban: 1. fej. (*A feltételek vizsgálata, Pratyaya-parīkṣā*), p. 44.1 – 44.5; 15. fej. (*Az öntermészet vizsgálata, Svabhāva-parīkṣā*), p. 276.4 – 276.8: *yathā-uktam-ārya-samādhi-rāja-bhaṭṭārake /*
nītārtha-sūtrānta-viśeṣa jānati yathā-upadiṣṭā sugatena śūnyatā /
yasmin punaḥ pudgala satva pūruṣā neyārthato jānati sarva-dharmān //
Nagy a valószínűsége, hogy Rol-pa'i rdo-rje ezt az idézetet is Tsong-kha-pa művéből emelte ki. Lásd *Legs-bhad snying-po* D. 5396, f. 42a. Gómez és Silk a szanszkrit és tibeti nyelvű mahájána irodalomban előforduló *Samādhi-rāja-sūtra* idézetek nagy részét beazonosították, s azt is feltüntetik, hogy mely szanszkrit nyelvű idézetek nincsenek meg a szútra általuk használt kritikai kiadásaiban. Lásd Gómez, L.O. – Silk, J.A.: *Studies in the Literature of the Great Vehicle, Three Mahāyāna Buddhist Texts.* (Michigan Studies in Buddhist Literature Number 1.) Ann Arbor, Michigan 1989, pp. 32–38. Rol-pa'i rdo-rje idézete: 7. fej. 5. strófa.

A Szugata ürességről szóló tanításával összhangban van –
Eme jegyéről ismerkszik fel a végső jelentésű szútra.
Amelyben viszont személyről, lényről, emberről van szó,
Arról tudható, hogy minden tanítása értelmezésre szorul.[32]

Itt, a tovább értelmezendő szútrák (*drang-don, neya-artha*) [tanítói] módszere esetében az „levezetendő – értelmezendő” (*drang-ba, neya*) kifejezés nem csak azt jelenti, hogy [ezek] a tanítások azért adattak elő, hogy az útmutatásra szoruló tanítványokat (*gdul-bya, vineya*) „vezessék” (*kha drang-ba, naya*), hanem [a következő két dolgot kell értenünk alatta]:[33]

[1] [A „levezetendő – értelmezendő” kifejezés] egyrészt jelentheti azt, hogy ezeknek a szútráknak a jelentését nem szabad úgy érteni, ahogy az a tanításban kifejeződik, hanem a [Buddha] eredeti közlési szándékát (*dgongs-pa, abhiprāya*) felfedve, más jelentésben még tovább kell értelmezni őket.

[2] Másrészt jelentheti azt, hogy noha szó szerint (*sgra ji-bzhin-par*) is lehet érteni a jelentésüket, mégis ettől a [szó szerinti] jelentéstől máshol, tovább kell keresnünk a [tanítottak] valóságát (*de-kho-na-nyid*), mivel maga az adott [jelentés] nem a végső létezési módjuk (*yin-lugs*), nem az olyanságuk (*de-kho-na-nyid, tathatā*). [Ebben a két esetben] tovább értelmezendő a jelentésük, azaz jelentésük további értelmezésre szorul.[34]

[1] Ezek első fajtája például az a kijelentés, hogy

„Öld meg az apádat és az anyádat!”[35]

---

[32] Thurman (Thurman, R.A.F.: *Tsong Khapa's Speech of Gold.* p. 254, n. 3.) megjegyzi, hogy La Vallée Poussin a kritikai kiadásában (*Prasannapadā p.* 44) a második sorban szereplő *puruṣo* szót a tibeti változat alapján *puruṣa*ra javította, ami az említett kiadásban azonban nem történt meg. Thurman egyrészt nem veszi figyelembe, hogy a *Prasannapadā*ban hosszú *ū* hanggal jelenik meg a szó, másrészt nem említi meg, hogy a 15. fejezetben felbukkanó *pūruṣo* helyett az 1. fejezetben *pūrūṣā* található. A szútra hibrid szanszkrit nyelven íródott, amelyben mindkét elvetett változat előfordulhat. Lásd Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume I: Grammar.* Motilal Banarsidass, Delhi 1993, pp. 23–31.

[33] A szanszkrit *nī* („vezet”) igegyökből képzett szavakat a tibeti nyelv nem tudja mindig ugyanabból az igéből képezni, így a szanszkrit bravúros etimológiája a tibetiben nem annyira nyilvánvaló. A *neya* (*drang-ba*) a szanszkritban egyrészt jelentheti, hogy „vezetendő, vezetésre szoruló”, s így jelentéstanilag is szoros kapcsolatban áll a „tanítvány, azaz a vezetésre, szellemi irányításra, képzésre szoruló” (*vi-neya, gdul-bya*) szóval. Másrészt jelentheti, hogy „levezetendő, kikövetkeztetendő, következtetésre szoruló”, s ebben a jelentésében a „levezetés, (ki)következtetés, eljárás, módszer” stb. jelentésű *naya* (*tshul*) szóval áll rokonságban. A *neya-artha* (*drang-don*) szó szerinti jelentése tehát: „levezetendő jelentés, levezetésre – kikövetkeztetésre szoruló jelentés. Ezt a magyarban legtöbbször a „tovább értelmezendő, további értelmezésre szoruló” kifejezéssel adtam vissza.

[34] Tsong-kha-pa, akinek a meghatározására Rol-pa'i rdo-rje itt is erősen támaszkodott, a következőket mondja: „Noha a 'levezetendő – tovább értelmezendő szútrák' egyben az útmutatásra szoruló tanítványokat is 'vezetik', a 'levezetendő – értelmezendő' kifejezésnek [itt] nem ez a jelentése. Egy olyan levezetési – értelmezési eljárás[t jelent] (*drang-tshul*), amelynek során vagy [teljesen] máshogyan kell értelmeznünk a szútra adott jelentését, vagy [konvencionális szinten] nem kell máshogyan értelmeznünk.” (D 5396, f.42a: *drang-don-gyi mdo-sdes gdul-bya kha-drang-bar bya-ba yang yin mod kyang de ni „drang” zhes-pa'i don min-gyi mdo'i don de'am de-las gzhan-du drang- dgos mi dgos-kyi drang-tshul de yin-no //*) Thurman (Thurman, R.A.F.: *Tsong khapa's Speech of Gold.* p. 254.) egyáltalán nem fordítja a mondat *mi dgos* részét, fordítása a következő: „Rather the meaning of the 'to-be-led' is the process of interpretation, in which it is necessary to 'lead' the (obvious) meaning of the scripture around to a different meaning.”

[35] Ez a kifejezés (szkr. *mātaraṁ pitaraṁ hatvā*) többször is elhangzik az *Udānavarga* (*Ched-du brjod-pa*) című verses műben. Például: *Udānavarga* XXIX. 24, XXXIII. 61–62.

Mivel az „öld meg az apádat és az anyádat” felszólítást nem szabad az adott, konkrét jelentése szerint értenünk, ezért máshogyan kell értelmeznünk: a karmából fakadó továbblétesülésnek (*las-kyi srid-pa, karma-bhava*) illetve a létszomjnak (*sred-pa, tṛṣṇā*) [a megszüntetését] kell alatta értenünk.[36]

[2] [A tovább értelmezendő tanítások] második fajtája például az a tanítás, hogy az adakozás anyagi jólétet teremt. Noha ennek [a tanításnak] szó szerint lehet venni a jelentését, mégsem [végleges jelentésű]. Ha valaki azt hiszi, hogy az adakozás teremtette nagy anyagi jólét az adakozásnak a[z egyedüli] végső létmódja (*yin-lugs*) és attól eltérő, más létmódja nincsen, akkor annak azt [kell] mondanunk, hogy az adakozásnak a létmódja nem pusztán ennyi; s [ezért] ettől [a létmódjától] máshol kell keresnünk a végső valóságát (*de-kho-na-nyid, tathatā*).[37]

A végleges jelentés [mindig] olyan módszerrel van tanítva, amely a jelenségek és a személy vonatkozásában [is] kizárja (*rnam-par bcad-pa, vyavaccheda*) az „én”, a „keletkezés” és egyéb [nyelvi – fogalmi – tárgyi] sokféleséget (*spros-pa, prapañca*).

[1] Mivel ezekben [a tanításokban] már maga az adott, konkrét jelentés megfelel a [dolgok] végső létezési módjának (*gnas-lugs*),[38] ezért azon túlmenően már nem értelmezhető, és helytelen, ha [valaki] más személy [az adott jelentésétől] eltérően értelmezi;

[2] emellett érvényes bizonyítékai [is] vannak a [végső létezési módra].

Ha mindezek teljesülnek, végleges a jelentés, azaz végleges jelentésű [a tanítás].

Az olyan kijelentés, mint például „a magból hajtás keletkezik” tovább értelmezendő, mivel – annak ellenére, hogy vannak érvényes bizonyítékai – nem a végső valóságra vonatkozik.[39] Kamalaśīla ezt mondja [*A középút megvilágítása* című művében]:[40]

> Hogy mi tekinthető végleges jelentésnek? Az, ami érvényesen bizonyított, és a végső valóságra vonatkozóan ad magyarázatot. Mert így mások sehogyan sem tudják máshogyan értelmezni.

---

[36] Az anya tehát a létszomj szimbóluma, az apa pedig az akart tettből fakadó létesülésé, melyek az individuum életének körkörös újratermelődésében, a függő keletkezés láncolatában (*rten-cing 'brel-par 'byung-ba, pratītyasamutpāda*) a 8. illetve a 10. láncszemek (*nidāna*).

[37] Csandrakírti például *A „Bevezetés a középút tanába” önkommentárja* (*Madhyamakāvatāra-bhāṣyam, dBu-ma-la 'jug-pa'i rang-'grel*) című művében „világi” (*laukika*) és „világfeletti” (*lokottara*) adakozást különböztet meg: az igazi, végső értelemben vett adás nem adás abban az értelemben, hogy a tökéletes bölcsesség birtokában (*shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa, prajñāpāramitā*) az ember már úgy „ad”, hogy „az adó alany”, „az adakozás tárgya” és „az adás aktusa” már nem jelennek meg számára különálló, önnön léttel rendelkező (*rang-bzhin, svabhāva*) elemekként; semelyik sem igazi létező.

[38] A *gnas-lugs* szinonimája: *yin-lugs.*

[39] Lényegre törően fogalmazva mondhatjuk, hogy a végleges jelentésnek (*nges-don / nges-pa'i don, nītārtha*) „végérvényesen véglegesnek” kell lennie. (1) Eleget kell tennie annak a kritériumnak, hogy a végső valóságra (*don dam-pa, parama-artha*) vonatkozzon, azaz a végső tárgyat jelölje a nyelvi jel. Mivel a végső valóságon túl már nincs más valóság, ezért jelentését már nem lehet más tárgyra vonatkoztatni. Az is helytelen, ha valaki – a szó szerinti jelentését összeegyeztethetetlennek vélvén a köznapi, jól működő gyakorlati igazságokkal – félre akarja magyarázni, azt gondolván, hogy nem úgy kell érteni, ahogy mondva vagyon. (2) Végérvényes abból a szempontból, hogy olyan érvényes logikai bizonyítékokkal (*sgrub-byed tsad-ma* vagy *tshad-ma'i sgrub-byed*) rendelkezik a végső valóságra nézve, amelyeket már nem lehet megcáfolni, kétségbe vonni. Ne felejtsük el azonban, hogy minden végleges jelentés szó szerint vehető jelentés, de nem minden szó szerinti jelentés végleges.

[40] *Madhyamakāloka* (*dBu-ma snang-ba*) D 3887, f. 148b. Az adott passzust Tsong-kha-pa is idézi: *Legs-bshad snying-po* D 5396, f.42b.

[Kamalaśīla] tehát azt mondja, hogy a végleges jelentéshez két dolog egyszerre szükséges: [1] érvényes bizonyítékokkal kell rendelkeznie, és [2] a végső valóságot kell tanítania. Ha a végleges és a tovább értelmezendő jelentést pusztán aszerint különböztetnénk meg, hogy a tanítás jelentése szó szerint vehető, avagy sem, akkor elegendő lenne az az egyetlen [kritérium], hogy érvényes bizonyítékokkal bírjon, s ebben az esetben nem lett volna szükség arra, hogy a „véső valóságra vonatkozóan" (*don dam-pa'i dbang-du mdzad-pa, paramārtha-adhikṛtya*) kritériumot (*khyad-par, viśeṣa*) [Kamalaśīla] hozzátegye.[41] Ezért a nagy bajnokok[42] műveinek még a mellékes megjegyzéseit (*zur*) is gondos elemzés alá kell vetnünk [abból a szempontból], hogy melyik felel meg a [„végső valóságra vonatkozóan"] kritériumnak.

Ha pedig abból a szempontból különböztetjük meg a tovább értelmezendő és végleges jelentést, hogy mi az, ami kifejezi (*rjod-byed*) azt, akkor magukra a tanítóbeszédekre (*gsung-rab, pravacana*) kell úgy tekintenünk, mint amelyek a tovább értelmezendő illetve a végleges jelentés jegyeit viselik magukon (*mtshan-gzhi, lakṣya*); hiszen az adott tanítóbeszédekről kell megállapítanunk, hogy a jelentésüket máshogyan kell-e értelmeznünk, avagy sem.[43] [Kamalaśīla] *A középút megvilágítása* [című művében] ezt mondja:[44]

> Ezért tudnunk kell, hogy csak az a végleges jelentésű, ami a végső valóságot fejezi ki; az ellenkezője tovább értelmezendő.

[Kicsit később] pedig ezt mondja:

> *Az Aksajamati tanítása* (*Akṣayamati-nirdeśa, Blo-gros mi zad-pas bstan-pa*) is azt tanítja, hogy a nemkeletkezés és egyebek végleges jelentés[ű tanítások].

---

[41] Tsong-kha-pa művében szinte szóról szóra ugyanezt találjuk: „Ha a végleges és a tovább értelmezendő jelentést aszerint különböztetnénk meg, hogy a tanítás jelentése szó szerint vehető, avagy sem, akkor az [a kritérium] is elegendő lenne, hogy „érvényes bizonyítékokkal bír". De mivel ez nem elegendő, [Kamalaśīla] azt mondja, hogy: „a végső valóságra vonatkozóan". (*Legs-bshad snying-po* D 5396, f. 42b: *ji-ltar bstan-pa-ltar-gyi don yod-med-la drang-nges-su byed-na „tshad-ma-dang bcas-pas" chog kyang des mi chog-pas „don dam-pa'i dbang-du mdzad-pa" zhes gsungs-so //*) A köznapi gyakorlat igazságait tehát szó szerint lehet érteni, hiszen ezeket alátámasztják az érvényesnek elfogadott általános emberi mércék: a közvetlen érzékelés (*mngon-sum, pratyakṣa*) és a reá épülő következtetés (*rjes-dpag, anumāna*). Ezek azonban csak a közmegegyezés által szentesített törékeny igazságok; mélyreható elemzéssel egészen máshogy lehet őket értelmezni, és így belőlük kiindulva el lehet jutni a végső és már meghaladhatatlan igazságig.

[42] Nagy bajnokok: *shing-rta chen-po-rnams* (*mahāratha*). Noha a tibeti *shing-rta* kifejezés szó szerint csak „szekér" jelentésű, a szanszkrit megfelelője szerint helyes fordítani az adott szót, mivel a tibetiek a szanszkrit *ratha* szó másodlagos jelentését változtatás nélkül átvették. Szanszkrit *ratha*: (1) szekér, kocsi, kétkerekű harci szekér, (2) harcos, hős, bajnok. Mivel a *ratha* már eleve „bajnokot" jelent, ezért a *mahāratha* („nagy bajnok") nem *bahuvrīhi*, hanem *nīlotpalam* szóösszetétel. Az adott kifejezéssel azokat a nagy mestereket szokták illetni, akik egy jelentős hagyománylánc elindítói voltak. Leggyakrabban a madhyamaka és a yogācāra rendszerek alapítóit, Nāgārjunát és Asaṅgát értik alatta. Vö. Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 2002, pp. 799, 865.

[43] Azaz: magukra a tanításokra is mondhatjuk, hogy tovább értelmezendők avagy végleges jelentésűek, mivel mint nyelvi jelek ezek hordozzák a jelentést, és így a kétféle jelentés valamelyikének a jellegzetességei jellemzők rájuk. A jelentés két fajtája tehát alanyi és tárgyi viszonylatában is elemezve van. A kinyilatkoztatott vagy írásban rögzített (tanító) beszéd mint nyelvi jel a jelentést hordozó alany, a jelentés tárgya pedig az a valóság vagy valóságdarab, amire vonatkozik.

[44] *Madhyamakāloka* (*dBu-ma snang-ba*) D 3887, f. 149b.

Ha a tárgyalt téma (*brjod-bya, abhidheya / vācya*)[45] szempontjából különböztetjük meg a tovább értelmezendő és végleges jelentést, akkor magát a tárgyat (*don-nyid, artha*) kell tovább értelmezendőnek avagy végleges jelentésűnek megállapítani, aszerint, hogy máshogyan kell értelmezni, avagy sem. A konvencionális igazságok (*kun-rdzob bden-pa, saṁvṛti-satya*) ezért tovább értelmezendő jelentésűeknek vannak meghatározva, a végső igazság (*don-dam bden-pa, paramārtha-satya*) pedig végleges jelentésűnek.[46] *Az összes Felébredett szféráját átható eredendő bölcsesség fényének ékessége szútra* (*'Phags-pa sangs-rgyas thams-cad-kyi yul-la 'jug-pa ye-shes snang-ba'i rgyan-gyi mdo, Ārya-sarva-buddha-viśayāvatāra-jñānālaṁkāra-sūtra*) ezt mondja:[47]

> A végleges jelentés a végső valóság.

És *A szamádhik királya szútra* (*Samādhirājasūtra*, *Ting-nge 'dzin rgyal-po'i mdo*) korábban idézett részlete ezt szintén megerősíti.[48] Evvel kapcsolatban [Kamalaśīla] ezt mondja *A meditatív megvalósítás fokozatai* (*Bhāvanākrama*, *bsGom-rim*) második részében:[49]

> A Magasztos valamennyi beszéde jól mondatott: a valóságra (*de-kho-na, tathatā*) világít rá közvetlenül, vagy fokról-fokra hozzá vezet el (*brgyud-pas, nimna*).

Az idézetnek megfelelően, a Magasztos által adott valamennyi tanítás, bármi légyen is az, a megszabadulásunk érdekében hangzott el. [Elérése] azonban azon múlik, hogy tudjuk-e: nem lehet elérni pusztán azáltal, hogy jártasságra teszünk szert a konvencionális igazságokban (*kun-rdzob-kyi bden-pa, saṁvṛti-satya*), hanem a [konvenciókból] további következtetésekre jutva (*drangs*) s a valóságot felkutatva, a meditatív megvalósítás intenzitása szükséges a megszabadulás eléréséhez.

[Ellenvetés:] *Az anya szútrák*ban (*Yum-gyi mdo*)[50] elhangzó olyan kijelentések, mint például „nincs anyagi forma, nincs a formának keletkezése" nem végleges jelentésű tanítások (*mdo, sūtra*), mivel nem helyes szó szerint érteni őket.

[Válasz:] Nem igaz, hogy ezek nem szó szerinti tanítások. Mert *A terjedelmes százezres* (*'Bum rgyas-pa*)[51] például megszorítással látja el a tagadott tárgyat (*dgag-bya, pratiṣedhya*), amikor azt mondja, hogy „a [keletkezés] mint köznapi, konvencionális szó (*'jig-rten-gyi*

---

45 Lásd. n. 24.

46 Az itt elhangzottak arra engednek következtetni, hogy Rol-pa'i rdo-rje azonos jelentésben használja a „konvencionális igazságok" és a „konvenciók / konvencionális tárgyak" kifejezéseket, illetve a „végső valóság" és a „végső igazság" terminusokat. Mindkettőt „a kifejezés tárgyainak, a tárgyalt témának" (*brjod-bya*) nevezi. A különbség talán csak annyi, hogy a végső igazság végleges jelentésű, ellenben a végső valóság maga a végleges jelentés, mert egybeesik vele.

47 A szútrát Tsong-kha-pa is idézi rövidebb, *Ye-shes snang-ba rgyan-gyi mdo* (*Jñānālokālaṁkāra-sūtra*) címmel. Thurman (*Tsong-kha-pa's Speech of Gold. p.* 255, n.7) beazonosítása szerint: KJ, P, ga.

48 Lásd n. 31 – 32. és vonatkozó szövegrészeik.

49 Kamalaśīla eme meditációs kézikönyve három részből áll, melyeket a tibetiben legtöbbször az „első" (*thog*), „középső" (*bar*) és „utolsó" (*mtha'*) szavakkal jelölnek. A három rész közül éppen a Rol-pa'i rdo-rje által idézett középső, azaz második könyv nem lelhető fel eredeti szanszkrit nyelven. Az idézett helye: *Bhāvanākrama* D 3916, f. 48a.

50 *Az anya szútrák* a *Tökéletes bölcsesség szútrái* (*Prajñāpāramitā-sūtra, Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i mdo*) másik elnevezése.

51 *A terjedelmes százezres* eredeti címe: *A százezres tökéletes bölcsesség szútrája* (*Śata-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra, Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa stong-phrag brgya-pa*). A szövegek egész röviden, *A százezres* (*Śata-sāhasrikā, 'Bum*) címmel is idézik.

tha-snyad-du, loka-vyavahārataḥ) használható, végső szinten (*don dam-par, paramārthataḥ*) azonban nem". S ha az egyik szöveghelyen már hozzá lett téve a tagadott tárgyhoz ez a megszorítás, akkor a szövegben mindvégig értelemszerűen bele kell azt érteni azokba a kijelentésekbe is, amelyekben a tagadott tárgy [azaz a keletkezés] e megszorítás nélkül fordul elő. Attól, hogy ezekben a [fent említett] esetekben nincs konkrétan kimondva, [hogy a végső szinten való keletkezés a tagadás tárgya], a [tanítás] még nem lesz szó szerint nem vehető.

Ezzel kapcsolatban, a *svātantrikák* (*rang-rgyud-pa*) szerint azok a kijelentések, amelyekben a tagadott tárgy egyértelműen el van látva a „végső szinten" (*don dam, paramārthataḥ*) megszorítással – mint ahogy ez például a *A százezres tökéletes bölcsesség szútrá*ban (*Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā, Shes-phyin 'bum*) előfordul –, szó szerint vehető, végleges jelentésű [tanítások]. Azok a kijelentések pedig, amelyekben a tagadott tárgyhoz nincs világosan hozzátéve az „igazi" (*bden-pa, satya /samyak*)[52] megszorítás – mint ahogy ez például a *A tökéletes bölcsesség szív-szútrájá*ban (*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra, Shes-rab snying-po*) előfordul –, szerintük másképpen értelmezendő, további értelmezésre szoruló [tanítások], mivel úgy gondolják, hogy helytelen szó szerint érteni ezeket. Ezért azt tartják, hogy indokolatlan a másodszori kerékmegforgatás összes [tanítására] vonatkoztatni *A rejtett szándékot felfedő szútrá*nak (*Saṁdhinirmocana-sūtra, mDo-sde dgongs-'grel*) azt az állítását, amely tovább értelmezendőnek minősíti a tan kereke másodszori megforgatásá[t képező tanításokat].

A *prāsaṅgikák* (*thal 'gyur-pa*) [evvel szemben] a tan kereke másodszori megforgatásának ama szútráit is szó szerint vehető, végleges jelentésűeknek tartják, amelyekben a tagadott tárgy nincs egyértelműen ellátva a „végső szinten" megszorítással, mint például *A tökéletes bölcsesség szív-szútráját* is. Meggyőződésük, hogy ezekben is értelemszerűen ott van a tagadott tárgy megszorítása, mivel ezek [a szútrák] egyívásúak (*rigs mthun*) a „végső szinten" megszorítást világosan kitevő *Százezres anya szútrá*val (*Yum 'bum-pa*) és hasonló [tanításo]kkal. Az viszont helytelen, ha oly módon értjük szó szerint a szútrákban előforduló „nincs anyagi forma", „nincs hang" és egyéb kijelentéseket, mintha azok a forma, a hang és egyebek teljes nemlétezését (*ye-med*) tanítanák. Következésképpen a szútráknak az a kijelentése, hogy „nincs forma", nem a forma nemlétezését tanítja.[53]

Az Oltalmazó Nāgārjuna (*mGon-po Klu-sgrub*) ebben a szellemben[54] mutatott rá arra, hogy mily sok logikai hiba fakad abból, ha a külső és belső okok és okozatok igazi, önnön természetüknél fogva létezők[nek vannak tételezve, kimutatván] például azt, hogy az [igazi,

[52] Az „igazi" (*bden-pa*) és a „végső szinten" vagy „végső értelemben vett" (*don dam, don dam-par*) megszorítások szinonimák.

[53] A forma és a többi jelenség teljes nemlétezésének (*ye-med*) a felfogása a nemlétezés végletes nézetét (*med-mtha'i lta-ba, nāstitā-dṛṣṭi*) jelentené, amit a mādhyamikák – a nihilizmus és a szubsztancializmus végleteit kerülő középúton járók – elutasítanak. Ez a kérdéskör meglehetősen összetett, mivel a nemlétezés végletét, az abszolút nemlétezést több szempontból is értelmezi a hagyomány. Lásd erről például: Fehér J.: Two Main Sorts of Nihilism Distinguished by Rol-pa'i rdo-rje Relying on rJe Tsong-kha-pa. In: *Altaica Budapestinensia* MMII. Budapest, 2003, pp. 126–137. A fenti szövegkörnyezetben elsődlegesen arra történik utalás, hogy a teljes nemlétezés kizárná az összes, Buddha által tanított törvényszerűség érvényességét, még a jól hasznosítható konvencionális igazságoknak sem engedne teret.

[54] „Ebben a szellemben" (*de-ltar byas-na*): azaz Nāgārjuna (1) általában nem teszi ki, hogy csak az „igazi" avagy „végső értelemben vett" dolog a tagadásának a tárgya; (2) ennek ellenére szó szerint értendő, végső jelentésűnek kell venni a tagadásait; (3) a tagadásai nem ellentmondanak a buddhai alaptanításoknak, hanem épphogy érvényesítik azokat, hiszen egy igazi, önnön természeténél fogva létező (*bden-pa'i rang-bzhin yod-pa*) képtelen bármilyen változásra.

öntermészetű létezés] ellentmond az okoktól – feltételektől való függőségi viszonynak. Ugyanakkor sok-sok érvvel bebizonyította, hogy a kötöttségnek és a megszabadulásnak minden leírása érvényes abban az esetben, ha igazi, öntermészetű létezők nincsenek. [Ily módon] bebizonyította, hogy azok a szútrák, amelyek *Az anya szútrák* és hasonlók mintájára tanítják a valóságot (*de-kho-na-nyid, tathatā*), végleges jelentésűek, míg azok, amelyek nem állnak összhangban velük, tovább értelmezendők. Így *A bölcsesség alapverseivel* (*rTsa-shes, Mūla-prajñā*) és a többi logikai értekezésével[55] [Nāgārjuna] elindította a tovább értelmezendő és a végleges jelentésű [tanítások] megkülönböztetésének hagyományát. Az pedig, hogy a tovább értelmezendő és a végleges jelentés megkülönböztetésének ez a módszere az *Aksajamati szútrán* (*Akṣayamati-sūtra, Blo-gros mi zad-pa'i mdo*) alapul, Nāgārjuna saját értelmezési módjából[56] nyilvánvaló.

[Opponens:] Hogyan értelmezitek *A rejtett szándékot felfedő szútrának* (*Saṁdhinirmocana-sūtra, mDo-sde dgongs-'grel*) azt a kijelentését, hogy ha a függő természetű [jelenségekre] (*gzhan-dbang, paratantra*) úgy tekintünk, mint nem igazi létezőkre, akkor ez mind a három természet (*mtshan-nyid gsum, trisvabhāva*) semmibevételének a [végletes] szemléletét (*skur-'debs-kyi lta-ba, apavāda-darśana*) eredményezi?[57]

[Válasz:] [*A rejtett szándékot felfedő szútra*] ezt csak azért mondja, mert tekintettel van azoknak a mahāyāna családbeli tanítványoknak a gondolkodásmódjára, akiknek nem oly kiváló az elméje, hogy fel tudja fogni a valóságot (*de-kho-na-nyid, tathatā*). Hiszen az a felismerés, hogy a függő természetű [jelenségek] nem igazi létezők, a valóság felfogására képes, kiváló elméjű tanítványok számára épphogy eszközül szolgál a semmibevétel [végletes] szemléletének[58] cáfolatához.

Ezért nagy általánosságban, a tan kerekének másodszori megforgatását (*'khor-lo bar-pa*) képező *Anya szútrák* és egyéb [tanítások] (*Yum-gyi mdo-la sogs-pa*)[59] végleges jelentésűek, a kerék utolsó megforgatását képező szútrák pedig, mint például *A rejtett szándékot felfedő szútra* (*Saṁdhinirmocana-sūtra, dGongs-'grel*), további értelmezésre szorulnak. Ám ez nem mond ellent annak, hogy a [valóságot még felismerni nem képes] tanítványok szemszögéből az utolsó [megforgatás] (*'khor-lo tha-ma*) jelenti a végleges jelentésű tanításokat, a másodszori pedig a tovább értelmezendőket.[60] Nagy általánosságban például az énről illetve az én-nélküliségről (*bdag-med, nairātnya*) szóló tanítások közül az utóbbiak a kiválóbbak, s ez nincs ellentmondásban avval, hogy az olyan tanítványok szemében, akik az én-nélküliség tanításai befogadására [még] alkalmatlan edények, [épphogy ellenkezőleg,] a korábbiak a

[55] Logikai értekezései (*rigs-tshogs*) felsorolását lásd n. 5.

[56] A helyes olvasat: *don-gyi bshad-pa'i ...*

[57] A hivatkozás nem szó szerinti idézet. Vö. *Saṁdhinirmocana-sūtra* D 106, ff. 32b – 33a. A *yogācārin*ok számára a függő természetű jelenségek (*gzhan-dbang, paratantra*) igazi létezők, míg a *mādhyamikák* végső szinten nem létező, nem igazi létezőknek (*bden-par med-pa*) tekintik őket. A „képzelt *yogācārin* opponens" úgy gondolja, hogy a *mādhyamikák* a nemlétezés végletébe (*med-mtha', nāstitā-anta*) esnek ezzel a nézetükkel.

[58] A semmibevétel végletes szemléletének (*skur-'debs-kyi lta-ba, apavāda-darśana*) szinonimái: a nemlétezés végletes szemlélete (*med-pa'i lta-ba, nāstitādṛṣṭi*) és a megsemmisülés szemlélete (*chad-lta, ucchedadṛṣṭi*). Vö. *Mdzes-rgyan, pp.* 210:2–3.

[59] Az „egyéb tanítások" megjegyzés feltehetően a többi, nem *prajñāpāramitā sūtrá*nak minősülő, de hasonló szellemiségű szútrára vonatkozik. Például *A szamádhik királya szútrá*ra vagy a *Drágakőhalom szútragyűjtemény* (*Ratna-kūṭa-sūtra*) számos írására.

[60] A *mādhyamikák* szerint a tan kerekének harmadszori megforgatása csak az arra rászoruló tanítványok kedvéért történt, s mint ilyen, a fokozatos út gyakorlásának egy jó pedagógiai módszerét (*thabs-la mkhas-pa, upāya-kauśalya*) képviseli.

kiválóbbak. Eme tanítványok számára ellentmondást jelent az a két dolog, hogy [1] igazi létezése a legparányibb részecskére nézve sincs semelyik jelenségnek, s [2] mégis alkalmasak arra, hogy mindenféle módon bemutassuk őket.[61] Ezért mindaddig, amíg képtelenek megérteni, hogy e kettő nem mond ellent egymásnak, olyan minősítő tanításokat (*chos, dharma*) kell adni nekik, amelyek a dolgokat mint minőséggel rendelkezőket (*chos-can-gyi dngos-po*) jól elkülönítik, némelyeket igaznak (*bden-pa, satya*), másokat pedig nem igaznak (*mi bden-pa, asatya*) [tanítva].[62] [Erre] azért [van szükség], mert őket fokról-fokra kell vezetni oly módon, hogy [először] csak az én-nélküliség egyik oldalát tanítjuk nekik; valamint azért, mert ha úgy tanítjuk nekik az én-nélküliséget, hogy annak nincsen valódinak felvett, igazán létező (*bden-pa-pa*) vonatkoztatási alapja (*gzhi, yul*), akkor azt az ő észjárásuk szerint nem lehet állítani.[63]

Ez tehát az oka annak a módszernek, hogy a tanítások [1] először [csak] a személy öntermészetű létezését (*rang-bzhin, svabhāva*) cáfolják, a halmazokét azonban nem, [2] [majd] a tapasztaló alanynak és a tapasztalati tárgynak (*gzung-'dzin, grāhya-grahītṛ*) a [két] külön entitás voltát (*rdzas, dravya*) cáfolják, a dualitások hiányának az öntermészetű létét viszont nem. Még sok olyan [kérdés] van, ami az elmondottakból kiindulva további, alapos tisztázásra szorul, és a bölcsek meglátása szerint ezeknek [a szubtilis kérdéseknek] a helyes

[61] Vö. *Mdzes-rgyan, p.* 213, 3–6, ahol Rol-pa'i rdo-rje Tsong-kha-pa nyomán a *madhyamaka* szemlélethez szükséges két elengedhetetlen követelménynek nevezi e két tényező – az igazi, végső szinten való létezés elutasítása és a konvencionális létezés elfogadása – összeegyeztethetőségének a felismerését.

[62] A mondatban a *chos* (*dharma*) és a *chos-can* (*dharmin*) szavak „kettős" jelentésben szerepelnek. A *chos* (*dharma*) jelentése egyrészt „tanítás" általában, másrészt az a szűkebben vett „tanítás", amely egy dologról mond, állít valamit, s mint ilyen a „logikai állítmány", a logikai alanyról (*chos-can, dharmin*) mondott „tulajdonság" avagy „minőség". A dolgok (*dngos-po, bhāva*), amelyekről egy adott tanítás (= az állítmány) mond valamit, azok a logikai és természetes alanyok, amelyeket a tanítás minősít, tulajdonsággal ruház fel. Érdemes arra is gondolnunk, hogy a latin „prédikáció" (*dharma*) és a „predikátum" (*dharma*) szintén egy tőről fakadnak. Evvel a gondolatmenettel a *dharma* (*chos*) harmadik, „jelenség" jelentése is levezethető, sőt fény derülhet a „végső jelenség" avagy „végső természet" (*chos-nyid, darmatā*) értelmére is. Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy a logikai vagy természetes alanyok mindegyike eredetileg olyan állítmány (*chos, dharma*), amelyet a fogalmi megkülönböztetés, a névvel való beazonosítás állíttat velünk. (Például: „Ez egy szekér.") Ezek az elsődleges prédikátumok (*chos, dharma*) – a beazonosított jelenségek – csak később kezdenek a szubjektumok (*chos-can, dharmin*) szerepében tetszelegni, amikor újabb állítmányokat, tulajdonságokat rendelünk hozzájuk. Ha ezt a gondolatmenetet követjük, a *dharma* többfélének mondott jelentése valójában nem is tér el egymástól, hiszen a Buddha tana nem más, mint állítások, állítmányok sorozata, s a „végső jelenség" vagy „végső természet" (*chos-nyid, dharmatā*) nem lehet más, mint a mindenre vonatkozó, egyetlen, őseredeti állítmány. Körülbelül az „Ez ez." kijelentéssel lehetne visszaadni.

[63] A *mādhyamiká*k szerint az éntelenség korábban említett két aspektusa közül a személy én-nélküliségét (*gang-zag-gi bdag-med, pudgala-nairātmya*) könnyebb felfogni, mint a jelenségek én-nélküliségét (*dharma-nairātmya*), azaz a tapasztalási folyamatunk összetevői halmazainak (*phung-po, skandha*) magánvaló léttől való ürességét. Ezek a halmazok képezik azt az alapot (*gzhi, yul*), amire az éntelenség vonatkozik, vagy más szóval ez az az alap, ami az „én-nékülíség tulajdonságával bír" (*chos-can, dharmin*). A kezdő szinten lévő tanítvány számára ideiglenesen valós, igazán létező dolgoknak kell tanítani a tapasztalás öt halmazát, arra rávilágítva, hogy az „én" csupán az eme halmazok alapján képzett elnevezés (*btags, prajñapti*), puszta nominalitás. Ha a vonatkozási alapot, vagyis a halmazokat alkotó jelenségeket (*chos, dharma*) is igazi léttől üresnek tanítják nekik, akkor nem valószínű, hogy megértik: „olyan ötszobás házban nem lakik senki, amelynek a szobái és berendezési tárgyai maguk sem valóságosak". „Hiszen akkor „hol" (*ghzi, yul*) nem lakik senki?" Megjegyzendő azonban, hogy a téma sokkal bonyolultabb a vázoltnál, és a tibeti episztemológiai, logikai hagyomány nagy gondot fordít annak a kimutatására, hogy valójában nem nemlétező logikai alanyról van állítva az én-nélküliség. Ennek belátásához azonban a különféle vonatkoztatási alapok (*gzhi, yul*) pontos megkülönböztetése szükséges. Lásd erről például Hopkins, J.: *Emptiness Yoga, The Tibetan Middle Way.* Snow Lion Publications, Ithaca, New York 1995, pp. 209–224.

tudása a legjobb módja annak, hogy igazi, rendíthetetlen hit alakuljon ki bennünk a Győzedelmes (*rGyal-ba, Jina*) szavaiban és a szándékait magyarázó hiteles értekezésekben.

Summary

Neyārtha and Nītārtha Teachings,
Madhyamaka Interpretation Presented by lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje

The paper contains a new, richly annotated translation and interpretation of a section from lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje's (1717–1786) *Grub-mtha' Thub-bstan lhun-po'i mdzes-rgyan*, entitled *The Way of Division into Sūtras Requiring Further Interpretation and Sūtras of Definitive Meaning by Nāgārjuna and his Spiritual Sons (kLu-sgrub Yab-sras-kyi mdo'i drang-nges phye-tshul bshad-pa).*

With a strict linguistic approach and a close analysis of the Sanskrit and Tibetan sources cited by Rol-pa'i rdo-rje, the author intends to improve the only available English translation of the given section made by D. S. Lopez (*A Study of Svātantrika.* Snow Lion Publications, New York 1987, pp. 281–289), and at the same time throws light on the meaning and the relation of the most decisive hermeneutical terms. Among others the paper highlights the problem of interpreting the most frequently used term *artha (don)*, delineating and illustrating its most essential meanings (1. *purpose* equalling with *prayojana/dgos-pa*, 2. meaning, 3. object, subject matter) from the hermeneutical point of view.

Irodalomjegyzék

Akṣayamati-nirdeśa-sūtra, Blo-gros mi zad-pas bstan-pa'i mdo. P 842, Vol. 34. [Aksajamati tanítása szútra]

Bhāvanākrama Kamalaśīla (Ka-ma-la-shī-la): *sGom-rim bar-ba.* D 3916. [A meditatív megvalósítás fokozatai]

Daśabh Daśabhūmikasūtra. Ed. Vaidya, P. L, *Daśabhūmikasūtra* (Buddhist Sanskrit Texts No. 7) The Mithila Institute, Darbhanga 1967 [(A meditative megvalósítás) tíz szintjének szútrája]

Davids, T. W. R. – Stede, W.: *Pali-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 1993

Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume I: Grammar.* Motilal Banarsidass, Delhi 1993

Erb, F.: *Śūnyatāsaptativṛtti, Candrakīrtis Kommentar zu den „Siebzig Versen über die Leerheit" des Nāgārjuna [Kārikās 1 – 14].* Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997

Fehér J.: *Nágárdzsuna, A mahájána buddhizmus mestere.* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest 1997

Fehér J.: Ki az igazi mādhyamika? (lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje difiníciója). In: *Keletkutatás* (1996. ősz – 2002. tavasz)

Fehér J.: Two Main Sorts of Nihilism Distinguished by Rol-pa'i rdo-rje Relying on rJe Tsong-kha-pa. In: *Altaica Budapestinensia* MMII. Budapest, 2003, pp. 126–137.

Geiger, W.: *Pāli Literature and Language.* Munshiram Manoharlal, New Delhi 1978

Gómez, L.O. – Silk, J.A.: *Studies in the Literature of the Great Vehicle, Three Mahāyāna Buddhist Texts.* (Michigan Studies in Buddhist Literature Number 1.) Ann Arbor, Michigan 1989

Hamar I.: *Buddha megjelenése a világban.* (Sinológiai Műhely 2.) Balassi Kiadó, Budapest 2002 [Buddha's Appearance in the World]

Hopkins, J.: *Emptiness Yoga, The Tibetan Middle Way.* Snow Lion Publications, Ithaca, New York 1995

KāśyaP Kāśyapa-parivarta-sūtra., The Kāçyapaparivarta, A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class. Szerk. Staël-Holstein, A. Von Shanghai 1926 [A Kāśyapa fejezet szútrája]

Komarovski, I.: *Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chokden.* Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala 2000

Legs-bshad snying-po rJe Tsong-kha-pa Blo-bzang grags-pa: *Drang-ba-dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po.* D 5396, ff. 1a – 114a. [A tovább értelmezendő és végleges jelentés szép kifejtésének veleje]

Lindtner, Chr.: *Nagarjuniana.* Narayana Press, Denmark 1982

Lopez, D. S.: *A Study of Svātantrika.* Snow Lion Publications, New York 1987

Madhyamakāloka Kamalaśīla (Ka-ma-la-śī-la): *Madhyamakālokanāma, dBu-ma snang-ba zhes bya-ba.* D 3887, ff. 133b – 244a. [A középút megvilágítása]

Mdzes-rgyan lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje: *Grub-mtha' thub-bstan lhun-po'i mdzes-rgyan.* Krung-go'i bod-kyi shes-rig dpe-skrun-khang (Chinese-Tibetan Cultural Printing Press), Peking 1989 [A tanrendszereket bemutató világos kifejtés, A Buddha tanításai Méru hegyének gyönyörű füzére]

Mdzes-rgyan lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje: *Grub-mtha' thub-bstan lhun-po'i mdzes-rgyan.* The Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, Sarnath 1970 [A tanrendszereket bemutató világos kifejtés, A Buddha tanításai Méru hegyének gyönyörű füzére]

MMK Nāgārjuna: *Prajñānāma Mūlamadhyamakakārikāḥ,* In: *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti.* Szerk. La Valleé Poussin, Luis de, St.-Pétersburg 1903–1913 (Bibliotheca Buddhica IV.). [A középút alapversei]

MMKTib Nāgārjuna (Klu-sgrub): *dBu-ma rtsa-ba'i tshig-le'ur byas-pa zhes bya-ba.* In: *dBu-ma rtsa-she'i 'grel-pa Tshig-gsal zhes bya-ba.* Tibetan Publishing House 1968 [A középút alapversei]

MN Chalmers, R. (kiad.): *Majjhima-Nikāya III.* Pali Text Society, Oxford 1994 [A közepesen hosszú beszédek gyűjteménye]

Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary.* Motilal Banarsidass, Delhi 2002

Pagel, U.: *The Bodhisattvapiṭaka.* Guildford and King's Lynn, Great Britain, Biddles Ltd 1995 [A bódhiszattvák kosara]

Prajñāpradīpa Bhāvaviveka: *Prajñāpradīpa-mūlamadhyamakavṛtti, dBu-ma rtsa-ba'i 'grel-pa Shes-rab sgron-ma.* D 3853, ff. 45b – 259b. [A bölcsesség lámpása]

Prajñāpradīpa-ṭīkā Avalokitavrata: *Prajñāpradīpa-ṭīkā, dBu-ma rtsa-ba'i 'grel-pa Shes-rab sgron-ma'i rgya-cher 'grel-pa.* Acip4 \ TD3859M1.ACT, ff. 1a – 287a;

acip4\TD3859M2.ACT, ff. 1a – 338a; acip4\TD3859M3.ACT, ff. 1a – 341a. [“A bölcsesség lámpása” kommentárja]

Prasannapadā Candrakīrti: *Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti.* (Bibliotheca Buddhica IV.) Szerk. La Valleé Poussin, Luis de, St.-Pétersburg 1903 – 1913 [Tiszta szavú]

PrasannapadāTib Candrakīrti (Zla-ba grags-pa): *dBu-ma rtsa-she'i 'grel-pa Tshig-gsal zhes bya-ba.* Tibetan Publising House 1968 [Tiszta szavú]

Stcherbatsky, Theo.: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa.* Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi 1975

Śūnyatāsaptati Nāgārjuna: *Śūnyatāsaptati-kārikā, sTong-pa-nyid bdun-cu-pa'i tshig-le'ur byas-pa.* In: *On Voidness, A Study on Buddhist Nihilism.* (Buddhist Tradition Series Vol. 23.) Szerk. Tola, F. – Dragonetti, C., Motilal Banarsidass, Delhi 1995, pp. 63–71 [Hetven strófa az ürességről]

Śūnyatāsaptati-svavṛtti Nāgārjuna: *Śūnyatāsaptati-vṛtti, sTong-pa bdun-cu-pa'i 'grel-pa.* D 3831, ff. 110a – 121a. [A “Hetven strófa az ürességről” önkommentárja]

Saṁdhinirmocana-sūtra, mDo-sde dgongs-'grel. D 106, ff. [A rejtett szándékot felfedő szútra]

SN Feer, L. (kiad.): *Saṁyutta-nikāya II.* Pali Text Society, Oxford 1989 [A tematikailag csoportosított beszédek gyűjteménye]

Sprung, M.: *Lucid Exposition of the Middle Way, The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti.* Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979

Sūtrasamuccaya Nāgārjuna: *Sūtrasamuccaya, mDo kun-las btus-pa.* D 3934, ff. 148b – 215a [Összegyűjtött szútrák]

Thurman, R. A. F.: *Tsong khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence.* Princeton University Press, Princeton 1984

Tola, F. – Dragonetti, C.: *On Voidness, A Study on Buddhist Nihilism.* (Buddhist Tradition Series Vol. 23) Motilal Banarsidass, Delhi 1995

Udānavarga Bernhard, F. (kiad.): *Udānavarga Band I.* (Sanskrittexte aus des Turfanfunden X) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965 [Ihletett beszédek]

Williams, P.: *Mahāyāna Buddhism, The doctrinal foundations.* Routledge, London 1989

A MAGÁN- ÉS KÉNYSZERKÖLCSÖN SZEREPE AZ OSZMÁN ÁLLAMHÁZTARTÁSBAN A 16–17. SZÁZAD FORDULÓJÁN

Fodor Pál

A korabeli európai államokban a kincstári deficit finanszírozásának egyik bevált módja volt a kölcsönfelvétel magánszemélyektől vagy a nemzetközi pénzpiacról. Az eddigi kutatások szerint az oszmán állam kevéssé élt ezzel a lehetőséggel. Nem vett fel nemzetközi hiteleket, bevételi forrásait nem kötötte le hosszú távú kölcsönök fejében, bár alkalomadtán nem riadt vissza attól, hogy kölcsönnyújtásra kényszerítsen arra alkalmas, gazdag előkelőket vagy magánszemélyeket, miközben a visszafizetéseket nem garantálta.[1] Hasonló tanulságokkal szolgált a tizenöt éves háború finanszírozásának vizsgálata. Caroline Finkel a hadjáratok pénztári elszámolásai (naplói) alapján arra a következtetésre jutott, hogy a magánszemélyek (jellemzően a legfőbb méltóságok: nagyvezír, defterdár, janicsár aga stb.) hiteleit inkább csak átmenti fizetési nehézségek áthidalására vették igénybe, és ezek aránya nem haladta meg a hadjárati kiadások 1.9–5.2 százalékát. A kölcsönvett pénzért nem fizettek kamatot, és az esetek többségében viszonylag gyorsan visszafizették őket.[2]

Kissé másként ítélte meg a helyzetet Klaus Röhrborn. Szerinte a kincstár és az oszmán előkelők vagyona között soha sem volt könnyű éles határvonalat húzni, s az utóbbiak időnként arra kényszerültek, hogy a posztjukkal járó kiadásokat részben vagy egészben saját eszközeikből finanszírozzák meg. A 16. század vége annyiban hozott változást, hogy míg korábban jobbára csak rendkívüli esetekben kellett anyagi áldozatokat hozniuk, ettől fogva már a folyó kiadások fedezéséből is kivették a részüket. Mindenekelőtt a nagyvezírek, akiktől kifejezetten elvárták, hogy hatalmas magánvagyonukkal siessenek a kincstár segítségére, ha nem gyűlt össze elég pénz az udvari zsoldosok fizetésére.[3] A század végétől „a kincstár nyilvánvalóan csak rövid időszakokra tudott kijönni hitelek nélkül” – írja Röhrborn.[4]

Véleményem szerint az előkelők és a magánszektor hitelezése az államnak olyan kérdés, amelynek kiegyensúlyozott megválaszolásához még nem rendelkezünk elegendő adattal. A jelenleginél teljesebb kép felvázolásához célirányos adatgyűjtésre volna szükség, ami a számba jöhető források esetlegessége és sokfélesége miatt nem könnyű feladat. Többek között tételről tételre át kellene fésülni a századfordulóról fennmaradt központi pénztári naplókat, ami időt rabló és csak az isztambuli levéltárban elvégezhető munka. Az anyaggyűjtés során erre nem volt módom, de a véletlen azért néha segített: rábukkantam pár olyan

[1] Darling, Linda T.: *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560–1660.* (The Ottoman Empire and its Heritage, 6.) Leiden – New York – Köln 1996, p. 47.

[2] Finkel, Caroline: *The Administration of Warfare: the Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593–1606.* (Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 14.) Wien 1988, pp.260–264.

[3] Röhrborn, Klaus: Konfiskation und intermediäre Gewalten im Osmanischen Reich. In: *Der Islam* 55 (1978), pp. 346–347.

[4] Röhrborn, Klaus: Die Emanzipation der Finanzbürokratie im Osmanischen Reich. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 122 (1972), p. 119.

adatra és szövegre, amelyek alapján tovább árnyalható a kép és megkockáztatható néhány újabb következtetés.

Az általam ismert legnagyobb szabású hitelnyújtásra 1591–92-ben került sor, amikor a csúcselit hozzájárulásaiból kívánták felújítani és harcképessé tenni az oszmán földközi-tengeri flottát.[5] Erre azért volt szükség, mert a nyolcvanas évek végére a hajóhad oda jutott, hogy már a Földközi-tenger keleti medencéjének ellenőrzésével is nehezen birkózott meg. Ráadásul a Mediterráneumban évek óta az általános politikai nyugtalanság jelei mutatkoztak (marokkói–spanyol közeledés, a portugál trónörökös ügye, észak-afrikai lázadások és mindenekelőtt a francia belpolitikai válság, amely egy franciaországi spanyol invázió lehetőségét vetítette előre). Az isztambuli angol követ és Haszán admirális kezdeményezésére a szultán 1590 végén egy vadonatúj flotta létrehozására szánta el magát, hogy legyen mivel megvívni a Navarrai Henrik megsegítésére fontolgatott tengeri hadjáratot.

Szinán nagyvezír és Dávid Passzi, a szultán zsidó tanácsadójának javaslatára az uralkodó úgy döntött, hogy – megismételve egy 1571 utáni akciót – a flottaépítés költségeit azokból az adókból teremtik elő, amelyekkel az adószedők és az adófelügyelők a 990. (kezd. 1582. január 16.) előtti évekből, vagyis legalább kilenc év óta tartoztak. A hátralékok beszedéséről a birodalom főméltóságainak (beglerbégeknek, szandzsákbégeknek, defterdároknak stb.) kellett gondoskodniuk a fennhatóságuk alá tartozó területen. Addig is mindnyájan kötelesek voltak a rájuk kirótt gályák költségére hajónként 3 lótehernyi, azaz 300.000 *akcsé*t saját pénzükből a fővárosba küldeni. Miután végeztek a hátralékok behajtásával, a befizetett összeget levonhatták belőlük, de a maradékot be kell szolgáltatniuk a kincstárnak. A vállalkozáshoz a vezírek és más központi méltóságok is hozzájárulni tartoztak, maga a szultán is vállalta 50 hajó elkészíttetését. Összesen mintegy 200–220 új hajó építését vették tervbe, s emellett fel akartak újítani 80–100 régi gályát.

A vállalkozás legalább 669 *jük*, azaz 66.900.000 *akcsé*ba került volna, ami az 1591–92-es állami költségvetés bevételeinek 35%-át (vagy más alaphoz viszonyítva 23%-át) tette ki. Egyedül a beglerbégeknek kerekítve 24 millió *akcsé*t kellett a központba küldeniük. Ilyen mértékű hitel- vagy előlegnyújtásra sem azelőtt, sem azután nem találni példát. A konstrukció egyértelműen a kényszerkölcsön kategóriájába sorolandó (de akár az oszmán csúcselit megadóztatásaként is felfogható), hiszen a sok év alatt felhalmozódott hátralékok maradéktalan behajtását nehezen lehetett elvárni, főleg nem ilyen rövid idő alatt. Az új flotta végül nem épült meg, de a befizetéseket kikényszerítették, a beküldött összegeket elhasználták, és a kölcsönnyújtásra kötelezett előkelők még évek múltán is küszködtek a hátralékok behajtásával.[6]

Úgy tűnik, a kényszerkölcsönök az 1580–90-es évek fordulójától kezdve lettek gyakoribbak, s rendszerint akkor folyamodtak hozzájuk, amikor közeledett az udvari hadsereg zsoldfizetésének ideje. Ez történt 1591–92 táján, amikor az egyik zsoldosztás előtt Szinán nagyvezír – saját állítása szerint – a dívánban megegyezett a vezírekkel és a defterdárokkal, hogy közösen adják össze a hiányzó pénzt. Ám rögtön ezután egyesek

[5] Az egészet részletesen lásd Fodor Pál: Két szárazföldi háború között. Oszmán tengeri előkészületek 1590–92-ben. In: *Hadtörténelmi Közlemények* 107/2 (1994), pp. 7–28.

[6] A hozzájárulásokat 1590–1591 fordulóján rendelték el, de a vidini szandzsákbég 1592 tavaszán arról panaszkodott, hogy még mindig nem kapta meg a szandzsákjának adóhátralékairól szóló kimutatásokat *(bakaya defteri)*; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (a továbbiakban BOA) MAD 6910, 28/10 (1592. május 11.). Pedig a kérdéses defter 1591. december 31-én már össze volt állítva (a bégnek 3.822.518 akcsét kellett volna behajtania), de úgy tűnik, útközben elveszett, és az újabb másolat sem ért célba; uo., 84/31.

panaszt tettek a szultánnál, aki határozottan megtiltotta a nagyvezírnek, hogy hozzájárulást követeljen az illetőktől.[7] Mindez biztos jele annak, hogy az újítás eleinte nagy ellenállást szült az elit köreiben, miként az uralkodó is bizonytalankodott, hogy szabad-e erre az útra lépni. A tizenöt éves háború aztán elsöpörte az efféle aggodalmakat, győzött az az álláspont, hogy „a katona és a kincs a padisahok szultánságának becsületét szolgálja",[8] és vészhelyzetben az uralkodó parancsára számos magas rangú katonai vezető kényszerült pénzt adni a lázongó katonák zsoldjára.[9]

Természetesen emellett sokan kölcsönöztek önként kisebb-nagyobb összegeket a központi és a tartományi kincstáraknak. Voltak közöttük tehetősebb előkelők, vállalkozók, alapítványok, sőt egyszerű közkatonák is. Az első kategóriába tartozott például Haszán pasa volt dijárbekiri beglerbég, aki a központi pénztári napló szerint 274.730 *akcsé*t adott kölcsön tűzifa árára, amit a dijárbekiri kincstár nem tudott teljes egészében megtéríteni neki, ezért 1596. június 29-én a központi kincstár utalta ki a még hátralévő 112.509 *akcsé*t.[10] A budai kincstár Ferhád pasa kormányzósága (1588. november – 1590. szeptember) idején igen nehéz napokat élt át, ezért az itt állomásozó udvari zsoldosok (*kul*) illetményére egy Morali Mehmed nevű janicsártól (egyúttal kereskedőtől) egyszer 300 gurust vettek kölcsön, amit 1591 októberében még nem tudtak visszafizetni.[11] Ugyanez idő tájt a boszniai kincstár szintén nagy hiányokkal küszködött, mivel a hozzá csatolt albániai adóbérletekben igen sok hátralék halmozódott fel; a nehézségeket itt is úgy hidalták át, hogy „bizonyos helyekről" kölcsönt vettek fel.[12] Az aleppói kincstár az 1593 szeptembere és 1594 márciusa közötti fél évben 268.290 *akcsé*t fizetett ki hiteltörlesztésként a korábbi beglerbégnek és egy díváni írnoknak.[13] Az egyiptomi beglerbégek rendszeresen vettek fel – olykor irdatlanul nagy, több százezer aranyat kitevő – összegeket különböző vallási alapítványoktól és gazdag kereskedőktől, amikor az Isztambulba küldendő éves „átutalás"-t ki kellett egészíteni.[14]

Voltak viszont olyan „önkéntes" hitelezési formák, amelyeket igencsak szűk mezsgye választott el a kényszerkölcsönöktől. Igen tanulságos példával szolgál erre nézve a reváni defterdárok esete. 1597 májusában Ali erzurumi defterdár, aki 1593 szeptembere és 1594 szeptembere között maga is a reváni kincstartók kenyerét ette, ekképpen foglalta össze a hivatal viselőinek kényes helyzetét. Mivel a reváni kincstárban általában nem volt meg a *kul*ok zsoldjának teljes fedezete, már elődei idején az jött szokásba, hogy a maguk pénzéből hitelezték meg a hiányt, aztán ahogy a folytak be a rendes bevételek, úgy vették vissza a

[7] Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan 1943, 3b-4a.
[8] Selânikî Mustafa Efendi: *Tarih-i Selânikî.* II. Hazırlayan Mehmet İpşirli, Istanbul 1989, p. 506.
[9] *Tarih-i Selânikî,* II. 685; *Topçular Kâtibi ʿAbdülkādir (Kadrî) Efendi tarihi (metin ve tahlil).* I–II. (Türk Tarih Kurumu yayınları, III/21, 21[a].) Yayına hazırlayan Ziya Yılmazer, Ankara 2003, I. 471. 1615-ben egy kémjelentésben ezeket írták Ali pasa táborából: „Az gazdag urakat keményen fogatja és sarczoltatja. Zkender basát is megfogván, minden kincsét elvette tőle…, Az budai basán tizenhat lóterhe pénzt vött és az kanizsai basaságot adta neki. Seditito köztük nagy vagyon … Egrön is az basát kivonták az pásitra az várból, hogy agyonverjék; hanem sokat könyörögvén, ígérte magát, hogy minden jószágát nekik adja fizetésben. És úgy onnét béhozván, mingyárást az tömlöczben vetették. Ezenkívül nem volt oly főember közöttük, kit ki nem vontanak házából és erősen meg nem verték őket"; Takáts Sándor, A kalauzok és a kémek a török világban. In: *Rajzok a török világból.* II. Budapest 1915, pp. 202–203.
[10] BOA Kepeci 1875, 1.
[11] Römer, Claudia: *Osmanische Festungsbesatzungen in Ungarn zur Zeit Murāds III. Dargestellt anhand von Petitionen zur Stellenvergabe.* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abteilung, 35.) Wien 1995, pp. 232–233.
[12] BOA Mühimme defterleri (a továbbiakban: MD) 69, 378/189 (1592. február 4.).
[13] BOA MAD 4943, 10.
[14] Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud: *XVI. asırda Mısır eyâleti.* Istanbul 1990, pp. 117–118.

kölcsön adott összegeket. Defterdársága idején ő maga is így járt el, és amikor egyszer nagyon sok pénz hiányzott, 493.700 *akcsé*val segítette ki a kincstárat. Erről azután a megszokottak szerint jelentést tett az udvarba, mire elrendelték, hogy az összeget hiánytalanul vegye fel a pénztárból. Ám mielőtt egyetlen *akcsé*jét is visszakaphatta volna, Erzurumba helyezték át, így a pénze mindenestől a reváni kincstárban maradt. Kéri ezért, hogy a szóban forgó összeget az erzurumi kincstárból vehesse fel. A központi hivatal erre úgy rendelkezett, hogy az ottani hátralékokból fizessék ki Ali defterdárt.[15]

A reváni defterdároknak (és nyilván sok más kollégájuknak) tehát, ha álláshoz akartak jutni, vagy meg akarták tartani azt, aligha volt más választásuk, mint az, hogy rendszeresen hitelezzenek az általuk irányított kincstartóságoknak. Ugyanilyen kényszerpályán mozgott sok-sok velük kapcsolatban álló adószedő, akik csak úgy juthattak hozzá megbízatásukhoz, ha képesek voltak akár hosszú évekre kölcsönt nyújtani a kincstárnak. Ebbe a kategóriába tartozott Musztafa fia Haszán udvari szpáhi és egy Muszliheddin nevű férfiú, akik ugyanúgy Koszki Mehmed belgrádi defterdár „áldozatai" lettek.[16] Haszán szpáhi előbb a boszniai Gorazsde kerület hitetlenjeinek 1611. évi fejadójára adott 340.000 *akcse* előleget, amit a végvidéki katonák fizetésére fordítottak, majd a dzsámi-alkalmazottak és mások illetményére újabb 101.837 *akcsé*t fizetett be a defterdárnak. A kettő összege 77.461 *akcsé*val több lett, mint ami a megelőlegezett *dzsizjé*ből járt és később befolyt, ám ezt a pénzt 1616 végéig még nem térítették meg neki.[17] Még rosszabbul járt az említett Muszliheddin. Ő a szrebrenicai hitetlenek 1610. évi *dzsizjé*jére fizetett ki és adott át a belgrádi kincstárnak 147.000 *akcse* előleget, amiről elismervényt kapott, ám a defterdár utóbb megtagadta, hogy az összeget beszámítsa teljesített és iratokkal igazolt befizetéseibe.[18]

Az utóbbi két eset átvezet bennünket a magán- vagy kényszerkölcsönök visszafizetésének kérdéshez. Akármelyik itt említett ügyet vizsgáljuk, azt látjuk, hogy a hitelezőket meglehetősen kétséges módon próbálták kielégíteni. Az udvar legtöbbször azt válaszolta a hozzá forduló kérelmezőknek, amit fentebb a volt reváni defterdárnak: hogy járandóságukat a behajtandó adóhátralékokból kapják meg. Ez bizonytalanná tette a visszafizetést, és még kedvező végkifejlet esetén is alaposan kitolta annak határidejét. Haszán udvari szpáhi, mint említettem, 1611-es bevételre adott előleget, tehát legkésőbb 1610-ben hitelezett a kincstárnak, de 1616. december elején még mindig csak keresték a visszafizetés forrását. Azt végül is a kanizsai várból elbocsátandó agák és legénység megmaradó zsoldjában vélték megtalálni, és utasították a kanizsai defterdárt, hogy haladéktalanul fizesse ki belőle. A szintén említett budai janicsár kölcsönére nem tudtak más megoldást találni, mint azt, hogy lassanként beszámították a déli tartományokból általa behozott árucikkek vámjába. Az is látnivaló, hogy a központi és a tartományi kincstárak sokszor „labdáztak" a hitelezőkkel, s igyekeztek egymásra hárítani a végső felelősséget. Egy Hadzsi Halil nevű kereskedő például valamikor a kilencvenes években 125.840 *akcse* értékben 44 *kantar* ónt (1 *kantar*/2860 *akcse*) szállított Belgrádba az ágyúöntéshez, de ott sehogyan sem tudott hozzájutni a pénzéhez. Végül kérvényt nyújtott be az udvarhoz, amelyben az uralkodó „kegyéért" esedezett, hogy végre-valahára fizessék ki. A defterdári

[15] BOA MAD 7336, 63/2 (1597. június 14.).

[16] A délszláv hagyományban Koszkija Mehmednek nevezett személy belgrádi hivatalviselésének idejére vonatkozó adatok hiányosak, de nagyon valószínű, hogy 1606 után került erre a posztra (1611-ben hunyt el); vö. Safvet Beg Bašagić: *Znameniti hrvati, bošnjaci i hercegovci u turskoj carevini.* Zagreb 1931, p. 46.

[17] BOA MAD 1002, 44–45.

[18] BOA MAD 5712, 31–32.

hivatal azonban – mondhatni reflexszerűen – visszautalta az ügyet Haszán pasa belgrádi vezírhez és az ottani defterdárhoz, előírva – ismét csak rutinszerűen – nekik, hogy a hátralékokból, valamint abból a 2.300.000 *akcsé*ból teremtsék elő Halil járandóságát, amellyel Ejnehán szendrői bég tartozik a kincstárnak.[19]

Finkel meglátásaival ellentétben a fenti anyag arról tanúskodik, hogy a kincstárnak kölcsönadott pénzt igen-igen nehezen lehetett visszaszerezni. A nagyvezír vagy a főhadparancsnok (*szerdár*) könnyebben megtehette, hogy a befutó pénzekből elsőként önnön követeléseit elégítse ki, a kisebb potentátok vagy közemberek viszont alaposan ki voltak szolgáltatva a hatóságok kényének-kegyének. Bár időnként még olyan előkelők is hoppon maradhattak, mint az egri beglerbég. Az illetőt 1614-ben arra utasították, hogy fogjon hozzá az egri és a szomszédos cserépi vár kijavításához, s azzal hitegették, hogy hamarosan elküldik az ehhez szükséges pénzt. Ám ezt addig halogatták, míg a beglerbégnek nem maradt más választása, mint hogy saját maga és néhány beosztottja előlegezze meg a munkálatok költségeit. A központi kincstár ezúttal is bizonytalan (elmaradt, illetve rendkívüli) adókból próbálta megtéríteni a kölcsönt, ám jó két éven át teljesen sikertelenül, s valószínűleg csak évek múltán tudta kárpótolni az időközben hivatalát vesztett pasát és társait.[20]

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a központi és a tartományi kincstárak rendszeresen éltek a kölcsönfelvétel eszközével, amely lehetett önkéntes és kikényszerített, bár a kettőt sokszor nehéz egymástól elválasztani. Úgy látszik, az előkelők jelentős része állami-társadalmi rangjának megőrzése érdekében rákényszerült arra, hogy visszatérően hitelezzen kisebb-nagyobb összegeket az államnak. A pénzek visszaszerzéséig azonban hosszú, bonyolult alkudozásokkal tarkított út vezetett, mert az állam betegesen ódzkodott attól, hogy a rendelkezésére álló keretekből közvetlenül engedélyezzen kincstári kifizetéseket. Ehelyett előszeretettel utalta ki adóhátralékokból és ehhez hasonló, bizonytalan, még be nem folyt jövedelmekből a hitelezők járandóságait. Miután a kölcsönök után nem fizetett felárat, az államnak történő kölcsönzés vagy hitelezés aligha számított vonzó befektetésnek, és bizonyos értelemben a közvetett adóztatás egyik fajtájának is felfogható.

Summary

The Role of Private and Forced Loans in the Ottoman Fiscal Administration at the Turn of the 16–17th Centuries

The Ottoman central and provincial treasuries regularly adopted the method of borrowing money from individuals and state officials. These loans were either voluntary or forced, though the two forms often intermingled. Apparently, the high-ranking officials – in order to maintain their social and hierarchical positions – had no alternative but to repeatedly loan greater or smaller sums to the state. However, they had to go a long way paved with complicated negotiations until they could get their money back, because the treasury was unwilling to make direct payments from the assets already at its disposal; instead, it preferred to assign the sums due to the creditors from tax arrears and other similarly obscure, uncollected revenues. Since the reimbursements did not include interest, loaning to

[19] BOA MAD 6910, 267/112 (1597. január 25.).

[20] Fodor Pál: Török várerődítési munkák Magyarországon a XVI–XVII. században. In: *Hadtörténelmi Közlemények* 26:3 (1979), pp. 393–395.

the state may not have been an appealing investment, and in a sense it can be regarded as a kind of indirect taxation.

Irodalomjegyzék

Darling, Linda T.: *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560–1660.* (The Ottoman Empire and its Heritage 6.) Leiden – New York – Köln 1996

Finkel, Caroline: *The Administration of Warfare: the Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593–1606.* (Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 14.) Wien 1988

Fodor Pál: Török várerődítési munkák Magyarországon a XVI–XVII. században. In: *Hadtörténelmi Közlemények* 26/3 (1979)

Fodor Pál: Két szárazföldi háború között. Oszmán tengeri előkészületek 1590–92-ben. In: *Hadtörténelmi Közlemények* 107/2 (1994), pp. 7–28

Röhrborn, Klaus: Die Emanzipation der Finanzbürokratie im Osmanischen Reich. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 122 (1972)

Röhrborn, Klaus: Konfiskation und intermediäre Gewalten im Osmanischen Reich. In: *Der Islam* 55 (1978)

Römer, Claudia: *Osmanische Festungsbesatzungen in Ungarn zur Zeit Murāds III. Dargestellt anhand von Petitionen zur Stellenvergabe.* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abteilung 35.) Wien 1995

Safvet Beg Bašagić: *Znameniti hrvati, bošnjaci i hercegovci u turskoj carevini.* Zagreb 1931

Selânikî Mustafa Efendi: *Tarih-i Selânikî.* II. Hazırlayan Mehmet İpşirli, Istanbul 1989

Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud: *XVI. asırda Mısır eyâleti.* Istanbul 1990

Takáts Sándor: A kalauzok és a kémek a török világban. In: *Rajzok a török világból.* II. Budapest 1915

KARA GYÖRGY KÖSZÖNTÉSÉRE

D. Ganbold

A nemzetközi mongolisztikának mindig voltak olyan jeles személyiségei, akik kiemelkedő tudományos munkásságukkal, sokrétű és eredményes tudományszervező tevékenységükkel, tanár és tudósnemzedékek nevelőjeként képviselték a mongol filológiai területét, jelentős, meghatározó szerepet játszottak korukban.

Ilyen személyiségek egyike mesterünk Kara György, akinek a mongolisztika különböző területein idestova fél évszázada folytatott sokszínű, ötletekben gazdag, igen eredményes munkássága és életpályája bizonyos vonatkozásban tudománytörténeti esemény is. Mesterünk június 23-án lesz hetvenéves. Hosszú magyarországi tartózkodásom során ismerkedtem meg azzal a szép hagyománnyal, miszerint a magyar tudományos életben a tekintélyes kort megért tanárokat külön ünnepi kiadvánnyal köszöntik, és őszinte tiszteletadással ünneplik tanítványai és tisztelői. Úgy gondolom, hogy ezen ajándék kiadványnak jelentősége abban áll, hogy mesterünk tudományos munkásságának főbb irányai és eredményei – noha nem saját, hanem tanítványainak munkásságán átszűrődve – benne együtt jelennek meg. Szerencsésnek érzem magam, amiért a földrajzi távolság ellenére megadatott a lehetőség, hogy közvetlen tanítványa legyek, bár *sain bagšiin muu šawi*, de hangsúlyozom, hogy egy fiatal kutató tudományos érdeklődési körének kialakulásában-kialakításában általában meghatározó szerepe van közvetett és közvetlen módon egyaránt a tudományos irányítónak, vezetőnek, a professzornak. Ebben a tekintetben egy magamfajta távoli származású számára kedvezően alakult, hogy személyes kapcsolatba kerültem e kiemelkedő tanárszemélyiséggel. Így hallgathattam a belső-ázsiai filológia tudósának legszínesebb és legeredetibb mongolisztikai előadásait és szemináriumait. Tanárunk kutatómunkájának zöme a belső-ázsiai nyelvtudomány más-más részterületeire irányult. Az ő tudományos érdeklődése igen széles spektrumú, ezért a magamfajtának bizony eléggé nehéz és túl magas lenne a tudományos eredményekben igen gazdag életpályának akárcsak egészen vázlatos megrajzolása és áttekintése. Függetlenül attól, hogy jelen esetben jól beleillik abba az ő tiszteletére kiadandó emlékkönyvbe egy pár szóval említést tenni tanárunk tudományos érdeklődésének tematikai kiszélesedésének egy nagy jelentőségű részéről. Arról van szó, hogy az ő mongolról magyarra való fordítási tevekénységét feltétlenül kívánatosnak tartom kiemelni és jelentőséget méltatni a fordítástudomány szempontjából. Írásom terjedelmi szűkössége miatt azonban nem vállalkozom erre egészében. Kétségtelen, hogy kitűnő bravúrral végzett fordításai miatt ő a fordítástudomány területének egyik legkiválóbb szakembere. Hogy itt csak egy példát említsek: mikor tizenvalahány évvel ezelőtt az akadémiai kézirattárban lévő kandidátusi értekezésébe belenéztem, elcsodálkoztam Pajai regös eposzainak (halha *tuuli*) több száz oldalas magyar fordításán, hiteles visszaadásán. Két különböző kulturális környezetben élő nemzet szellemi hagyományainak sajátos vonása így tükröződik egy fordításból a célnyelven. Ráadásul a lefordított eposz maga a nyelvjárástörténet sajátos részét képviseli; úgy gondolom, hogy erről a területről nézve mesterünk nemcsak nyelvész, hanem

nyelvtörténész is. E fordítás hitelességének oka elsősorban elméleti megalapozásában, az alkalmazandó módszerek kialakításában, kiérlelésében rejlik.[1]

S végül néhány szót arról, hogy egy jeles tudós tanárnak a születésnapja alkalmából készülő kötetben nem igen szokás versfordításokat közzétenni. De engem az vezetett, hogy ünnepeltünk Kara György *bagš*, aki a mongol forrásnyelvből a magyar célnyelvre való irodalmi művek átültetője, módszertanilag is megalapozója e tevékenységnek. Így én oly módon szeretnék hozzájárulni e kötethez, hogy mesterem fordítói tevekénységétől inspirálva szeretnék hozzájárulni a két kultúra egymáshoz való közelítéshez, hogy a magyar irodalmi művek mongol nyelvre való fordítása is nagyobb mértékben bővüljön, akárcsak Magyarországon a mongol szépirodalom. Különleges alkalom nyílt erre számomra, mivel az idén ünneplik a magyar irodalmi kiválóságok egyikének, József Attila születésének 100. évfordulóját. E nagy költő születésének centenáriumi esztendejét, 2005-öt a UNESCO József Attila emlékévnek nyilvánította. A költő zavarba ejtően sokféle hangon megszólaló posztumusz fölfedezett zseni, akinek életútját kisgyermekkora óta váratlan veszteségek, lelki traumák, különös fordulatok szegélyezték, s aki egyéni szenvedéseiből egyetemes érvényű költészetet teremtett. A versei pontosan tükrözik az univerzum mértékéhez igazodó, kozmikus érvényű költészet eszményeit. E nagy ívű költészetet igyekszem megismertetni honfitársaimmal, s e célból tervezek kiadni ebben az évben egy önálló József Attila verses kötetet.

Ezt az alkalmat megragadva kívánom igen tisztelt Mesterünknek, hogy szerteágazó alkotó szándéka kívánsága szerint, mint ahogy eddig, továbbra is beteljesüljön. Isten éltesse!

József Attila
Tél

Valami nagy-nagy tüzet kéne rakni,
Hogy melegednének az emberek.

Ráhányni mindent, ami antik, ócska,
Csorbát, töröttet s ami új, meg ép,
Gyermekjátékot, – ó, boldog fogócska! –
S rászórni szórva mindent, ami szép.

Dalolna forró láng az égig róla
S kezén fogná mindenki földiét.

Valami nagy-nagy tüzet kéne rakni,
Hisz zúzmarás a város, a berek...
Fagyos kamrák kilincsét fölszaggatni
És rakni, adjon sok-sok meleget.

Azt a tüzet, ó jaj, meg kéne rakni,
Hogy fölengednének az emberek!

1922. nov. 12.

Юожэф Аттила (1905–1937)
Өвөл

Ямар нэгэн томоос том гал бадраахсан,
Ямар ч атугай хүмүүс дулаацаг.

Эртний өгөрсөн юм бүгдийг түүнд хаямуй,
Эмтэрхий, хагархай, шинэ бүтэн,
Хүүхдийн тоглоом, – жаргалтай муур хулгана! -
Сайхан бүгдийг овоолон цацая түүнд.

Халуун гал тэнгэрт хүртэл тэр тухай дуулна
Хүн бүгд нутаг нэгтэний гараа атга.

Ямар нэгэн томоос том гал бадраахсан,
Яагаад гэвэл хот, төгөл цагаан хяруутай...
Хөлдүү зоорины бариулыг мултлан
Халуун гал өрдөн дулаацуулья.

Яалт ч үгүй тэр их галыг бадраахсан,
Ядаж хөлдсөн хүмүүс бүлээцэг!

1922 оны арваннэгэн сарын 12.

Мажаараас монгол руу хөрвүүлсэн Д. Ганболд

[1] Itt szeretném leszögezni, hogy az idézett munka részletes elemzésére a terjedelmi és időkorlátok miatt nem vállalkozhatom.

József Attila
Tiszta szívvel

Nincsen apám, se anyám,
se istenem, se hazám,
se bölcsőm, se szemfedőm,
se csókom, se szeretőm.

Harmadnapja nem eszek,
se sokat, se keveset.
Húsz esztendőm hatalom,
húsz esztendőm eladom.

Hogyha nem kell senkinek,
hát az ördög veszi meg.
Tiszta szívvel betörök,
ha kell, embert is ölök.

Elfognak és felkötnek,
áldott földdel elfödnek
s halált hozó fű terem
gyönyörűszép szívemen.

1925. márc.

Юожэф Аттила (1905–1937)
Ариун зүрхээрээ

Нададэх ч алга, эцэг ч алга,
эх орон ч, бурхан ч,
манцуй ч, харанхуй авс ч,
хайрт бүсгүйн үнсэлт ч эс заяаж.

Гурван хоног идсэнгүй,
их ч биш, бага ч биш.
Хорин нас минь эрх мэдэл,
хорин насаа би худалдаюу.

Хэрэв хэнд ч хэрэггүй бол,
чөтгөр аваад тонилог.
Ариун зүрхээрээ би хулгай хийе,
хэрэв хэрэгтэй бол хүн ч алъя.

Барьж аваад дүүжлэнэ тэд,
ариун газарт шороогоор булмуй
гайхам сайхан зүрхэнд минь
үхлийг авчрах өвст танхим.

1925 оны гуравдугаар сар.

Мажаараас монгол руу хөрвүүлсэн Д. Ганболд

József Attila
Óda

1

Itt ülök csillámló sziklafalon.
Az ifjú nyár
könnyű szellője, mint egy kedves
vacsora melege, száll.
Szoktatom szívemet a csendhez.
Nem oly nehéz –
idesereglik, ami tovatűnt,
a fej lehajlik és lecsüng
a kéz.

Nézem a hegyek sörényét –
homlokod fényét
villantja minden levél.
Az úton senki, senki,
látom, hogy meglebbenti
szoknyád a szél.
És a törékeny lombok alatt
látom előrebiccenni hajad,
megrezzenni lágy emlőidet és
– amint elfut a Szinva-patak –
ím újra látom, hogy fakad
a kerek fehér köveken,
fogaidon a tündér nevetés.

Юожэф Аттила (1905–1937)
Магтаал

1

Гялтганах хадан хананы энд суунам би.
Өсвөр зуны
хөнгөн сэвшээ салхины бууx нь
үдшийн нэг ялдам зоогны бүлээн үнэр мэт.
Би зүрхээ анирггүйд дасганам.
Тийм ч хэцүү бус –
арилж одсон юм, энд цугларна,
гудайх толгой унжих
гар.

Уулсын сэрвээг би харлаа –
магнайн чинь туяаг
бүх навч анивчуулна.
Замд нэг ч хүн алга,
банзал чинь салхинд
намилзахыг би харав.
Эмзэгхэн нахианы дороос
нүүр лүү чинь хийсэх үсийг харлаа,
зөөлөн цээжний чинь чичрэлт
– Синва булгын урсах ус шиг –
оргилох усны дугуй цагаан чулуунд
илбэдэх инээд шүдийг чинь,
бас дахин олж харлаа би.

2

Óh mennyire szeretlek téged,
ki szóra bírtad egyaránt
a szív legmélyebb üregeiben
cseleit szövő, fondor magányt
s a mindenséget.
Ki mint vízesés önnön robajától,
elválsz tőlem és halkan futsz tova,
míg én, életem csúcsai közt, a távol
közelében, zengem, sikoltom,
verődve földön és égbolton,
hogy szeretlek, te édes mostoha!

3

Szeretlek, mint anyját a gyermek,
mint mélyüket a hallgatag vermek,
szeretlek, mint a fényt a termek,
mint lángot a lélek, test a nyugalmat!
Szeretlek, mint élni szeretnek
halandók, amíg meg nem halnak.

Minden mosolyod, mozdulatod, szavad,
őrzöm, mint hulló tárgyakat a föld.
Elmémbe, mint a fémbe a savak,
ösztöneimmel belemartalak,
te kedves, szép alak,
lényed ott minden lényeget kitölt.

A pillanatok zörögve elvonulnak,
de te némán ülsz fülemben.
Csillagok gyúlnak és lehullnak,
de te megálltál szememben.
Ízed, miként a barlangban a csend,
számban kihűlve leng
s a vizes poháron kezed,
rajta a finom erezet,
föl-földereng.

4

Óh, hát miféle anyag vagyok én,
hogy pillantásod metsz és alakít?
Miféle lélek és miféle fény
s ámulatra méltó tünemény,
hogy bejárhatom a semmiség ködén
termékeny tested lankás tájait?

S mint megnyílt értelembe az ige,
alászállhatok rejtelmeibe!...

Vérköreid, miként a rózsabokrok,
reszketnek szüntelen.
Viszik az örök áramot, hogy
orcádon nyíljon ki a szerelem
s méhednek áldott gyümölcse legyen.
Gyomrod érzékeny talaját
a sok gyökerecske át meg át

2

Ээ дээ мөн ч их хайртай юм би чамд,
үгээр чи намайг нэгэн адил итгүүлнэ
зүрхний хамгийн гүн ховдолд
аргаа эмхэрдэн, үймрэх ганцаардал
орчлонт ертөнцийг таниулна чи.
Хүрхрээний унах усны их нүргээн аяархан
цааш урсах шиг тэр надаас салж одно,
тэхэд би амьдралынхаа оргил дунд, алсын
ойрхонд огторгуйд ч газарт ч нүдүүлээд,
хоолойгоо хашгируулан дуулнам би,
чамд би ямар их хайртай юм, чи хөөрхий өнчин!

3

Хүүхэд эхээ хайрлах мэт, би чамайг хайрладаг,
гүн хар нүхний гүнзгий дуугүй байдаг шиг,
би чамайг хайрладаг, өрөөнүүдэд гэрэл,
сэтгэлд гал, биеэнд тайвширал хэрэгтэй шиг!
Би чамайг хайрладаг, үхэл нь дөхсөн хүмүүс
үхтэлээ амьдрахыг хүсдэг шиг.

Асгаран унах юмсыг газар өөртөө шингээдэг шиг,
чиний бүх мишээл, хөдөлгөөн, үгийг би хадгалнам.
Хүчилүүд металлтай урвалдах шиг, ухаандаа би,
зөн совингоороо чамайг эсэлдүүлнэм,
чиний энхрий, сайхан дүр төрх,
бие цогцос чинь бүх мөн чанарыг дүүргэнэм.

Агшин хоромууд цууриатаад холдоход,
харин чи чихэнд минь дуугүй суусаар.
Одод гялалзан гэрэлтээд харван унахад,
харин чи нүдэнд минь зогссоор.
Амт чинь, агуйн анир шиг,
аманд минь хөрөөд сэнгэнэнэ
устай шилэн аяганд гар чинь харагдахад,
уран нарийн судасны судал,
сүүмэлзэн тодорно.

4

Харц чинь зорон зүсэж, хэлбэржүүлмүй,
Ингэхээр, би ямар эд юм бол доо?
Ямар сэтгэл, ямар гэрэл
гайхаш төрүүлсэн үзэгдэл,
үгүйн мананд үржил шимт биеийн чинь
хотгор гүдгэр хязгаарт хүрч орюу би?

Нээгдсэн оюун ухаанд үг шиг,
нууцад нь гүн орохсон би!...

Цусны эргэлт чинь, сарнайн бут шиг
зогсолтгүй чичэгнэнэ.
Мөнхийн эрчим аваад, хацарт чинь
дурлал дэлгэрэн цэцэглээсэй
саванд чинь адисласан жимс буй болго.
Ходоодны чинь, мэдрэмтгий хөрсийг
бяцхан үндэсүүд нэвт угалзлан

hímezi, finom fonalát
csomóba szőve, bontva bogját –
hogy nedűid sejtje gyűjtse sok raját
s lombos tüdőd szép cserjéi saját
dicsőségüket susogják!
Az örök anyag boldogan halad
benned a belek alagútjain
és gazdag életet nyer a salak
a buzgó vesék forró kútjain!

Hullámzó dombok emelkednek,
csillagképek rezegnek benned,
tavak mozdulnak, munkálnak gyárak,
sürgő millió élő állat,
bogár,
hínár,
a kegyetlenség és a jóság;
nap süt, homályló északi fény borong -
tartalmaidban ott bolyong
az öntudatlan örökkévalóság.

5

Mint alvadt vérdarabok,
úgy hullnak eléd
ezek a szavak.
A lét dadog,
csak a törvény a tiszta beszéd.
De szorgos szerveim, kik újjászülnek
napról napra, már fölkészülnek,
hogy elnémuljanak.

De addig mind kiált -
Kit két ezer millió embernek
sokaságából kiszemelnek,
te egyetlen, te lágy
bölcső, erős sír, eleven ágy,
fogadj magadba!...

(Milyen magas e hajnali ég!
Seregek csillognak érceiben.
Bántja szemem a nagy fényesség.
El vagyok veszve, azt hiszem.
Hallom, amint fölöttem csattog,
ver a szívem.)

6

(Mellékdal)

(Visz a vonat, megyek utánad,
talán ma még meg is talállak,
talán kihűl e lángoló arc,
talán csendesen meg is szólalsz:
Csobog a langyos víz, fürödj meg!
Íme a kendő, törülközz meg!
Sül a hús, enyhítse étvágyad!
Ahol én fekszem, az az ágyad.)

1933. jún.

хээлж, нарийн утсыг зангидан
нэхээд, цомгийг задлан –
шүүсний чинь эс түмэн сүргийг цуглуулж
уушигны чинь навчит сайхан сөөгүүд
алдараа шивнэлдэг!
Мөнхийн хэрэглэгдэхүүн дотоодод чинь
амаглан гүйж дотрийн хөндий замуудаар
оролдлого ихт бөөрний халуун сувгаар
шаар шавдас элбэг амьдралыг эдлэн гадагшлана.

Давалгаалах толгод өндөрсөн,
ододын дүрс дотор чинь чичигнэн,
нуур ус хөдлөөд, уурхай ажиллахуйд
саяараа бужигнах амьд амьтан,
хорхой,
замаг,
хэрцгийлэл хийгээд буянт сэтгэл;
нар гэрэлтэй ч, сааралтах умарын гэрэл бүүдийн -
агуулгад чинь өнө мөнхийн
үл ухамсарлахуй тэнүүчлэнэ тэнд.

5

Өмнө чинь цутгах,
энэ үгс бүлгэнэсэн,
цусан ширхэг мэт.
Ээрүү ахуй,
цэвэр үг зөвхөн хууль.
Өдрөөс өдөрт дахин төрөх,
идэвхтэй эрхтэн минь энхжин
мөнхрөхөд эгээ бэлэн.

Гэвч тэр болтол бүгд дуу алдсаар -
Түүнийг хоёр мянган сая хүний
дотроос онцлон нүдлэнэ,
чи ганцхан, чи зөөлөн өлгий
хүчтэй шарил, амьсгалах ор,
өөртөө хүлээж ав чи!...

(Энэ үүрийн тэнгэр яасан өндөр юм!
Үй олноороо гэрэлд нь гялалзана.
Их гэрэл нүдийг минь зовооно.
Хөнгөн болчихсон санагдана надад.
Толгой дээр тас няс хийх шиг,
зүрх минь цохилохыг сонсов би.)

6

(Хавсралт дуу)

(Галт тэрэг авч одно, хойноос чинь би очмуй,
чамайг би өнөөдөр ч олж юуны магад,
энэ дүрэлзэх нүүр хөрч юуны магад,
чи намуухан дуугарах ч юуны магад:
Бүлээн ус дусланам, усанд чи ор!
Май энэ алчуур, алчуураар чи арч!
Мах шарж байна, идэх хүслээ багасга!
Миний хэвтэж байгаа газар, ор чинь.)

1933 оны зургаан сар

Мажаараас монгол руу хөрвүүлсэн Д. Ганболд

József Attila
Levegőt!

Ki tiltja meg, hogy elmondjam, mi bántott
hazafelé menet?
A gyepre éppen langy sötétség szállott,
mint bársony-permeteg
és lábom alatt álmatlan forogtak,
ütött gyermekként csendesen morogtak
a sovány levelek.

Fürkészve, körben guggoltak a bokrok
a város peremén.
Az őszi szél köztük vigyázva botlott.
A hűvös televény
a lámpák felé lesett gyanakvóan;
vadkácsa riadt hápogva a tóban,
amerre mentem én.

Épp azt gondoltam, rám törhet, ki érti,
e táj oly elhagyott.
S ím váratlan előbukkant egy férfi,
de tovább baktatott.
Utána néztem. Kifoszthatna engem,
hisz védekezni nincsen semmi kedvem,
míg nyomorult vagyok.

Számon tarthatják, mit telefonoztam
s mikor, miért, kinek.
Aktákba írják, miről álmodoztam
s azt is, ki érti meg.
És nem sejthetem, mikor lesz elég ok
előkotorni azt a kartotékot,
mely jogom sérti meg.

És az országban a törékeny falvak
– anyám ott született –
az eleven jog fájáról lehulltak,
mint itt e levelek
s ha rájuk hág a felnőtt balszerencse,
mind megcsörren, hogy nyomorát jelentse
s elporlik, szétpereg.

Óh, én nem így képzeltem el a rendet.
Lelkem nem ily honos.
Nem hittem létet, hogy könnyebben tenghet,
aki alattomos.
Sem népet, amely retteg, hogyha választ,
szemét lesütve fontol sanda választ
és vidul, ha toroz.

Én nem ilyennek képzeltem a rendet.
Pedig hát engemet
sokszor nem is tudtam, hogy miért, vertek,
mint apró gyermeket,
ki ugrott volna egy jó szóra nyomban.
Én tudtam – messze anyám, rokonom van,
ezek idegenek.

Юожэф Аттила (1905–1937)
Агаар!

Харих замд юу эмзэглүүлсэнийг хэлэхийг минь
хэн хориглох юм?
Энэ агшинд бүлээн харанхуй зүлгэнд
буухад, хамбан-шүршдэс шиг
зэгзгэрхэн навчис, хөл дор нойргүй
эргэлдээд цохиулсан хүүхэд адил
аяархан бувтанана.

Хотын захад, цомцойн суусан бут сөөг
нүд чавчилгүй ширтээд.
Намрын салхи тэдэнд сэтгэл гарган тээглэнэ.
Сэрүүн ялзмагт хөрс
гэрлийн зүг сэжигтэй ширтэхүйд;
нугас үргэн ганганах нуурын
зүг явлаа би.

Энэ газар үнэхээр эл хуль, үүнийг мэдэх хүн,
над руу яг довтлоно доо гэж бодов.
Тэгтэл нэг эр гэнэтхэн гараад ирэв,
гэхдээ тэр цаашаа сажилав.
Хойноос нь би харлаа. Хэн мэдэхэв намайг цөлмөхийг,
юу ч болсон хамгаалах хүсэл ердөө алга
эрэмдэг болгочихсон болохоор.

Намайг хэзээ, хэнд, хэрхэн, юу гэж утасдсан гээд
тооцоо бодож болох л тэд.
Юу зүүдэлж, хэн түүнийг ойлгодогийг ч бас
албан дансандаа бичнэ тэд.
Эрхийг минь зөрчсөн, бүртгэлийг ухаж гаргах
хангалттай шалтгаан хэзээ бий болохыг
би төсөөлж эс болном.

Улс оронд эмзэгхэн тосгонууд
– эх минь тэнд төрсөн –
амьд хуультай модноос унах навчис шиг
хийсэн унана энэ тосгод
их золгүй явдалын хөлд хүчтэй гишгигдвэл,
бүгд сажигнан дуугарч, эрэмдэг гэдгээ илтгэн
өчүүхэн нунтаг болон тэгшлэгдэнэм.

Дэг журмыг би ингэж төсөөлөөгүй юм даа даанч.
Сэтгэлийн минь гарал ч ийм бус буюу.
Хар санаатан, хамаагүй амархан амьдрах
ахуйдаа би үл итгэнэм.
Сонгууль болбол, чичэрч, ичгүүртэй царайлан
эсрэг сонголт хийчихээд золгүй баяртаа
цэнгэх, тэр түмэнд ч би үл итгэнэм.

Би дэг журмыг ийм гэж төсөөлөөгүй буюу.
Өчүүхэн хүүхэд намайг
өчнөөн их зоддог байхад, яагаад гэдгийг нь
ямар боловч мэддэггүй байлаа,
ингэх мөрд нэг сайн үг гарах л байсан байх.
Эх, төрөл төрөгсөд минь хол, эд нар хүний хүн
гэдгийг би мэддэг байв.

Felnőttem már. Szaporodik fogamban
az idegen anyag,
mint szívemben a halál. De jogom van
és lélek vagy agyag
még nem vagyok s nem oly becses az irhám,
hogy érett fővel szótlanul kibírnám,
ha nem vagyok szabad!

Az én vezérem bensőmből vezérel!
Emberek, nem vadak –
elmék vagyunk! Szívünk, mg vágyat érlel,
nem kartoték-adat.
Jöjj el, szabadság! Te szülj nekem rendet,
jó szóval oktasd, játszani is engedd
szép, komoly fiadat!

1935. nov. 21.

Би ч өсчээ. Зүрхэнд минь үхэл нэмэгдэх мэт,
шүдэнд минь гадны эд
бас нэмэгдэнэм. Би сүнс буюу зуурсан шавар
арай биш, арьс минь тийм
үнэтэй биш ч, боловсорсон тархи дуугүй тэвчиж,
үл чаднам, дуугарах эрх нь байна надад,
хэрвээ би эрх чөлөөгүй бол!

Дотоод сэтгэл удирдмуй тэр миний удирдагч!
Хүмүүс, араатан биш ээ –
бид оюун ухаантан! Хүний зүрх, хүсэл мөрөөдлийг
төрүүлдэгээс бус данс-бүртгэл биш ээ.
Эрх чөлөө иргэтүн! Чи надад журмыг төрүүл,
сайн үгээр сурга, тоглохыг ч зөвшөөр
сайхан даруухан хүүгээ!

1935 оны арваннэгдүгээр сарын 21.

Мажаараас монгол руу хөрвүүлсэн Д. Ганболд

József Attila
A Dunánál

1

A rakodópart alsó kövén ültem,
néztem, hogy úszik el a dinnyehéj.
Alig hallottam, sorsomba merülten,
hogy fecseg a felszín, hallgat a mély.
Mintha szívemből folyt volna tova,
zavaros, bölcs és nagy volt a Duna.

Mint az izmok, ha dolgozik az ember,
reszel, kalapál, vályogot vet, ás,
úgy pattant, úgy feszült, úgy ernyedett el
minden hullám és minden mozdulás.
S mint édesanyám, ringatott, mesélt
s mosta a város minden szennyesét.

És elkezdett az eső csepereszni,
de mintha mindegy volna, el is állt.
És mégis, mint aki barlangból nézi
a hosszú esőt – néztem a határt:
egykedvű, örök eső módra hullt,
színtelenül, mi tarka volt, a múlt.

A Duna csak folyt. És mint a termékeny,
másra gondoló anyának ölén
a kisgyermek, úgy játszadoztak szépen
és nevetgéltek a habok felém.
Az idő árján úgy remegtek ők,
mint sírköves, dülöngő temetők.

2

Én úgy vagyok, hogy már száz ezer éve
nézem, amit meglátok hirtelen.
Egy pillanat s kész az idő egésze,
mit száz ezer ős szemlélget velem.

Юожэф Аттила (1905–1937)
Дунайн дэргэд

1

Засмал эргийн доодох чулуун дээр суугаад,
тарвасны хальс яаж хөвөхийг харлаа би.
Ус цалгилахыг, хувь заяанд дарагдаад,
бараг сонссонгүй, гүн ёроол сонсоно.
Яг миний зүрхнээс алсад урссан мэт,
булингартай, мэргэн том байв Дунай.

Хүн зүлгүүрдэх, хүрздэх, шавардах, хийгээд
газар хагалан ажиллахад булчин,
яаж хөдөлж, яаж чангарч, яаж сулрах адил
бүх давалгаа, хөдөлгөөн булчин шиг.
Миний эхийн өгүүлсэн шиг, сэгсрэн
хотын бүх бохирыг угаан одно.

Тэр даруйхан бороо шивэрч эхэллээ,
тэгтэл юу ч болоогүй мэт зогсчихлоо.
Гэлээ ч, зүс бороог агуйгаас харах мэт
хараанıхаа хязгаар хүртэл – ширтлээ:
алаг байсан өнгөрсөн түүх, нэг янз,
өнгөгүй, мөнх бороо мэт асгана.

Дунай зөвхөн урссаар. Үрийн өгөөжтэй,
өөрийг бас хүлээх эхийн хэвлий дэх
хүүхэд шиг, усны хөөсөнцөрүүд над руу
сайханаар тоглон байн байн мишээнэ.
Оршуулах газрын ганхсан чулуу мэт,
цаг хугацааны үерт хөөс чичрэнэ.

2

Би, хэдийн зуун мянган жил үзээд байгаа
юмаа, цочмог сая харсан мэт байлаа.
Бүх хугацаа нэгхэн хоромд багтахад,
зуун мянган өвөг надтай хамт харна.

Látom, mit ők nem láttak, mert kapáltak,
öltek, öleltek, tették, ami kell.
S ők látják azt, az anyagba leszálltak,
mit én nem látok, ha vallani kell.

Tudunk egymásról, mint öröm és bánat.
Enyém a múlt és övék a jelen.
Verset írunk – ők fogják ceruzámat
s én érzem őket és emlékezem.

3

Anyám kun volt, az apám félig székely,
félig román, vagy tán egészen az.
Anyám szájából édes volt az étel,
apám szájából szép volt az igaz.
Mikor mozdulok, ők ölelik egymást.
Elszomorodom néha emiatt –
ez az elmúlás. Ebből vagyok. „Meglásd,
ha majd nem leszünk!...” - megszólítanak.

Megszólítanak, mert ők én vagyok már;
gyenge létemre így vagyok erős,
ki emlékszem, hogy több vagyok a soknál,
mert az őssejtig vagyok minden ős –
az Ős vagyok, mely sokasodni foszlik:
apám – s anyámmá válok boldogon,
s apám, anyám maga is ketté oszlik
s én lelkes Eggyé így szaporodom!

A világ vagyok – minden, ami volt, van:
a sok nemzedék, mely egymásra tör.
A honfoglalók győznek velem holtan
s a meghódoltak kínja meggyötör.
Árpád és Zalán, Werbőczy és Dózsa –
török, tatár, tót, román kavarog
e szívben, mely e múltnak már adósa
szelíd jövővel – mai magyarok!

...Én dolgozik akarok. Elegendő
harc, hogy a múltat be kell vallani.
A Dunának, mely múlt, jelen s jövendő,
egymást ölelik lágy hullámai.
A harcot, amelyet őseink vívtak,
békévé oldja az emlékezés
s rendezni végre közös dolgainkat,
ez a mi munkánk; és nem is kevés.

1936. jún.

Тэдний үзээгүйг, би харнам, учир нь тэд,
алх нүдэж, алж талж, тэврэлдэж явжээ.
Эх шороондоо унагсадын харсаныг,
хэлэх хэрэгтэй бол, би хараагүй.

Бид бие биесээ, баяр гуниг хоёр шиг мэднэ.
Өнгөрсөн минийх өнөө үе тэднийх.
Бид шүлэг бичнэ – харандааг минь тэд барина
би тэднийг мэдэрч, дурсан сананам.

3

Миний эх хүнну билээ, аав минь сээкэи,
румыны эрлийз, магадгүй румын.
Эхийн минь амнаас хоол амттай байлаа,
эцгийн минь амнаас үнэн сайхан байв.
Миний хөдлөх бүрд, тэд бие биеэ тэврэнэ.
Хаяа сэтгэл гутрана үүний учир –
энэ бол төгсгөл. Төгсгөлийн үр би. „Үр минь,
хожим бид үгүй болбол!...” – хэмээнэ.

Учир нь, би хэдийн тэд билээ хэмээнэ,
байгаа ахуй минь сул ч ийн би хүчтэй,
олноос би илүү гэж дурсана, учир нь
эртний эсийг агуулсан өвөг би –
би өөрөө Өвөг, олон болж сарнина:
би жаргалтайгаар эцэг – эх болно,
эцэг, эх өөрөө бас хоёр хуваагдана
би ийн урамтай Нэг болон өснө!

Би бол дэлхий – бүх байсан, одоо байгаа:
олон үеийнхэн, бие биеэ довтолсон.
Нутаг эрэгсэд үхэвч надтай ялсан
байлдан эзэлсэн зовлон нь зовооно.
Аарпаад ба Залаан, Вэрбөөци ба Доожа –
түрк, татаар, словак, румын хуйларна
энэ зүрхэнд, энэ өнгөрсөн үе өртэй
Даруу ирээдүй – өнөөгийн мажаар!

... Би ажиллахыг хүснэм. Тэмцэл ихтэй
өнгөрсөн түүхийг хэлэх хэрэгтэй.
Дунайн зөөлөн давалгаа бие биеэ тэврээд,
тэр бол өнгөрсөн, одоо, ирээдүй.
Өвөг дээдсийн минь үйлдсэн дайн дажиныг
дурсамж энх амараар шийдвэрлэнэ
нийтийн ажил үйлсээ цэгцлэх нь эцэстээ,
бидний ажил; энэ бол бага биш үйлс.

1936 оны зургаан сар.

Мажаараас монгол руу хөрвүүлсэн Д. Ганболд

KUNGA RANGDÖL ALÁSZÁLLÁSA A POKLOK BIRODALMÁBA

Egy tibeti delog beszámolója

Gelle Zsóka

A buddhizmus végső célja a megszabadulás az újjászületések forgatagából, a hétköznapi emberek azonban tisztában vannak vele, hogy ez túlhaladja szerény igyekezetüket, ezért azt tartják legfontosabbnak, hogy elkerüljék az alsóbb világokba születést. Ebben próbál segíteni a tibeti folklór egyik népszerű szereplője, a *delog* (*'das log*)[1] azzal, hogy a különböző láthatatlan világokban tett utazásairól visszatérve elmeséli, mi történt vele, üzeneteket hoz a köztes létben, vagy a pokolban szenvedőktől az élőknek, és közvetíti a Dharmarāja, a Holtak Urának tanításait az erkölcsös életről.

A *delog*ok történeti személyek, akik általában saját tapasztalataikat írják le, vagy mondják el. Azt állítják, hogy személyesen átélték a halálból visszatérés élményét, és ennek okán annak szentelik életüket, hogy elmeséljék ezt az embereknek, emlékeztessék világi hallgatóságukat, hogy a buddhista tanítások valóban működnek. Három dolgot hangsúlyoznak: a szenvedést és múlandóságot; a *karma* törvényét; és azt, hogy ezeket túl lehet haladni. A *delog*ok gyakran nők; némelyikük külsőleg egyszerű hétköznapi embernek tűnik. A régi *delog*ok többége, akiket csak életrajzaikból ismerünk – Karma Vangdzin, Csangcsub Szenge, Kunga Rangdöl – valóban egyszerű emberként indul, aki egy hirtelen jött betegség következtében meghal, végigjárja az alsó világokat, majd egy hét múlva visszatér testébe, és elmeséli élményeit megdöbbent rokonainak, ismerőseinek. Látszólag semmilyen korábbi előzménye nincs a hirtelen jött „sámánbetegségnek". De vannak olyan *delog*ok is, akik nagy szellemi mesterek, sokszor apácák, a közösség elismert vezetői, akik önként indulnak kockázatos kirándulásukra a különböző világokba. Sokszor mások kérésére mennek, hogy elhunyt családtagokkal találkozzanak, és megtudják, hogy megy soruk. Nemcsak a *prétá*k[2] és a poklok birodalmát, de néha mennyországokat is meglátogatnak. A tibetiek szerint a *delog* tapasztalás nem egy különleges adottság következménye, nem örökölhető, mint pl. az istenségek által megszállt jósok mediátori képessége, hanem magas szintű meditatív megvalósítás jele. Szerepük több mint az egyszerű mesélőé. Vallási tekintélyek, az emberek tisztelik őket tudásukért, sokszor egyfajta prófétává nő személyük. A legtöbb híres *delog* életrajzát az utóbbi évszázadokban a Csenrézi[3] kultusz vándortanítói,

---

[1] *'Das log*: a halálból (*'das*) visszatért (*log*). A tibeti szavak átírásánál a modern tibeti kiejtés szerinti átírást használtam, és amikor szükségesnek tűnt, megadtam a Wylie-féle átbetűzött alakot zárójelben vagy lábjegyzetben. A szanszkrit és tibeti szavak, kifejezések a tulajdonnevek kivételével dőlt betűvel íródtak. A modern tibeti személyneveknél az az angol kiejtés szerinti átírás szerepel, amelyet az adott személy használ, vagy használt, a történeti személyek neve magyar kiejtés szerinti átírásban szerepel.

[2] Tib. *yi dvags*, éhszomjú démon. A létforgatag hat világa: az emberek, állatok, poklok, préták, félistenek, és hosszú életű istenek világa.

[3] Tib. s*pyan ras gzigs*, szkt: Avalokiteśvara, az Alátekintő. Az együttérzés *bódhiszattvá*ja, Tibet védőszentje. Kultusza a 13. századtól, a nagy tibeti *sziddhá*k, Guru Csövang, majd Thangtong Gyalpo tevékenysége nyomán egyre erősödik.

1. kép

a *mani lámák* népszerűsítették, tekercsképeik segítségével szívesen meséltek a poklok borzalmairól. A ma élő *delog*ok száma elenyésző, de a történelem során sok híres *delog* volt, akinek életrajza ma is közismert a tibeti ember számára. Az egyik ilyen híres *delog* Kunga Rangdöl, akinek alvilági utazásáról szóló beszámolója még nem jelent meg fordításban. Buchen Gyurme (1930–2004), az egyik utolsó *mani láma* – akivel az utóbbi években több interjút készítettem – nagyon szerette ezt a történetet. (1. kép: Buchen Gyurme, az utolsó ismert *mani láma* volt, aki Indiában a száműzetésben is gyakorolta hivatását. Itt éppen Kunga Rangdöl történetét meséli thangkája segítségével.) Sokszor hangsúlyozta, hogy a buddhista tantörténetek közül a *delog* életrajzokat tartja legfontosabbnak, mert ezekkel lehet leginkább ösztönözni az embereket a vallásos gyakorlásra. Halála előtt néhány hónappal megkért, hogy fordítsam le számára ezt a szöveget, hogy a nyugati emberekhez is eljuttathassa, mert hitte, hogy a halál és az újjászületés törvényeinek ismerete mindenki számára hasznos lehet. Ezt a szöveget idézem majd a *delog* jelenség bemutatása céljából – eredetije a Library of Tibetan Works and Archives tulajdonában van a tibeti kéziratgyűjteményben, Dharamsalában. A téma iránti érdeklődésem Kara György professzor úr inspirálta, aki bevezetett a halál és köztes lét tibeti szövegeinek olvasásába és értelmezésébe. Ezzel a cikkel szeretném megköszönni neki azt a sok időt és energiát, melyet tanításunkra áldozott.

A nyugati kutatók közül eddig hárman foglalkoztak a *delog*okkal. Laurence Epstein és François Pommaret néhány híres *delog* – Karma Vangdzin, Lingsza Csökji, Csangcsub Szenge és Szangye Csödzom – életrajza alapján adtak általános leírást a jelenségről, Hanna Havnevik pedig Lochen Rinchen, egy híres női mester életrajzát fordította le, aki *delog*ként is ismert volt.[4] A nyugati szerzők írásai mellett felhasználtam tibeti mesterek munkáit és

[4] Havnevik, Hanna: The Life of Jetsun Lochen Rinchen (1865–1951). Internationales Symposium: Frauen im Buddhismus, 1997, Frankfurt am Main. In: *Journal of Religious Culture* 1999, No. 27–11.

Buchen Gyurme útmutatásait, hogy teljesebb képet rajzolhassak a *delog*ok szerepéről a tibeti közösség életében.

Chagdud Tulku (1930–2002) – aki élete második felét Nyugaton töltötte, és Brazíliában telepedett le – így ír róluk édesanyja visszaemlékezéseihez írott bevezetőjében:

„Megvilágosodott lények képesek spontán módon kisugározni a tiszta jelenségek világait, Padmaszambhava Rézszínű hegyét (*zangs mdog dpal ri*), Avalokitesvara Potala hegyét (*ri potala*), vagy Tárá Juloköjét (*g-yu lo bkod,* vagy *g-yu lo bkod pa'i zhing*), hogy ezzel másoknak segítsenek. A gyakorlók, akik megtisztították tudatáramukat és rengeteg érdemet halmoztak fel erényeik által, szintén megtapasztalhatják ezeket a tiszta világokat vízióban, álomban, vagy *delog*ként. Édesanyám, Dawa Drolma *delog* beszámolói elég különlegesek kozmológiai földrajz tekintetében, és részletes leírásokat tartalmaznak, mégis világos, hogy a világok, melyeket meglátogatott, a tudat természetének gazdag megnyilatkozásai, melyeket akkor lehet megtapasztalni, amikor a meditáció áttöri a közönséges észlelés határait. A tiszta birodalmak a tudat megnyilatkozásai, de a *bardo* állapot,[5] és az újjászületés hat világa is az. A különbség csak annyi, hogy a tiszta világok a megvilágosodott tudatosság megnyilatkozásai, míg a *bardo* az érzékcsalódás megnyilvánulása és a tudat mérgeinek kivetítése. A pokol világa a harag, gyűlölet és az ölés erénytelen tettének megnyilvánulása; a *prétá*k világa a sóvárgás és a kapzsiság megnyilvánulása; az állatvilág az ostobaság megnyilvánulása; a félistenek világa a féltékenységgel, irigységgel fertőzött erény megnyilvánulása; az istenek világa a gőggel fertőzött erényé; az emberi világ pedig mind az öt méreg keverékének megnyilvánulása, mely éppen csak annyi erénnyel van ötvözve, mely megment attól, hogy az alsóbb világokban szülessünk újjá.”[6]

1. Milyen hatások formálták a *delog* jelenséget?

1.1. Feltételezhetjük, hogy a belső-ázsiai sámánok utazása a halottak birodalmába egy-egy eltévedt lélek nyomában, erős hatással volt a *delog* jelenség kialakulására. Amellett, hogy a tibetiek állandó kapcsolatot ápoltak a környéken élő mongol törzsekkel, akik a samanizmus hívei voltak, saját ősi vallásuk, a *bön* is számos samanisztikus elképzelést tartalmazott, melyek a buddhizmus elterjedése után továbbéltek, és egy részük beépült az új vallásba.
1.2. Yama, a Holtak Ura már a hinduizmus szent szövegeiben, a *védá*kban és a *puráná*kban is fontos szerepet játszik, és a különböző poklok jellemzőit a hindu kozmológia részletesen kidolgozta.[7] Ezt a hindu modellt veszi át a klasszikus indiai buddhizmus, mely aztán elterjed szerte Ázsiában. Így bár a tibetiek kicsit saját kultúrájukhoz igazították az eredeti modellt, a poklok leírása, a halottra kiszabott ítélet, és az egyes bűnök megfeleltetése egyes pokloknak

[5] Tib. *bar do*, szkr. *antarābhava* „köztes lét”. A *bardo* állapot kifejezést szűkebb értelemben különböző szintű tapasztalások megnevezésére használják, melyeken a halál és a következő újraszületés között megy át a tudatosság. Szélesebb értelemben az életben megtapasztalt különböző tudatállapotokat is idesoroljuk. A tibetiek négy köztes létet különböztetnek meg: az élet természetes köztes létét (*rang bzhin skyes gnas bar do*); a halál pillanatának köztes létét (*'chi kha'i bar do*); az abszolút valóság köztes létét (*chos nyid bar do*); és a létesülés köztes létét (*srid pa'i bar do*). Néha az elsőn belül további két köztes létet említenek: az álom kötes létét (*rmi lam bar do*); és a meditatív koncentráció köztes létét (*bsam gtan bar do*).

[6] Delog Dawa Drolma: *Delog – Journey to Realms Beyond Death.* Pilgrims Publishing, Varanasi-Kathmandu 2001, p. X.

[7] Mehr, K. P.: *Yama – The Glorious Lord of the Other World.* (Reconstructing Indian History and Culture 12.) D. K. Printworld, New Delhi 1996, pp. 220–231.

mind visszavezethető az indiai elképzelésekre. A tibeti szerzők – Gampópa, Pathrul Rinpócse[8] – többnyire Vasubandhu művére, az Abhidharmakośára támaszkodnak a poklok leírásakor.[9] A *delog* saját tudásának mértéke szerint beszámolóiban ezt a modellt használja, hol hosszabban, hol rövidebben, sokszor a szenvedők elbeszélésein keresztül mutatva be az egyes színtereket.

1.3. Sokan kapcsolatba hozzák a *delog* történeteket a különböző „megmentő történetekkel", melyek az indiai, tibeti, kínai és mongol irodalomban gyakran előfordulnak, és amelyekben híres buddhista szentek szállnak alá, hogy megszabadítsanak valakit az alsó világok szenvedésétől.[10] Ilyen pl. Maudgalyāyana[11] története, mely arról szól, hogyan próbálja a már arhattá vált tanítvány megmenteni saját bűnös anyját, aki a legmélyebb pokolban, az Avīcīban szenved. A történet hangsúlyozza Maudgalyāyana mágikus képességeit ellentétben Śāriputrával, Buddha másik tanítványával, aki inkább a bölcsesség és a tudományosság megtestesítője. A tibeti irodalom legismertebb „megmentő" történetében, melynek főszereplője Guru Csöwang (*guru chos dbang*), a hős szintén édesanyját menti meg a pokolbéli szenvedésektől hasonló körülmények között. Epsteinnel ellentétben nem tekinthetjük ezeket a *delog* életrajzok előképének, mert itt nem az alászállás általi spirituális felemelkedés és ezáltal mások felemelése a cél, hanem egy közelálló rokon megmentése az alsó világokból, melyre a hőst nem halála, hanem mágikus ereje, az általa elért sziddhik[12] teszik képessé. Guru Csöwang és Maudgalyāyana történetében azonban vannak olyan elemek, melyek a későbbi *delog* életrajzokban is megjelennek – mint pl. a poklok körbejárása, és üzenetek visszavitele az élők világába. Ezért el kell fogadnunk, hogy a „megmentő" történetek nagy hatással voltak a *delog* irodalomra, de nem tekinthetjük őket azonos műfajhoz tartozónak.

1.4. A *delog* életrajzok sokban hasonlítanak a *bardo* szövegekhez, de lényegi különbség van közöttük. A *bardo* szöveget a halottnak olvassák fel, vagy gyakorolják, hogy a tudatosság (*rnam shes*) felismerje majd *bardo*-beli helyzetét, és megszabaduljon az újjászületések körforgásából. Ez egyfajta útmutató a megszabaduláshoz, míg a *delog* életrajz, melyet néha halottasháznál is előad egy *mani láma*, inkább az élőknek szól, kevésbé bonyolult, inkább előkészítő jellegű történet, mely az erényes életre buzdít. A *bardo thödrol* (*bar do thos grol*)[13] műfajához tartozó munkák rituális szövegek elméleti magyarázatokkal, melyeknek megértése nem könnyű egy hétköznapi gyakorló számára, míg a *delog* szövegek tele vannak konkrét példákkal, képekkel, és népszerű stílusban, egyszerű nyelven íródnak. Nem ezoterikus tanítások, melyek a szakértő elit számára íródtak, hanem vallásos tanítások hétköznapi emberek számára. Sok komplex elképzelés, melyet a *bardo thödrol* irodalmában megtalálunk, leegyszerűsítve, metaforákban jelenik meg a *delog* szövegekben, és az előbbiben leírt precíz eseménysor is drasztikusan elkeskenyedik az utóbbiban. Az, hogy

---

[8] Lha rje bsod nams rin chen: *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan ces bya ba bzhugs so, le'u lnga pa: 'khor ba'i sdug bsngal bstan pa, Si khron mi rigs dpe skrun khang.* Beijing é.n. pp. 60–86. [A szent Tan kívánságteljesítő ékköve, a megszabadulás drágakő dísze, ötödik fejezet, a létforgatag szenvedéséről szóló tanítás]; Rdza dpal sprul: *Snying thig sngon 'gro'i khrid yig kun bzang bla ma'i zhal lung.* Yashodhara Publication for the Dzongsar Institute, New Delhi 1998, pp. 92–115. [Útmutató a Nyingthig hagyomány előkészítő gyakorlatához, „Tökéletes mesterem szavai" címmel].

[9] Vasubandhu: *Abhidharmakośabaṣyam.* Vol. II. Asian Humanity Press, Berkeley 1988, p.456.

[10] Epstein, L.: On the History and Psychology of the 'Das-log. In: *Tibet Journal* (1982), p.29.

[11] Tib. *mo'u 'gal gyi bu*, Buddha két főtanítványa közül az egyik.

[12] Tib. *dngos grub*. A gyakorló magas megvalósítási szintjét jelző különleges képesség, tökéletesség. A közönséges *sziddhi*k különböző természetfeletti képességek lehetnek, mint pl. ha valaki tud repülni, jövőbe lát, láthatatlanná tud válni, változtatni tudja az alakját. A végső tökéletesség a megvilágosodás.

[13] A hallás általi megszabadulásról szóló szövegek.

mennyi tapasztalatát meséli el a *delog* a *bardo* tanításokat illetően, személyes tudásától függ. Egyetlen *delog* életrajz sem tartalmazza azonban teljességében a *bardo* tanításokban szereplő eseményeket.

2. A *delog*ok és a Csenrézi kultusz

2.1. A *delog* életrajz több mint eszköz, mellyel a tanítást át lehet adni a tömegeknek; egyfajta bonyolult szintézise különböző tanításoknak, hagyományoknak, történelmi mozgalmaknak, azonban alapját általános mahájána tanítások képezik. François Pommaret, anélkül hogy megnevezné forrásait, azt közli, hogy először a 12. században említik a *delog*okat buddhista szövegben, és a 13. században jelenik meg két 12. századi *bön* mester életrajza, akik hasonló élményeket éltek át.[14] Laurence Epstein szerint a legtöbb életrajz a 16. század eleje és a 18. közepe között bukkan fel Tibetben, melynek oka az intenzív belső missziók és vallásos mozgalmak erősödése.[15] A legtöbb *delog* a *kagyü* vagy a *nyingma* egyházhoz tartozik, és a *gelukpa* egyház hatalomra jutásának következtében a 16. századtól egyre több támadás éri ezt a két egyházat. Sok követőjük a déli és keleti területekre húzódik, és az itt élő tibeti samanista törzseket próbálja áttéríteni a buddhizmusra. A *delog* életrajzok földrajzi eloszlása megfelel ennek, közép-Tibetben ritka az ilyen történet. A *delog* életrajzok némelyike említi a mongol fosztogatásokat is, melyeket a 17–18. században az általuk nem kedvelt egyházak ellen követtek el. Mivel ezek a szövegek a *kagyü*k és *nyingmá*k, vagy a Csenrézi kultusz szinkretikus csoportjai mellett állnak ki, érthető, hogy amikor a mongolok pont ezeket a csoportokat üldözik – hol az újonnan hatalomra került *gelukpá*k segítségével, hol anélkül – akkor a *delog* történetek arra szólítanak, hogy az emberek térjenek vissza az alapvető buddhista erkölcshöz.

2.2. A *delog* irodalom központi funkciója, hogy felidézze a buddhizmus alaptanításait, különösen az Csenrézi kultusz megszabadulás-etikáját. A *bódhiszattva* tisztelete először Nepálban és Indiában bukkan fel a keresztény időszámítás kezdete körül, és később Tibetben különös fontosságot nyer.[16] A tibetiek teremtésmítosza szerint Csenrézi majom emanációját küldte az emberi világba, Tibet földjére, hogy megtérítse az itt élő vad démonokat. A majom egy szikladémonnővel kötött házasságot, és az ebből született hat gyermekük lett a hat tibeti törzs őse.[17] Csenrézi Tibet védőszentje lett, és később is számos alakban testesült meg Tibetben, olyan nagy történelmi személyekben, mint Vimalamitra,[18] Szongcen Gampo,[19] Padmaszambhava,[20] és mások, akiknek nagy része volt a buddhizmus

---

[14] Pommaret, François: Returning from Hell. In: *Religions of Tibet in Practice*. (Princeton Readings in Religions), Princeton University Press, New Yersey 1997, p. 500.

[15] Epstein, L.: *'Das-log*. p.32.

[16] Snellgrove, D. L.: *Buddhist Himalaya*. Bruno Cassirer, Oxford 1957

[17] Sakyapa Sonam Gyaltsen: *The Clear Mirror: A Traditional Account of Tibet's Golden Age*. Snow Lion Publications, Ithaca New York 1996, p.75–79.

[18] Tib. *dri med bshes bnyen*, híres indiai buddhista mester. A 9. században Tibetbe utazott, ahol számos szanszkrit szöveget állított össze és fordított. Tanításainak szíve a *Vima Nyingthig*, a *dzogcsen* egyik legfontosabb tanítása.

[19] *Srong btsan sgam po* (617–698), Tibet 33. királya. Az ő uralkodása alatt építették az első buddhista templomokat.

[20] *Pad ma 'byung nas*, A Lótuszból született oddijánai mester, akit gyakran Guru Rinpócsének hívnak. Tiszong Decen király hívta meg Tibetbe a 8. században, hogy legyőzze a gonosz erőket, és terjessze a tantrikus buddhizmust. Számos szellemi kincset rejtett el a jövő generációi számára. A tibetiek a második Buddhaként tisztelik.

terjesztésében. Érdekes tény az is, hogy a *Mani Kábum* (*mani bka' 'bum*)[21] – a tibetiek Szongcen Gampo királynak tulajdonítják, aki a buddhizmust terjeszteni kezdte – több kiadása tartalmazza a *Kāraṇḍavyūhasūtrá*t (*za ma tog bkod pa*) is, egy szanszkritból fordított munkát, melynek ugyan Szongcen Gampóhoz semmi köze, de a Csenrézi kultusz egyik alapszövege.[22] Ebben a régi indiai munkában azt írják, hogy az, aki Csenrézi mantráját recitálja, kiszabadul a szamszárából, és a Sukhāvatī mennyben születik újjá, Amitābha Buddha paradicsomában. A *Mani Kábum* egy *terma*, különböző részei más-más időszakból származnak, de nem lehet véletlen, hogy a 15. században „fedezték fel", vagy akkor jött létre az azóta is széles körben népszerű gyűjtemény.[23] Bizonyos értelemben Csenrézi szerepmodell a *delog* számára. A Kāraṇḍavyūhasūtrából tudjuk, mi mindent csinált a nagy *bódhiszattva*, mielőtt Tibetbe jött, többek között a pokolból szabadított meg lényeket nagy könyörületessége által. A *delog* az ő inkarnációjának tartja magát, és mondandóját gyakran hangsúlyozza az OM MANI PEME HUNG HRI mantrával, melynek recitálása megment attól, hogy a létforgatag világaiban szülessünk újjá. A *mani lámá*k, akik szintén e mantra terjesztői és magyarázói, a *delog* életrajzokban sokszor felbukkannak, mint megmentők, akik a poklokból szabadítják meg a szenvedőket. Az ő népszerűségük a 13. században Guru Csöwang (1212–1273) tevékenysége nyomán kezdett erősödni.[24]

3. A *delog* életrajz:

Ma élő *delog*gal még nem találkoztam, ezért egyelőre csak arra vállalkozom, hogy egy tibeti nyelven írott életrajz alapján bemutassam ezt a műfajt. A *delog* történetek a *namtar*ok (*rnam thar* „megszabadulás-történet, életrajz") csoportjába tartoznak. Az előadott művek nyelve egyszerű, könnyen érthető a tibetiek számára. Sok olyan kifejezés, fordulat van, ami folyamatosan ismétlődik, egyfajta ritmust adva a történetnek. A kéziratban lévő számtalan ortográfiai hiba és rövidítés miatt azonban az írott szöveg fordítása nem könnyű feladat.
François Pommaret néhány *delog* életrajz alapján összeállított egy szerkezeti vázlatot, mely sokat segített a választott szöveg feldolgozásánál. A történetek sosem felelnek meg pontosan ennek a vázlatnak, hiszen egyes fejezeteket részletesen tárgyalnak, másokat teljesen kihagynak. Az első fejezetek általában rövidek, az életrajz gerincét a 4–6. fejezet alkotja, hiszen célja az, hogy bemutassa az alsó világokat a hallgatóság számára, és átadja a Holtak Ura és az alsó világban újjászületett rokonok, ismerősök üzenetét. Ez érthető is, hiszen hogyan lehetne jobban elmagyarázni egy laikusnak a *karma* absztrakt fogalmát, mint a hétköznapi életből vett példák segítségével, melyekből látni, hogy egy tett elkövetése milyen jutalommal vagy büntetéssel jár.

3.1. A *delog* életrajz szerkezete:

---

[21] Érdemtelenül ugyan, de Kőrösi Csoma óta az európai irodalom történeti munkaként tartja számon. A *Mani Kábum* egy *terma* „kincskönyv", Mani, azaz Szongcen Gampo király tanításainak gyűjteménye. Három részből áll: 1. *szútrá*k (*mdo skor*), 2. *szádhaná*k, avagy vizualizációs gyakorlatok (*sgrub skor*), és 3. személyes instrukciók (*zhal gdams kyi skor*).

[22] *Bka' 'gyur, mdo sde,* vol. VII (na), fols. 200a3–247b7; Kapstein, M.: Remarks on the Mani bKa'-'bum and the Cult of Avalokiteshvara in Tibet. In: *Tibetan Buddhism – Reason and Revelation*, State University of New York Press, Albany 1992, p. 88.

[23] Vostrikov, A. I.: *Tibetan Historical Literature*. (Soviet Indology Series 4.) Calcutta 1970, p. 52.

[24] Pommaret, F.: *Returning from Hell*. p. 500; Epstein: *'Das-log*. p. 28.; Stein. R. A.: *Tibetan Civilization*. Faber & Faber, London 1972, p. 268.

Ima
1. A *delog* neve, szüleinek neve, születési helye
2. Előszó az alvilági utazáshoz
    a. Figyelmeztető álom
    b. Betegség, mely gyors és váratlan halálhoz vezet
3. A *delog* rájön, hogy meghalt
    a. Állattest vizualizálása
    b. Családtagok közömbös viselkedése
    c. A tudatosság elhagyja a testet
4. Első kapcsolat az alvilággal
    a. A tudatosság belép a bardóba
    b. Első találkozás a Halál Urának követeivel
    c. Egy segítő vagy vezető megjelenése
    d. Átkelés egy nagy hídon
5. Az alvilág leírása
    a. Első találkozás a Halál Urával
    b. Utazás át a tizennyolc poklon és a *prétá*k birodalmán, találkozás az ott szenvedőkkel, akik elmondják, miért vannak ott, és üzenetet küldenek hozzátartozóiknak
    c. Találkozás családtagokkal
    d. Jelenetek, ahol egy *láma* vagy egy *manipa* megszabadít egy kárhozottat
    e. Utazás a reinkarnáció más világaiba
6. Találkozó a Halál Urával
    a. Megérkezés a Halál Ura elé
    b. Számos ítélet meghallgatása
    c. A *delog*ra kiszabott ítélet, és a Halál Urának üzenete az élőknek
7. Visszatérés az emberi világba
    a. A tudatosság belép a testbe
    b. Üzenetek átadása a halottak családtagjainak, a Halál Urának üzenete, buzdítás a Tan gyakorlására

Kolofón[25]

Kunga Rangdöl *delog* nem messze Sigacétól, közép-Tsangból származik. Életrajza valószínűleg a 17. század végén, vagy a 18. század elején keletkezett. A kézirat – mely alapján a fordítás készült – 44 fólió. A dharamszalai könyvtár kézirat gyűjteményének beszerzési könyve szerint Szikkimben vásárolták. Mérete: 8.5 x 31.5 cm. Ha megvizsgáljuk az életrajzot a fenti vázlat segítségével, azt látjuk, hogy az ima és az első három fejezet mindössze két fólió, három oldal:

[25] Pommaret, F.: *Returning from Hell*. p. 502.

Az ima:

„(1v) OM MANI PADME HUM HRI
Ó, Vágytöltő Drágakő, ki a megvalósítással ajándékozol meg,
Ki mindig találsz fortélyos módszert, hogy a lényekért tegyél,
Ki a sötét korszak lényeit a Tanítás felé fordítod,
Leborulok lábaidhoz, Égenjáró Táncos Úrnő.

A Nyugati Paradicsomban[26] a Mérhetetlen Fény[27] Buddhája,
A Potala hegyen[28] az Alátekintő,[29]
A Jakfarok Szigetén[30] Tötrengcel.[31]
Leborulok a három test mestereinek lábához."

A *delog* bemutatkozása hiányzik, az imát egyből a vázlat 2–3. pontja követi:

„A tizedik napon hajnalban szivárványfény jött minden irányból, színes foltokat [láttam], és szédülni kezdtem. Hirtelen félelmetes betegség támadott meg, testem elnehezült, nem tudtam felkelni. Szomjas voltam, testem forró, hideg rázott, könnyeim folytak. Már a lélegzetvétel is szörnyű fájdalommal járt, és mivel [fájdalmam] nem tudtam legyűrni, sötétség borult rám, és magába zárt. Egy pillanat múlva magamhoz tértem, és másfajta látomás jött. Hirtelen óriás hegy nehezedett rám, (2r) sűrű sötét ködbe kerültem, erős szél sodort, nagy óceánba estem, úgy éreztem, mintha az ég magasából zuhannék le. Az elemek egymásba olvadtak, a szörnyű kór fájdalmától nem volt szabadulás. Ezután észlelésem a korábbinál jobban szétfolyt, [minden] fénylett. Mivel úrrá lett rajtam a betegség, azt gondoltam, haza sem tudok menni. De abban a pillanatban ott találtam magam a környékünkön. Bármilyen ismerősömmel, barátommal találkoztam, és beszéltem hozzá, nem látott, senki nem volt, aki enni vagy inni adott volna, mindenki mérges volt rám. Bárki is látott, ember vagy állat, mind ártó szellemnek tekintett. Hat hónap telt el így.
Éppen korábbi éjszakai menedékhelyemre mentem, a tetőn lévő kis toronyba, és azt gondoltam:
– Már majdnem halott vagyok, olyan éntelen, mint a madártoll, amit szárnyára vesz a szél, (2v) nincs már ok, ami egy pillanatig is ebben a világban tartana, meg fogok halni ebben az évben – gondoltam, és eszméletemet vesztettem. Nem cselekedtem oly sok mérhetetlen [jót], hogy megtisztult Dzsinává[32] és Tanná váljak.
Elszégyelltem magam ettől a gondolattól. Már nincs lehetőségem jobban csinálni.
– Most azonnal kifejlesztés nélküli buddha-tudatátvitelt kell csinálnom – gondoltam, s abban a pillanatban megjelent egy bölcsesség *dákini*."

[26] Szkr. Sukhāvati, tib. Bde ba can.
[27] Szkr. Amitābha, tib. 'Od dpag med.
[28] Avalokiteśvara, az együttérzés bódhiszattvájának lakhelye valahol az Indiai-óceánban.
[29] Szkr. Avalokiteśvara, tib. Spyan ras gzigs.
[30] Tib. *Rnga yab gling*, mesés kontinens a Jambudvīpától (a déli kontinenstől, ahol India is fekszik) északra.
[31] Guru Rinpócse egyik alakja, a „koponyafüzéres".
[32] Győztes, Buddha egyik jelzője.

Amint ebből a részletből látható, az ima után egyből a betegség bemutatása következik, mely Kunga Rangdöl halálához vezet. Ahogy más szövegekben is hangsúlyozzák, a *delog* nem veszi észre sokáig, hogy meghalt, csak azt látja, hogy rokonai szerettei nem válaszolnak neki, nem adnak enni-inni, nem érti, hogy miért ugatják meg a kutyák, nem tudja, hogy elhagyta a testét, mert saját teste helyett sokszor egy állat tetemét – pl. disznóét – látja a saját ágyán, és nem ismeri fel azt saját porhüvelyeként. Különböző események azonban lassan rádöbbentik, hogy halott, és ezzel megszűnik ragaszkodása az emberi világhoz, és elindul a *bardó*ban, a köztes létben. Itt általában találkozik a Holtak Urával és kísérőivel, akiktől először megrémül, de megjelenik egy *dákini*,[33] vagy személyes védőistensége (*yi dam*), aki vezetőjéül szegődik. Kunga Rangdöl életrajzában ez a 4. szakasz is rövid, a négy lehetséges eseményből mindössze a vezető megjelenése történik meg. Egy dákini vezeti végig kézenfogva az alsó világokon, melyek a buddhista kozmológia szerint egymás alatt helyezkednek el. A holtak országába híd vezet át, mely a Vaitaraṇī, az élők és holtak birodalmát elválasztó folyó felett áll. Bár sok szövegben említést tesznek a hídról, itt ez is hiányzik. Ahogy a halott tudatossága (*rnam shes*) belép a bardóba, különös tájak jelennek meg előtte. Kemény, sokszor kegyetlen képek írják le az itt szenvedők fájdalmait és a válogatott kínzásokat, mély benyomásokat téve az egyszerű hallgatóságra.

> „Elképzelhetetlen számú világi embert és szerzetest [láttam]. Hirtelen fekete felhők gyülekeztek, jég, eső és mennykő esett, bőrt lyukasztva, csontot őrölve, hús és vér fröcsögött elviselhetetlen fájdalmat okozva. (3r) De rám nem estek jégdarabok. A *dákini* azt mondta:
> – Ez most a *csönyi bardo* (*chos nyid bar do*),[34] ahol vér és genny jégesője esik az emberi világban lévő szülők és a rokonok rossz tetteinek következményeként. – mondta.
> – Rád nem esik ilyen eső, mert az emberi világban nincs senki, aki miattad ilyet tett volna.
> Most gyere utánam. – mondta.”

Buchen Gyurme szerint a halott teste melletti sírás és szomorúság nemcsak gátolja a tudatosságot, hogy elhagyja a testet, de fájdalmat is okoz neki. A halottért ejtett könnyek a *bardó*ban a vér és genny jégesőjévé változnak, melynek golyó nagyságú jégdarabjai felsértik a halott finomtestének bőrét, összetörik csontjait, ami szörnyű kínokkal jár. Ebben a képben az a tibeti elképzelés bújik meg, miszerint ha valaki meghal, akkor szerencsésebb újjszületéséért kell szertartásokat végezni, és nem saját szenvedésünkre koncentrálni, melyet az eltávozott hiánya okoz. Az alsó világokban történő utazás első állomása többnyire a *prétá*k, az éhszomjú démonok világa. A vékony nyakú, hatalmas hasú, mindig éhes, mindig szomjas lények iszonyúan szenvednek egy olyan világban, ahol az ételnek és italnak még a hírét sem hallották sosem.[35] Számos példatörténet szól arról, hogy amikor az emberek megpróbálnak segíteni, még nagyobb fájdalmat okoznak nekik.[36] A tibetiek szerint többek között azok kerülnek ide, akik életükben fösvények voltak.

---

[33] Tib. *mkha' 'gro ma*: jelentése sokrétű, ebben a szövegben „női segítőt” jelöl ez a szó.

[34] Az abszolút valóság *bardó*ja. Ebben a köztes létben az abszolút valóság manifesztálódik békés vagy haragvó istenségek alakjában, az egyéni hajlamoknak megfelelően.

[35] Jigme Lingpa: *The Dzog-chen. Preliminary Practice of the Innermost Essence*. LTWA, Dharamsala 1989, p. 110.

[36] Patrul Rinpoche: *Words of My Perfect Teacher*. Vistaar Publications, New Delhi 1999, p. 73.

„Aztán egy illatos vörös mezőn hét ösvény közül az egyikre léptünk. Világiakat, szerzeteseket és apácákat láttunk elképzelhetetlen számban, akik éheztek, szomjaztak, rémültek voltak, és elviselhetetlen szenvedéseket éltek át. *Dákini* vezetőm azt mondta:
– Ezt a helyet Gyilkos vörös síkságnak hívják, ez a *bardo* első szintje. Az itt szenvedést tapasztalóknak az emberi világból senki sem tud adományt adni, a *szamádhi* hiánya miatt. Gyere, és kövess" – mondta ismét, és én követtem.

(3v) Egy üres síkságon homokdombot láttam, ahol sok ember elviselhetetlen szomjúságtól szenvedett. Az erény felé nem nyílott ajtó számukra. Ahogy aztán lefelé mentünk, hatalmas végeláthatatlan síkon találtam magam, melynek közepén a HUM HUM PHAT PHAT, öld, öld, üsd, vezesd nevű mező tele volt ezernyi egyszerre üvöltő ellenség-sárkánnyal. Nagyon meg voltam rémülve, a Tánc Urához[37] imádkoztam, hogy ne kelljen tovább mennem lefelé. A *dákini* azt mondta:
– Felhalmozott *karmá*d szenvedésétől nem szabadulhatsz. De nem kell félned. Mindig veled leszek. Azoknak az embereknek, akik rosszat cselekedtek, nincs kísérője, még egy kismadár sem. Ezt sose feledd! Mostantól kezdve a Megjelenő Illúziók bardójában vagyunk. A *láma*, a *jidam*, a *dakini* és az istenek itt megjelennek. (4r) Ne hagyd, hogy úrrá legyenek rajtad e félelmetes illúziók. Ismét egy kicsit lefelé mentünk. Elképzelhetetlenül ijesztő, megszámlálhatatlan mennyiségű argali juh fejű lényt láttunk. Azt bégették, hogy HUM HUM PHAT PHAT, némelyikük agyat nyalt, mások beleket húzogattak, volt, amelyik áldozati bábut vagdosott, egy másik karddal hadonászott, vashorgot és lasszót fogott a kezében, megszámlálhatatlan más lény is volt ott rajtuk kívül. Ahogy néztem őket, elájultam, tudatom vesztettem."

A köztes létben a vándorló tudatosság feladata az, hogy felismerje a dolgok illúzió-voltát, mert ezáltal betekintést nyer a tudat igaz természetébe, és megszabadul az újjászületések körforgásától. Ám ugyanúgy, ahogy az emberek többsége, Kunga Rangdöl sem képes erre a felismerésre, félelmei maguk alá gyűrik, és elájul. A Holtak Ura feléleszti, és egy városba viszi, ahol számtalan világi ember és szerzetes imádkozik. Itt veszi kezdetét az 5.b. rész, melyben az itt élők üzeneteket küldenek a *delog*gal az emberek világába.

„OM MANI PADME HUM A fiatal férfiak közül az egyik feszes fehér felsőruhát és nadrágot viselt. Egyszercsak azt mondta:
– Én Tranang Gyalingból[38] jöttem, a nevem Norbu Thöndup, a feleségem Ala Phacsog. Kérlek, add át ezt az üzenetet: nincs bűnösebb ember, mint én, a földesúr szolgája. Adjatok értem teafelajánlást a Mindroling kolostor[39] szerzeteseinek, mécsesfelajánlást a Dzsobónak[40] Lhaszában, adjatok felajánlást az úton lévőknek, a

[37] Tib. *gar gyi dbang phyug*, a Holtak Urának, Yamának egyik neve.

[38] *Gra nang rgya ling,* tibeti helynév, a mai Dranang megyében, a Mindroling kolostortól keletre fekvő falu.

[39] *Smin grol gling dgon*. Ma a Tibeti Autonóm Terület legfontosabb *nyingma* kolostora, a 17. században a híres *tertön*, Gyurme Dordzse építette. Ma is élő központja a déli kincstanítások terjesztésének (*lho gter*). A száműzetésben is felépítették ezt a kolostort Clementtowban, Dehradun szomszédságában. A kolostor vonalvezetője, Minling Trichen Rinpoche itt él.

[40] Az „Úr" – Sákjamuni Buddha – szobra Lhaszában a Dzsokhang templomban. A tibeti hagyomány szerint ezt a szobrot Szongcen Gampo király egyik felesége hozta Tibetbe a 7. században.

szegényeknek és a vakoknak. (5r) És ha mindezt megteszitek, akkor férfi alakban születek majd újjá. OM MANI PADME HUM

A Tánc Ura azt mondta: ez a város a Margang gangi drongmócse[41] de úgy is hívják, hogy Drongmócse *bardó*. Vannak, akiknek nincs ruhája, nincs szállása, állandóan vándorolnak. Ez annak a következménye, hogy valaha nem adtak szállást az utazóknak. Másoknak pásztorkunyhója van, mert az érző lényeknek házat építettek, a vendégeket jól tartották, adtak nekik szállást. Vannak, akiknek háza tele kinccsel, mégis nagy [éhes] szemekkel nézik kincseiket, melyeket nem lehet megenni. Így érik be a *karmá*ja azoknak, akik az emberi világban azt mutogatják, hogy mennyi ételük van a raktárban [de nem adnak belőle]. Vannak, akik barlangban élnek magányosan, sok-sok ennivalóval. Ők azok, akik az emberi világban a remetéknek enni adtak, gondoskodtak róluk. Most beérett a jó *karmá*juk, ezért lett védelmező hajlékuk. Másoknak sok-sok enni-innivalójuk van, mert a *mani lámá*knak segítettek, és ennek *karmá*ja beérett. (5v) Van, aki az erdő közepén palotában él, mert az emberi világban templomot épített, kolostori szállást a szerzetesek, vagy az isteneknek szentélyt, sztúpát. E tettek jó karmája miatt van most palotája.
– Most menjünk oda – mondta. Az emberek csoportosulásának közepén ott volt egy világi ember, aki zöld sapkát és szakadt *csubá*t[42] viselt, és azt mondta:
– Amikor majd odamész, ahol az emberek laknak, az emberi világba, add át ezt az üzenetet. Add át az üzenetem a tiszta ruhás apácáknak. A nevem Döndup, a nyugati Pe[43] falu főnökének mondd meg, hogy az apácák[44] fatemplomában száz vajmécsest ajánljanak értem. Amikor fiatal voltam, Szerkhában[45] sok bátor férfit megöltem, és nem bántam jól az anyámmal Szerkában. Három év telt el, és még három évet kell maradnom, hogy kimerítsem ezt a rossz *karmá*t. Kérd, hogy imádkozzanak, mentsenek életeket értem,[46] ahányszor csak tudnak. (6r) Ha így tesztek, akkor női alakban születek majd újra az emberi világban – mondta, és a körülötte lévők szeme megtelt könnyel.[47]

A Tánc Ura azt mondta:
– Amikor emberi alakban voltál, nem foglalkoztál azzal, hogy mi jó, mi rossz, minek mi az oka és eredménye, úgy éltél, mint egy állat. Így mindig szenvedést fogsz tapasztalni, és sosem szabadulsz ki a *szamszára* mélyéből. Most gyere – szólt, és továbbmentünk lefelé.

Meredek hegyhez értünk. A hegy mellett ott ült egy ember, aki úgy nézett ki, mintha vastüskékből lett volna az oldala. Odamentem hozzá [és láttam, hogy] az egész testét vastüskék torzítják el. Felemelte a fejét, és azt mondta:

---

[41] Tib. *dmar sgang sgang gi grong mo che.*
[42] Általános tibeti viselet, hosszú felsőruha, kabát.
[43] *Spe*, falu nyugat-Tibetben.
[44] *Chos ma*, apáca.
[45] Falu Amdóban, kelet-Tibetben.
[46] Tib. *srog bslu*: tibeti szokás, hátradobnak egy *katak*ot, és amelyik állatra esik, azt megjelölik, és fogadalmat tesznek, hogy sosem fogják levágni. Az érdemek halmozásának, pozitív *karma* létrehozásának egyik módja.
[47] Ez a rész a helyesírási hibák sokasága és a helynevek miatt csak provizórikus, pontos értelmezése további kutatást igényel.

– Fiatal lány vagyok, a nevem Butri Wangmo (*bu khrid dbang mo*). Nyaranta fát szoktam vágni azon a hegyen. Mivel ezzel sok élőlényt megöltem, a testem tele van itt a pokolban vastüskékkel, és nincs egy pillanat sem, amikor megszabadulhatnék ettől a szenvedéstől. Fenn a hegyen adjanak értem teafelajánlást ezerszer, és kimerül ez a rossz *karma*. (6v) Kérlek add át az üzenetet, ha így tesznek, akkor nomádként születhetek újjá a hegyen."

A bűnös tettek és büntetések felsorolása még sokáig folytatódik. Számos negatív cselekedet sok más társadalomban is megtalálható: a hazugság, a rablás, ölés, a vallásos fogadalmak megszegése, vagy a rossz bánásmód más emberekkel szemben. Más bűnök a tibeti életmódhoz és a buddhizmushoz előírásaihoz kapcsolódnak. Az életrajzok – amint a fenti példából is láttuk – részletesen leírják, hogy milyen érdem milyen jutalommal jár; milyen bűnös tett milyen megtorlással; és végül milyen szertartásokat kell elvégezni ahhoz, hogy érdemet halmozzunk fel, mely által a felhalmozott negatív *karma* mennyisége csökken.

Az üzenetek mellett a másik legfontosabb része a *delog* életrajznak a Holtak Urának üzenete az élők számára.

„Add át ezt az üzenetet a világ *manipá*inak! Először kérjétek mesterek, tanítványok és *lámá*k útmutatását. Aztán fordítsátok a királyságot a *dharma* [gyakorlása] felé. Azok, akik a Csinla ga, Szukji Nyima, Nangsza[48] a királyi hőstörténeteket és a Buddha cselekedeteit mesélitek, azok, akik Karma Vangdzin, Pema, Tendzin Csödron, Lingsza Csökji[49] életrajzát mondjátok, ne túlozzátok el, ami azokban leírattatott. Mondjátok a *mani mantrá*t testtel, beszéddel, tudattal. Ha a *karma* törvényét magyarázzátok másoknak, de nem veszitek számításba sajátotokat, pedig tudtok róla, az bűn. Ha kívülről szemléled őket, *manipá*k; ha belülről, papagájok. Az első fajta *manipá*nak nem kell szégyenkeznie, amikor majd elébem áll.

Add át ezt az üzenetet a *tantriká*knak! Bár ti a mély tantrikus tanítás kapujában vagytok, gyakoroljátok a *lámá*t, *dévá*t, *dákini*t, mindig kerüljétek a gonosz szándékot, rontást, fekete mágiát. Ne hagyjátok, hogy a Tan ellenségei a tíz erény tárgyaiban kárt tegyenek, de emeljétek tudatosságukat a *dharma* térbe. Ne ártsatok, se durván, se finoman, hanem gyakoroljátok a *mantrá*t. Küldjetek cérnakeresztet a démonok ellen (*sri gnon*). Szenteljétek magatok az erénynek, állítsátok meg az ártó démonokat... Ne alapítsatok hagyományláncokat, de vegyétek fel az *upászaka* fogadalmakat. A pokoli tetteket cselekvő *tantriká*k, akik rontást raknak másra, bűbájt, gonosz gondolatot, csak próbáljanak nem szégyenkezve elém jönni!

Add át ezt az üzenetet a világi embereknek! Tiszteljétek szüleiteket, támogassátok az öregeket és a szolgákat étel- és italajándékokkal. Még ha nem is gyakoroljátok az isteni vallást, szándékotok legyen mindig makulátlan. Ne verjétek állataitokat, de védelmezzétek őket, mint saját fiaitokat. Erényesek legyetek, hagyjatok fel a lopással,

[48] S*byin la dga', gzugs kyi nyi ma, snang sa*, közismert tibeti történetek, operaként (*lha mo*) is előadják, *mani lámá*k is mesélik ezeket.

[49] K*arma dbang 'dzin, padma, bstan 'dzin chos sgron és gling bza' chos skyid,* delog történetek, melyeket *mani lámá*k adnak elő.

rablással, vadászattal. Ha kívülről szemléled őket, világi emberek, ha belülről, kannibál démonok (*srin po*).

Add át ezt az üzenetet a nőknek! Nők, világi élet és lények gazdagítói, szolgáljátok a három Drágaságot, és adjatok alamizsnát a szegényeknek és a vakoknak. Nagylelkű vendéglátók legyetek. Tiszteljétek férjeteket jószívvel. Mivel a rossz férj bosszúálló, legyetek kedvesek hozzá. Ne hagyjátok a marhákat éhezni, gondoskodjatok [állataitokról]. Ha kívülről szemléled őket, nők, ha belülről: boszorkányok. Az első fajta nőnek nem kell szégyenkeznie, amikor elébem áll."

A 7. és egyben utolsó része az életrajzoknak általában rövid. Miután a *delog* megkapta a Holtak Urának üzenetét, visszatér a földre, hogy elmesélje élményeit, átadja a különböző üzeneteket, és buzdítsa az embereket a Tan gyakorlására. A tudatosság hirtelen visszatér a testbe, a *delog* visszanyeri eszméletét, és a szemfedő, ami takarta, lehullik róla. A holttestre vigyázó személy megrémül. Hívják a családtagokat és összegyűlnek a falusiak is. Néhányan elhiszik a *delog* elbeszéléseit, mások csalónak vagy démonnak tartják. Végül szentként tisztelik, és története elterjed az egész országban. Előfordul, hogy van a szöveg végén kolofon, de többnyire nincs. Kunga Rangdöl életrajza azzal a kívánsággal záródik, hogy a *delog* minden lényt Guru Rinpócse tiszta földjére, a Rézszínű hegy Lótuszfény palotájába vezethessen.

*Delog*ok ma is élnek Tibetben. Az egyszerű emberek hisznek benne, és ha kétségeik támadnak a *delog* valódiságát illetően, akkor testnyílásait vajjal dugaszolják be, arcára pedig árpakását kennek, hogy kiderüljön, valóban elhagyta a testét, és a túlvilágon jár, vagy sem.[50] Egy-egy híres *delog* – főleg nők – a tibeti kalendárium szerencsés napjain ma is néhány órára meghal, majd visszatér, hogy üzenetet hozzon az élőknek a halálon túlról.

Függelék

1. Ima:

(1v) OM MANI PADME HUM/

Mchog thun dngos grub stsol ba'i yid bzhin nor/
Gang la gang 'dul thab kyi 'gro don mdzad/
Snyigs dus 'gro ba chos la bsgyur mdzad pa'i/
Gar gyi dbang phyug mka' 'gro'i zhabs la 'dud/

Bde ba can na sangs rgyas 'Od dpag med/
Ri Po ta lar 'Phags pa Spyan ras gzigs/
Rnga yab gling na Rje btsun Thod 'phreng rtsal/
Sku gsung bla ma rnams kyi zhabs su 'dud/

2. A tizedik napon...:

---

[50] Szögjal Rinpocse: *Tibeti könyv életről és halálról.* Magyar Könyvklub, 1995, p. 360; Pommaret, François: *Les Revenants de L'Au-Dela dans le Monde Tibétain.* Editions du CNRS, Paris 1989.

De nas chos bcu'i nyi ma kha dros tsam la phyogs thams cad nas 'ja' gzugs pa bjung/ rig pa khra chod chod dmar thom thom pa byung/ nad drag po blo bur du lang nas lus lji zhing mi theg/ kha skam lus drong shor grang shum byed/ zug zer lang nas dbugs cig bar btang bas/ tshur bsdu ma thub pa'i de bar la nag thum rgyal song ba'i/ rag tsam zhig nas rig ste sngar dang mi 'dra phra chod chod pa byung/ de ma thag tu ri chen pos mnan pa dang/ (2v) de ni mi yul du bya yun tsam las sdod rgyu ma byung/ lo da ltar rang shi dgos pa bsam nas dran med du rgyal byung/ rgyal ba bsangs pa dang chos yang dpe med mang po bya rgya ma byung/ bsam nas 'gyod pa drag pa bya thab zad par byung ngo/ da ni ma sgom sangs rgyas kyi 'pho ba byed dgos bsam kyang sngar gyi ye shes kyi mkha' 'gro ma da byon nas/

3. Elképzelhetetlen számú...:

de na mi skya btsun bsam gyis mi khyab 'dug pas/ blo bur du spran gyi nag 'dus nas kha char ser ba mang po babs nas lpags pa rdol rus pa bcom sha khrag rnams thor ba'i sdug bsngal bzod brlag med pa byung/ (3r) bdag la ser ba babs ma byung/ mkha' 'gro'i zhal nas 'di rnams chos nyid bar do'i skabs su yin/ khrag rnag gi ser ba babs pa las/ 'jig rten mi yul na pha ma nye 'khor rnams kyi sdug bsngal byas pa'i rnam smin yin no gsung pa/ 'o rang nyid la ser ba ma babs pa ni mi yul na bsdug bsngal byed mkhan med pa yin no/ da shog cig gsung byung/

4. Aztán egy illatos mezőn...:

yang thang dmar chil li ba yod pa ta pa'i nyin lam bdun tsam yod pacig du sleb byung/ de na mi skya btsun pho mo bsam gyis mi khyab pa la/ ltog skram dangs skrags bzod rlag med pa'i sdug bsngal 'dug/ mka' 'gro'i zhal nas thang 'di'i ming la bshadn thang dmar po yang zer/ bar do'i lam dang po yang zer ro/ sdug bsngal myong ba'i mi rnam mi yul nas dge rtsa gtong mkhan med pa dang/ gsung chog pa la ting 'dzin med pa las byung ngo gsung/ yang shog cig gsung nas phyin pas/

(3v) lung stong cig na bye ma'i la cig 'dug/ de na mi mang po bkres skom gyi sdug bsngal bzod rlag med par 'dug/ de rnams ni dge ba'i kha 'gag byas pa dang/ bskor chang g-yol ba rnams yin no/ de nas mar tsam phyin pa na/ spang gshong rgya che ba cig 'dug de'i dkyil du sleb pa dang/ HUM HUM PHAT PHAT bsod bsod rgyob cig 'khrid cig zer ba'i lung pa khengs pa'i dgra 'brug stong dus cig la 'dir ba tsam 'dug/ de na 'jig skrag chen po 'dug pa'i gar gyi dbang phyug lags da 'di nas mar mi 'gro zhus pas/ mkha' 'gro'i zhal nas rang gi bsags pa'i sdig pa sdug bsngal 'di bral thab med do/ khyod rang 'jig ma dgos grogs su nga yod pas/ mi 'di rnams la skyab byed mkhan bya ba'i bu tsam yang med do/ khyod gyi go bar bgyis shig/ da 'di man la 'khrul snang bar do'i gnas yin no/ bla ma yi dam mkha' 'gro'i lha tshogs rnams (4r) shar ba yin no/ 'jig skrag 'khrul snang dbang du ma stong cig gsung/ de nas mar tsam phyin tsa na/ mgp rnyan mi 'dra ba 'jig su rung ba bsam gyi mi khyab pa 'dug/ de rnams kyi HUM HUM PHAT PHAT phags zer/ la las ni klad pa 'dag/ la las ni rgyu ma 'dren/ la las bam ro btub/ la las ral gri 'phyar/ la las ni lcags kyu dang zhag pa bsnams pa/ gzhan yang grangs kyi mi chod pa 'dug go/ de rnams mthong ba dang dran med du rgyal byung/ gar gyi dbang phyug gi bdag gi dpung pa nas bzung nas/ da yar long dang 'di rnams ni/ rigs lnga'i bsu ba yin pas 'jig mi dgos gsung/ de nas mar tsam phyin pa'i grong khyer dpag tu med cig tu sleb byung/ de na rab 'bring mtha' gsum brjod kyi mi lang ba

'dug/ de'i nang nas mi skya btsun pho mo bsam gyis mi khyab pa/ long spyod sna tshogs la longs spyod nas gsol 'debs (4v) 'don pa dang/ glu sgra shang shang 'dug/ de rnams ni mi yul du tshos bcu dang bsnyen gnas smyung gnas btang pa'i phan yin no yin no/ la la tsho tshod ma rdzogs par blo bur 'chi ba byung ba yin zer/ la la mi yul nas dge rtsa gtong mkhan E yang bsam nas dgug gin sdad 'dug/ la la yas grangs gos grangs ma thim zer ba yang mang du 'dug/ OM MANI PADME HUM de'i nang nas skyes pa skyes pa stod gos khra bo dor ma rgya mtsho gyis dkar po khra chung gyon pa cig na re/ bdag gi yul gra nang rgya gling nas yin/ bdag ming la nor bu don 'grub zer/ ja ma'i ming la A lhag pa chog zer/ 'phrin gsung rog snang/ dpon po'i phyag phyi las sdig pa che ba mi 'dug/ smin glor gling du mang ja cig dang/ lha sa'i jo bo la dkar mi 'bul rog dang/ lam chang dang ngan long sbyin gtong bgyis rog byed/ de ltar byung na mi yul (5r) du pho lus len rgyu yod zer lon bskur byung/ OM MANI PADME HUM gar gyi dbang phyug gi zhal nas grong khyer 'di'i ming la dmar sgang sgang gi grong mo che zer/ bar do'i grong mo che zang zer/ la la gos med/ khang pa med pa 'di rnams gnas bskor dang/ 'grul pa rnams la gnas tshang ma gtang ba'i rnam smin yin no/ la la brdzi skyor nang na yod pa ni/ sems can la ltas brtsigs pa dang/ 'grul pa rnam la lhag skyor rtsig pa'i phan yon yin no/ la la khang pa thams cad nor gyi khang nas rang la ja dbang med pa mig hrig hrig bsdad 'dug/ 'di rnams mi yul du zas ngom byas pa'i rnam smin yin/ la la brag phug tu zas skom sna tshogs 'dzoms pa ni/ mi yul du bsgom chen pho mo la 'tsho ba phul ba dang khang pa'i skyab pa'i snam smin yin/ la la ja' btung la dbang ba rnams ni bla ma ma ṇi pa rnams la zhabs rtogs zhus pa'i rnam smin yin no/ (5v) shing sdong dkyil na pho brang yod pa 'di/ mi yul na lha khang bzhengs pa dang/ dgon sde bzhengs pa/ bsam gtan gyi khang pa bzhens pa dang/ man thang dang mchod rten bzhengs pa'i phan yin no/ da 'gro shog cig gsung nas/ mi de'i dkyil na mi skya mgo sngo phyu re ba gos brgya khra gyon pa cig na re/ las 'phro can khyed mi yul la byon par 'dug pas/ spyir rgyal khams yongs la 'phrin gsung rog gnang/ dgos gtsang chos ma phyogs la 'phrin sprod rog gnang/ bdag gi ming la don 'grub zer/ spe nub pa'i dpon sa lags la/ chos ma shing gi lha khang du/ brgya mchod 'bul rog bgyi/ gzhon dus gser kha ru sha pho mang po bsad pa dang/ gser kha ru mar rgan byas pa'i/ dge skor gyi 'di ru lo gsum song ba dang/ nye tsho nye 'khor du lo gsum sdod dgos yod pa'i sdig bshags brgya rtsa/ srog bslu mang du stong rog bgyis (6r) de ltar byung mi yul du mo lus len rgyu yod zer nas mi 'chi mas khengs nas sdad song ngo/ yang gar gyi dbang phyug gi zhal nas/ rgyu 'bras spangs blangs mi rtsi ba'i mi lus byol song 'dra ba'i sdug bsngal myong zhing 'khor ba'i gting nas thar pa med/ da shog gsung nas mar phyin pa'i brag re thang lcags zur pa 'dra ba zhig du sleb byung/ ri de'i rtsa bar bdag lho brag nas yin zer ba'i skyes pa cig gi lus la/ lcags zer mang du btab 'dug bdag gi de'i rtsa ru phyin pas/ mi de'i ske skyung byas nas bdag gi bud med bu khrid dbang mo zer/ ri la dbyar kha shing mang du gcad pa'i/ sems can mang po shi ba dang/ dmyal ba'i yul du lus thams cad lcags zer btab nas thar pa'i dus mi 'dug/ mkha' ru mang ja cig dang sdig bshags stong tshar byung na (6v) yar 'brog du skye ba len rgyu yod zer lon skyur byung/

5. Add át ezt az üzenetet...:

(39v) dran pa khang kyi ma ṇi pa la 'phrin 'di sprod/ dang por slob gnyer bla mar gdams ngag zhus/ de nas rgyal khams chos la bsgyur/ sbyin la dga' dang gzugs kyi nyi ma dang/ snang rgyal rab ston pas mdzad pa rnams/ ming la sgom chung karma dbang 'dzin dang/ pa 'byung rnam thar bstan 'dzin chos sgron dang/ gling sa chos skyid 'phrin pa'i rnam thar rnams/ tshig lhad ma 'jug dpe cha nang ltar bskul/ lus ngag yid gsum ma ṇi don ltar gyis/ mi

la rgyau 'bras bshad kyang rang gi mi rtsi na/ shes bzhin sdig pa 'dug go ma ṇi pa/ phyi nas ltas na ma ṇi pa 'dra/ nang nas ltas na ne tso 'dra/ de 'dra'i ma ṇi rnams nga'i rtsa ru ngo mi tsha bar bgyis/

de nas sngags pa rnams la 'phrin 'di sprod/ gsang sngags zab mo'i chos sgor bzhugs nas kyang/ bla ma yi dam mkha' 'gro bsgrub (40r) par bgyis/ bsam ngan mthu gtad rbod gtong rtag tu spongs/ zhing bcu tshang ba'i bstan pa'i spyi dgra rnams/ yan par ma gtong rnams shes dbyings su sgrol/ dkar nag bya ba ma byed bzlas brjod byed/ 'jig rten rim gro sri gnon mdos gtong dang/ gtor rgyag bsrung ba gser bsrung la sogs pa/ gnod pa'i las mtha' ma byed dge bar 'bungs/ rigs rgyud ma mdzad dge bsnyen sdom pa longs/ mthu gtad bsam ngan sgom pa'i sngags pa dmyal ba bsgrub mkhan rnams nga'i rtsa ru ngo ma tsha ba bgyis/

yang skye bo rnams la 'phrin 'dri sprod/ dri chen pha mar spyi bor khur/ rgan g-yog bza' btung phud rnams phul/ lha chos byed par ma byung yang/ sems ni rnams par dag par bzung/ sgo phyug sems can brtung rdzogs ma byed bu bzhin skyongs/ bsod nams re sems las rku'phrog khyi ra spongs/ phyi nas ltas na ske bo phal pa 'dra/ nang nas ltas na srin po 'dra/ 'di 'dra'i skye pa rnams la nga'i rtsa ru ngo ma tsho bar bgyis/

bud med rnams la 'phrin 'di sprod/ tsho sngon sbyin pa ma grub dbul zhng 'phongs/ (40v) 'jig rten tsho 'dzin srid skyongs 'khor spel bud med rnams/ dkon mchog zhabs tog/ ngan long sbyin pa la yang bgyis/ phyogs kyi mgron kyi mgron rnams zas kha yang bar bgyis/ khyo bzang snying dang 'dra bar bkur stig gyis / khyo ngan lan chags yin pas byams par gyis/ sgo nor ltogs par ma jag rkang 'gro yang bar gyis/ phyi nas ltas na bud med 'dra/ nang nas ltas na bdud mo 'dra/ de 'di'i bud med rnams la nga'i rtsa rungo mi tsha ba gyis shog cig/

Irodalomjegyzék

Delog Dawa Drolma: *Delog – Journey to Realms Beyond Death*. Pilgrims Publishing, Varanasi-Kathmandu 2001

Dmyal ba mi yul gyi sa mtshams shi bson gnyis kyi bang chen bka'i 'phrin pa bya bral kun dga' rang grol gyi dmyal khams gnas su byon nas 'khor 'das kun gyi chos rgyal rin po che'i dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar mdo tsam bzhugs so//, kézirat, származási helye: Szikkim, mérete: 8.5 x 31.5 cm, 44 fs., LTWA, Dharamsala, dkon rigs, acc.no.: Ka/3, 24, 2068. [Megszabadulás történet a pokol és az emberi világ határán járt élet és halál követéről, Kunga Rangdöl aszkétáról, aki leszállt a poklok birodalmába, továbbá a szamszára és a nirvána drága Tankirályának[51] tanításáról, a jó és rossz közötti különbségről]

Epstein, L.: On the History and Psychology of the 'Das-log. In: *Tibetan Journal* (1982) LTWA, Dharamsala, pp. 20–85

Havnevik, Hanna: The Life of Jetsun Lochen Rinchen (1865 – 1951). Internationales Symposium: Frauen im Buddhismus, 1997, Frankfurt am Main. In: *Journal of Religious Culture* 1999, No. 27–11.

---

[51] Tib. *chos rgyal* (szkt. *dharmarāja*) Yama, a Holtak Ura.

Jigme Lingpa: *The Dzog-chen. Preliminary Practice of the Innermost Essence*. LTWA, Dharamsala 1989

Kapstein, M.: Remarks on the Mani bKa'-'bum and the Cult of Avalokiteshvara in Tibet. In: *Tibetan Buddhism – Reason and Revelation*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 79–93

Lha rje bsod nams rin chen: *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan ces bya ba bzhugs so.* Si khron mi rigs dpe skrun khang, Beijing é.n. [A szent Tan kívánságteljesítő ékköve, a megszabadulás drágakő dísze]

Mehr, K. P.: *Yama – The Glorious Lord of the Other World*. (Reconstructing Indian History and Culture 12.) D. K. Printworld, New Delhi 1996

Patrul Rinpoche: *Words of My Perfect Teacher*. Vistaar Publications, New Delhi 1999

Pommaret, François: Returning from Hell. In: *Religions of Tibet in Practice* (Princeton Readings in Religions), Princeton University Press, New Yersey 1997, pp. 499–510

Pommaret, François: *Les Revenants de L'Au-Dela dans le Monde Tibétain*. Editions du CNRS, Paris 1989

Rdza dpal sprul: *Snying thig sngon 'gro'i khrid yig kun bzang bla ma'i* zhal *lung*. Yashodhara Publication for the Dzongsar Institute, New Delhi 1998, [Útmutató a Nyingthig hagyomány előkészítő gyakorlatához, „Tökéletes mesterem szavai" címmel]

Sakyapa Sonam Gyaltsen: *The Clear Mirror: a traditional account of Tibet's Golden Age*. Snow Lion Publications, Ithaca New York 1996

Snellgrove, D. L.: *Buddhist Himalaya*. Bruno Cassirer, Oxford 1957

Szögjal Rinpocse: *Tibeti könyv életről és halálról*. Magyar Könyvklub, Budapest 1995

Stein, R. A.: *Tibetan Civilization*, Faber&Faber, London 1972

Vasubandhu: *Abhidharmakośabaṣyam*. Vol. II. Asian Humanity Press, Berkeley 1988, pp. 366–765

Vostrikov, A. I.: *Tibetan Historical Literature*. (Soviet Indology Series 4.) Calcutta 1970

A RÁK CSILLAGKÉP ELNEVEZÉSEI A TÖRÖK NYELVEKBEN

Gyarmati Imre

1. Jóllehet a régi török népek is jelentős csillagismerettel rendelkeztek[1], s ugyanez jellemző a hasonló életmódot folytatott mongol népekre[2] is, hiszen a nomád életforma arra sarkallta őket, hogy a természet valamennyi elemével közelebbi kapcsolatba kerüljenek, a zodiákus csillagnevei azonban – néhány elnevezés kivételével – csak az iszlamizációt követően terjedtek el a törökség körében. E különleges hátterű régi török csillagnevekre l.: *Eren tüz* ’Ikrek csillagkép’ (Németh 3, 6; Clauson 363–364; Gyarmati 70–73); *Arïq taq* ’Ikrek csillagkép’ (Clauson 363; Gyarmati 74–75); *Qučïq* ’Rák csillagkép’ (Clauson 356, 357; Gyarmati 76–77, és lásd lejjebb is).

A zodiákus sajátos rendszere – mint ismeretes – az ókori Kelet földművelő államaiban alakult ki, ahol a növénytermesztés egyes fázisainak ciklikus ismétlődése naptárkészítési igényekkel párosult. E szisztéma elemei arab és iráni nyelvterületen maguk is tükörfordítással keletkeztek, majd a későbbiek folyamán mintát szolgáltattak az átültetéshez más népeknek, így a muzulmánná vált törökségnek is.

A zodiákus csillagnevei a muszlim vallás felvételét követő kezdeti időszakban tehát arab és iráni hatásra tükörfordítással jöttek létre a török nyelvekben, később azonban az arabból és az iráni nyelvekből, főként a perzsából való közvetlen átvétel is megtörtént, bővebben: Gyarmati 53–63. Ez a jelenség azzal a körülménnyel hozható kapcsolatba, hogy az igaz hitre tért török népek igen erős arab és iráni kulturális befolyás alá kerültek, s ez a hatás szókészletükben is markánsan megnyilvánul. Természetesen, az előbbiekben vázolt nyelvi jelenségek a Rák csillagképnek a törökség egyes ágaiban kialakult elnevezéseiben is mutatkoznak.

A zodiákus török névanyagában a belső keletkezésű, és talán minden idegen hatástól mentes, *Qučïq* elnevezés a ’Rák csillagkép’ egyik megnevezéseként ismert. Ez a csillagnév – filológiai szempontból – már a XI. században rejtélyes volt, (bővebben l. a **2.1.** alattiakat).

Érdekes, hogy a zodiákus nómenklatúrájára oly jellemző tükörfordítás a Rák csillagkép esetében egy tisztázatlan eredetű névszó, a *längäč ~ yängäč* nomen ’csillagnév’ jelentésében érhető tetten (**2.2.**).

A Rák csillagképnek a török nyelvek egyes ágaiban meglévő idegen eredetű elnevezéseinek zömét a rendkívül kimunkált arab és perzsa asztronómia szolgáltatta (**2.3.**;

[1] Erről a belső keletkezésű s feltehetően minden idegen hatástól mentes régi török csillagnevek tanúskodnak, melyeknek sajátos jelentéseiben a nomád szemlélet, a nomád életviszonyok is testet öltenek. Ezekre az elnevezésekre l. pl.: *Altun qazuq* ’Aranykaró’ = Sarkcsillag; *Temür qazuq* ’Vaskaró’ = Sarkcsillag; *Yetīgēn* ’Hét kán’ = Göncölszekér/Nagymedve csillagkép; *Yedi qaraqčï* ’Hét rabló’ = Göncölszekér/Nagymedve csillagkép; *Aq ayγïr* ’Fehér csődör’ = Kismedve csillagkép; *Iki boz at* ’Két szürke ló’ = a Kismedve csillagkép β és γ csillagai (Vámbéry 7–8; Németh 2–3; Clauson 362, 364–365, 366; Gyarmati Ad. 96–100) stb.

[2] Vö.: irod. mong. *Altan γadasun odun* ’Aranykaró csillag’ = Sarkcsillag (Lessing 343) [~ tör. *Altun qazuq*] /l. az 1. jegyzetet/]; *Doluγan arsi* ’Hét remete’, *Doluγan burxan* ’Hét buddha’, *Doluγan ebügen* ’Hét öreg(ember)’, *Doluγan odun* ’Hét csillag’: = Göncölszekér/Nagymedve csillagkép (Lessing 260) [~ tör. *Yetīgēn* /l. az 1. jegyzetet./] stb. A Fiastyúk/Plejádok csillagkép török *Ülkär* és mongol *Bičin ~ Mičin ~ Mečin ~ Mešin ~ Müšen* elnevezéseinek kialakulására l. Bazin 296–297.

2.4.). Egy ujgur nyelvemlékben, a TT VII. kötetében egy szanszkrit csillagnév mutatható ki (**2.5.**), a kirgiz csillagászati szakszótárban pedig a 'Rák csillagkép' megnevezésére az orosz eredetű *Rak* elnevezés található.

E rövid bevezetés után térjünk át anyagunkra és vizsgáljuk meg a Rák csillagkép elnevezéseit a török nyelvekben.

Elsőként a török talajon keletkezett elnevezéseket mutatom be, ezeket követően vonultatom fel a török nyelvekbe került idegen csillagneveket. Kiindulásul Yūsuf Ḫaṣṣ Ḥājib *Qutadγu Bilig* 'A boldogító tudomány' (QB) című, karahánida vagy hákání nyelven készült, nagy terjedelmű didaktikai munkáját választottam, mert ez a kitűnő alkotás igen sok régi török csillagnevet is tartalmaz, így méltán nevezhető a török csillagos égbolt valóságos kincsestárának.

2.1. ***Qučïq*** 'Yengeç burcu (Seretân)' /'Rák csillagkép'/; (Arat KB III, 289).

Vö.: *qozï yazqï yulduz basa uδ kelir*
erentir (sic!) *qučïq birle* *sanču yorïr* (Arat KB I, 30.139),
'Hamel bahar yıldızıdır, sonra Sevr gelir;
Cevzâ ile Seretân dürtüşerek yürür'
/'A Kos nyári csillag(kép), aztán a Bika jön;
Az Ikrek és a Rák szúrva jön'/ (Arat KB II, 21.139);

Qučïq 'Rák csillagkép' (Rabγ. 66v.4). Vö. még: Radlov II, 1009; Budagov II, 72; DTSl. 463; Clauson 356, 357; Clauson EtD 591; Räsänen EtWb. 296.

A vizsgált elnevezés a QB heráti kéziratában *Uǰïq* alakban fordul elő, mely íráshibára vezethető vissza (Radlov I, 1735). A *qučïq* névszó feltehetően a *quč-* 'átölel, átkarol' ige *–q* deverbális nomenképzős származéka (Clauson EtD 591); eredeti jelentése: 'az átölelt, az átkarolt' lehetett.

A kérdéses névszó csak a QB-ben és Rabγūzīnál fordul elő, bár Rabγūzīnak ez a csillagászati adata nem perdöntő, mert itt is, – mint több más esetben –, nyomon követhető az a körülmény, hogy Rabγūzī a török csillagnevek jelentős részét a QB-ből mechanikusan másolta át a saját munkájába (bővebben: Clauson 357).

A szóban forgó török csillagnév külső hasonlóságon alapuló névátvitellel keletkezett. A Rák csillagkép kisebb-nagyobb csillagai ugyanis a nappályán helyet foglaló *Cancri* (Asellus Australis) csillag körül hozzávetőlegesen szimmetrikusan helyezkednek el, a mellékcsillagok körülölelik, körbefogják a központi csillagot.

A *qučïq* nomen régi török csillagnév; kialakulása az arab és az iráni nyelvterületen, valamint az európai nyelvekben is ismert *Rák* 'rák, csápos ízelt lábú állat, Crustacea; Rák csillagkép'[3] elnevezéstől függetlenül történhetett. A vizsgált csillagkép alakja tehát más asszociációt váltott ki a régi török népek képzeletében.

Mindemellett figyelmet érdemel az a körülmény, hogy a Rák csillagkép arab eredetű jelölése igen korán, már a QB-ben megjelenik (l. **2.4.3.**), holott a zodiákus csillagképeinek arab és perzsa elnevezései rendszerint csak később, a török népek iszlamizációját követő arab és perzsa hatás elmélyülésével kerültek a török nyelvekbe. Az ar. *saraṭān* 'rák; Rák csillagkép' korai átvételében talán az a jelenség játszott szerepet, hogy a *qučïq* nomen 'csillagnév' jelentése a XI. században már elhomályosult, de az sem lehetetlen, hogy ez az

[3] Vö. pl.: ar. *Saraṭān*, per. *Ḫarčang* (Vullers) ~ *Ḫärčäng* (PerRSl.), tadzs. *Ḫarčang*, gör. *Καρκινος*, lat. *Cancer*, fr. *Écrevisse, Cancer*, ol. *Cancro*, ném. *Krebs*, m. *Rák*, lengy., or. *Rak* 'rák, Crustacea; Rák csillagkép', Cancer.

elnevezés – Rabγūzīt a fentiekben már említett tevékenysége miatt nem számítva – valójában hapax legomenon, s csak az idézett karahánida nyelvemlékben mutatható ki, a szélesebb török néprétegek körében sohasem volt ismert. Bárhogy is történt, szemet szúr az a tény, hogy a QB heráti kéziratában e csillagnév hibás alakban szerepel, s ez az elírás nem lehet véletlen; a későbbi másoló számára ugyanis már végképp rejtélyt okozott a kérdéses elnevezés.

kip. ***Länkäǰ*** (ArFil. 0113), ***Yengeč*** (İbnü Mühennâ 89) ~ ***Lengeč*** 'Saraṭān bürcü' /'Rák csillagkép'/ (İbnü Mühennâ 50), *Yängäč* (StUzbJaz. I, 511); oszm. *Yengeç* 'ua.' (GökbTerS 107.1135). Vö. még: Clauson 358; Clauson EtD 950).

Räsänen a tör. *längäč* ~ *yängäč* noment a 'languszta' jelentésű lat. *locusta,* és a fr. langouste: 'ua.' alakokból vezeti le (EtWb. 197, 316). A kérdést Clauson is felveti, egyeztetéséhez azonban nem fűz magyarázatot (EtD 950).

Kétségtelen, hogy a tör. *längäč* ~ *yängäč* 'rák, Crustacea' névszó etimológiailag összefügg a fr. *langouste* 'languszta, Palinurus vulgaris') főnévvel, de ez a szó a vizsgált török nomen közvetlen forrása sem hangtani, sem szóföldrajzi szempontból nem lehet.

A kérdéses főnév a török nyelvek körében Kāšγarī munkájában mutatható ki első ízben. Vö.: Kāšγ. *yengeč* (Atalay III, 384), *yängäč* (Brockelmann 85), *yäŋgäč*: 'crab' (Dankoff–Kelly III, 223). Vö. még: hor. *yengeč* (Quṭb 77); csag. *lengeč* (PdC 493); kipcs. *yänkäč* (Houtsma 109), *ilengiš* (Ettuhfet 177) ~ *ilänkiš*: 'rak' (IzyskDar 296); tkm. *leŋŋeč,* gag. *yengeč*: 'ua.'.

İbnü Mühennâ szótárának török kiadásában a 'csillagnév' jelentést mind a *yengeč,* mind a *lengeč* alak mellett megtaláljuk (op. cit. 89, 50), míg Melioranskij munkájában csak a *länkäǰ* alak esetében, a másik változat viszont 'állatnév' jelentésben adatolható; vö. y*ängäč* 'rak' (ArFil. 0118).

A bemutatott példaanyagból jól látható az a körülmény, hogy a vizsgált névszó szókezdő mássalhangzója a török nyelvekben *l* ~ *y* váltakozást mutat, sőt, a Tuḥfatban a laterális előtt *i* protézis jelenik meg.

Az a tény, hogy a kérdéses névszó a török nyelvekben nem etimologizálható, továbbá hangtani téren, a szókezdő helyzetben levő mássalhangzók váltakozása, valamint a laterális előtti protetikus *i*, mely ugyanabban a nyelvemlékben más idegen eredetű névszó hangtestében is kimutatható[4], arra utal, hogy valóban jövevényszóval van dolgunk. Az európai nyelvekben ismert *languszta* állatnév valamely európai nyelvből kerülhetett át, az átadó nyelv azonban nem határozható meg.

A vizsgát nomen 'csillagnév' jelentése tükörfordítással alakult ki. Az átültetést kiváltó mintához vö. pl.: ar. *Saraṭān* 'Krebs; Krebs (Tierkreisbild)'; per. *Ḫarčang* (Vullers) ~ *Ḫärčäng* (PerRSl.), tadzs. *Ḫarčang*, pastu *Čungāh*: 'rak, Crustacea; (astr.) Rak', Cancer. Vö. még: pehl. *karzang* 'crab; (astr.) Cancer' (MacKenzie 50).

A vizsgált névszó 'csillagnév' jelentésben csak a törökországi török nyelvben fordul elő, ahol felbukkanása az Atatürk korától napjainkig tartó nyelvújítási törekvésekkel, a régi török csillagnevek tudatos felújításával magyarázható.

[4] Vö. *längär* (IzyskDar 349.33aM) ~ *ilängir*: 'jakor'' (op. cit. 296.33a6). Ez a fonetikai jelenség azzal magyarázható, hogy a török nyelvekben az *l* mássalhangzó eredendően nem fordult elő.

2.3. ***Serṭan*** 'Seretan burcu, Yengeç burcu' /'Rák csillagkép'/ (Arat KB III, 392).

Vö.: *bu ay burǰï serṭan bu ew ewrilür*
ewi ewrilür hem özi čewrilür (Arat KB I, 91.744),
'Ayın burcu Seretândır, bu ev döner;
Evi dönünce, kendisi de döner'
/'E hónap jegye a Rák, a ház befordul;
A háza befordul, s maga is erre tart'/ (Arat KB II. 64.744);

kkalp. *Saratan*, özb. *Saraton* '(astr.) Rak (zodiakal'noe sozvezdie); saratan (nazvanie četvërtogo mesjaca solnečnogo goda, sootvetstvujuščego periodu 22 ijunja – 21 ijulja); tat. *Saratan* 'saratan (nazvanie četvërtogo mesjaca solnečnogo goda, sootvetstvujuščego periodu 22 ijunja – 21 ijulja); (astr.) Rak (zodiakal'noe sozvezdie)' (TatRSl.) ~ tat. dial. *Sirätan* 'Rak (sozvezdie)' (Giganov) ~ *sertän* 'ijun' (sozvezdie Raka)' | der Juni (das Sternbild des Krebses)' (Radlov IV, 469); kaz. *Saratan* (KazRSl.), kirg. dial. *Saratan* 'nazvanie četvërtogo mesjaca solnečnogo kalendarja, sootvetstvujuščego periodu s 22 ijunja po 21 ijulja)'; oszm. *Seretān* 'Cancer (signe du zodiaque) | Krebs (Himmelszeichen)' (Zenker 505), *Seretân* 'Yengeç takımyıldızı, Yengeç burcu' /'Rák csillagkép'/ (GökbTerS 107.1135 Yengeç címszó alatt), *seretan* esk. 'yengeç;Yengeç burcu' /rég. 'rák; Rák csillagkép'/ (TS II, 1283), *Seretan* '(astr.) Rak (nazvanie zodiakal'nogo sozvezdija)' (TRSl.); az. *Sərətan* astronomiyada: 'Xərçəng bürcü' /csillagászatban: 'Rák csillagkép'/ (ƏrFLüğ.); tkm. *seretaan* 'ijun'' (Aliev–Boriev), *Seretan* 'Rak (zodiakal'noe sozvezdie); ust. seretan (nazvanie četvërtogo mesjaca solnečnogo goda, sootvetstvujuščego periodu s 22 ijunja po 21 ijulja)' (TkmRSl.); mod. ujg. *Säritan* (UjgRSl.) ~ mod. ujg. dial. *Seretan* 'the zodiacal sign Cancer, name of the 4th month of the Turki solar year' (Jarring). Vö. még: Budagov I, 625–626; Räsänen EtWb. 412.

Arab eredetű. Vö. ar. *Saraṭān* 'Krebs (Tierkreisbild).

A szóban forgó arab csillagnév a törökség iszlamizálódását követően igen hamar megjelent a törökség köreiben; már a QB-ből adatolható. A meglehetősen korai kölcsönzésre feltehetően azért került sor, mert a Rák csillagkép belső keletkezésű elnevezése, a *Qučïq* jelölés értelmezése már a XI. századi törökség számára nehézséget okozott, részletesen l.: **2.1.**

Az arab csillagnév az iráni nyelvekben is kimutatható. Vö. pl.: per. *Saraṭān* (DPerFr.) ~ S*äräṭān* (PerRSl.), tadzs. *Saratnn*, pastu *Saraṭān*: 'sozvezdie Raka; *Saratan* (četvërtyj mesjac solnečnogo goda; ijun' – ijul')'; dari *Saraṭān* 'sozvezdie Raka'.

Jóllehet a kérdéses arab csillagnév iráni közvetítéssel is átkerülhetett a törökség egyes ágaiba, ennek feltételezésére azonban nincs különösebben szükség, mert a török népek iszlamizációját követően az arab műveltség elemei többnyire közvetlenül az arab kultúrkörből érkeztek a török nyelvekbe, s ugyanez a jelenség történhetett az arab csillagnevek kölcsönzését illetően is.

2.4. az. ***Xərçəng*** 'Rak' (RAzAngSlAstrTer. 143), 'Cancer, zodiak bürǰü /'Rák csillagkép'/ (AzSEns. IV, 338, Zodiak címszó alatt).

Perzsa eredetű, vö. per. *Ḫarčang* (Vullers) ~ *Ḫärčäng* '(astr.) Rak (zodiakal'noe sozvezdie)' (PerRSl.).

A perzsa csillagnév szintén tükörfordítással keletkezett; a kérdéses névszó köznévi jelentésében is az 'állatnév' található. Vö. *Ḫarčang* 'cancer' (Vullers I. 670). Vö. még: tadzs. *Ḥarčang* (Farh. II, 467), pehl. *Karzang*: 'crab; (astr.) Cancer' (MacKenzie 50).

A szóban forgó perzsa csillagnév kölcsönzése a középtörök korszakban történhetett; a török nyelvek közül csak az azerbajdzsán nyelvben mutatható ki, ahol – a perzsa etimonnal megegyezően – az ’állatnév’ jelentés is adatolható. Vö. az. *xərçəng* ‘zool. rak; rak kak pišča; v goroskope: o čeloveke, rodivšemsja v konce ijunja, ijule, kogda solnce nahoditsja v sozvezdii Raka’ (AzRSl. IV, 758).

2.5. ujg. ***Karkaḍ*** ’Krebs’ (TT VII, 108). Vö. még: DTSl. 289.

Ez a csillagnév terminus technicus a török asztronómiai névanyagban. Feltehetően valamely nyelv közvetítésével érkezhetett az ujgur csillagászokhoz; végső soron a szanszkritra vezethető vissza. Vö. szkr. *Karkaṭa* ’crab, the sign Cancer’ (Monier-Williams 256). Vö. még: TT VII, i.h.; DTSl. i.h.

A kérdéses csillagnév más török forrásból nem adatolható. Ez az elnevezés minden bizonnyal csak az ujgur csillagtudósok előtt volt ismert, a szélesebb néptömegek azonban feltehetően sohasem használták.

kirg. ***Rak*** (top ǰïldïz) ’Rák (csillagkép)’ (RKirgSlAstrTer. 204).
Orosz eredetű. Vö. or. *Rak* ’Rák csillagkép’. Vö. még: ÊtSlRJaz. 437.

A kérdéses orosz csillagnév átvétele valószínűleg a XX. század első felében történt, mikor az orosz támogatással szárnyát bontott kirgiz írásbeliség révén a kirgiz tudományos élet igen erős orosz hatás alá került.

A vizsgált csillagnév más török nyelvekben nem fordul elő.

Summary

The Names of the Cancer Constellation in the Turkic Languages

In the introduction to this paper the Author discusses the peculiarites of the forming of star-names in the Zodiak and he shows the parallel of the early Turkic and Mongolian star names.

Then he analyzes the properties of the star-names in the Zodiac that are discernible in the Turkic languages.

The early Turkic name *Qučïq* is an enigmatic star name, because it is probably a hapax legomenon. It comes from the verb *quč-* ’to embrace’ in the sense of ’the Cancer star’, in which ’the other stars embrace the principal star’ (2.1.).

Initially these Turkic names were formed mostly after the pattern of the corresponding names in Arabic and Persian by methaphrasing the corresponding words. Later, after the effect of Arabic and Persian had become more profound, the original names started appearing in the Turkic languages.

Analyzing the various meanings of the Turkic names in Cancer, we can draw the conclusion that besides their origin, the effect of European languages can not be dismissed (2.2.). The Kirgiz name *Rak* is presumably of Russian origin (2.6.).

The bulk of the foreign star-names is of Arabic or Persian origin (2.3., 2.4.), although there is a Sanskrit star-name in an Uigur linguistic record (2.5.).

Rövidítések

Aliev–Boriev	Aliev, A. – Boriev, K.: *Russko–turkmenskij slovar'.* Ašhabad 1929
ang.	angol nyelv: Országh L.: *Angol–magyar szótár.* I–II. Budapest 1976
ar.	arab nyelv. A forrásjelzés nélküli adatok forrása: Wehr.
Arat KB	Arat, R. R., *Kutadgu Bilig.* I. *Metin.* İstanbul 1947 [Szöveg]; II. *Tercüme.* İstanbul 1959 [Fordítás]; III. *İndeks.* İndeksi neşre hazırlayanlar: Eraslan, K. – Sertkaya, O. F. – Yüce, N. İstanbul 1979 [Jegyzék]
ArFil.	Melioranskij, P. M.: *Arab filolog o tureckom jazyke.* Sanktpeterburg 1900
Atalay	Atalay, B.: *Divanü Lûgat-it-Türk tercümesi.* I–III. Ankara. 1939–1941 [A Török szótári gyűjtemény fordítása]
az.	azerbajdzsán nyelv. A forrásjelzés nélküli adatok forrása: AzRSl.
AzRSl.	Tagiev, M. T. (szerk.): *Azerbajdžansko–russkij slovar'.* I–IV. Baku 1986–2000
AzSEns.	*Azərbayǰan Sovet Ensiklopediyasï.* Baš red. Guliyev, Y. B. I–VI. Bakï 1976–1982 [Azerbajdzsán Szovjet Enciklpédia]
Bazin	Bazin, L.: Les noms turcs et mongols de la constellation des „Pléiades". In: *AOH* X (1960), pp. 295–297
Brockelmann	Brockelmann, C.: *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāšγarīs Dīvān Luγāt at-Turk.* Budapest 1928
Budagov	Budagov, L.: *Sravnitel'nyj slovar' turecko–tatarskih narečij*. I–II. Sanktpeterburg 1869–1871
Clauson	Clauson, Sir G.: Early Turkish Astronomical Terms. In: *Ural-Altaische Jahrbücher* 35 (1964), pp. 350–368
Clauson EtD	Clauson, Sir G.: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford 1972
csag.	csagatáj irodalmi nyelv
Dankoff–Kelly	Dankoff, R. – Kelly, J.: Maḥmūd al-Kāšġarī, *Compendium of the Turkic dialects* (*Dīwān Luγāt at-Turk*). I–III. Cambridge 1982–1985
DPerFr.	Moallem, M.: *Nouveau dictionnaire persan-français.* I–II. Paris 1965–1969
DTSl.	*Drevnetjurkskij slovar'.* Leningrad 1969
ÊtSlRJaz.	Fasmer, M. (Vasmer, M.): *Êtimologičeskij slovar' russkogo jazyka.* Perevod s nemeckogo i dopolnenija člena-korrespondenta AN SSSR Trubačëva, O. N. Pod red. i s predislov. Larina, B. A. I–IV. Moskva 1986–1987

Ettuhfet	Ettuhfet-üz-Zekiyye fil-L˜gat-it-Türkiyye: Atalay, B.: *Ettuhfet-üz-Zekiyye fil-L˜gat-it-Türkiyye.* İstanbul 1945 [A török nyelv tiszta adományának könyve]
EWung.	*Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen*. 1–6. Herausgeber Benkő L. Budapest 1993
ƏrFLüğ.	Abdullayev, B. T. – Orucov, Ə. Ə. – Şirvani, Y. Z.: *Ərəb və fars sözləri.* (Azərbaycan klassik ədəbiyyatını oxumaq üçün). Bakı 1985[2] [Arab és perzsa szavak szótára. (Az azerbajdzsán klasszikus irodalom olvasása céljából)]
ÉrtSz.	*A magyar nyelv értelmező szótára.* I–VII. Budapest 1959–1962
Farh.	*Farhangi zabåni tåǰikī. Slovar' tadžikskogo jazyka*. I–II. Moskva 1963
fr.	francia nyelv: Eckhardt S.: *Francia–magyar szótár.* I–II. Budapest 1960
gag.	gagauz nyelv: *Gagauzsko–russko–moldavskij slovar'*. Pod red. Baskakova, N. A. Moskva 1973
Giganov	Giganov, I. I.: *Rossijsko-tatarskij slovar'.* Sanktpeterburg 1804
GökbTerS	Kızılırmak, A.: *Gökbilim terimleri sözlüğü.* İstanbul 1969 [*Csillagászati terminusok szótára*]
gör.	görög nyelv: Soltész F. – Szinyei E.: *Görög–magyar szótár.* Sárospatak 1875.
Gyarmati	Gyarmati I.: Die Sternbildnamen des Zodiakus in den türkischen Sprachen. In: *AOH* XL (1986), pp. 53–106
Gyarmati Ad.	Gyarmati I.: Adalékok a török csillagnevek rétegeinek kérdéséhez: *Keletkutatás* 1993 ősz, pp. 96–104
hor.	horezmi irodalmi török nyelv
Houtsma	Houtsma, M. Th.: *Ein türkisch–arabisches Glossar.* Leiden 1894
İbnü Mühennâ	Battal, A.: *İbnü Mühennâ Lûgati.* İstanbul 1934 [Ibn Muhannā szótára]
irod. mong.	irodalmi mongol nyelv: Lessing
IzyskDar	*Izyskannyj dar tjurkskomu jazyku. Grammatičeskij traktat XIV v. na arabskom jazyke.* Vvedenie, leksiko–grammatičeskij očerk, perevod, glossarij, grammatičeskij ukazatel' Fazylova, Ê. I. i Zijaevoj, M. T. Taškent 1978
Jarring	Jarring, G.: *An Eastern Turki–English Dialect Dictionary*. Lund 1964
Kāšγ.	Maḥmūd al-Kāšγarī: Dīvān Luγāt at-Turk: Atalay, Brockelmann, Dankoff–Kelly
kaz.	kazak nyelv. A forrásjelzés nélküli adatok forrása: ïsqaqov, A. ï.: *Qazaq tĭlĭnĭŋ tüsĭndĭrme sözdĭgĭ*. I–X. Almatï 1974–1986 [A kazak nyelv értelmező szótára]

KazRSl.	Sauranbaev, N. T. (red.): *Kazahsko–russkij slovar'.* Moskva 1964
kip.	kipcsak nyelvek
kirg.	kirgiz nyelv. A forrásjelzés nélküli adatok forrása: KirgRSl.
KirgRSl.	Judahin, K. K.: *Kirgizsko–russkij slovar'.* Moskva 1965^{2}
kkalp.	karakalpak nyelv: Baskakov, N. A. (red.): *Karakalpaksko–russkij slovar'.* Moskva 1958
latin	latin nyelv: *Ausführliches Lateinisch–deutsches Handwörterbuch* von Karl Ernst Georges, Heinrich Georges. I–II. Hannover–Leipzig 1913–1918
Lessing	Lessing, F. D., *Mongolian–English Dictionary.* Berkeley – Los Angeles1960
MacKenzie	MacKenzie, D. N.: *A Concise Pahlavi Dictionary*. London – New York – Toronto 1971
m.	magyar nyelv: ÉrtSz; EWUng.; TESz.
mod. ujg.	modern ujgur nyelv: Nadžip, Ê. N.: *Ujgursko–russkij slovar'.* Moskva 1968
Monier-Williams	Monier-Wiliams, Sir M.: *Sanskrit–English Dictionary.* Oxford 1956 (From sheets of the I. edition, 1899)
ném.	német nyelv: Halász E.: *Német–magyar szótár*. I–II. Budapest 1983^{7}
Németh	Németh J.: Über alttürkische Sternnamen. In: *AOH* XVIII (1968), pp. 1–6
ol.	olasz nyelv: Herczegh Gy.: *Olasz–magyar szótár.* I–II. Budapest 1978^{3}
or.	orosz nyelv: Hadrovics L. – Gáldi L.: *Orosz–magyar szótár.* I–II. Budapest 1959
oszm.	oszmán-török; (törökországi) török nyelv. A forrásjelzés nélküli adatok forrása: TS
özb.	özbeg nyelv: Borovkov, A. K. (gl. red.): *Uzbeksko–russkij slovar'.* Moskva 1959
pastu	pastu nyelv: Aslanov, M. G.: *Afgansko–russkij slovar'.* Moskva 1966
PdC	Pavet de Courteille, M.: *Dictionnaire Turc-Oriental.* Paris 1870.
pehl.	pehlevi: MacKenzie
per.	perzsa nyelv. A forrásjelzés nélküli adatok forrása: Vullers.
PerRSl.	*Persidsko–russkij slovar'*. Pod red. Rubinčika, Ju. A. I–II. Moskva 1983^{2}
QB	Yūsuf Ḫaṣṣ Ḥājib, *Qutadγu Bilig*: Arat KB.
Quṭb	Quṭb: *Ḫusräv u Šīrīn*: Zając̨zkowski, A.: *Najstarsza wersja turecka Ḫusräv u Šīrīn Quṭba.* III. *Słownik.* Warszawa 1961. [Quṭb Ḫusräv és Šīrīn című művének legrégibb török verziója. III. Szótár]

Rabγ.	Nāṣir ud-dīn B. Burhān ud-dīn ar-Rabγūzī: *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. Boeschoten, H. E. – van Damme, M – Tezcan, S. – Braam, H. – Radtke, B.: *Al-Rabghūzī, The Stories of the Prophets Qiṣaṣ al-anbiyā'. An Eastern Turkish Version.* Leiden – New York – Köln 1995
Radlov	Radlov, V. V.: *Opyt slovarja tjurkskih narečij. Versuch eines Wörterbuches der türk-Dialekte.* I–IV. Sanktpeterburg 1893–1911
Räsänen EtWb.	Räsänen, M.: *Versuch eines etymologisches Wörterbuchs der Türksprachen.* Helsinki 1969
RAzAngSlAstrTer.	Gusejnov, R. – Babaev, B. – Ahmedov, G.: *Russko–azerbajdžansko–anglijskij slovar' astronomičeskih terminov.* Baku 1989
RKirgSlAstrTer.	Jar Muhamedov, S. H.: *Russko–kirgizskij slovar' astronomičeskih terminov.* Frunze 1965
StUzbJaz.	Fazylov, Ê. I.: *Starouzbekskij jazyk. Horezmijskie pamjatniki XIV veka.* I–II. Taškent 1966–1971
szkr.	szanszkrit nyelv: Monier-Williams
tadzs.	tadzsik nyelv. A forrásjelzés nélküli adatok forrása: Farh.
tat.	tatár nyelv
TatRSl.	Golovkina, O. V. (zav. red.): *Tatarsko–russkij slovar'.* Moskva 1966
TESz.	*A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára.* I–IV. Főszerkesztő Benkő L. 1967–1984
tkm.	türkmen nyelv. A forrásjelzés nélküli adatok forrása: TkmRSl.
TkmRSl.	Baskakov, N. A. – Karryev, B. A. – Hamzaev, M. Ja. (red.): *Turkmensko-russkij slovar'.* Moskva 1968
tör.	török nyelvek
TRSl.	Mustafaev, Ê. M.- Ê. – Starostov, L. N.: *Turecko–russkij slovar'.* Moskva 1977
TS	Eren, H. – Gözaydın, N. – Parlatır, İ. – Tekin, T. – Zülfikar, H.: *Türkçe Sözlük. Yeni baskı.* I–II. Ankara 1988 [Török (értelmező) szótár. Új kiadás]
TT	Gabain, A. v. – Rachamti, R. R.: *Türkische Turfan–Texte*. VI. *Das buddistische Sutra Säkiz yükmäk.* SPAW Jg. 1934; Rachamti, R. R.: *Türkische Turfan-Texte.* VII. APAW Jg. 1936; Gabain, A. v.: *Türkische Turfan–Texte*. VIII. Berlin 1954; IX. Berlin 1958; X. Berlin 1959
ujg.	ujgur nyelv.
UjgRSl.	Nadžip, Ê. N.: *Ujgursko–russkij slovar'*. Moskva 1968
Vámbéry	Vámbéry Á.: A török–tatár nép primitiv culturájában az égi testek. In: *Értesítő, a nyelv- és széptud. osztály közlönye* VII (1897), pp. 1–14

Vullers	Vullers, J. A.: *Lexicon persico–latinum etymologicum*. I–II. Bonnae ad Rhenum 1855–1864
Wehr	Wehr, H.: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart.* I–II. Leipzig 1952
Zenker	Zenker, J. Th.: *Dictionnaire turc–arabe–persan.* I–II. Leizig 1866–1876

Modern mongol mitologizálás

A rókazár

Hajnal László

Áprily Lajos szerint „Az erdőszélen lopva róka jár / s csapás végén havas bozótba fordul. / Mint holt kastélyon bűvös mese-zár, / a hó a sí alatt halkan csikordul.” Valamilyen, csak helyeselhető oknál fogva tehát a rókáról a mese-zárra asszociál a költő. Ahogy a mongol írók is, akik azonban megpróbálták ezt a mese-zárat zárva tartani. Hogy a róka csak róka legyen. Ne például rókatárgy. Alkonyatkor, nos, az lehet.

A rókának a mongol népi kultúrában betöltött szerepéről több tanulmány is olvasható Birtalan Ágnes tollából. Az elemzések, önértékükön kívül az itt következők szempontjából külön jelentőséggel is bírnak. Megvilágítják azt a rendkívül gazdag néprajzi, hogy ne mondjuk, episztemológiai hátteret, amely ellenében a mongol szerzőknek dolgozniuk „kellett”. Az alapképlet egyszerű volt. Valamely hiedelmet, mítoszt, mondát, regét a szocializmus szemüvegén átszűrve kellett bemutatni. Vagyis, hogy a király meztelen. Vagy esetünkben, és stílszerűbben: a parókás rókát. A címben szereplő mitologizálás ugyanis demitologizálás is egyben. A megvalósítás pedig néha bűbájos, többször bicskanyitogató, és majdnem mindig nagyon átlátszó.

A legnagyobb mongol közmondásgyűjtemény 4063. számú közmondása a következő: A róka prémje miatt hal meg / Az ember szava miatt hal meg. Azaz, az obligát értelmezés szerint: a róka díszes gerezdje miatt lesz a vadász áldozata, továbbá: szólj igazat, és betörik a fejed. De ha a tűzrókára gondolunk, amelynek prémjéből, a hiedelem szerint tűz fölé tartva pénz gurul ki, akkor is érthető marad a közmondás. Márpedig a mongol szerzők előszeretettel gondolkodtak így.

Šagdarnak van egy novellája, amelynek a megértéséhez szükség van az Erlig xaan által „küldött róka” mítoszának ismeretére. Šagdar a jelek szerint azt próbálja bizonyítani, hogy a régi hiedelmeknek semmi alapja. Novellájában Dagwa, a főhős lő egy ezüstrókát. A gyereke viszont megbetegszik, amit aztán az anyósa a „küldött róka” elejtésének tulajdonít. Dagwa ezt ostobaságnak tartja, és inkább orvosságot hoz a gyereknek. Aztán rajtakapja az anyósát, amint az elejtett rókát tűz fölé tartja, hogy a prémjéből kicsalogassa a monda szerint benne levő pénzeket. A happy ending nem maradhat el, Dagwa fia meggyógyul, a róka bőréért pedig szép pénzt kapnak.[1]

A rókaprémből kihulló pénz mellett még egy fontos része van a „küldött róka” mondakörnek. A hiedelem szerint ugyanis amerre az ilyen róka jár, ott nem marad meg a hó. A havat egyébként a mongol énekesek hangja is el tudja olvasztani a regékben, Bajarsad verset is kerített erről: *Duunii ayalguund xaildag cas*, vagyis Énekszóra megolvadó hó címmel.[2]

Baast, aki *Xar üneg* (Fekete róka) című novellájában szintén a tűzróka-mítoszt értelmezi, a hóolvadással kapcsolatban ezt írja: „Batxürel gondolatai a Cen gün sziklakúpos dombság nap felé néző, fekete hepehupák közt járnak, ahol a hó nem marad meg. Az ezüstróka ilyen

---

[1] Šagdar, C.: Burxan. In: *Dolgilox tengesiin jaxad*. Ulaanbaatar 1984, p. 353. [Buddha. In: Hullámzó tó partján]

[2] Bajarsad, S.: cím nélkül.

helyeken húzódik meg. […] Az viszont teljesen téves, hogy az emberek azt regélik, ahol az ezüstróka jár, arra nem marad meg a hó.”[3]

Baast ezek után egészen másfelé fordítja a történetét. Az egyik főszereplő, aki pedig azt mondta, hogy „még a farkassal is jobb találkozni, mint a rókával”, miután a fővárosban látta, hogy micsoda ára van a vörösróka prémjének, maga is titokban elejti a környék két rókájából az egyiket. De megjárja, minthogy elkapják azok az emberek, akik pedig nem hittek a „küldött rókában”, viszont szerették volna szaporítani az értékes állatot a gereznájáért.

Baasansürennek van egy „Ezüstróka" (*Galt ulaan üneg*) című novellája. Ez már modernebb alkotás Šagdarénál, és nincs meg benne a szánkba rágott erkölcsi tanulság, ami Šagdarnál is, Baastnál is ugyanaz volt, vagyis hogy milyen buták a régiek, és akik a régi dolgokban hisznek s milyen okosak vagyunk mi, a pragmatikusok, akik a mában hiszünk, vagyis akik abban hiszünk, amiben kell. Baasansüren főhőse, a 18 éves Byambaa szerelmes lesz a kis településükre nyaralni érkező Enxmaaba. Enxmaa azonban az idősebb Samdant választja, s egy éjszaka Byambaa véletlenül meghallja, hogy őt a lány *xöxnöösöö garaagüi xüüxed*-nek, „csecsszopó”-nak nevezi. Boldogtalanul elvágtat azzal, hogy mindenképpen be fog vonulni katonának.

A katonaság Mongólia történelmében, kultúrájában nagyon sokszor az ultima ratio. Szerelmi csalódásra megoldásként Garmaa írt egy Baasansürenéhez sokban hasonlító novellát. A főszereplő Baidii mikor meghallja, hogy a szerelme, Xišgee férjhez ment, hirtelen arra gondolt, hogy katonának kellene állni (*Ceregt yawax yumsan… gej genet Baidii bodow*).[4]

Baasansüren hőse Byambaa ugyanezen gondolat után felvágtat egy hegyre. A hegyen pedig egy rókát lát, a *galt ulaan üneg*-et. Ettől megbékél, s elmosolyodik. Ez a mosoly egy kis komplex metafora, de csak az alábbiak ismeretében lehet megfejteni.

Az „elmosolyodik” kifejezésére van a mongolban egy különleges szó, az *ünegčlex*. Ez is mosoly, na de milyen. Egyrészt az *üneg*, vagyis a róka szóból származik, másrészt pedig sora van annak, hogyan kerül a róka az asztalra, illetve a mosoly közelébe. Az alvó gyerek mellé a mongolok bajhárító kiszebábot tettek.[5] Ha azonban az alvó gyerek mellett még sincsen ilyen rókabáb, akkor a gyerek álmában megjelenik a róka, s azt mondja az őt álmodónak, hogy meghalt az anyja. A gyerek ettől természetesen megijed, de mielőtt sírva fakadhatna, a róka megnyugtatja, hogy csak viccelt. Nos, ekkor nevet fel álmában a gyerek. Igaz, ha van rókabáb, akkor is jön a róka, de akkor nem bosszantja az alvó gyereket, bár az nem világos, hogy ilyenkor miért mosolyog álmában. (Gárdonyi egyébként más magyarázatot ad, miért is mosolyognak álmukban a gyerekek. Legalábbis a fiúk, ugyanis Gárdonyi szerint: „Mikor a földön leány születik, / egy fiúcska álmában mosolyog.”)

Ezek után tehát már érthető Baasansüren metaforája. Mint az *ünegčlex* szóból tudjuk, a róka nyugtatja meg a rosszat álmodó kisgyereket. Hiszen tulajdonképpen Byambaa kisgyerek, „csecsszopó”-nak mondja Enxmaa, s az egész jelenet a felkelő nap első sugarainál történik, alvás és ébrenlét határánál, amikor a legnyugtalanabbak az emberek. És hogy a kép teljes legyen: a róka pedig minden bizonnyal maga Enxmaa, kicsit hasonlóan ugyan, mint Ledér a Csongor és Tündében, de Enxmaa csak képletesen, jelképesen lehet róka.

---

[3] Baast, B.: Xar üneg. In: *Altain*… p. 201. [Fekete róka]

[4] Garmaa, D.: Xötöl deerees salsan ni. In: *Aranšin*. Ulaanbaatar 1985, p. 204. [A hegynyergen elváltak. In: Korszak]

[5] Birtalan Ágnes: A róka a mongol népi hiedelemvilágban In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában. II. Hitvilág és nyelvészet*. Szerk. Birtalan Ágnes, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1998, pp. 45–86.

A nevének a jelentése mindenesetre ezt sugallja: „békességnek anyja". Persze Enxmaa egyszerre hozza el a novellában Byambaanak a nyugtalanságot, majd „rókává változva" a megnyugvást.

Hogy rókává lett a lány, illetve rókához hasonlít a lány az nem feltéten kínai hatás Baasansürennél. A kínai mitológiából ugyan jól ismert a rókalány motívuma (a legismertebb talán Yin Gun), de még a mindennapi kifejezések közt is megtaláljuk az igencsak megvető értelemben használt 狐狸精 *hulijing* szót, csábító nő jelentéssel. Szerzőnk azonban olvashatott a mongol irodalomban is a magáéhoz hasonló gondolatot. Például a sokat idézett klasszikus műben, a *Gologdson xüüxen*-ben is. A megvetett lányt, Cerent odaadja az anyja feleségül a helyi hatalmasság fiának. Az esküvő kapcsán így jellemzi az egybekelő párt Damdinsüren: a férj szörnyű fickó: még az is jobb, ha élve kap el az ördög, ha hátadat öleli a sárkány (*Amidaaraa čötgört barigdaǰ, araaraa mangast tewrüülbel, arai üünees deer*). Az ara viszont pozitív hős, sajnálatát így fejezi ki Damdinsüren: csapdába esett rókánál rosszabb (*xawxand orson ünegnees dor*) Ceren helyzete. Elképzelhető persze, hogy nem is a rókalányra gondolt a szerző. Čötgör című novellájában, amikor szintén a rókát használja fel hasonlatként, pl. egészen bizonyosan nem: *xawxnaas multarsan üneg šig nüdee ǰiitaigaad* (csapdából szabadult rókához hasonlóan szemét hunyorgatta).[6]

Az eddigi novellák erényeiből és gyöngeségeiből sokat megtalálhatunk Banjaragč „A gazdaszellem kincstárához kulcsot illesztettünk" (*Lusiin sand tülxüür taaruulaw*) című novellájában. Baasansürennel rokonítja a novellát néhány apró ötlete. A vidéken ércek után kutató tudósokra egy Luujan nevű öreg főz. Ahogy Baasansüren novellájában a lány volt az ezüstróka, Banjragč is egészen hősének nevétől kezdve úgy rajzolja meg Luujan képét, hogy világos lesz, az öreg maga a *lusiin xaan*, a gazdaszellem. Illetve minthogy ilyen lény nincsen, hát az éginek a földi megfelelője. A novella egy tűz melletti képpel indul: *Galiin derged erüündee xeden söröwgör xöx saxaltai atigar bor öwgön…* „A tűz mellett egy kis púpos barna öreg, állán néhány szétálló szürke szakállszőr."[7]

A kép az előrímével, az *atigar bor öwgön* kifejezés használatával eposzra emlékeztet. Az *atigar* a mongol mesék sárkánya, a *mangas* állandó jelzője, a teveáldásokban is találkoztunk vele, vagy miként Banjragčnál is, öregember jelzője is lehet. Dagwadorǰ versében egy Anǰ nevű öregről írja kedveskedve: *Atigar xar mangas l gene*. „Hajlott fekete szörnynek hívják csak.".[8] A Luujan névnek pedig a mongol fül számára a „Sárkánytermészet" jelentése van, holott minden bizonnyal a *Luu* előtag a tibeti eredetű mongol Luwsan névből tabunévként keletkezett.[9] Luujan a neve Lxagva kötetnyitó novellájában szereplő egyik öregnek is, aki szintén a tűz körül foglalatoskodik, a novella elején éppen lótrágyát gyűjt (*mai tawix*). A novella címe egyébként *Gal ulaan traktor*, vagyis „Tűzpiros traktor".[10]

Míg Banjragč még kedveskedve választotta főszereplőjének a Luujan nevet, s a többi idézett műben sem a negatív szereplők kapják ezt a nevet, addig Damdin a maga szovjet-mongol barátságról szóló, és egyébként még a szovjet idők előtt játszódó kisregényében egy

[6] Damdinsüren, C.: Čötgör. In: *Xačin xurim*. Ulaanbatar 1996, pp. 18–19. [Ördög. In: Furcsa Lakodalom]

[7] Banjaragč, N.: Lusiin sand tülxüür taaruulaw. In: *Šine ǰiliin ömnöx üdeš*. Ulaanbaatar 1975, p. 251. [A helyszellem kincsestárába illesztett kulcs. In: Az újév előestéje.]

[8] Dagwadorǰ, L.: Anǰ. In: *Er xün*. Ulaanbaatar 1991, p. 62. [Andzs. In: Férfiember]

[9] Sodnom, Č.: Mongol xünii neriin tuxai. In: *Mongol sudlaliin jarim asuudal*. (Studia Mongolica IV.) 1964, p. 63. [A mongol személynevekről. In: Mongolisztikai problémák]

[10] Lxagwa, J̌.: Gal ulaan traktor. In: *Šönö nogoo urgadag*. Ulaanbaatar 1982, pp. 3–13. [Tűzpiros traktor. In: Éjjel sarjad a zöld]

gonosz mellékszereplőnek lesz ugyanez a neve. A gonosz Luujan ugyanis Damdinnál pisztolyt fog Dolgorra, a pozitív főszereplőre.[11]

Šagdar novellájához még több hasonlóság fűzi Banjragč művét, aki novellája vége felé szinte ugyanazt a történetet írja meg, mint Šagdar, csak Banjragčnál tűzróka helyett, tisztesség ne essék, vörös tehén szerepel. A történet viszont azonos: ugyanúgy egy szegény házaspáré a tehén, akitől a szekérrel érkező kínai kereskedők az összes szekerüket kifizetve veszik meg, ugyanúgy a tűz segítségével ad kincset, a tehén is, csak itt egy nyílásban van a kincs, nem a szőréből hull ki. Talán Enebiš versében is ugyanez a monda található igencsak töredékes formában: *Tulgiin gurwan čuluu šig / Ünegediin čandmani tolgoi.*[12], vagyis „Tűzhely három kövéhez hasonló / Rókák drágaköves hegye”.

Banjragčnál azonban az öreg Luujan nem a története miatt fontos ember, hanem mert meg tudja mutatni a kutatóknak, hogy hol van még abból a kőzetből, amit azok keresnek. A kutatás vezetője úgy értékeli Luujan meséjét, hogy az egyszerű emberek mindig is tudták, hogy a környéken nagy természeti kincsek vannak.

Nagyon sokan megírták ezt Banjragčon kívül is. Mert az már mégis furcsa, hogy mi is a neve annak a helynek, ahol a világ egyik legnagyobb réz- és molibdénbányája van? Bizony, Erdenet, vagyis „Kincses”.

Ha nem volna Baasansüren novellája, az előbbiekben felvázolt kép meglehetősen lehangoló lenne. Úgyhogy zárásként néhány sor Szabó Lőrinc: *Az Egy álmai* című verséből: „Szökünk is, lelkem, nyílik a zár, / az értelem szökik, / de magára festi gondosan / a látszat rácsait.”

Summary

Modern Mongolian Mythologizing (The fox-lock)

The author tries to show how the well known original fire fox story was corrupted, deliberately misinterpreted, or, at the very best, rewritten by Mongolian authors in the socialist era. While the fire fox story tells us a semi-mythological tale about the envoy of Erlik-khan, the Mongolian authors mentioned in the paper tried to give a rational explanation of the fire fox mystery, or at least unveil some ulterior motives from the peoples who believe the firefox-story. To reach their goal the authors should have discussed the main characteristics of the tale: how the snow melts where the firefox is staying, how money is falling from the fur of the firefox.

Irodalomjegyzék

Baast, B.: Xar üneg. In: *Altain…* [Fekete róka]

Bajarsad, S.: cím nélkül.

Banjaragč, N.: Lusiin sand tülxüür taaruulaw. In: *Šine ǰiliin ömnöx üdeš*. Ulaanbaatar 1975
[A helyszellem kincsestárába illesztett kulcs. In: Az újév előestéje]

[11] Damdin, J̌.: Učral (barimtat tuuǰ). In: *Cog* 2 (1969), p. 19.

[12] Enebiš, B.: Galbiin gowi. In: *Jagiin cagaan jambaga*. Ulaanbaatar 1984, p. 28. [A korszak gobija. In: Fehér magnólia a határon]

Birtalan Ágnes: A róka a mongol népi hiedelemvilágban In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában. II. Hitvilág és nyelvészet*. Szerk. Birtalan Ágnes, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1998, pp. 45–86

Dagwadorǰ, L.: Anǰ. In: *Er xün*. Ulaanbaatar, 1991 [Andzs. In: Férfiember]

Damdin, J̌.: Učral (barimtat tuuǰ). In: *Cog* 2 (1969) [Találkozás (dokumentumregény)]

Damdinsüren, C.: Čötgör. In: *Xačin xurim*. Ulaanbatar 1996 [Ördög. In: Furcsa Lakodalom]

Enebiš, B.: Galbiin gowi. In: *Jagiin cagaan jambaga*. Ulaanbaatar 1984 [A korszak gobija. In: Fehér magnólia a határon]

Garmaa, D.: Xötöl deerees salsan ni. In: *Aranšin*. Ulaanbaatar 1985 [A hegynyergen elváltak. In: Korszak]

Lxagwa, J̌.: Gal ulaan traktor. In: *Šönö nogoo urgadag*. Ulaanbaatar 1982 [Tűzpiros traktor. In: Éjjel sarjad a zöld]

Sodnom, Č.: Mongol xünii neriin tuxai. In: *Mongol sudlaliin jarim asuudal*. (Studia Mongolica IV.) 1964, pp. 27–134 [A mongol személynevekről. In: Mongolisztikai problémák]

Šagdar, C.: Burxan. In: *Dolgilox tengesiin jaxad*. Ulaanbaatar 1984 [Buddha. In: Hullámzó tó partján]

AZ AVATAṂSAKA-SŪTRA SZANSZKRIT ÉS TIBETI SZÖVEGVÁLTOZATAI*

Hamar Imre

A kínai buddhista kánon *Taishō* kiadása kilencedik kötetének második részében és tizedik kötetében található a *huayan* szekció (*huayan bu* 華嚴部). Ez nem csak az *Avataṃsaka-sūtra* teljes fordításait tartalmazza (*benbu* 本部), hanem az egyes fejezeteinek a különálló fordításait is (*zhipin* 支品), illetve azokat a műveket, amelyek nem feleltethetők meg egyik fejezetnek sem, azonban feltehetően a *huayan* művek hatására íródtak, s így a hagyomány a *huayan*hez kapcsolódó műként tartotta számon (*juanshu jing* 眷屬經). A Sui-kortól kezdve a katalógusok megadják, hogy a részfordítás a teljes fordítás melyik fejezetének felel meg.[1] A teljes fordítást rövidített változatnak (*lüeben* 略本) is nevezik, a legenda szerint ugyanis az eredeti *Avataṃsaka-sūtra* jóval hosszab volt bármelyik fennmaradt változatnál. A *sūtrá*t e szerint a *madhyamaka* filozófia alapítója, Nāgārjuna hozta el a világba a kígyók (*nāga*) palotájából.[2] A kígyók három változatot őriztek, amelyet a kínai exegéták felső (*shang* 上), középső (*zhong* 中) és alsó (*xia* 下) *sūtrá*nak neveznek. A leghosszabb a felső változat, amely a nagy világegyetem porszemével azonos számú *śloká*ból[3] és a négy világ porszemeivel azonos fejezetből állt. A középső verzió négyszázkilencvennyolcezer nyolcszáz *śloká*t és ezerkétszáz fejezetet tartalmazott, míg az alsó változat százezer *śloká*t és negyvennyolc fejezetet.[4] A felső és középső változat túl nehéz az embereknek, ezért Nāgārjuna a legrövidebb változatot hozta el magával. Ennek a történetnek a bizonyítékát látták abban, hogy a *Dazhi du lun* 大智度論 (T 1509) szerint *A felfoghatatlan megszabadulás sūtrája* (**Acintyavimokṣa-sūtra*, *Buke siyi jietuo jing* 不可思議解脫經) százezer versből állt.[5] Ez a *sūtra* pedig nem más, mint az *Avataṃsaka-sūtra* utolsó fejezete. Ez a legenda Jizangig 吉藏 (549–613) vezethető vissza, aki Nāgārjuna életrajzában olvasott erről.[6]

---

* Ez a tanulmány az OTKA (T 047023) támogatásával készült el.

[1] Lásd Wei Daoru 魏道儒: *Zhongguo huayanzong tongshi* 中國華嚴宗通史. Jiangsu Guji Chubanshe, Nanjing 1998, pp. 40–42.

[2] A *nāgá*k már a korai buddhizmusban is fontos szerepet játszottak. A *nāga* lehet kígyó, ember vagy alacsony rangú isten. Lásd: Rawlinson, Andrew: Nāgas and the Magical Cosmology of Buddhism. In: *Religion* 16 (1986), pp. 135–153. A *mahāyāna* legenda szerint Nāgārjuna ellátogatott a *nāgá*khoz, és ott fedezte fel a *prajñāpāramitā-sūtrá*kat, amelyeket már senki nem ismert Buddha halála után. Lásd: Williams, Paul: *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Routledge, London – New York 1989, p. 55.

[3] A kínai *jie* 偈 vagy *song* 頌 a szanszkrit *gāthā* vagy *śloka* fordításai. Itt a terjedelem mérésére szolgál, ezért a *śloka* a megfelelő szansznkrit kifejezés. Lásd: Gómez, Luis O.: Selected Verses from Gaṇḍavyūha: Text, Critical Apparatus and Translation. Ph.D. dissertation. Yale University 1967, p. 25, n. 1.

[4] Először Zhiyannél találkozunk ezzel a *huayan* iskolában a *Huayanjing nei zhangmen deng za kongmuzhang* 華嚴經內章門等雜孔目章 című művében T 45, 1870: 586c23–26, majd a későbbi pátriárkák műveiben is megtalálható: Fazangnál *Huayanjing zhigui* 華嚴經旨歸 T 45, 1871: 593b10–15, *Huayanjing guanmai yiji* 華嚴經關脈義記 T 45, 1879: 656c1–22, *HZ* T 51, 2073: 153a29–b4, *HTJ* T 35, 1733: 122b16–19, Chengguannál *Da fangguang fo huayanjing shu* 大方廣佛華嚴經疏 T 35, 1735: 523a10–22.

[5] T 25, 1509: 756b7.

[6] Jizang azt a kérdést vizsgálta, hogy az *Avataṃsaka-sūtra* címe a szövegben miért nem fordul elő. Azt a választ adta erre, hogy az alsó változat százezer *śloká*jából csak harminchatezer jutott el Kínában, és a címe az ezt követő

Az *Avataṃsaka-sūtra* Indiában

Az *Avataṃsaka-sūtra* az egyik legterjedelmesebb *mahāyāna sūtra*, szanszkritul azonban csak két fejezet maradt fenn belőle: a *bodhisattva* szellemi fejlődését bemutató *Daśabhūmika-sūtra* és egy fiatal fiú, Sudhana útkeresését elbeszélő *Gaṇḍavyūha-sūtra*.[7] Ez utóbbi munka igen termékenyítően hatott a buddhista művészetre, mert gyakran találkozunk a téma ábrázolásával képeken, faragványokon Barabudurtól Japánig.[8] Nemrégen alkalmam volt Dazuban a Duobao pagoda belsejében zseblámpa fényénél megtekinteni Sudhana utazásának 53 stációjáról készült szobrokat.[9] Viszonylag kevés buddhista *sūtra* maradt fenn szanszkritul, így a szanszkrit kézirat hiánya nem feltétlen jelzi, hogy a mű soha nem is létezett szanszkritul. Egy mű eredetiségének eldöntésében sokat segít a kommentárok, illetve annak vizsgálata, hogy más indiai művek hogyan idézik.

A teljes *Avataṃsaka-sūtrá*hoz írott india kommentár nem maradt fenn, és nem is tudunk arról, hogy valaha ilyen létezett. Két olyan indiai kommentár őrződött meg, amelyek az *Avataṃsaka-sūtrá*hoz kapcsolhatók, ám mindegyik csak a *sūtra* egyik fejezetét, a *Daśabhūmika-sūtrá*t magyarázza. Az első a *Shizhu piposha lun* 十住毘婆沙論 (T 1521), amlyet a hagyomány szerint Nāgārjuna (150–25) írt, s amely a tíz szint közül az első kettőt kommentálta. A második pedig Vasubandhu (400–480) műve, a *Daśabhūmivyākhyāna* (*Shidi jing lun* 十地經論 T 1522), amely az egész *sūtrá*t magyarázza. Néhány indiai munka idéz az *Avataṃsaka-sūtrá*ból. A Nāgārjunának tulajdonított *Da zhidu lun* 大智度論 (T 1509) idézi a *Bukesiyi jing*et 不可思議經, amely a *Gaṇḍavyūhá*nak felel meg. Ha elfogadjuk Nāgārjuna szerzőségét, akkor a *Gaṇḍavyūha-sūtrá*nak a 2–3. században már léteznie kellett. Lamotte azonban kétségbe vonta ezt, s a mű szerzőjének egy 4. században élt észak-indiai szerzetest tart, aki valószínűleg a *Sarvāstivāda* iskolához tartozott.[10] Az 5.

részben található csak meg, amelyet viszont kínaira nem fordítottak le. (T 38, 1780: 863b19–27) Az indiai szokás szerint a cím a mű végén található, s Daoan volt az, aki a kínai fordításokban a kínai szokások szerint a mű elejére helyezte. (T 38, 1780: 863c8–9) Jizang a három változatról Nāgārjuna életrajzában olvasott, amelyet Sengtan 僧曇 hozott Khotanból. Sengtan és tizenegy társa 575-ben indultak útnak Belső-Ázsiába azzal a céllal, hogy eddig Kínában hiányzó buddhista műveket hozzanak. Útjukról 581-ben tértek haza, 260 szanszkrit kézirattal. Ezeket a műveket Jñānagupta (Shenajueduo 闍那崛多) és más fordító szerzetesek fordították kínaira. Nāgārjuna életrajzának fordítása azonban nem maradt fenn, és egyik katalógus sem erősíti meg ilyen munka létezését ebből a korszakból. Nāgārjuna életrajza csak Kumārajīva fordításában maradt fenn, ebből viszont hiányzik a három változatról szóló rész. Ha hitelesnek vesszük Jizang tudósítását, akkor ez a részlet Kumārajīva halála és az expedíció közt eltelt 150 évbe került a szövegbe. Talán éppen Khotanban bővítették ezzel a szöveget, bizonyítva Khotan és az *Avataṃsaka-sūtra* közti szoros kapcsolatot. Lásd Ryūhō Ōnishi: Kegon-kyō no seiritsu ryūden ni kansuru kodensetsu – jō-chū-ge sanbonsetsu ni tsuite 華厳経の成立 流伝に関する 古伝説 — 上中下三本説について. In: *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 33:2 (1985), pp. 500–505.

[7] Ezekről a művekről és szanszkrit szövegkiadásairól lásd Nakamura, Hajime: *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. (Intercultural Research Institute Monograph 9.) Kansai University of Foreign Studies, Hirakata 1980, pp. 194–197. A *Gaṇḍavyūha* cím nehezen értelmezhető. A *gaṇḍa* azt jelenti: növénynek a szára, valaminek a része; a *vyūha*: elrendezés, halom, manifesztáció. Ennek alapján Gómez így fordítja a címet: *The Sūtra Containing Manifestations in Sections*. Ezt az értelmezést támasztja alá az, hogy a szövegre részek szerint utaltak, amit *vimokṣá*knak neveztek. Lásd Gómez: Selected Verses from Gaṇḍavyūha… *pp.* 61–62.

[8] Lásd Fontein, Jan: *The Pilgrimage of Sudhana: A Study of Gaṇḍavyūha Illustrations in China, Japan and Java*. Mouton & Co, The Hague – Paris 1967.

[9] A szobrok részletes leírását lásd Li Fangyin 黎方銀 : Dazu Beishan Duobaota nei Shancai tongzi wushisan can shike tuxiang 大足北山多寶塔內善財童子五十三參石刻圖像. In: *Dazu shike yanjiu wenji* 足石刻研究文集 4. Zhongguo wenlian chubanshe, Beijing 2002, pp. 171–193.

[10] Lásd Lamotte, Étienne: *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna avec une nouvelle introduction*. III. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 2.) Louvain 1970.

században Sāramati által írt *Ratnagotravibhāga* idéz a *Buddha megjelenése a világban* című fejezetből (*Rulai chuxian pin* 如來出現品), míg Śāntideva a *Śikṣāsamuccaya* című munkájában a *Jók Vezetője* című fejezetből (*Xianshoupin* 賢首品) idéz a *Ratnolkādhārāṇi* címmel és a *Tíz felajánlás* fejezetből (*Shi huixiang pin* 十迴向品) a *Vajradhvaja-sūtra* címmel. Fontos felfigyelnünk arra, hogy még ebben a kései indiai műben is önálló *sūtra*ként utal Śāntideva az *Avataṃsaka-sūtra* fejezeteire. Ez azt jelzi, hogy a hatvan és nyolcvan tekercses *Huayanjing*nek megfeleltethető *Avataṃsaka-sūtra* egy műként nem volt ismeretes Indiában, csak egyes fejezetei.

A szanszkrit változat

A források szerint mind a hatvan, mind a nyolcvan tekercses *Huayanjing*et khotani szanszkrit kézirat (*fanben* 梵本) alapján fordították le kínaira. Ez kétségtelenül azt jelzi, hogy ez a mű igen nagy népszerűségnek örvendett ezen a területen, talán éppen itt állították össze.[11] Sajnos azonban a szanszkrit kézirat nem maradt fenn. Ryūhō Ōnishi szerint azonban valójában az *Avataṃsaka-sūtra* Belső-Ázsiában sem létezett.[12] Zhi Faling nem egy művet hozott magával, amelyet *Avataṃsaka-sūtrá*nak neveztek, hanem több *sūtrá*t, amelyeket Buddhabhadra fűzött egybe, és nevezett el *Avataṃsaka-sūtrá*nak. Śikṣānanda pedig a Buddhabhadra változat alapján próbált hasonló munkákat összegyűjteni, s így keletkezett a nyolcvan tekercses fordítás alapjául szolgáló szanszkrit kézirat.

Ennek ellentmondani látszik Zhiyan (602–668) tudósítása a Dacien kolostorban 大慈恩寺 található szanszkrit kéziratról.[13] Pontos leírást ad erről: 541 oldalból állt, egy sorban 55 szótag (*zi* 字) volt, egy lapon pedig 20 sor. 32 szótagból állt egy *śloka* (*song* 頌).[14] Egy lap két oldalán 2280 (?) szótagot számolt, az 541 oldalon így számítása szerint 1,323,480 szótag van, s ez 41,980 *ślokát* plusz tíz szótagot tesz ki. Zhiyan számítása nem pontos, mivel ha 2280 szótaggal számol, akkor is csak 1,233,480 szótag lesz, amit ha 32-vel osztunk, 38,546 *ślokát* és nyolc szótagot kapunk. Ha viszont laponként 2200 szótaggal számolunk, akkor összesen 1,190,200 szótagot kapunk, s ez akkor 37,193 *ślokát* és 24 szótagot tartalmaz. Ez utóbbi számítás esetén ez a szanszkrit változat nem sokkal több, mint a 36 ezer *ślokából* álló hatvan tekercses változat. Zhiyan felsorolja a szanszkrit változat fejezeteit is, amelyeket majd a későbbiekben vizsgálunk meg.

A következő kérdés, hogy honnan került ez a szanszkrit kézirat a Daciensi kolostorba. Egyik lehetőségként jöhet számításba az, hogy Buddhabhadra által használt kézirat vagy annak másolata került ide. Az időbeli és térbeli távolság, valamint a fejezetbeosztásban mutatkozó jelentős eltérés miatt azonban kicsi ennek a valószínűsége. Sanada Ariyoshi szerint a szanszkrit *Avataṃsaka-sūtrát* Xuanzang hozhatta magával zarándokútjáról, mivel a

[11] Ebben az időben Belső-Ázsiában a szanszkritot egyházi nyelvként használták, a szanszkrit szövegeket nem fordították le az itt élő népek saját nyelvükre, így valószínű, hogy írtak is műveket szanszkritul. Lásd Nattier, Jan: Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism. In: *Numen* 37 (1990), pp. 195–219.

[12] Lásd: Ryūhō, Ōnishi: Kegon-kyō no seiritsu ryūden ni kansuru kodensetsu – jō-chū-ge sanbonsetsu ni tsuite 華厳経の成立 流伝に関する 古伝説 — 上中下三本説について. In: *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 33:2 (1985).

[13] *Huayanjing nei zhangmen deng za kongmu zhang* 華嚴經內章門等雜孔目章 T 45, 1871: 588a13–589b13.

[14] Ez megegyezik a *śloka* hagyományos indiai szótagszámával. Lásd Monier-Williams, Monier: *Sankrit English Dictionary*. Oxford University Press, Oxford 1899, p. 1104.

Dacien kolostornak fontos szerepe volt Xuanzang életében.[15] Itt fordított le egy rövid *Huayan sūtrá*t is, amelyről később szólunk.

Mint korábban említettük a hatvan tekercses *Huayanjing* utolsó fejezetéből, a *Gaṇḍavyūhá*ból hiányzott egy rész, amelyet Divākara fordított le utólag Fazang segítségével. Fazang azt írja, hogy Divākarával közösen megvizsgálták a különböző indiai változatokat (*tianzhu zhuben* 天竺諸本), a Kunlun változatot (*kunlun ben* 崑崙本) és a khotani különálló változatot (*yutian biexing ben* 于闐別行本), és azt találták, hogy a hatvan tekercses részből hiányzó részek valamennyiben megtalálhatók.[16] A „khotani különálló változat" említéséből és abból, hogy tudjuk Divākara a *Gaṇḍavyūhá*t hozta magával, arra következtethetünk, hogy a hatvan tekercses *Huayanjing*ben szereplő utolsó fejezetet hasonlították össze a különálló *sūtrá*val.[17]

Zhiyanhez hasonlóan Fazang is megemlíti, hogy a Dacien kolostorban megtalálható az *Avataṃsaka-sūtra* szanszkrit kézirata: „Mostanában a Dacien kolostor pagodájában láttam a szanszkrit *Avataṃsaka-[sūtrá*t] három kötetben. Röviden összehasonlítottam a kínai változattal, s nagyjából azonos volt, a *ślokák* száma is hasonló."

近於大慈恩寺塔上見梵本華嚴有三部。略勘並與此漢本大同。頌數亦相似。[18]

Kérdéses, hogy a *sanbu* 三部 azt jelenti-e, hogy „három kötetben" vagy inkább azt, hogy három különböző szanszkrit kéziratot látott a pagodában.

A tibeti változat

A hatvan és nyolcvan tekercses kíniai fordítások mellett az *Avataṃsaka-sūtra* tibeti fordításban is fennmaradt. Nem tudjuk, hogy miként került az *Avataṃsaka-sūtra* Tibetbe, de mivel Khotannal élénk kapcsolatai voltak, lehet, hogy innen hozták a kéziratot.[19] Ez alkotja a *Bka'-'gyur Phal-chen* részét. A mű tibeti címe: *Sangs-rgyas phal-po-che zhes bya-ba shin-tu rgyas-pa chen-po'i mdo* (P 761). A szanszkrit cím ennek alapján: *Buddhāvataṃsaka nāma mahāvaipulya sūtra*. A mű a dergei kiadásban négy kötetet tölt meg a tibeti kánonban, mindegyik kötet *bam-po*kra oszlik,[20] a *bam-po*k számozása mindegyik kötetnél

[15] Lásd: Sanada, Ariyoshi 真田有美: Kegonkyō no bonhon ni tsuite 華厳経の梵本に就て. In: *Bukkyōgaku Kenkyū* 16–17 (1949), pp. 48–50.

[16] *HTJ* T 35, 1733: 484c9–15.

[17] Li Huiying szerint nem egyértelmű, hogy itt az egész *Avataṃsaka-sūtrá*ról van-e szó vagy csak a *Gaṇḍavyūhá*ról, holott a „különálló változat" arra utal, hogy csak a *Gaṇḍavyūhá*t hasonlították össze a hatvan tekercses *Huayanjing* utolsó fejezetével. Lásd: Li F.: *Dazu Beishan Duobaota nei Shancai tongzi wushisan can shike tuxiang.* pp. 70–71.

[18] *HTJ* T 35, 1733: 122b24 – 25.

[19] Khri-lde-gtsug-brtsannak (704–754) volt egy kínai felesége is, aki közbenjárt a Khotanból nagyszámban elmenekült szerzetesek érdekében. Ennek köszönhetően letelepedhettek, és hét kolostort építettek nekik. Három évvel később, a királynő halála után azonban elűzték őket. Lásd Snellgrove, David – Richardson, Hugh: *A Cultural History of Tibet*. Shambhala, London – Boston 1986, p. 77.

[20] Egy *bam-po* 300 *ślokából* áll. Lásd Lalou, Marcelle: Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-srong-lde-bcan. In: *Journal Asiatique* 241, 1953, pp. 313–314. A Khri-srong-lde-btsan uralkodása alatt készített katalógusban a műveket a *bam-po*k száma alapján rendezték el, csökkenő sorban. A *bam-po* kifejezés eredetét a kínaiban kell keresni, mivel az indiai hagyomány ilyen beosztást nem ismer. Lásd Skilling, Peter: From bKa' bstan to bKa 'gyur and bsTan 'gyur. In *Tibetan Studies. Proceeding of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995, Transmision of the Tibetan Canon*. Szerk. Helmut Eimer, 1997, p. 92.

újrakezdődik. Minden *bam-po* végén a következő címmel utalnak a műre: *Sangs-rgyas rmad-gcad ces bya-ba shin-tu rgyas-pa'i mdo*.[21] A Khri-srong-lde-brtsan (754–797) király idején összeállított *Ldan-kar* katalógus szerint a mű 45 fejezetből és 39,030 *ślokából* áll. Ez 130 teljes *bampó*t tesz ki és 30 *śloka* marad. Érdemes felfigyelni, hogy ez az osztályozás hasonlít ahhoz, ahogy Zhiyan mérte a szanszkrit kézirat hosszát.[22] A tibeti fordítást két indiai mester, Jinamitra és Surendrabodhi, valamint Ye-shes-sde tibeti mester készítette a 9. század első negyedében. A mű negyvenöt fejezetből (*le'u*) áll, hét helyen kilenc alkalommal gyűlnekösssze a *bodhisattvá*k. Qing Jixiang 慶吉祥 1285–1287 készített katalógusa, a *Zhiyuan fabao kantong zonglu* 至元法寶勘同總錄 szerint a tibeti fordítás a kínai változat alapján készült.[23] A tibeti fordítás azonban két olyan fejezetet is tartalmaz, amely egyik kínai fordításban sem található meg, így valószínűbb, hogy a tibeti fordítás is szanszkritból készült.[24] Ezt támasztja alá az is hogy Jinamitráról és Surendrabodhiról tudjuk, hogy szanszkritból fordítottak.[25]

A kérdésre némi fényt vet a dergei kiadás kolofonja:

Rgya-gar-gyi mkhan-po Dzi-na-mi-tra dang / Su-re-ndra-bo-dhi dang / zhus-chen-gyi lo-ts'a-ba ba-nde Ye-shes-sde / -la sogs-pas bsgyur-cing zhus-te gtan-la phab-ba'o // //

de-ltar Bde-bar-gshegs-pa'i bka' 'khor-lo rim-pa gsum-las / 'dir tha-ma don-dam rnam-par nges-pa'i 'khor-lo'i snying-po phul-du byung-ba SANGS-RGYAS PHAL-PO-CHE MTSHAN-GYI RNAM-GRANGS SHIN-TU RGYAS-PA CHEN-PO'I SDE-SNOD / SNYAN-GYI GONG-RGYAN / PA-DMA'I RGYAN *sogs du-ma-dang ldan-pa-la /* DE-BZHIN-GSHEGS-PA PHAL-PO-CHE'I LE'U *(1) /* RDO-RJE RGYAL-MTSHAN-GYI BSNGO-BA *(2) /* SA BCU BSTAN-PA *(3) /* KUN-TU-BZANG-PO'I SPYOD-PA BSTAN-PA *(4) /* DE-BZHIN- *[362b]* -GSHEGS-PA'I SKYE-BA DANG 'BYUNG-BA BSTAN-PA *(5) /* 'JIG-RTEN-LAS 'DAS-PA'I LE'U *(6) /* SDONG-POS BRGYAN-PA'I LE'U*-ste (7) bdun-la so-so'i nang-gses-kyi dbye-bas le'u bzhi-bcu-rtsa-lnga / shlo-ka sum-khri / dgu-stong-sum-cu / bam-po brgya-sum-cu dang shlo-ka sum-cu yod-par Bu-ston rin-po-che sogs bzhed-cing / Tshal-pa Bka'-'gyur-gyi dkar-chag-tu bam-po brgya dang bco-lnga / Ldan-dkar-mar bam-po brgya dang nyi-shu-rtsa-bdun-du mdzad / deng-sang-gi dpe-rnams-la'ang bam grangs mang-nyung ci-rigs yod-par snang /*

'di thog-mar 'phags-pa Klu-sgrub-la / pa-n.d.i-ta Byang-chub-bzang-po dang pa-n.d.i-ta Dga'-ba gnyis-kyis zhus / de gnyis-kas Rgya-nag-tu 'gyur mdzad / Rgya-nag-gi 'gyur-la /

---

[21] Az *Avataṃsaka-sūtra* régi tibeti címe. Lásd *Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo*. II. Minzu chubanshe, Beijing 1985, p. 1711.

[22] Lásd Lalou, Marcelle: Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-srong-lde-bcan. In: *Journal Asiatique* 241 (1953), p. 319.

[23] T 99, 190b.

[24] Ezt erősítik meg saját kutatásaim is, amely során *A tathāgata megjelenése* című *sūtra* kínai és tibeti változatait összehasonlítottam. A tibeti változat tartalmaz egy bevezető részt, amely egyik teljes kínai fordításban sem található meg, csak Dharmarakṣa fordításában. Feltehetően a kínai fordítók kivették ezt a bevezető részt, vagy már eleve hiányzott abból a verzióból, amelyikből ők dolgoztak. Professzor Aramaki Noritoshi, aki a *Daśabhūmika-sūtra* különböző változatait megvizsgálta a mű japán fordítása során szintén azt találta, hogy ezt a fejezetet szanszkritból fordították (személyes közlés).

[25] A *Sgra-sbyor bam-po gynis-pa* felsorolja a szanszkrit nyelvből fordítók között. Az erre vonatkozó tibeti szöveget és fordítását lásd Scherrer-Schaub, Cristina: Translation, Transmission, Tradition: Suggestions from Ninth-Century Tibet. In: *Journal of Indian Philosophy* 27:1–2 (1999). Buston leírja, hogy Ral-pa-can király megparancsolta Jinamitrának, Surendrabodhinak, Ye-shes-sdének és más mestereknek, hogy a buddhista műveket közvetlenül szanszkritból fordítsák le tibetire, mert a kínaiból és más nyelvből készült fordítások miatt a szavakat, azaz a terminológiát különbözőképpen fordították, s ezért nehéz a tant tanulmányozni. Lásd Obermiller, E.: *History of Buddhism by Bu-ston*. Heidelberg 1931, pp. 196–197.

Su-re-ntra-bo-dhi dang / Bai-ro-tsa-na-raksh.i-tas zhus-chen mdzad-par bshad-cing / lung-gi brgyud-rim-la'ang Rgya-nag-nas 'gyur-ba'i brgyud-pa ni / rdzogs-pa'i Sangs-rgyas / 'phags-pa 'Jam-dpal / Mgon-po-klu-sgrub / gong-gi pa-n.d.i-ta gnyis / de-nas hwa-shang Thu-thu-zhun sogs rim-par brgyud-de / hwa-shang Gying-ju-la Dbus-pa Sangs-rgyas-'bum-gyis gsan /

de-nas lo-ts'a-ba mchog-ldan-nas deng-sang-gi bar-du brgyud-pa dang / Rgya-gar-nas 'gyur-ba'i brgyud-pa ni / Klu-sgrub-nas / A'-rya-de-wa / 'Jam-dpal-grags-pa sogs-nas rim-bzhin / Rdo-rje-gdan-pa-la Ba-ri lo-ts'a-bas gsan / de-nas Mchims-brtson-seng / rje-btsun Sa-skya-pa chen-po sogs brgyud-par bshad-do //

'on-kyang gong-gi 'gyur-byang 'di-las lo-pan. gzhan-gyis bsgyur-tshul lo-rgyus dang / dpe-rnams-la ma mthong-ngo /

'di-nyid Tshal-pa Bka'-'gyur-gyi ma-phyi byas-nas 'Jang-sa-tham rgyal-pos Bka'-'gyur-ro-cog par-du bsgrubs-pa deng-sang Li-thang-mchal par-du grags-pa khungs-thub-kyi tshang-mar bzung-nas ma-phyi byas-pa yin-kyang / skabs 'dir chad-lhag dang brda ma-dag-pa mang-ba 'dug-pas / slar yig rnying dag-pa mang-du btsal-nas zhu-dag bgyis-pa yin-la / de'ang Rgya-dpe mi-gcig-pa dang / 'gyur mi-mthun-pa ni don-gyi khog gcig kyang tshig-la zhu-dag mi btub-na'ang / 'di'i dpe phal-cher zhu-dag pher-ba kho-na 'dug-la 'on-kyang „rgyan"-la „bkod-pa" dang / „ 'bam-klas"-la „rab-'byams" dang / „so-so yang-dag-par rig-pa"-la / „tha-dad-pa yang-dag-par shes-pa" dang / „thugs"-la „dgongs-pa" dang / „nyin- [363a] -mtshan dang zla-ba yar kham mar kham dang zhes-pa"- la / „nyin-mtshan dang yud-du yan-man dang zhes" dang / „tha-snyad"-la „rnam-par dpyod-pa" zhes-pa-rnams 'gyur khyad lta-bur 'dug-pa don-la mi 'gal-bas rang-sor bzhag //

Rgya-skad-la rang-bzhin rkyen / rnam-'gyur-gyi tshul-du ma yod-pa / Bod-la lo-pan. chos-kyi spyan-ldan-rnams-kyis don-'gyur mdzad-pa 'ga'-zhig / dus dang rnam-dbye sogs shin-tu rtogs dka'-bas dpe mthun shas che-ba gtso-bor bzung / gzhan dogs-gnas cung-zad yod-pa-rnams / Bod-kyi brda'i bstan-bcos-rnams-dang go-bstun / dpe phal-cher-la brda rnying shas-che-ba dang / 'gyur bcos mdzad-pa'i gsal-kha mi snang-bas / Bod-kyi brda rnying-pa sha-stag zhig byung-na 'brel chags-pa 'dra yang phyis-su brda gsar-rnying 'dres nyams che-ba dang / shad-par gcod mtshams 'khrugs-pa mang-du snang-yang cung-zad skyon chung-ba'i dbang-du byas-nas btang snyoms-su bzhag /

de-min mon-pa'i RDO-GCOD *zhu-dag-gi dpe-zlar ma song-bar nan-tan chen-pos shin-tu dag khul-du bgyis-pa 'di / Sangs-rgyas-kyi bstan-pa rin-po-che dang ris-med-pa'i 'gro-ba yongs-kyi bsod-nams-kyi dpal-du bskal-pa ji-srid gnas-kyi bar-du khor-yug ri-bo'i khongs 'dir / nyi-zla ltar gsal-bar gyur-cig / ces Bod chen-po'i yul-ljongs sde bzhi'i 'byung-gnas, dge bcu'i khrims-lugs-kyis mngon-par mtho-ba'i nor 'dzin, yangs-pa chos bzhin-du skyong-ba'i lha, chos- rgyal, byang-chub-sems-dpa', mi'i dbang-po Bstan-pa-tshe-rings-kyi zhal-snga-nas / dge byed ces-pa chu-stag lor gsung-rab 'di-nyid par-du bsgrub-par mdzad-pa'i skabs zhu-dag-las 'phros-te 'di-nyid-kyi do dam-par bkas gnang-ba'i zhabs-'bring-ba dge-slong Bkra-shis-dbang-phyug-gis gleng-pa dza-ya-ntu // //*

Először is e szerint a különböző kiadásokban a *bamp*ok száma különbözik. Két hagyományozási láncolatot említ meg: egyik a kínai, a másik az indiai. A kínai láncolatban Buddhától Mañjuśrīhoz került a tanítás, majd Nāgārjunához. Ezt követően Buddhabhadra (paṇḍita Byang-chub bzang-po) és Śikṣānanda (paṇḍita Dga'-ba) lefordították kínaira. Majd a szöveget Thu-thu-zhun hwashang hagyományozta tovább, aztán Gying-ju hwashangtól a Dbus-beli Sangs-rgyas-'bum kapta meg a tanítást. Kiváló fordítóknak köszönhetően ez a hagyomány fennmaradt. Az indiai hagyomány láncolatata a következő: Buddhától

Nāgārjunához került a tan, majd Āryadevához, aztán 'Jam-dpal-grags-pához. Rdo-rje-gdanpától Milarepa kortársa, Bari lo-tsaba (1040–1111) vette át a tant, majd Mchims-brtsonsengtól a nagy Sa-skya-pa.

A *Bka'-'gyur*ban is fennmaradtak részfordítások, amelyek azonban nem a *Phal-chen* részben találhatók, hanem egy kivételével a Mdo sna-tshogs részben. Két fordítása is van az *Élethossz* fejezetnek: *A Buddha buddha-földjeinek erényeinek felsorolása* (*'Phags-pa De-bzhin gshegs-pa-rnams-kyi sangs-rgyas-kyi zhing-gi yon-tan brjod-pa'i rnam-grangs* P 772) és *A gondolatok által felfoghatatlan király-sūtra* (*'Phags-pa bsam-gyis mi khyab-pa'i rgyal-po'i mdo zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo* P 934). Az előbbit a dergei kiadás szerint Jinamitra, Dānaśīla és Ye-shes-sde fordította.[26] Az utóbbi munka fordítói ismeretlenek.[27]

A *Buddha felfoghatatlan tanítása* című *sūtra* (*Sangs-rgyas-kyi chos bsam-gyis mi khyab-pa bstan-pa* P 854) a teljes fordításban azonos címen szerepel. A fordítók nevei nem maradtak fenn, de a kolofonban a következő olvasható: „A százezer fejezetből álló nagy füldísz *sūtrá*ból[28] a huszonkilencedik fejezet *A Buddha gondolat által felfoghatatlan tanítása*." (*Snyan-gyi gong-rgyan rgyas-pa chen-po'i mdo le'u 'bum-pa-las sangs-rgyas-kyi chos bsam-gyis mi khyab-pa bstan-pa'i le'u nyi-shu dgu-pa*).[29] Valójában ez a fejezet nem a huszonkilencedik, hanem a harminckilencedik az *Avataṃsaka-sūtra* tibeti fordításában. Bu-ston azt írja, hogy a teljes buddhista kánon nem maradt fenn, abból sok rész elveszett. Erre hozza fel példának az *Avataṃsaka-sūtrá*t, amely eredetileg százezer fejezetből állt, de ebből csak negyven maradt fenn.[30] Ez a tudósítás azért is meglepő, mert a tibeti fordítás negyvenöt fejezetből áll. A százezer fejezet (*le'u)* valószínűleg a százezer *ślokú*ra utal. Mint korábban említettük a legenda szerint Nāgārjuna a kígyók palotájából hozta el az *Avataṃsaka-sūtrá*t, amely százezer *śloká*ból állt. Érdekes megjegyezni, hogy ez a változat a hatvan tekercses kínai fordításhoz áll közel, míg a teljes fordításban lévő változat a nyolcvan tekercseshez.[31] Ez a fejezet a hatvan tekercses *Huayanjing*ben a huszonnyolcadik, így lehet, hogy ez az önálló tibeti fordítás egy másik, valószínűleg korábbi teljes tibeti fordítás része volt.

A *Bka-'gyur Rgyud* részében található *A kiváló cselekedet imájának királya* (*'Phags-pa bzang-po spyod-pa'i smon-lam-gyi rgyal-po* P 716), amely a *Bhadracarī-praṇidhānarāja-gāthā* fordítása. A két teljes kínai fordítástól eltérően, a tibeti teljes fordítás szintén tartalmazza ezt a művet.

Summary

The Sanskrit and Tibetan Versions of the Avataṃsaka-sūtra

Avataṃsaka-sūtra is one of the most voluminous Mahāyāna sūtra that has survived in Chinese and Tibetan translations. However, two chapters, the *Daśabhūmika-sūtra* and the *Gaṇḍavyūha-sūtra* have remained in their original Sanskrit versions. The Indian Buddhist works refer to some of the chapters as independent sūtras, but they never mention the whole

[26] Lásd: *A Comparative Analytical Category of the Kanjur Division of the Tibetan Tripitaka Edited in Peking during the K'ang-hsi Era, and at Present kept in the Library of the Otani Daigaku Kyoto*. The Otani Daigaku Library, Kyoto 1930–1932, p. 276.
[27] *A Comparative Analytical Category...* p. 363.
[28] Az *Avataṃsaka-sūtra* régi tibeti címe. Lásd *Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo*. II. p. 1711.
[29] P 34, 208: 200b5–6.
[30] Lásd Obermiller, E.: *History of Buddhism by Bu-ston*. p. 169.
[31] Lásd *A Comparative Analytical Category... p.* 330.

sūtra, thus it might indicate that the *Avataṃsaka-sūtra* never existed as a separate work in India. It might have been compiled in Khotan, as the two complete Chinese translations were made on the basis of Sanskrit manuscripts brought to China from Khotan. The Chinese scholar-monk Zhiyan 智儼 (602–668) reported that he had seen the Sanskrit manuscripts in the Dacien monastery 大慈恩寺, and recorded the Sanskrit titles of the chapters in Chinese translation. This manuscript could have been brought to this monastery by Xuanzang 玄奘 (600–664), the famous traveller, who was associated with this monastery. We do not know who brought the *Avataṃsaka-sūtra* to Tibet, but it could have come from Khotan as the Tibetans had close ties with Khotan. The translation was made by Jinamitra, Surendrabodhi, and Ye-shes-sde in the 9th century. Although Qing Jixiang 慶吉祥 in his comparative catalogue of Buddhist scriptures, *Zhiyuan fabao kantong zonglu* 至元法寶勘同總錄 compiled in 1285–1287 claims that the Tibetan version was made from the Chinese translation, a careful comparative study shows that it does not seem to be true. Here, we provide the transcription of the Tibetan colophon of the Derge edition. This relates that there are two different transmissions of the *Avataṃsaka-sūtra* in Tibet, one coming from China, and the other from India. Some chapters of the *sūtra* also have survived in separate Tibetan translations. However, these are not included in the Phal-chen section of Bka'-gyur, where the complete translation is found, but belong to the sections Mdo sna-tshogs and Rgyud.

Rövidítések

HTJ: *Huayanjing tanxuan ji* 華嚴經探玄記 T 1733

HZ: *Huayanjing zhuanji* 華嚴經傳記 T 2073

T: *Taishō*

Irodalomjegyzék

Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo. Minzu chubanshe, Beijing 1985

A Comparative Analytical Category of the Kanjur Division of the Tibetan Tripitaka Edited in Peking during the K'ang-hsi Era, and at Present kept in the Library of the Otani Daigaku Kyoto. The Otani Daigaku Library, Kyoto 1930–1932

Fontein, Jan: *The Pilgrimage of Sudhana: A Study of Gaṇḍavyūha Illustrations in China, Japan and Java*. Mouton & Co, The Hague – Paris 1967

Gómez, Luis O.: *Selected Verses from Gaṇḍavyūha: Text, Critical Apparatus and Translation*. Ph.D. dissertation. Yale University 1967

Lalou, Marcelle: Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-srong-lde-bcan. In: *Journal Asiatique* 241 (1953)

Lamotte, Étienne: *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna avec une nouvelle introduction*. III. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 2.) Louvain 1970

Li Fangyin 黎方銀 : Dazu Beishan Duobaota nei Shancai tongzi wushisan can shike tuxiang 大足北山多寶塔內善財童子五十三參石刻圖像. In: *Dazu shike yanjiu wenji* 足石刻研究文集 4. Zhongguo wenlian chubanshe, Beijing 2002

Li Huiying 李恵英: *Eon sen 'Zoku kegon ryakusho kanjō ki' no kisoteki kenkyū* 慧苑撰『続華厳略疏 刊定記』の基礎的研究. Dōhōsha, Tokyo 2000

Monier-Williams, Monier: *Sankrit English Dictionary*. Oxford University Press, Oxford 1899

Nakamura, Hajime: *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. (Intercultural Research Institute Monograph 9.) Kansai University of Foreign Studies, Hirakata 1980

Nattier, Jan: Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism. In: *Numen* 37 (1990), pp. 195–219

Obermiller, E.: *History of Buddhism by Bu-ston*. Heidelberg 1931

Rawlinson, Andrew: Nāgas and the Magical Cosmology of Buddhism. In: *Religion* 16 (1986), pp. 135–153

Ryūhō, Ōnishi: Kegon-kyō no seiritsu ryūden ni kansuru kodensetsu – jō-chū-ge sanbonsetsu ni tsuite 華厳経の成立 流伝に関する 古伝説 — 上中下三本説について. In: *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 33:2 (1985)

Sanada, Ariyoshi 真田有美: Kegonkyō no bonhon ni tsuite 華厳経の梵本に就て. In: *Bukkyōgaku Kenkyū* 16–17 (1949)

Scherrer-Schaub, Cristina: Translation, Transmission, Tradition: Suggestions from Ninth-Century Tibet. In: *Journal of Indian Philosophy* 27:1–2 (1999)

Skilling, Peter: From bKa' bstan to bKa 'gyur and bsTan 'gyur. In *Tibetan Studies. Proceeding of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995, Transmision of the Tibetan Canon*. Szerk. Helmut Eimer, 1997

Snellgrove, David – Richardson, Hugh: *A Cultural History of Tibet*. Shambhala, London – Boston 1986

Wei Daoru 魏道儒: *Zhongguo huayanzong tongshi* 中國華嚴宗通史. Jiangsu Guji Chubanshe, Nanjing 1998

Williams, Paul: *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Routledge, London – New York 1989

KIRGIZ SÁMÁNSZERTARTÁS XINJIANGBÓL

Hoppál Mihály – Somfai Kara Dávid

Előzmények

A Nemzetközi Sámánkutató Társaság (International Society for Shamanistic Research vagy ISSR) 2004. augusztus 22–25. között rendezte hetedik nemzetközi konferenciáját Kínában, a mandzsúriai Csangcsun (Changchun, Jilin tartomány) városában. Az ISSR általában kétévenként tartja konferenciáit, váltogatva hol a Távol-Keleten, hol pedig valahol Európában. Ezen a konferencián részt vett Dilmurat Omar, a Xinjiang Tanárképző Főiskola (Xinjiang Normal University) etnológiai tanszékének a vezetője, aki a nemzetközi társaság néhány tagját meghívta az Ürümcsibe (Ürümqi/Wulumuchi), Xinjiang Ujgur Autonóm Terület székhelyére, egy tudományos szimpóziumra, azzal az ígérettel, hogy utána megszervezi a terepmunkát, amely során egy kirgiz, egy kazak és egy ujgur sámán meglátogatását tervezte. Ennek a szíves meghívásnak örömmel tettünk eleget, annál is inkább, mert ő korábban már részt vett egy budapesti tanácskozáson, melynek az előadásai a *Bibliotheca Shamanistica* 11. köteteként 2003-ben jelentek[1] meg az Akadémiai Kiadó gondozásában.

Az eredeti tervekkel ellentétben az ujgur sámánnőhöz nem jutottunk el, csak egy fiatalabb kazak és egy kirgiz és sámánhoz. Többek között erről a kazak sámánról is beszámolt Omar professzor a budapesti szimpóziumon tartott előadásában.[2] Ebben a dolgozatban a kirgiz *bakšï* gyógyító-szertartását írjuk le terepnapló szerűen. A pontos rögzítést segítette, hogy Hoppál Mihály videofelvételeket készített, Somfai Kara Dávid pedig lefordította az interjúk és a sámánének szövegét, s mindketten több tucat fényképet készítettek hagyományos és digitális kamerákkal. Ezekből adunk itt közre néhányat.

Útban a kirgiz sámán falujához

Miután véget ért a szimpózium Ürümcsiben, első utunk Xinjiang Ujgur Autonóm Tartomány déli részébe vezetett. A selyemút ősi központjától, Kasgártól[3] nem messze fekszik Artus[4] nevű ujgur város. Artus az 1954-ben alakult Kizil-szú Kirgiz Autonóm Körzet székhelye, és eredetileg ujgur lakosságú. A kirgiz és tádzsik határ menti hegyekben (Tiensan és Pamir-Alaj) kirgiz nomádok élnek, a 2000-es népszámlálás[5] adata szerint

---

[1] Hoppál, Mihály – Kósa, Gábor (szerk.): *Rediscovery of Shamanic Heritage*. (Bibliotheca Shamanistica 11.) Akadémiai Kiadó, Budapest 2003.

[2] Omar, Dilmurat: Modern Kazakh Shamanism. In: *Rediscovery of Shamanic Heritage* (Bibliotheca Shamanistica 11.). Szerk. Mihály Hoppál – Gábor Kósa, Akadémiai Kiadó, Budapest 2003, pp. 227–240, pp. 235–237.

[3] Ujgur *Qäšqär*, eredeti perzsa neve *Kâšğar*.

[4] Ujgur *Atuš*, kirgiz alakja *Artïš*, régi török nyelven borókafenyő jelentésű. Artusból indul az út a kirgiz fővárosba, Biskekbe a Torug-art hágón át.

[5] *Zhongguo shaoshu minzu fenbu tuji.* Beijing 2002.

számuk kb. 160 ezer. Mi Artus város közelében fekvő Tegirmeti[6] nevű kis kirgiz faluban tettünk látogatást, mely úgy 70 km-re fekszik a központtól, és 4000 fő lakik benne.

Előtte még egy szent helyet, J̌ay-Ata völgyét (ujgur nevén J̌ay-Päččim), látogattunk meg, mely egy kis folyó kanyonos völgyében fekszik. J̌ay-Ata-ban hét *mazar*[7] vagyis szent hely van. A völgyben található kövek, fák és források mind *mazar*-ok, melyeket a helyi lakosok szerint muszlim szentek (kirgiz *šeyit*, arab *šahîd*) szellemei (kirgiz *arbak*, arab *arwâh*) vettek birtokukba.[8] Az itteniek a *mazar*-oknál áldozatokat mutatnak be (*tülöö*<*tilöö*, kirgiz *tile-* kíván igéből), imádkoznak, megfürdenek a források vizében. Cserébe a szellemek közbenjárnak Allahnál, hogy a zarándokok kívánságai valóra váljanak. A völgyet egy öreg kirgiz őrzi (*karool*), és ő segít a zarándoknak kiválasztani a megfelelő *mazar*-t, melynek szelleme segíthet bajukon. De idézzük az öreg kirgiz szavait:

> „A 990-es években egy szultán, a karluk Satuk Bugra-kán háborúba keveredett, s ebben a völgyben talált menedéket, megpihent itt, a hét mazar völgyében. A hét mazar neve: Fűz mazar, Teve-kő mazar, Csepegő mazar, Vízesés mazar, Kék-tó mazar, Kézzel érintett mazar, Besigerim[9] mazar. Bugra-kán annak idején itt tért meg az iszlám hitre. Itt bujkált, és itt lett belőle muzulmán. Aztán itt is kezdett el imádkozni, itt végezte el az első reggeli imát (arab *azân*). Ennek már több mint ezer éve. Artus városból, Kasgárból, Akszu vidékéről, sokfelől idezarándokolnak, s itt megpihennek. Május havától októberig, egész nyáron.
>
> Télen csak a betegek szoktak eljönni. A patak vize gyógyító hatású. A sziklákról lehullott köveket is magukkal viszik, aztán a kővel ütögetik beteg testrészüket. Ez főleg a magas vérnyomás ellen jó. A mazaroknál megmosakodnak, s máris lejjebb megy a vérnyomásuk. A fejfájás, végtagi fájások, azokra mind hatással van.
>
> A fohászkodók állatot ölnek a szellemeknek, aztán áldást mondanak, s kérik a mazar gazdaszellemeit, hogy óvják meg őket a bajtól, s adjanak nekik egészséget. A sámán (*bakšï*) is szokta mondani szertartás közben, hogy a J̌ay-ata völgy szellemei összegyűltek. Aztán a végén visszaküldi őket a völgybe. Minden mazarnak sajátságos gyógyereje van, pl. a kézzel érintett mazarhoz a meddő asszonyok szoktak jönni, és a kezükkel megérintik azt. Annak a mazarnak a forrása jótékony hatású. A csepegő mazarnál egyesek a szájukkal, mások a kezükkel fogják fel a csepegő vizet. Ezekben a mazarokban szent emberek szellemei nyugszanak, őket vértanúnak tartják. Besigerim is egy vértanú volt. Ő egy szent asszony, aki teherbe esett, de a vajúdás közben elvesztette magzatát, aztán itt halt meg. Azóta azt a helyet Besigerim mazarnak nevezik.
>
> Az én feladatom a zarándokok, látogatók ellenőrzése. Általában csoportosan, de egyénileg is jönnek zarándokok. Május és június havában rengetegen jönnek, szinte alig férnek el itt. Ünnepkor is, hétköznap is sokan jönnek, amikor éppen kedvük szottyan. A mazarok, úgy tartják, kővé vált vértanúkból lettek. Az ő szellemük a mazar gazdája, s benne lakik. A *bakšï*-k, sámánok a szertartásaikon megidézik a szellemeket, a mazarok vértanúit, de azt ők jobban tudják. Ha a szellem beleegyezik, akkor így kiáltanak: ’Íme megjött!’ A *bakšï*-k kiáltozva hívják a szellemeket.

---

[6] Mongolul „malomköves” jelentésű, ujgur neve *Tügürmiti* (mongol *tegermen*, ujgur *tügmän* „malom”).

[7] A szó az arab *mazâr*, sírhely szóból származik.

[8] V.ö. kirgiz *ee-le-* „birtokol”, *ee* „gazda/gazdaszellem” szóból, mong. *eǰen*.

[9] A szónak nincs jelentése kirgiz nyelven, a szent asszony neve lehetett.

A szertartás végén pedig azt mondják: 'Most térjetek haza!' Innen a Dzsaj-ata völgyéből idézik meg őket. Azt énekelik: 'Dzsaj-ata szent völgyen, szellemeid idézem!' Amikor a sámán hívja a szellemeket, megjelennek, ha elküldi őket, hazatérnek. A mazarokat nevükön szólítják: 'Teve-kő mazzarom, Kézérintett[10] mazarom, Besigerim szentjeim, áldjátok meg ezeket az embereket!' Így kiáltoznak.

A forrásoknak is gyógyerejük van. A források olyan jó hatással vannak, hogy a szellemeknek évente közel 100 állatot szoktak feláldozni. Kirgiz szokás szerint fohászkodunk a szent mazaroknál. A zarándokok fehér szalagokat kötnek fel, s olyankor kívánnak valamit. A völgy bejáratánál a nyakukba kötik a felszentelt fehér szalagokat. Aztán a nyakukban levő szalagokat a fákhoz, bokrokhoz kötik, s közben elmondják kívánságukat. Nők és férfiak egyaránt szoktak szalagot kötni. Elhatározzák, hogy felkeresik J̆ay-ata völgyét, s hogy szalag-áldozatot mutatnak be, hogy kívánságuk teljesüljön. Ez a szokás őseinktől való. Az ujgurok nem szoktak szalagot kötözni, csak a kirgiz emberek. Az ujgurok jószágot ölnek, és a koránt idézik a vértanúk tiszteletére." (Abdurakman Seyit, 63 éves, J̆ay-ata völgye, Kizil-szú/Xinjiang, 2004. szept. 1.)

Mint láttuk, a sámánista természetkultuszt összekapcsolták egy régi közép-ázsiai muzulmán legendával. Artus volt egykor a karluk-török törzsek fő szálláshelye, a X. században a Bugra-kánok[11] uralkodtak itt. Egyik közülük, *Satuk* (mai ujgurban *Sutuk*) egy perzsa nemesembertől, a számánida *Abû Al-Nasr*-től indíttatva felvette az iszlám hitet, és megalapította a török Karahanida birodalmat (X-XI. század). A legenda szerint *J̆ay-Ata* völgyében találkozott *Satuk* az iszlám zarándokkal, és titokban itt lett muzulmán, itt imádkozott (napi ötszöri imádság, perzsául *namâz*) először Allahhoz. A legendának valóban van történeti alapja. A múlt században egy angol kutató, Robert B. Shaw a vidék török nyelvét[12] kutatta, könyvében[13] közölt egy közép-ázsiai török (csagatáj) nyelven lejegyzett szöveget, melyben Bugra-kán híres történetét vetették papírra (*Tazkirat-ul-Buğra*). Az arab betűs szöveg harmadik fejezetét magyar fordításban idézzük:

Satuk 12 éves lett, addig gyaur (*kâfir*) életet élt. Egy nap elment vadászni, s vadászat közben az Artus közelében fekvő Baku (vagyis J̆ay Ata) völgyéhez ért. Észrevette, hogy néhány jólöltözött külföldi idegen egy füves részen üldögél. A szent szultán pajtásaival az idegen felé közeledett.

„Eddig sosem láttam efféle embereket a városban, miféle idegenek ezek?" – kérdezte csodálkozva.

„Gyertek, nézzük meg őket!" – mondta és feléjük indult. Azok az idegenek Abû Al-Nasr Sâmânî és emberei voltak. Abû Al-Nasr hodzsa is észrevette, hogy lovasok közelednek. Mikor közelebb értek, felismerte köztük Satuk Bugra-kánt, a leendő gázit (hit harcosa), akiről olvasott a hâdis-ban (szent szövegekben).

[10] Kirgiz neve *Kol-saldï mazar*.

[11] Ujgur *bugra*, kirgiz *buura* jelentése kétpúpú tevecsődör.

[12] Kínai Turkesztán városi török lakossága régen nem használta az ujgur nevet, akkoriban a mongol *taranči* (ojrát *täräänči* földműves) vagy szárt elnevezés volt használatban a vidéken. A helyiek magukat a hét város népének (ujgur *yättä šähärlik*) is nevezték. Az angolok az Eastern Turki (keleti török) elnevezést használták. Az ujgur nevet csak 1930-as évektől kezdték használni, miután egy taskenti konferencián (1922) erről döntés született.

[13] Shaw, Robert: *A Sketch of the Turki Language as Spoken in Eastern Turkistan.* Lahore 1875.

„Allah kegyes volt, megtaláltam, akit kerestem." – gondolta boldogan, és így szólt segédeihez:

„Ó világnak és a végítéletnek ura (arab *Allâh*), itt jön, akire vártam. Úgy hiszem ő az, aki miatt erre a vidékre jöttem. Segédek, nyissátok ki csomagjainkat!" – mondta, és aztán mindannyian imádkozni kezdtek. Amikor véget ért az ima, újra letelepedtek azon a helyen.

A szent szultán lóháton szemlélte a dolgot, és elcsodálkozott.

„Furcsa emberek ezek. Nem ijedtek meg tőlünk, sőt a csomagjaikat is felnyitották. Aztán a fejükkel a földet érintették."

A szent hodzsa (Abû Al-Nasr) a szultánt hét lépésre megközelítette. A szultán leszállt a lováról és köszöntötte a hodzsát, aki nagy tisztelettel a táborhelyére hívta őt. Drága szövetei közül kettőt-kettőt a szultán elé helyezett és neki felkínálta.

A szultán a hodzsát rendkívül rokonszenvesnek találta. A szultánnak korábban álmában megjelent a szent Hizr lélek, és tudatta vele, hogy egy nap eljön egy ember, aki őt az igaz hitre megtéríti. „Lehet hogy ő az?" – gondolta magában, és megkérdezte a nevét. A hodzsa válaszolt:

„Az én nevem Abû Al-Nasr Sâmânî."

A szultán megörült, mert megértette, hogy a szent Hizr lélek[14] ennek az embernek a jövetelét súgta meg neki.

„Atyám, bármit kérsz, megteszem. Csak egy dolgot magyarázz el nekem. Amikor mi lóval közeledtünk, ti csomagjaitokat felnyitottátok. Nem féltetek attól, hogy elraboljuk. Aztán fejetekkel a földet érintettétek. Mi ennek az oka?" – kérdezte.

A hodzsa így válaszolt:

„Ó hercegem, ez a világ mulandó. Egyszer mindenki eltávozik belőle. A pénz és vagyon sem ment meg minket. Sőt a pénz és a vagyon az, ami az embert a pokolba juttatja. A végítéletet (arab *âxirat*) egyikünk sem kerülheti el. De az igaz hit felkészíti az embert a végítéletre." – válaszolta. A szultán ezt hallván megijedt:

„Ó hodzsa, te az igaz hitről beszéltél. Én is igazhitű akarok lenni, mit tegyek!" – mondta, mire hodzsa így válaszolt:

„Mond el a hitvallás szövegét (arab-perzsa *kalima-i-šâhida*) LÂ ILÂH ILLÂ ALLÂH, MUHAMMAD RASÛL ALLÂH (Nincs más isten Allahon kívül, Mohamed az ő prófétája).

„Ki az a Mohamed?" – kérdezte a szultán. A hodzsa így szólt:

„Mohamed Allah legjobb barátja. A magasságos Isten Mohamednek ajánlotta fel a világot és a végítéletet. A végítélet napján az igazak bűneit megbocsátják (arab *qiyamat*) és a mennybe kerülnek. Mohamed hite az igaz, és az ő törvénye (arab *šarî'at*) helyes. Nem olyan, mint más próféta törvénye, a többi próféta törvénye hamis. Mindenki, aki Mohamed útján jár, eléri célját." – így tanította őt Mohamedről. Ekkor a szultán így szólt a hodzsához.

„Ó tanítóm, ha van még valami fontos a hitvalláson kívül, tanítsd meg. Én megtanulom és Istennek tetsző életet élek."

Mint láttuk a kirgiz nomádok által ismert történeti legenda nagyon összecseng az írott szöveg tartalmával. Nehéz persze átlátni azt a folyamatot, ahogy a papírra vetett történet elterjedt az írástudatlan nomádok között. De ez a jelenség jól mutatja a szinkretikus vallás

[14] *Hizr* arab szó jelentése szent, Közép-Ázsiában öregember képében megjelenő jótevő szellem, aki áldást oszt.

kialakulását. A régi muszlim történet által legitimizálták a nomádok a J̌ay-ata völgyének természetkultuszát, így lettek a szent kövek, források és fák gazdaszellemeiből (kirgiz *ee*) az iszlám szentjei (kirgiz *šeyit*).

Beszélgetés a szertartás előtt

A völgyben tett látogatásunk után mi is állatáldozatot mutattunk be a szellemeknek, az állatáldozat húsából ízletes kebábot (nyárson sült hús) készítettek nekünk, majd búcsút intettünk a szent kanyonnak. Délután érkeztünk Tegirmetibe, a kis kirgiz faluba, ahol a falu idős férfiúi, az ak-szakálok (fehérszakállúak) fogadtak. Tiszteletünkre a falu szélén egy nemezházat állítottak fel, és igazi nomád vendégszeretettel halmoztak el minket. Később bemutattak Abdulkadir *bakšï*-nak,[15] akivel hosszasan elbeszélgettünk arról, hogyan lett sámán.

Abdulkadir sámánbetegsége 11 éves korában kezdődött. Egy alkalommal észrevette, hogy egy kék kos (*kök kočkor*) csatlakozott a nyájhoz, amit őrzött. A kost senki sem látta rajta kívül, és így a fiú félt szólni róla másoknak. Később étvágytalanság gyötörte, és többször meg is betegedett. Aztán 15 éves kora körül emberalakot öltött a kos. Egy szent ember (arab *šahid*, kirgiz *šeyit*) lelke volt ő, aki felszólította a fiút, hogy sámánkodjon. Ezek a találkozások a fiú látomásai voltak, melyeket eszméletvesztésekor élt át. Aztán 19 éves korában egy haldokló fiú gyógyítására szólította fel a szellem, s a *bakšï*-nak sikerült meggyógyítani a halottnak vélt gyermeket. 25 éves korában kezdett nyíltan sámánkodni. Azóta más segítőszellemei (*peri*) is vannak[16], de fő szelleme a kék kos maradt. Erről nekünk a riport során így mesélt:

> „Tizenegy évesen találkoztam a szellemekkel. Akkoriban a juhnyájat őriztem, bojtár voltam. Egy alkalommal kihajtottam a nyájat, és az egyik hegyoldalhoz érve báránybégetésre lettem figyelmes, még mielőtt a legelőre értem volna. Hát ez meg miféle bárány, kérdeztem magamtól, de akárhogy nézelődtem erre-arra, semmi sem látszott. Aztán egy fiatal kost pillantottam meg a juhok között elvegyülve. De hisz ez nem a mi kosunk, ezt a kost még sosem láttam, gondoltam. Miközben így morfondíroztam, a kos kivált a nyájból. A nyájamat továbbhajtottam, s mikor már majdnem a legelőre értünk három anyajuh hazafelé kezdett igyekezni. Rájuk kiáltottam, de nem hallgattak a szavamra. Nagyokat kurjantva a nyájhoz futottam, s káromkodva szidni kezdtem őket. Ekkor az iménti kos emberi hangon szólt: 'Hé, hagyd abba!' Kisfiúcska voltam még, így megijedtem, s többé egy hang sem jött ki a torkomon. A kos hangját hallva elnémultam, s csendben kihajtottam a nyájat a legelőre. Csak este tértem haza, de a kos a nyájjal maradt, még akkor is, mikor a karámba behajtottam a juhokat. Azt hittem, apám és anyám észreveszi az új kost, de nekik fel se tűnt. Aznap este egy falat se ment le a torkomon, egyáltalán nem volt étvágyam.

---

[15] A *bakšï* szó eredeti jelentése „tanító, mester", régen a buddhista papokat hívták így. Manapság az ujgurok, kirgiz és kazak nomádok használják sámán, népi gyógyító értelemben. Özbek, karakalpak és türkmen nyelvterületen énekmondót jelent, ott a sámánra a *porxan* szót ismerik.

[16] A *bakšï* segítői közt kétpúpú tevecsődör (*buura*) és egypúpú teve (*nar*) is van, de a szertartásra meghívja egyéb muszlim szentek szellemét (*arbak*) és J̌ay-ata *mazar*-jainak gazdaszellemeit (*mazar eesi*).

Az ijedségtől még beszélni sem volt kedvem, csak némán üldögéltem. Édesanyám teát töltött a csészémbe, de azt sem tudtam meginni. Anyám aggódva kérdezte: 'Téged mi lelt, fiam?' 'Semmi' válaszoltam kurtán. Aztán anyám kiment, hogy a bárányokat ellássa. Miután végzett, lefeküdtünk aludni. Reggel megolvasták a jószágot, s én megértettem, hogy a kost ők nem látják.

Ez a kos három évig járt mellettem a nyájban, legelészve. Erről egy lélek sem tudott, s a három év alatt én sem árultam el senkinek. Már négy év telt el, én tizenöt éves lettem. Ekkor a kos átváltozott, és ember képében jelent meg előttem. Én éppen a legelőre tartottam. Hát látom, hogy a réten hat férfi ácsorog. Melléjük húzódtam, épp imádkozni készülődtek. Én is imádkozni kezdtem velük, de elvesztettem az eszméletem, nem tudom, mi történt velem. Az ismeretlen férfiak mellett elterültem. Aztán mintha tovább indultam volna a hegyek felé. Egy helyre érve látom, a földön rengeteg tojás hever. A tojások között, középen az egyik tojás hegyével fölfele állt. Először nem mertem hozzányúlni, de aztán 'Isten nevében'-t mormolva mégis megfogtam. A tojást kézbe vettem, s a héját feltörtem, valami furcsa folyadék volt benne. Én azt felhörpintettem, s tovább indultam a hegyekbe, eltávolodtam a nyájtól.

Aztán vadjuhokat vettem észre, mintha egymáshoz lennének kötve. Mindenféle furcsa dolog történt velem akkor, a vadjuhok asszonyokká változtak át. Csak napnyugtával értem haza, tele voltam félelemmel. A családomnak el akartam mondani, mi történt, de valahogy nem vitt rá a lélek. Gyorsan lefeküdtem aludni. Másnap reggel újra kihajtottam a nyájat. A legelőn egy fehérszakállú öregember várt, akivel már korábban találkoztam. Egy nagy lepényt adott nekem, abból falatozgattam. Azóta látom a szellemeket, hát így történt.

Aztán teltek-múltak a napok. Nem voltam beteg, betöltöttem a tizenhetedik esztendőt, s észre vettem, hogy ha valaki betegeskedett, s én hozzáértem, hamarosan jobban lett. Sok embert megérintettem így a faluba, de csak titokban, nem mondtam senkinek miért. Aztán amikor tizenkilenc éves lettem, az egyik néném fia nagyon megbetegedett. Ágynak esett. Én a nyájat őriztem a határban, egyszer csak valami hangot hallok. 'Siess Tegirmetibe, Kurbán sógor fia haldoklik. Mikor odaérsz, már vetkőztetni fogják.' Aztán tanított nekem egy imát, s meghagyta, hogy azt az imát a gyermek felett mondjam el, s akkor a fiú meggyógyul. Megtanultam az imát, s elindultam. Mikor a házukhoz értem, rögvest beléptem az ajtón. Látom, hogy három asszony zokogva vetkőzteti a gyermeket. Már azt hitték, meghalt. Amint beléptem, az imát kezdtem mormolni. A fiút a kezembe vettem, az imát végigmondtam, s ráfújtam. Aztán mintha valami kiszaladt volna a gyermekből.

Hát így kezdődött minden, lassacskán gyógyítani kezdtem az embereket. Huszonöt éves korom óta (1970) hivatalosan is fogadok betegeket. Azóta gyógyítok." (Abdukadir, 59 éves).

Egy elfeledettnek hitt kirgiz sámánszertartás

A szertartás este kezdődött egy nemezházban[17], amit külön a sámánnak állítottak fel, hogy ott betegeket gyógyítson. A *bakšï* révülését a helyi nyelvben a játszik (kirgiz *oyno-*) igével fejezik ki. A *bakšï* a sámánszertartás során nem használ semmilyen révüléshez szükséges

[17] Kirgiz *boz üy* „szürke ház", így nevezik a nomádok lakóhelyüket, nem pedig jurta vagy jurt „sátor".

eszközt, hangszert (pl. dob, altaji *tünggür* vagy hegedű, kirgiz *kïyak*), vagy kézi bálványt,[18] csak egy rövid lovaglóostort (kirgiz *kamčï*) vesz a kezébe, azzal üti a betegeket, hogy kihajtsa belőlük a gonosz szellemeket. A szertartás idején a *bakšï* tanítványai (kirgiz *šakirt*, perzsa *šâgird*) is felsorakoztak a nemezházban. Az egyik tanítvány kezébe vett négy darab gyertyát (kirgiz *šam*, arab *ša'm*), melyekre a segítőszellemek megidézéséhez volt szükség. A sámán ugyanis a fényüknél látja meg a segítőit (*peri*).

Ezek a zabolátlan segítőszellemek (kirgiz *peri*, perzsa *parî*) árthatnak az embereknek, de ők a *bakšï*-t segítik, hogy harcba szálljon a gonosz szellemekkel (kirgiz *ǰin*, arab *ǰinn*), akik a gonosz, a sátán (kirgiz *šaytan*, arab *šaytân*) különböző megtestesülési formái. A dzsinek okozzák a betegségeket, amikor megszállják valakinek a testét (kirgiz *ǰin baskan*, lenyomta a *ǰin*). A *peri*-k szintén megszállják a sámán testét, amitől nagy erőre kap. Allah és a jó szellemek (*arbak*) segítségével a sámán ilyenkor le tudja győzni a betegséget.

A betegek és tanítványok kivételével a falu lakosai közül is betévedt egy-két kíváncsiskodó, főleg asszonyok, akik általában jobban hisznek mindenféle varázslásban. A sámán a szertartás elején felszólította a jelenlévőket, hogy távozzanak a tisztátalanok (kirgiz *aram*, arab *harâm*). A férfi, aki sok pálinkát iszik, vagy az asszony, akinek tart a havi vérzése, tisztátalannak számít, és ezért a sámán segítő szellemei megtámadhatják őket. A sámán figyelmeztetett mindenkit, hogy a szertartás kezdete után senki ne jöjjön be az ajtón, és távozni sem szabad. Négy beteg fiatalt hoztak a sámánhoz, két legényt és két leányt. A két legény alkoholizmus betegségében szenvedtek, a két lány közül az egyiket rémálmok gyötörték, a másik eszméletvesztéssel küszködött.

A nemezház közepénél (tűzhely helye, kirgiz *kolomto*) egy nagy karó volt leverve, melyet kötéllel a füstnyílás fakarikájához (kirgiz *tündük*) kötötték. A szertartás elején a sámán elmondott egy imát a koránból (arab nyelven), majd a résztvevők az „*oomiyn*" (ámen) szót kiáltottak, s muszlim szokás szerint arcukat tenyerükkel végig simították. A sámán egy darabig a négy gyertyát bámulta, majd elkezdte énekelni a sámánéneket. Az énekben különböző öt segítőszellemét (kirgiz *arbak*), valamint két démonűző szellemét (kirgiz *peri*) két tevecsődör (kirgiz *buura*, ill. *nar*) képében is megidézte. Ugyancsak kérte a J̌ay-ata völgy *mazar*-jainak gazdaszellemeit (*mazar eesi*) is, hogy segítsék őt a szertartásban. Íme a *bakšï* éneke és magyar fordítása:

Suu ay bašï Sulayman,	A folyam forrása Salamon[19] (hegye),
Suu ayagï ey Türkistan.	A folyam vége Turkesztán.[20]
Ey, Beš-toruk, Beš-toruk atam, oluya,	Bes-toruk, Bes-toruk ősatyám, szentem,
Özüngdön, özüngdön medet tileymin.	Tőled, tőled kérek segítséget.
Kazan bir, Kazan bir bu dagï oluya,	Ó mi Kazán, Kazán szentünk,
Özüngdön, özüngdön medet tileymin.	Tőled. tőled kérek segítséget.
Tešik-taš, Tešik-taš atam, oluyam,	Tesik-tas, Tesik-tas ősatyám, szentem,
Özüngdön, özüngdön medet tileymin.	Tőled, tőled kérek segítséget.

[18] Mong. *ongyon*, tuva *eeren*.

[19] Salamon (arab *Sulaymân*) hegye az ősi Os város (Fergána Völgy, Kirgizsztán) mellett található, szent zarándokhely. A Nagy-Mogul Dinasztia alapítója, a fergánai török Bâbur is épített itt egy imahelyet (*huǰra*) 1500 körül. Ezen a vidéken erednek a Szir-Darja forrásai, ezért a szövegben erről a folyamról esik szó.

[20] Turkesztán (perzsa *Turkistân*) Közép-Ázsia törökök által lakott vidékének perzsa neve. A Szir-darjától északra fekvő ősi Yasî helyén épült városkát (Türkistan) is így nevezik Kazakksztánban. Türkistan medreszéjét (vallási iskola) Temür emír (Sánta Timur) építette 1396-ban, mikor megtudta, hogy itt nyugszik a híres muszlim miszticista (szúfi) Ahmad Yasawî.

Tenge-tar go atam,
Özüngdön, özüngdön medet tileymin.
Kïyla ey kara nar ey,
Ey, ǰetip bir, ǰetip keldi ǰïyïnga.
Ayrï bir, ayrï örköč ak buura,
Insandar, azïr bir tüškön ǰïyïngga.
J̌ay atam da, taš bagïm,
Mïnakey čak eken kolumda ey.
Bir kara, bir kara kaška at minggen,
Čaap keldi ey-ey.

Tenge-tar atyám,
Tőled, tőled kérek segítséget.
Hatalmas fekete egypúpú tevebika,
Eljött, eljött a szertartásra.
kétpúpú, kétpúpú tevebikám,
ó emberek, a szertartáson részt vesz.
J̌ay-atam, szent kövem,
Itt érezlek titeket a kezemben.
Fekete hóka lován,
Ő idevágtat, hej-hej.

A dal hatására a *bakšï* kezdett révületbe esni, miközben megragadta a kötelet (kirgiz *tuu* „zászló”), mely a füstkarikához (*tündük*) volt kötve. A nomádoknál a nemezház világmodellként[21] jelenik meg hitvilágukban. A ház belseje a középső világ (*bu düynö*), melyben az emberek élnek. A ház alatt húzódik az alsó világ (*o düynö*), a halottak világa. A felső világ határát a füstkarika jelképezi, ahol az isteni erőkkel kapcsolatba lehet kerülni. A tűzhelynél bevert karó a világfa (*baj-terek*), melyre felkapaszkodik a sámán, és innen tud feljutni a felső világba is (*beyiš*).

A sámán kezében az ostorával körbeindult a karó körül, és vele tartottak a tanítványai, majd a betegeket is bevitték a körbe. A *bakšï* ekkor csapkodni kezdte a betegeket. Egyre hevesebben énekelt, és körözött a karó körül, miközben egyik kezével görcsösen kapaszkodott bele. A sámán teljesen transzba esett, szinte futott körbe-körbe, miközben csapkodott ostorával. Az egyik beteget vállon ragadta, és maga előtt tolva őrült keringésben tartotta. Majd tevecsődörhöz hasonlatosan hörögni kezdett, és a fejét ide-oda rángatta. Tanítványai, egy fiatalabb férfi és egy középkorú asszony is kezdtek révületbe esni, de ők nem énekeltek, csak a betegeket hajtva ütötték őket ostorral.

Később a révületben lévő sámán fő segítőszelleméhez, a kék kosához énekelt egy dalt, de már magasabb, torzult hangon. Hívta őt is, hogy segítsen.

Mïnakey ǰakïn bir ǰerden keldi,
Kečeeki ǰangïz müyüz kök kočkor,
Kök kočkor, sen kelding go üyöngö.
Mïnakey ker-boorunga saygïlayt,
Mïnakey kekildiš ubake kelgileyt.

közeli helyről most
az én egyszarvú kék kosom,
kék kosom, te is hazatérsz
íme, oldaladat szúrás fogja le
a Kekildis szent megérkezett

A leghevesebb pillanatokban a sámán először a két fiút, majd a két lányt is fellökte, és rájuk mászott, taposni kezdte őket. Azok hangtalanul tűrték, majd mikor a sámán leszállt rójuk, engedelmesen köröztek tovább. A sámán egyszer csak felállt a karó tetejére és hangosan kiáltozott, mintha a szellemekkel pörölne. Aztán nemsokára felkúszott a füstkarikáig és lábait beakasztva lelógott onnan. Ez egy klasszikus forma a sámán felső világba való utazásának szimbolizálására, s manapság csak ritkán fordul elő.[22] Miután lemászott, a sámán

[21] Birtalan Ágnes: Világkép és világmodellek a mongol népek mitológiájában és hiedelemvilágában (Egy rekonstrukciós kísérlet előzetes vázlata). In: *Mikrokozmosz – makrokozmosz.* Szerk. Pócs Éva, Balassi Kiadó, Budapest 2002, pp. 11–20.

[22] Diószegi, Vilmos: *A pogány magyarok hitvilága*, (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1983, p. 92.

újabb embereket rántott be magával a körbe. Egy ponton a *bübü* (női sámán, perzsa *bîbî*) elvesztette az eszméletét, és önkívületi állapotban a földön rángatózott. Mikor a sámán észrevette az eszméletlen asszonyt, megtaposta, majd többször ráfújt, és az ostorával is rácsapott.

A férfisegítője kimászott a füstkarikán, és nagyokat kurjantva felállt rá. A sámán tovább hörgött, mint egy mérges tevecsődör, énekelt, és körözött tovább a karó körül. Néha egy-két beteg megpróbálta elhagyni a nemezházat, de a sámán utánuk futott, és visszarángatta őket. Közben a karó többször is kiszakadt a földből. A *bakšï* ilyenkor is nagy erővel tovább körözött, és kapaszkodott a kötélbe. Végül egy kapával beverték a karót, de a szertartás egy pillanatra sem szakadt meg.

Hasonló őrjöngő táncról és a füstkarikára felmászó sámánokról a kirgizsztáni öregek is beszámoltak.[23] Ott ezt a sámán révületi vagy ájulási táncának (*talma biy*) nevezték. Ez a szertartás a sztálini terror után eltűnt, akárcsak a szertartást végző *bakšï* varázslók is.

A *bakšï* a hallgatóság közül egy fiatal lányt kihívott, mert észrevette, hogy egy kisebb dzsin ólálkodott körülötte. Őt is kissé megostorozta, körbevitte egy párszor a karó körül, de hevesebb beavatkozásra nem volt szükség.

Aztán újabb tisztító szertartás vette kezdetét. A sámán segítői egy nagy csészében vizet hoztak be, és a keringő sámán mellett haladtak. Az megragadta az előtte haladó beteget, a csészéből nagyot kortyantott, majd a beteg fejére, arcába prüszkölte a vizet. Ez a prüszkölés (*üškürüü*) ismert gyógymód szerte Belső- és Közép-Ázsiában.[24] Miután a *kamčï*-val, segítő szellemei (*peri*) segítségével, taposással és más mágikus mozdulatokkal a betegségdémont kihajtották a beteg belsejéből, a prüszköléssel végleg lefújták őket a testéről.

A tanítványok is végeztek hasonló fújó varázslást, de víz nélkül. Aztán a sámán a nemezház egyik oldalán megállt, tanítványai feltűrték neki a tető-rudak (*uuk*) nemezborítását (*üzük*), ő kidugta a fejét, és hangosan énekelt.

A szertartás vége

Ezután *bakšï* leült a kötél mellé, miközben többen is támogatták. A férfi, aki az öt gyertyát tartotta, és végig imákat mormolva a nemezház fő helyén (*tör*) ült, most mellé guggolt, és a sámánnak egyenként odaadta az égő gyertyákat. A *bakšï* egyenként bekapta azokat, hogy a testét megszálló segítő szellemei (*peri*) a száján át előbújjanak. Miután meggyőződött, hogy a szellem elhagyta testét, a gyertyát eloltotta. Az egyik szellem nem akarta elhagyni a *bakšï* testét, s újra révületbe taszította, mire ő rángatózni és hörögni kezdett. Aztán a gyertyát újra a szájába tette, és a szellem másodszorra csak kiszaladt belőle. Közben végtagjai néha görcsbe rándultak, ezért egyik tanítványa a kezét masszírozta.

Végül a *bakšï* megnyugodott, újra felhajtották a nemezborítást, elbúcsúztatták a szellemeket, és a jelenlévők közösen imát mondtak Allahhoz. A sámán az eszméletét vesztett *bübü*-t megszidta, amiért hagyta magát ledönteni a szellemek által. Aztán a résztvevőkhöz fordult. Elmondta nekik, hogy mindaz, amit láttak, Allah mindenhatósága (arab *qudrat*), és ő maga is csak egy bűnös halandó, de szelleme, akik őt kiválasztották, segítenek neki, hogy Allah erejével úrrá legyen a gonosz felett. Felszólított mindenkit, hogy

[23] Somfai Kara Dávid 2002-ben, Kočkor/Narïn, Döng-Alïš faluban végzett gyűjtése alapján.

[24] Somfai Kara, Dávid: Kirghiz Shamanism. In: *Shamanism, an Encyclopaedia of World Beliefs, Practices and Culture.* II. Szerk. Mariko Namba Walter – Eva Jane Neumann Fridman, ABC, Clio, Santa Barbara, Denver 2005, pp. 579–582.

ne éljenek bűnös életet, tiszteljék Allahot és az ősök szellemét, tartsák be a szokásokat, tegyenek jót másokkal. A következő percekben még ülve maradt a sámán, majd hirtelen egy mohamedán ima-gesztussal széttárta a kezét, ami a szertartás végét jelentette. Ahogy kezdődött, úgy is végződött, vagyis a hivatalos vallás köntösében áldást kértek egy teljesen iszlám előtti, vagyis ősi pogány szertartásra. Mindent összevetve egy jó ötven percig tartott a szertartás. Az emberek gyorsan eltűntek a sötétben – hiszen a faluban közvilágítás nem volt. Minket betereltek még egy búcsúfalatozásra a vendégsátorba, ahol megerősítették, hogy haza kell induljunk. Tíz óra után indultunk, és vagy jó négy óra múltán értünk az artusi szállodába, mert többször eltévedtünk.

Összefoglalás

A terepen gyakorta megforduló etnológusnak – tudjuk jól – nincs mindig olyan szerencséje, mint most nekünk volt! Ugyanis a Kínában élő kirgizeknél látott szertartás nemcsak hogy hihetetlenül archaikus, de más szempontból is ritka értéket képvisel. Egyrészt világosan látható volt, hogy iszlám befolyása alatt is fennmaradt a sámánság intézménye, még akkor is, ha a szertartás elején és végén egy-egy muzulmán gesztussal, imával megtették kötelességüket a nagy világvallás irányába. A rövid gesztusokon kívül minden a régi hitre, a pogányságra utal.

Végül még egy érdekesség, egy párhuzam-lehetőség, amely az anyag többszöri megtekintése után ötlött fel bennünk. Ismert a magyar népmeséknek az égig érő fa motívuma, melyet a legtöbben samanisztikus motívumnak határoznak meg. A kiskanász felmászása a világfán (vagyis sámánfán) nem egyéb, mint a felsőbb, égi rétegekkel való kommunikáció. Az ember azt hinné, hogy ez csak egyfajta szimbolikus kommunikáció az égiekkel, szellemekkel, istennel.

Itt viszont nem jelképesen, hanem valóságosan is megtörtént a szertartásfa megmászása, kilépés a másik realitásba, ahonnan visszatérve meghozza a gyógyításhoz szükséges erőt a sámán.

Summary

A Kyrgyz Shamanic Ritual from Xinjiang

This article is based on our fieldwork in China after the international conference of the ISSR (International Society for Shamanistic Research) held in the city Changchun (Jilin Province) of Manchuria (August 22–25, 2004). After the conference some of the participants travelled to Ürümchi (Xinjiang Uygur Province), where the local Normal (Pedagogical) University organized a symposium on shamanism. Then we had the chance to visit one of the most remote territories of Xinjiang, the Kyzyl-Suu Kyrgyz Prefecture. It is situated between the Tarim Basin and the Tianshan and Pamir mountains near to the Kyrgyz and Tajik border. The centre of the prefecture is Artysh (not far from the famous Kashgar), but we had to travel another day to visit the Jay-Ata Valley and a small Kyrgyz village Tegermeti (or Tügürmiti in Uygur) where apparently no foreign scholars had conducted research before.

In the isolated little village lived a shaman (bakshy in Kyrgyz) Abdykadyr (60 years old), who on the eve of our arrival held a healing ritual, which used to be known in Kyrgyzstan as *talma biy*. This ritual has already disappeared in Kyrgyzstan during the

Soviet repression but somehow it was preserved among the Kyrgyz of Kyzyl Suu. Before the ritual we visited the holy Jay-Ata Valley, where according to a legend the Karluk-Turkic Satuk Bugra, the first Karakhanid ruler was converted to the faith of Islam at the end of the 10th century. Later we found an East Turkic (Chagatay) written source about this legend of Bugra Khan, who was hunting in this valley when a Persian cleric converted him to the "true faith". The valley linked to Islam but the Kyrgyz worship here the nature (trees, stones, spings), they pray by these sacred places called *mazar*, which are occupied by the spirits (*arwak*) of Muslim saints. These *arwak*-spirits are also called by the shamans during their rituals.

In Tegirmeti we met Abdïkadïr bakshy, who allowed us to witness during the ritual, which took place in a felt-house (*boz üy*) in the village. Before the ritual Abdykadyr gave us an interview about his life and shamanic practice. He was introduced to the spiritual world by his helping-spirit, who first appeared to him at his young age as a grey ram (*kök kočkor*). The ritual started with the lighting of the fireplace in the middle of the felt-house. Then some candles were also lit for the calling of the helping spirits (two male camels, the grey ram and others). They bakshy stood by the door with a short riding whip (*kamčï*) that he used during his ritual to frighten the evil spirits (*ǰin*), who caused the illnesses. The felt-house itself was arranged to symbolize the spiritual journey of the shaman between the three worlds (Middle, Lower and Upper World). There was a rope with a white cloth tied to the smoke-ring (*tündük*) on the top of the house, which symbolized the sacred tree that leads to the Upper World. The felt-house symbolizes the Middle World, where we live, while the door and its threshold lead to the Lower World. At the beginning the people said a prayer from the Koran then the shaman started to chant his song. The function of the shaman's song is to invoke his helping spirits and the saints' spirits (from Jay-ata Valley) to the ritual to help him healing the ill people, who gathered in the felt-houses. While singing the song the shaman grabbed the rope and started to walk around it. Soon he fell into trance and make some strange sound. His moves reminded me of a male camel, apparently his helping spirit (*buura*) entered his body. Then the shaman pulled the sick people into the circle and started to hit them with the whip. At one point he climbed up by the rope and grabbed the smoke-ring thus symbolizing his spiritual trip to the Upper World. Then he descended and forced some of the ill people to lie down and even stood on the top of them to force out the demons from their bodies. Then he blew off the bad spirits from their bodies by spraying water form his mouth (*üškürüü*). The chasing of the evil spirits was complete. Three phases could be observed: frightening them by the whip, forcing them out by standing on the ill ones and then blowing them off). At the end he sent off the *arwak* spirits by a prayer, then sat down and while one of his assistants was massaging his hands he put the candles inside his mouth to make the helping spirits leave his body.

It was interesting how this genuine shamanic ritual, which even preserved the symbolic element of the shaman's travel to the Upper World, mixed with the elements of Islam. Prayers from the Koran were cited during the ritual and the spirits of Muslim saints were invoked from the sacred Jay-Ata Valley, where the Muslim legend of Bugra khan and the shamanic worship of nature (trees, springs, etc.) was intermixed.

Irodalomjegyzék

Abramzon, S. A.: *Religija i kul't*. In: *Kirgizy i ih etnografičeskie i istoriko-kul'turnyje svjazy*. Nauka, Leningrad 1971, pp. 258–355

Basilov, V. N.: *Šamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazahstana*. Nauka, Moskva 1992

Bayalieva, T. D.: *Doislamskie verovanija i ih perežitki u Kirgizov*. Frunze 1979

Birtalan Ágnes: Világkép és világmodellek a mongol népek mitológiájában és hiedelemvilágában (Egy rekonstrukciós kísérlet előzetes vázlata). In: *Mikrokozmosz – makrokozmosz*. Szerk. Pócs Éva, Balassi Kiadó, Budapest 2002, pp. 11–20

Diószegi Vilmos: *A pogány magyarok hitvilága*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1983

Hao Shiyuan (ed.): *Zhongguo shaoshu minzu fenbu tuji*. Beijing 2002 [Atlas of Distribution of National Minorites in China]

Hoppál, Mihály – Kósa, Gábor (szerk.): *Rediscovery of Shamanic Heritage*. (Bibliotheca Shamanistica 11.) Akadémiai Kiadó, Budapest 2003

Omar, Dilmurat: Modern Kazakh Shamanism. In: *Rediscovery of Shamanic Heritage* (Bibliotheca Shamanistica 11.). Szerk. Mihály Hoppál – Gábor Kósa, Akadémiai Kiadó, Budapest 2003, pp. 227–240

Shaw, Robert: *A Sketch of the Turki Language as Spoken in Eastern Turkistan.* Lahore 1875

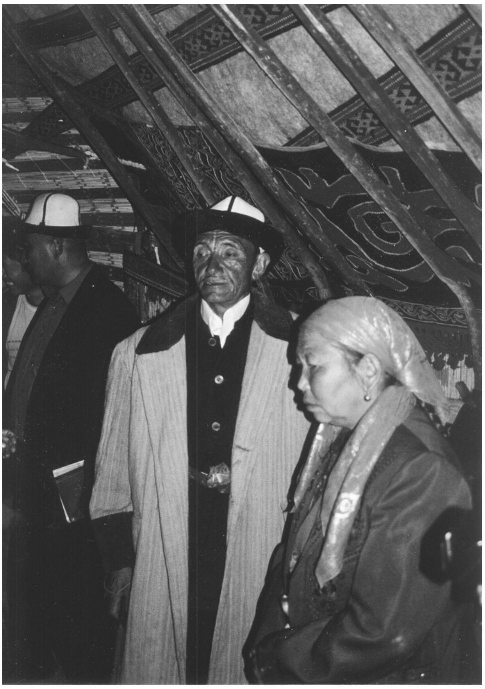
Somfai Kara, Dávid: Kirghiz Shamanism. In: *Shamanism, an Encyclopaedia of World Beliefs, Practices and Culture.* II. Szerk. Mariko Namba Walter – Eva Jane Neumann Fridman, ABC, Clio, Santa Barbara, Denver 2005, pp. 579–582

1. Abdurakman, a szent J̌ay-Ata völgyének őrével az interjú közben. A kameránál Dr. Hoppál Mihály

2. J̌ay-Ata völgye, előtérben egy *mazar*

3. A szertartás kezdetén a sámán egy imát mond a Koránból

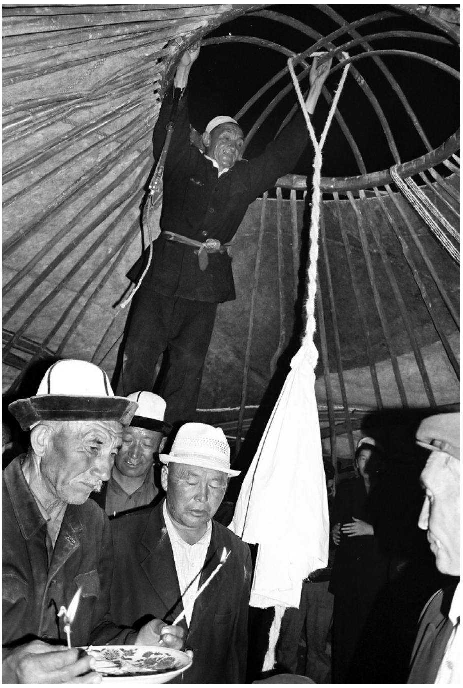
4. A sámán ostorával körözni kezd a kötél (*tuu*), azaz a szimbolikus sámánfa körül



5. A sámán elkezdi énekelni a szellemhívó énekét, mellette női segítője (*bübü*)

6. A sámán révületben egy beteg asszonyt tol maga előtt a rituális kötél (*tuu*) körül

7. A szertartás egy mozzanata



8. A sámán felkapaszkodik a kötélen (*tuu*) a füstkarikáig

9. A sámán egyik segítője kimászik a füstkarikán a szertartás közben

A KÖZÉPMONGOL PAÑCARAKṢĀ

Kutatástörténet, változatok, források, előzetes a kézirathoz készülő tanulmányból

Iván Andrea

A mongol tantrikus irodalom egyik legfontosabb és legelterjedtebb művei közé tartozik az „Öt oltalom könyve” című *dhāraṇī* gyűjtemény. Ez, az öt önálló műből összeálló ráolvasás-gyűjtemény mind kéziratos, mind nyomtatott formában már a 13. századtól fellelhető, egyik legfontosabb forrása a középmongol nyelvi időszak kutatásának, a mongol nyelv legrégebbi írásos emlékei közé tartoznak.

Az első fordítások a Yuan-korból származnak, Čhos-kyi ’od-zer (1308–1311 körül)[1] és Šerab-sengge számos szanszkrit és tibeti és ujgur nyelvű mahájána szútra mellett fordították le mongol nyelvre a *Pañčarakṣā*-t. A két fordítás között nincs jelentősebb különbség, a mű első fordítójának Čhos-kyi ’od-zert tartja számon a kutatástörténet. Mindkét fordítás magán viseli az ún. „ujguros” fordítási iskola tulajdonságait, míg a későbbi korokban megjelenő változatok már az ún.” purista” stílust követik. Az utóbbi fordítási iskolához tartozik többek közt Ayusi Güüsi fordítása 1598-ből, de e téma taglalása nem tartozik jelen tanulmány körébe. A különböző korai és későbbi keletkezésű – akár fanyomatos, akár kéziratos – változatok között mind helyesírási, mind stílusbeli különbségek akadnak, bár általában mindegyik eredeti forrásának a Šerab-sengge fordítását felhasználó Ayusi Güüsi féle tekinthető.

A fordítás nehézségei közé tartozott a mongol nyelvű buddhista terminológia megalkotása, hiszen a vallás elterjedésével együtt új kifejezések is megjelentek. A korai fordítók – Čhos-kyi ’od-zer, stb. – az ujgur nyelv terminológiáját vették át, így alakítva ki az államivá vált vallás szókincsét.

Jelen kutatás célja, hogy a Pentti Aalto által átírt pekingi fanyomat[2] átírási, helyesírási hibáit kiküszöbölve, egy, szinte teljesen azonos kézirat alapján,[3] szómutatót készítsünk, amely része lesz a készülő középmongol szótárnak. A Pentti Aalto által közreadott átírás alapos kritikáját Ligeti Lajos egy bő ismertetőben megtette.[4]

Az újabb kézirat átírása nem csak nyelvtörténeti, irodalmi és vallástörténeti szempontból értékes. A kutatás során feldolgozott kézirat jó néhány helyen tibeti betűs, kézírásos megjegyzéseket tartalmaz, érthetővé téve az olvasó számára az esetlegesen ritkábban előforduló vagy nehezen olvasható szavakat, szanszkrit kifejezéseket. A feldolgozás folyamán éppen a szanszkrit szavak – a varázsszavak, amelyek a többszöri átírás, félreolvasás miatt erősen torzulhattak – pontosabb átírása miatt együttműködésre kerül sor indológus kollégákkal. Párhuzamos forrásként még a kutatás körébe vonható a szent-

---

[1] Damdinsüren, C.: *Mongoliin uran joxioliin toim.* Ulaanbaatar 1999, pp. 132–146 [A mongol irodalom foglalata].

[2] Aalto, Pentti: *Qutuγ-tu Pañcarakṣa kemekü tabun sakiyan neretü yeke kölgen sudur.* (Asiatische Forschungen 10.) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961.

[3] A kézirat Kara György Professzor úr magángyűjteményéből származik.

[4] Ligeti, Louis: Qutuγtu Pañčarakṣa kemekü…. herausgegeben von Pentti Aalto. In: *AOH* XIV (1962), pp 314–328.

pétervári Keletkutatási Intézet irattárában Ž 130-as szám alatt található mikrofilm, amely C. Žamsarano hagyatékában található. Ebből a mikrofilmből egy példány Budapesten is van.

A kutatás tárgyát képző kézirat kolofónt nem tartalmaz, de szövege szinte teljesen megegyezik a P. Aalto által közreadott stockholmi kézirattal. Ez valószínűsíti, hogy nagyjából egy időben keletkeztek. A kézirat maga 507 oldalból áll, a fedőlap piros tintával íródott, nehezen olvasható. A kézirat címe a 2r oldalon található, a későbbiekben a minden egyes fejezet elején megjelenő szövegrész piros tintával íródott, itt már megjelennek a tibeti kézírásos megjegyzések. A fejezeteket elválasztó lapokon a *mantrá*-k mellett kissé elhalványult buddha képek is találhatóak. A kézirat maga jól olvasható, kicsit töredezett néhány lap, de ez nem befolyásolja a szövegolvasást. Valamennyi recto oldalon megtalálható a fejezetenként újra kezdődő lapszámozás mongol írással, illetve kínai jelekkel.

A kézirat digitális képek formájában kerül feldolgozásra, itt a számítógép adta lehetőségekkel olvashatóbbá tehetők az esetlegesen rosszabbul olvasható szövegrészek. Ez főleg a mongol írásos sorok közé beszúrt tibeti szavakra vonatkozik.

Irodalomjegyzék

Aalto, Pentti: *Qutuγ-tu Pañčarakṣa kemekü tabun sakiyan neretü yeke kölgen sudur.* (Asiatische Forschungen Band 10.) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961

Aalto, Pentti: Prolegomena to an Edition of the Pañčarakṣa. In: *Studia Orientalia* XIX/12. Helsinki 1954

Damdinsüren, C.: *Mongoliin uran joxioliin toim.* Ulaanbaatar 1999 [A mongol irodalom foglalata]

Ligeti, Louis: Qutuγtu Pañčarakṣa kemekü…. herausgegeben von Pentti Aalto. In: *AOH* XIV (1962), pp 314–328

Rybatzki, Volker: Middle Mongol. In: *The Mongolic Languages.* Szerk. Juha Janhunen, Routledge, London 2003, pp. 57–82

A TUDAT MEGTISZTÍTÁSA, AVAGY GYAKORLATI BUDDHISTA IRODALOM TIBETBEN

Kakas Beáta

Tibetben az ősi királyi dinasztia kihalása utáni zavaros időszakban a buddhizmus és az addig kialakított kulturális és társadalmi élet az egész birodalom területén hanyatlásnak indult. Ennek, a 9–10. században az egész buddhista vallásgyakorlatot érintő általános hanyatlásnak a visszafordítására először a 11. században tettek újra kísérletet, a második megtérés idején. Ennek az eseménynek legkiemelkedőbb világi egyénisége Lha-bla-ma Ye-shes-'od (c. 10–11. sz.) nyugat-tibeti király volt, aki udvarába hívta többek között Atīśát (982–1054), a neves indiai buddhista tanítómestert. Atīśa követőiből alakult meg az a szekta, a Bka'-gdams-pa, amelynek egyik célkitűzése volt, hogy a mahájána buddhizmus alapelveit közérthető formában megfogalmazva újra elérhetővé tegye a klérus és a művelt közönség számára. Ennek a törekvésnek a folyományaként alakult ki az a sajátosan tibeti műfaj, amelyet *blo-sbyong*-nak, a tudat megtisztításának neveznek.

Bár a tulajdonképpeni *blo-sbyong* irodalom fellendülése a 11. században kezdődött, virágzását pedig az ezt követő évszázadokra tehetjük, mindazonáltal hasonló műfaji és tartalmi sajátosságokat mutató művek már jóval előbb, a 8. században, az első megtérés idején keletkeztek Tibetben, sőt még korábban a buddhizmus szülőhazájában, Indiában is. Jelen tanulmány épp erre kíván rávilágítani, emellett kísérletet tesz a *blo-sbyong* mint irodalmi műfaj jellemzőinek minél pontosabb körülhatárolására.

A *blo-sbyong* lényege – mint azt neve is mutatja – a tudat megtisztítása a rárakódott szennyeződésektől *(kleśa, nyon-mongs-pa),* azaz azoktól a tényezőktől, amelyek elhomályosítják a mindenfajta előítéletektől és képzetektől mentes tiszta látást, a valóság helyes felismerését, ami a buddhizmus végcélja lenne. Ennek elérésére a mahájána buddhizmus több javaslatot is tesz, s tibeti ágában kialakult egy sajátos műfaj ezen szellemi és lelki gyakorlatok könnyen érthető rendszerbe foglalására, illetve a cél elérésének elősegítésére.

A tibeti hagyomány szerint a tudat megtisztításáról szóló legkorábbi művek a *bstan-rim* (a tan fokozatai) irodalomhoz tartoznak, s alkotóik Atīśa tanítványaiból kerültek ki. Olyan neveket találhatunk közöttük, mint 'Brom-ston-pa (1005–1064) és fő tanítványa Po-to-pa Rin-chen-gsal (1027–1105). E korai szövegek közül a legjelentősebb Gro-lung-pa Blo-gros 'Byung-gnas (c. 11–12. század) műve, a *Bstan-rim chen-mo* „Nagy mű a tan fokozatairól", amely Tsong-kha-pa (1357–1419) *lam-rim* (az ösvény fokozatai) szövegeinek is modelljéül szolgált.[1] Mindamellett szólnunk kell még az első megtérés idejében létrejött *bstan-rim* jellegű irodalomról, kiemeltebben Kamalaśīla (c. 700–750) *Bhāvanākramá*iról „A meditáció fokozatai", amelyekben a tudat megtisztításának rengeteg későbbi eszköze és alapelve már

[1] Jackson, David: The *bsTan-rim* (Stages of the Doctrine) and Similar Graded Expositions of the Bodhisattva's Path. In: *Tibetan Literature: Studies in Genre.* Szerk. J. I. Cabezon – R. R. Jackson, Snow Lion, Ithaca – New York 1996, p. 230.

benne foglaltatik. Így például Atīśa *Bodhipathapradīpá*jában is rengeteg megfeleltethetést és egyezést találunk vele, amelyekről a későbbiekben még említést teszünk.

Az indiai irodalmi előzményeket tekintve e műfaj művelőire elemi hatással volt Śāntideva (c. 650–750) összefoglalója a mahájánáról, a *Bodhicaryāvatāra (Byang-chub-spyod-la 'jug-pa)* „Bevezetés a megvilágosodás cselekedeteibe", és maga Atīśa áttekintő műve, a *Bodhipathapradīpa (Byang-chub-lam-gyi sgron-ma)* „A megvilágosodás ösvényének lámpása." Meg kell még említenünk Nāgārjuna *Ratnāvalī*ját „Gyöngyfüzér", és Candrakīrti *Madhyamakāvatārá*ját „Bevezetés a középszerbe", mint előszeretettel idézett műveket.

A *Bodhicaryāvatārá*nak, a Bka'-gdams-pa szekta egyik alapszövegének hatása a *blo-sbyong* irodalomra nyilvánvaló. Mint a bódhiszattva-ösvény gyakorlatias összefoglalója, modelljéül szolgált a tudat megtisztításával foglalkozó szövegeknek, és gyakran idézik mind az alapszövegekben, mind kommentárjaikban, a főbb irányelvek megvilágítására. A tibeti hagyomány tudatában van e mű erős befolyásának, és Śāntidevát mint a tudat megtisztításáról szóló tanítások átadásának jelentős tanítómesterét tartja számon.[2] A *Bodhicaryāvatāra* kilenc fejezete közül – mint azt M. J. Sweet is írja *Mental Purification* című cikkében – talán a legfontosabb a nyolcadik, a meditáció tökéletességéről *(dhyānapāramitā, bsam-gtan-gyi pha-rol-tu phyin-pa)* szóló fejezet. Ennek központi témája az önmagunk és mások felcserélésének elve *(parātmaparivartana, bdag dang gzhan-du brje-ba),* amely később a *blo-sbyong* irodalomban még teljesebben kifejlődött. Ez magában foglal egy komoly törekvést arra, hogy felismerjük a büszkeségből és önzésből fakadó lelki gyötrelmeket, valamint azt a boldogságot, ami annak következményeként jelenik meg, hogy másokat épp annyira elismerünk és értékelünk, mint saját magunkat. Az önmagunk és mások felcserélésének elve közeli kapcsolatban áll az önmagunk és mások egyenlőségének elvével *(parātmasamatā, bdag dang gzhan-du mnyam-pa),* ami a másik emberrel való teljes empatikus azonosulást jelenti. Ezek az ideák a buddhizmus egészében megtalálhatóak, de új hangsúlyt és részletesebb kidolgozást kaptak a mahájána egyes tibeti iskoláiban.

Atīśa *Bodhipathapradīpá*ja kivonata a teljes buddhista útnak, s egyszersmind a *lam-rim* irodalom prototípusa is.[3] A tudat szennyeződésektől – azaz a szenvek fátylától *(kleśāvaraṇa, nyon-mongs-pa'i sgrib-pa)* és a megismerhető dolgok fátylától *(jñeyāvaraṇa, shes-bya'i sgrib-pa)* – való megtisztításának számos alapvető mozzanata szerepel benne. Beszél a háromfajta beállítottságú (kis, közép, kiváló) emberről, akiknek teendőit-jellemzőit a *lam-rim* irodalom fejti majd ki teljesen, önmagunk és mások felcserélésének gyakorlatáról, arról, hogy a megvilágosodás szándéka kétféle, vagyis gondolatbeli és cselekvő, a bódhiszattva-fogadalomról és feltételeiről, az érdem- és tudásfelhalmozásokról, arról, hogy a módszert és a bölcsességet együtt kell gyakorolni, és végül nagy hangsúlyt fektet az üresség megértésére, ami csak az önvalónélküliségen és a fogalommentességen való meditáción keresztül érhető el, valamint a beavatás és a megfelelő szellemi-lelki tanítómester szükségességére, főleg a tantra gyakorlásánál. Mindezt azért tárgyaltuk ilyen tartalmi részletességgel, mert ugyanezekkel a témákkal, mint a megvilágosodás szándékának felkeltéséhez vezető eszközökkel a legtöbb *blo-sbyong* is foglalkozik.

---

[2] Sweet, Michael J.: Mental purification (*Blo-sbyong*): A Native Tibetan Genre of Religious Literature. In: *Tibetan Literature: Studies in Genre.* Szerk. J. I. Cabezon – R. R. Jackson, Snow Lion, Ithaca – New York 1996, p. 247.

[3] Jackson, D.: *The bsTan-rim…* p. 230.

Mindezek a témák kivétel nélkül központi szerepet kapnak a mintegy háromszáz évvel korábban íródott *Bhāvanākramá*kban is, bővebben kifejtve, és számos, más szútrákból vett idézettel alátámasztva. Az elsőben Kamalaśīla kiemeltebben foglalkozik többek között a módszerrel és bölcsességgel, valamint a dolgok és személyek üresség-természetének megértésével, és *blo-sbyong* szerű részletességgel írja le az önmagunk és mások felcserélésének gyakorlatát, a másodikban pedig oldalakon keresztül tárgyalja nagy alapossággal a meditáció külső és belső körülményeit, és helyes megvalósítását. Ezzel korántsem azt akarjuk mondani, hogy Atīśa ismerte volna a *Bhāvanākramá*kat – bár ez sem teljességgel kizárt –, pusztán arra célzunk, hogy a tudat megtisztítását, a személyiség tökéletesítését ösztönző tanítások és gyakorlati tanácsok a buddhista tan mint olyan jellegéből fakadnak, s a szútrairodalomtól kezdve a tantrákig számos műben megjelennek, sőt központi szerepet kapnak.

Magához a szűkebb értelemben vett *blo-sbyong* irodalomhoz tartozó szövegek gyakran még a tibeti kommentátorok számára is megkülönböztethetetlenek a *lam-rim* szövegektől, eltekintve a tömörségre való törekvésüktől, gyakorlatias beállítottságuktól, és attól, hogy az ösvény egy bizonyos részére, azaz a megvilágosodás szándékának felkeltésére *(bodhicittotpāda, byang-chub sems bskyed)* koncentrálnak. Nagy hangsúlyt kap bennük a meditáció és a bódhiszattva-eszmény gyakorlati megvalósítása, de természetesen a tanulás, a szellemi képzés fontosságát sem hanyagolják el, összhangban az óriási tibeti kommentár-irodalom egyéb részeivel.

Mégis, mint már említettük, a *blo-sbyong* célját tekintve olyan gyakorlati technikákat és magatartásformákat ír le, amelyek minden helyesen törekvő, bódhiszattva-fogadalmat letett jelölt által követendőek. A hangsúly tehát eltolódik a kijavítandó, illetve megszüntetendő dolgok feltérképezéséről és részletes elemzéséről a megszüntetés mikéntjére, a tünetek és bajok leírásáról a gyógyítás módjára. Ám míg a *bstan-rim* és a *lam-rim* irodalom részletesen foglalkozik az egész buddhista tanítással és megvalósításával, sokszor igyekszik összehangolni a mahájána fejlődése során kialakult új és újabb nézeteket, addig a *blo-sbyong* műfaj megkímél minket olyan passzusok végigolvasásától, mint például a tíz bódhiszattva föld és a rajtuk megszerezhető képességek részletes leírása, továbbá ezek átfedései és megfeleltetései az öt ösvénnyel, vagy mint a szokásos ellenvetéseknek és más iskolák nézeteinek bonyolult logikai megcáfolása.

A tudat megtisztításóról szóló szövegek általánosan elfogadott hagyományláncát Sweet közli említett cikkében. Atīśával kezdődik, őt követi ’Brom-ston-pa, a Bka’-gdams-pa szekta megalapítója és tanítványa Po-to-pa Rin-chen-gsal. A tudat megtisztításáról szóló szövegek közül az első, amit már ténylegesen is *blo-sbyong*-nak hívtak, Glang-ri Thang-pa (1054–1123) műve, a *Blo-sbyong tshigs brgyad-ma* „A tudat megtisztításának nyolc stanzája.” Ez a mindmáig jelentős szöveg nagy hatással volt a későbbi szerzőkre, s röviden azt fejti ki, hogy mások jólétét mindig tartsuk előbbrevalónak a magunkénál. Glang-ri Thang-pát tanítványa Shar-ba-pa (1070–1141) követte, aki pedig Mchad-ka-bának (1101–1175), a *Blo-sbyong don bdun-ma* „A tudat megtisztításának hét főtárgya” szerzőjének tanítója volt. E munkához Tsong-kha-pa (1357–1419) és tanítványa Dge-’dun-grub (1391–1474) is írt kommentárt, és a gelugpák, a Tibetben uralkodó sárgasapkás rend mindig is az egyik legfontosabb *blo-sbyong* szövegnek tartották. A hagyomány szerint Mchad-kha-bát a *Blo-sbyong tshigs brgyad-ma* ötödik versének elolvasása inspirálta számottevő művének megírására, amit más, nem-gelugpa szerzők is kommentáltak, például Sa-skya-pa Dngul-chu

Mthogs-med (1295–1369), valamint a *ris-med* mozgalomhoz tartozó ’Jam-dbyangs Mkhyen-rtse’i Dbang-po (1820–1892), és ’Jam-mgon Kong-sprul (1813–1899). A *Blo-sbyong don bdun-ma* legkorábbi kommentárja a *Blo-sbyong khrid-yig* „Kézikönyv a tudat megtisztításához”, Dngul-chu Mthogs-med műve, amit máig széles körökben használnak.[4]

A Mchad-kha-ba által írt *Blo-sbyong don bdun-ma* hét alaptémája a következő: előkészítő gyakorlatok a tanítások alátámasztására, a tudat megtisztítása a megvilágosodás szándékának kifejlesztésével, a kedvezőtlen körülmények átalakítása a megvilágosodás ösvényévé, a teljes tanítás összesűrítése egyetlen életben megvalósítható gyakorlattá, a tudat teljes megtisztításának feltételei, a tudat megtisztításának kötelezettségei, útmutatások a tudat megtisztításához.[5] A szöveg nagy része a megvilágosodás szándékának kifejlesztését elősegítő meditációk és viselkedésformák leírásából áll, hasonlóan az Atīśa *Bodhipathapradīpá*jában leírtakhoz. Különös hangsúly esik az adás és átvállalás gyakorlására, azaz arra, hogy az élőlényeknek minél több boldogságot adjunk, szenvedéseiket pedig vegyük magunkra, továbbá a hétköznapi és a végső valóság eltérő nézőpontjából fakadó különbségekre.

E hagyományánc általános irányelveitől nagymértékben eltérő mű a *Blo-sbyong mtshon-cha ’khor-lo* „A tudat megtisztításának korongfegyvere.” Ez az eddig tárgyalt szútrajánához tartozó skolasztikus művekkel ellentétben egy a tantrajánához tartozó, tantrikus sajátosságokat mutató mű. Bár a hagyomány az indiai Dharmarakṣita mesternek tulajdonítja, tibeti fordítóiként pedig Atīśát és Brom-ston-pát nevezi meg, erősen kétellhető, hogy bármelyiküknek is köze lett volna ehhez a műhöz, ahogyan ezt a Sweet cikkében lévő hivatkozások és alátámasztások is mutatják.[6]

Ezen kezdeti alapművek után mind a szútra-, mind a tantra-osztályhoz tartozó alkotások sokasága született meg a *blo-sbyong* irodalom égisze alatt, amelyeknek teljes felsorolása lehetetlen lenne. S jóllehet mindegyikük a bódhicsittára, a megvilágosodás gondolatának felkeltésére fókuszál, jelentősen eltérhetnek egymástól gyakorlati praxisuk kivitelezésében.

Mindez Sweet szerint azt a tibeti hagyományt látszik igazolni, hogy a *blo-sbyong*, a tudat megtisztítása, a mahájána tanítások olyan sajátos összeállításával, ami formájában alkalmas a meditációs praxisra, eredetileg szóbeli útmutatás lehetett, amit Suvarnadvīpi Dharmakīrti adott át tanítványának Atīśának, ő pedig tibeti tanítványainak, s így a tudás mesterről tanítványra szállt, mígnem Mchad-kha-ba és mások publikálták.[7] Véleményünk szerint ilyen jellegű szóbeli útmutatások mindig is léteztek a buddhista tanok fejlődése során, s mint a fentebbi példák igazolják, papírra is vetették őket a terjedelmes kommentárairodalom, a sásztrák keretein belül, különösebb műfaji megjelölés nélkül. Amint azonban Tibetben külön erre specializálódott irodalmi műfaj kezdett kialakulni, azt rögtön legitimizálni is kellett egy hiteles mester-tanítványi láncolat felmutatásával, ami ez esetben valóban kezdődhetett Atīśával és tanítványaival, lévén ők a második megtérés vezéralakjai. Ettől kezdve a *blo-sbyong* irodalom jelentős és népszerű pályát futott be, magva máig alapja a tanulásnak és gyakorlásnak a tibeti kolostorokban. A későbbi alkotások érthetően jobban hajlanak a rendszerezésre, a szisztematikusabb előadásmódra. Itt jegyeznénk meg, hogy a

[4] Sweet, M. J.: *Mental purification*... p. 249.
[5] Sweet, M. J.: *Mental purification*... p. 250.
[6] Sweet, M. J.: *Mental purification*... p. 251.
[7] Sweet, M. J.: *Mental purification*... p. 248.

mindenáron való besorolási, kategorizálási hajlam és a hagyománylánc szükségességének érzete nem kis mértékben indiai hatásról tanúskodik.

Végül mégegyszer hangsúlyoznám a *blo-sbyong*-ok fontos szerepét nemcsak a múltbéli, hanem a mai tibeti vallásgyakorlatban is, s közérthetőségüknek, ugyanakkor átszellemült mondanivalójuknak illusztrálására álljon itt a legkézenfekvőbb példa, a *Blo-sbyong tshigs brgyad-ma* fordítása.

A Bka'-gdams-pa gese Glang-ri Thang-pa Rdo-rje Sengge által írt „A tudat megtisztításának nyolc stanzája" *(Bka'-gdams-pa'i dge-bshes glang-ri thang-pa rdo-rje sengges mdzad-pa'i blo-sbyong tshigs brgyad-ma bzhugs-so)*[8]

bdag ni sems-can thams-cad-la |
yid-bzhin nor-bu-las lhag-pa'i |
don mchog sgrub-pa'i bsam-pa-yis |
rtag-tu gces-par 'dzin-par shog |

gang-du su-dang 'grogs-pa'i tshe |
bdag-nyid kun-las dman blta-zhing |
gzhan-la bsam-pa thag-pa-yis |
mchog-tu gces-par 'dzin-par shog |

spyod-lam kun-tu rang-rgyud-la |
rtog-cing nyon-mongs skyes ma-thag |
bdag gzhan ma-rungs byed-pas-na |
btsan thabs gdong-nas bzlog-par shog |

rang-bzhin ngan-pa'i sems-can ni |
sdig sdug drag-pos non mthong tshe |
rin-chen gter-dang 'phrad-pa bzhin |
rnyed-par dka'-ba'i gces 'dzin shog |

bdag-la gzhan-gyis phrag-dog-gis |
gshe-skur-la sogs mi rigs-pa'i |
gyong-kha rang-gis len-pa-dang |
rgyal-kha gzhan-la 'bul-bar shog |

gang-la bdag-gis phan-btags-pa'i |
re-ba che-ba gang-zhig-gis |
shin-tu mi rigs gnod byed-na'ang |
bshes-gnyen dam-par blta-bar shog |

mdor-na dngos dang brgyud-pa-yis |
phan bde ma-rnams kun-la 'bul |

[8] His Holiness The Dalai Lama: *Transforming the mind: Blo-sbyong*. London 1999. A vers fordításában nyújtott segítségéért szeretnék köszönetet mondani Agócs Tamásnak. A magyar nyelv sajátosságaiból kifolyólag a fordításban a vers eredeti formáját nem követjük.

ma-yi gnod dang sdug-bsngal kun |
gsang-bas bdag-la len-par shog |

de-dag kun kyang chos brgyad-kyi |
rtog-pa'i dri-mas ma bsags-shing |
chos kun sgyu-mar shes-pa'i blos |
zhen-med 'ching-ba-las grol-shog ||

„Azzal az elhatározással, hogy megvalósítsd minden élőlény számára a legfőbb célt, ami még a kívánságot teljesítő drágakőnél is többet ér, mindig tartsd őket igen kedvesnek!

Ha emberek közt vagy, lásd önmagadat a legjelentéktelenebbnek közülük,
s szíved mélyéből tekints rájuk úgy, mint akik nálad sokkal többet érnek!

Bármit is teszel, saját tudatodban értsd, s ha olyan érzelmeid támadnak, amelyekkel magadat is, másokat is veszélyeztetsz, erős módszerrel rögtön nézz szembe velük, és vess nekik gátat!

Ha rossz természetű emberekkel találkozol, akiket szemlátomást heves, gonosz indulatok fűtenek,
tekints rájuk úgy, mintha nehezen megszerezhető, óriási kincsre leltél volna!

Ha irigységből vagy féltékenységből igazságtalanul megbántanak,
fogadd el a vereséget, s a győzelmet ajánld fel nekik!

Ha valaki, akivel nagy reményekkel jót tettél, indokolatlanul ellened fordul,
tekintsd őt felülmúlhatatlan szellemi mesterednek!

Röviden, közvetlenül és közvetve ajánlj föl anyáidnak minden segítséget és boldogságot,
s titokban vedd magadra összes fájdalmukat és szenvedésüket!

Mindezen gyakorlataidat ne szennyezze be a nyolc világi hívság gondolata,
s tudván, hogy az összes jelenség káprázatszerű, vágytalanul szabadulj meg a kötődésektől!"

Summary

Blo-sbyong or mental purification is a practical Tibetan synthesis of the Buddhist path. Nevertheless teachings concerning the transforming of the mind have been always present in the course of spreading the Buddhist dharma. Present study puts the emphasis on its Indian and Tibetan sources, which must have served as literary models for this genre. (M. J. Sweet 1996) By making a short comparison of the topics of Atīśa's *Bodhipathapradīpa* and Kamalaśīla's *Bhāvanākrama* with early mental purification literature, it tries to point out the continual presence of such teachings in the oral and literary tradition of Tibetan Buddhism.

Irodalomjegyzék

Atīśa, Dīpaṅkara Śrījñāna: *Bodhipathapradīpaḥ (A megvilágosodás ösvényének lámpása).* Szerk., ford. Losang Norbu Shastri, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi 1994

Dalai Lama, His Holiness The: *Transforming the mind: Blo-sbyong*. London 1999

Gombrich, Richard: *Theravada Buddhism.* Cambridge University Press 1989

Jackson, David: The *bsTan-rim* (Stages of the Doctrine) and Similar Graded Expositions of the Bodhisattva's Path. In: *Tibetan Literature: Studies in Genre.* Szerk. J. I. Cabezon – R. R. Jackson, Snow Lion, Ithaca – New York 1996, pp. 229–243

Kamalaśīla, Ācārya: *Bhāvanākramaḥ (A meditáció fokozatai).* Szerk., ford. Gyaltsen Namdol, Acarya, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi 1997

Nakamura, Hajime: *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes.* Motilal Banarsidass, Delhi 1987

Ngawang Dhargyey, Geshe (ford.): *The Wheel of Sharp Weapons*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamshala 1981

Rigzin, Tsepak: *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology.* Library of Tibetan Works and Archives, Dharamshala 1993

Śāntideva: *Bodhicaryāvatāra.* Szerk. V. Bhattacarya, The Asiatic Society, Calcutta 1960 [Bevezetés a megvilágosodás cselekedeteibe]

Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid története.* Corvina, Budapest 1997

Sweet, Michael J.: Mental purification (*Blo-sbyong*): A Native Tibetan Genre of Religious Literature. In: *Tibetan Literature: Studies in Genre.* Szerk. J. I. Cabezon – R. R. Jackson, Snow Lion, Ithaca – New York 1996, pp. 244–260

Szöpa, Lhündup: *Tibeti buddhizmus első kézből.* Ford. Agócs Tamás – Szegedi Mónika, Tibet Társaság, Budapest 1995

Vetter, Tilmann: *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism.* Brill, Leiden 1988

Williams, Paul: *Mahayana Buddhism.* Cambridge University Press 1991

SINO-UIGHURICA: REVISITING THE UIGHUR RUNIC INSRIPTIONS AND THE T'ANG SOURCES

Ablet Kamalov

The author is delighted to dedicate this study to outstanding Hungarian Orientalist scholar George Kara who made a remarkable contribution, among others, to the Uighur studies.

Runic inscriptions of the Uighur Empire in Inner Asia (744–840 AD) still contain many interesting accounts, which had not been fully utilised yet. A comparative analysis of these accounts with the information of parallel Chinese historical sources of the T'ang period enables us to address some significant problems of the political history of the Uighurs. A small number of autochthonous sources on the Uighur Khaganate produced by the Uighurs themselves and scantiness of their data makes sometime contingent the very use of these accounts. That is why the discussion of some historical episodes given below contains more questions than their solution.

Ozïl Öŋ-erkin and Wang Hu-ssu: Uighurs in East Turkestan

The Uighur Terkh runic inscription deciphered by S.G.Klyashtorny describes the military merits of El Etmish Bilgä qaγan (749–759), the actual founder of the Uighur Empire. Enumerating victorious deeds of this qaγan the inscription mentions his successful march to the Karashahr area in East Turkestan. The passage narrating this event has already been examined by S. G. Klyashtorny. It reads:

> (14) *...burï yaratïγma bilgä qutluγ tarqan säŋün bunça bodunïγ atyn jolïn yaγma lum čïšï eki jorïtdï qutluγ bilgä säŋün uruşu qutluγ tarqan säŋün ol eki yor (15) yarlïγqadï bayarqu tarduş biligä tarqan qutluγ yaγma tabγaç soγdaq başï biligä säŋün ozïl-öŋ erkin*[1]
>
> (14) „…He who made this (monument), Bilgä Qutluγ-tarqan-säŋün, (has defeated) so many peoples with glory. He sent two (people against) the Yaγma and Lum-čïšï. To Qutluγ Bilgä-säŋün these two (persons) (15) he ordered: Go! The Tarduš Bilgä-tarqan and Qutluγ (both from the people) Bayarqu, the heads of the Yaγma, the Chinese, and the Sogdians, Bilgä-säŋün, Ozïl Öŋ-erkin."[2]

As S. G. Klyashtorny noticed, in this passage the author of the Terkh inscription enumerates the tribes and peoples subjugated by the Uighurs in the course of their military marches. These tribes and peoples included the Bayarqu, the Toquz-Tatars, the Yaγma, the Chinese

[1] Klyashtorny, S. G.: The Terkhin Inscription. In: *Acta Orientalia Hung.* XXXVI:1–3 (1982), p. 342; Klyashtorny, S. G.: East Turkestan and the Kaghans of Ordubalyq. In: *Acta Orientalia Hung.* XLII:3–3 (1988), p. 277.

[2] Klyashtorny, S. G.: *The Terkhin Inscription.* p. 345; Klyashtorny, S. G.: *East Turkestan and the Kaghans of Ordubalyq.* p. 277.

(Tabγač), and the Sogdians. Besides, here are mentioned some leaders of the subjugated peoples, namely certain Lum-čïšï, whom S. G. Klyashtorny identified as a representative of the ruling Dynasty Lum (Chinese *Long* 'dragon') of Karashahr oasis in East Turkestan[3], Qutluγ Bilgä-säŋün and Ozïl Öŋ-erkin.

While the name *Qutluγ Bilgä-säŋün* is a combination of widely spread titles among the Turks and Uighurs and *per se* does not provide ground for any concrete identification, the second name *Ozil Öŋ-erkin* seems more productive for suggestions. The indication that this person was a head of the Chinese makes it possible to appeal to the Chinese sources in search for a person whose activity would be connected with the T'ang garrisons in the Western Region (Chin. *Hsi-yü*). Such search brings us to the T'ang historical work *T'ang Hui-yao* (Compendium of the most important events of the T'ang dynasty), compiled by Wang P'u. This work mentions a certain official by name *Wang Hu-ssu*, who served in the frontier military prefectures dealing with external 'barbarians'. The second component of his name *Hu-ssu* makes it possible to assume that he might be of a non-Chinese origin. Yao Wei-yuan in his "Research on barbarian family names of the Northern Dynasties" gives *Hu-ssu* as a barbarian name deriving from the Toquz-Oγuz tribal name *Hu-hsieh* (another variant: *Hu-sa*)[4]. According to S. Yakhontov, the name of this tribe could sound in original Turkic language as *uksyr* or *uksar* with a possible sound 'o' instead of 'u' (*oksyr/oksar*), 'l' instead of 'r' (*uksyl/uksal≈oksyl/oksal*), while 'g/h' and's' in the beginning of the word might render to the Turkic 'z'. S. Yakhontov believes that the Chinese *Hu-ssu* may be reconstructed as *Ogzïl*, which is very close to *Ozïl* of the Terkh inscription. The only confusion here is caused by the extra consonant 'g' before 'z'.[5]

As for another component in the name under consideration – *Öŋ* – it seems to be pretty transparent. This word can be found in the Turkic runic texts in the form *Oŋ* as a transcription of the Chinese family name *Wang.* We have evidences, when the T'ang prince Li Tan (future emperor Jui-tsung, ruled in 685–689 and 710–712) is called *Oŋ-tutuq* in the inscriptions in honour of Kül Tegin[6] and Bilgä-qaγan[7]. Thus, there are no serious linguistic arguments against the identification of *Ozïl Öŋ-erkin* of the Terkh inscription with Wang Hu-ssu of the T'ang sources. The third component in the name, which is the title *erkin* (Chinese *ssu-chin*), also cannot be a serious obstacle for such assumption: the above-mentioned case of a Turkic version of Li Tan's name (*Oŋ-tutuk*) shows that the Turkic title *tutuq* (though of Chinese origin) was used as a part of his name.[8] However, appearance of the title *erkin* in the name *Ozïl Öŋ-erkin* raises some questions. We know from *T'ang shu* that the Uighur qaγan appointed eleven *tutuqs* as chiefs of the nine *Oγuz* (Uighur) tribes and two adopted tribes of *Basmïls* and *Qarluqs*. This account may be an indication on the nomenclature reform undertaken by El Etmish Bilgä qaγan at least before 754 (the year of

[3] Klyashtorny, S. G.: *East Turkestan and the Kaghans of Ordubalyq.* pp. 277–280.

[4] Yao Wei-yuan: *Pei chao hu-hsing k'ao.* Peking 1958, pp. 306–308 [Research on barbarian names of the Northern Dynasties].

[5] Written consultation of S. Yakhontov from October 3, 1988.

[6] The Kül Tegin inscription, line 31; Malov, S. E.: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti,* Moskva – Leningrad 1951, pp. 31, 41.

[7] The Bilgä-qaγan inscription, line 25; Malov, S. E.: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti Mongolii i Kirgizii.* Moskva –Leningrad 1959, pp. 16, 20.

[8] On the Turkic title *tutuk/totoq* see Ecsedy, H.: Old Turkic titles of Chinese origin. In: *Acta Orientalia Hung.* XVIII (1965), pp. 83–81, 84.

subjugation of the Qarluqs in the Beshbalïq area, East Turkestan).[9] In this connection, the usage of the title *erkin* in the name of the Chinese chief may relate to the pre-reform time.

As for historical records on Wang Hu-ssu, the T'ang standard histories do not contain his Biography. Fragmentary accounts available in different sources only inform about some facts of his biography. *T'ang Hui-yao* tells that in 733 Wang Hu-ssu was appointed military governor of four garrisons in Western region, which, as it is known, included Karashahr.[10] However, in 740 Wang Hu-ssu is mentioned in the T'ang military activities against the Kidans and Tatabïs in the Northeast. The same year he became an immediate superior of An Lu-shan in the army of P'ing-lu. In 741 Wang Hu-ssu replaced Li Shih-chi, a military governor of You-chou.[11] These are practically all accounts on Wang Hu-ssu we know from records.

A. Maljavkin assumed that Wang Hu-ssu could be identified with another T'ang high rank commander Wang Chung-ssu, who many times came to contact with the Turks and Uighurs in the northern frontier regions.[12] However, it is obvious that these are different persons. As S. Yakhontov notices correctly, Wang Chung-ssu could not have non-Chinese name, since his name *Chung-ssu* ('faithful heir') was bestowed to him by the emperor meaning that he was faithful to his father, who had been killed by the Tibetans and the son took revenge on him[13]

Coming back to *Ozïl Öŋ-erkin* of the Terkh inscription, one should admit that the identification of him with Wang Hu-ssu reveals some factual contradictions. Knowing that Wang Hu-ssu took an appointment to An-hsi in 733 and then, in 740, appeared in Northern China, nevertheless we do not know what happened to him in the early 750s, when the Terkh inscription dates and if he has been sent to Western garrisons again. Unfortunately, Chinese sources keep silence on his further career.

However, irrespective of the relationship of Wang Hu-ssu to *Ozïl Öŋ-erkin*, it is clear that the Chinese garrisons in East Turkestan have fallen under Uighur control before the garrisons were withdrawn to China with the break-up of the rebellion of An Lu-shan in 755.

Coup d'etat in Ordubalïq of 779

Domestic and external policy of Bögü-qaγan who accepted Manichaeism as a state religion in 762 and relied on Sogdians resulted in the extreme strengthening of the latter's position in the Uighur state. This inevitably evoked strong resistance of the Uighur aristocracy. Political opposition finally succeeded in overthrowing Bögü-qaγan in 779 and replacing him with his cousin Ton Baγa-tarqan. The coup *d'etat* was reported to the T'ang court by Liang Wen-hsiu, the Chinese envoy to the Uighur capital, who eye witnessed that event. In the course of the coup *d'etat* Bögü-qaγan and about 2000 of his relatives and followers were murdered.

[9] Kamalov, A.: The Moghon Shine Usu Inscription as the Earliest Uighur Historical Annals. In: *Central Asiatic Journal* 47:1 (2003), pp. 77–90.

[10] *Tang Hui-yao.* Peking 1955, ch. 78, p.1429.

[11] Pulleyblank, E. G.: *The Background of the Rebellion of An Lu-shan.* Cambridge University Press, London – New York – Toronto 1955, p. 161, n. 83.

[12] Maljavkin, A.: *Istoričeskaja geografija Centralnoj Azii*. Nauka, Novosibirsk 1981, pp. 126–127.

[13] Written consultation of S. Yakhontov, cf. note 3; on the biography of Wang Chung-ssu see Liu Mau-tsai: *Chinesischen Nachrichten zur Geschichte des Ost-Turken (T'u-kue).* Wiesbaden 1958, pp. 337–338.

Among those killed were two sons of Bögü-qaγan, born of the marriage with the T'ang Princess Hsiao Ning-Kuo (Younger Ning-Kuo).

The coup *d'etat* in question is interpreted in academic literature differently. The most reasonable explanation is that given by Tadzaka Kōdō, who characterised it as anti-Sogdian and anti-Manichean.[14] To our view, Ton Baγa-tarqan's disagreement with Bögü-qaγan's policy may also be explained by personal relations between them. Such conclusion comes to mind if we look at records relating to his career. Let us look at these records:

– According to the T'ang historical annals, at the moment of the coup *d'etat* Ton Baγa-tarqan held a rank of minister (Chin. *tsai-hsiang*; Uig. *Uluγ Buyuruq*).[15]
– S. G. Klyashtorny considers that a head of the inner buyuruqs of El Etmish Bilgä qaγan named Ïnanču Baγa-tarqan in the list of Great Buyuruqs in the Terkh inscription can be identified with Ton Baγa-tarqan.[16] This means that at the time of compilation of the inscription that is in 753–756 Ton Baγa-tarqan held a high position of a head of nine ministers/uluγ buyuruqs.
– Another important record relating to his career can be found in *Tzu-chih T'ung-chien*. This work cites the speech of the T'ang minister Li Pi, who recalls that Ton Baγa-tarqan accompanied the Uighur prince Yabγu when he came to China at the head of the cavalry in 757 and that at that time he had a title of Uluγ Tutuq.[17] The T'ang histories also relate that the Uighur prince Yabγu, elder son of El Etmish Bilgä qaγan, was executed for committing some crime after he had returned from China to Ordubalïq, approximately in 758.
– During the rebellion of P'u-ku Huai-en, a T'ang General of Uighur origin, in 765 Bögü-qaγan sent a military assistance to this rebel general, who was his father-in-law. The Uighur cavalry was led by six outer Uighur ministers (buyruqs), the list of which is preserved in *Chiu T'ang-shu* and *Ts'e-fu Yuan-kuei*. The Head of these ministers and commander of the Uighur cavalry was Alp Uluγ Tutuq Yaγlaqar, Bögü-qaγan's younger brother. The latter was the third son of El Etmish Bilgä qaγan, who in 758 led Uighurs in the march to China under the title Qutluγ Čor-tegin. Ton Baγa-tarqan is also named among six outer ministers.

Summarizing all these accounts, we can enumerate in chronological order all positions held by Ton Baγa-tarqan as follows:

– 753–756: Head of Inner Buyuruqs (ministers)
– 757: Uluγ Tutuq
– 765: Outer Buyuruq (minister)
– 779: Buyuruq (minister)

As the study of these nomenclatures shows, the highest of them was that of Uluγ-tutuq, which Baγa-tarqan held in 757. The next position in the hierarchy is that of the head of inner

[14] Tadzaka Kōdō: Kaikotsu ni okeru Manikyo hakugai undo. In: *Toho gakuho* 11 (1940), pp.223–232. Recent studies on this episode include Hayashi Toshio: Uigur Policies toward Tang China. In: *The Memoirs of the Toyo Bunko* 60 (2002), pp. 87–116.

[15] On Buyruqs in the Uighur Kaghanate see Kamalov, A.: Drevnije Ujgury. VIII-IX vv. In: *Naš Mir* 2001, pp. 129–135; Kamalov, A.: *Tarihi Umumi Uigurstan.* Center for Documents and Diplomatic History, Tehran 2002, pp. 123–133 [General History of Uighurstan].

[16] Kljaštornyj, S. G.: Nadpis' ujgurskogo Bögü-kagana v Severo-Zapadnoj Mongolii. In: *Centralnaja Azija. Novyje pamjatniki pis'mennosti i iskusstva*. Nauka, Moskva 1987, p. 29.

[17] Tzu-chih T'ung-chien, by Ssu-ma Kuang, Peking, 1956, ch. 223.

Buyuruqs (753–756). The positions of *outer buyuruq* and *buyuruq* (may be also *outer* ministers) are the lowest ones here. Having ascertained correlation between these positions, we can see the rise of Ton Baγa-tarqan's career in the period 753 to 757. Then, in 765 he held much lower position and by 779 still occupied such a regular rank of the minister. Surprisingly, when he held the highest position, he accompanied Yabγu. After the execution of Yabγu in 758, Ton Baγa-tarqan's career also went down. This enables to link the reduction of his rank with his relations with Yabγu, who in 758 has been executed apparently for participation in the conspiracy against El Etmish Bilgä qaγan. Though Ton Baγa-tarqan was not executed, however he was punished and removed from the position of Uluγ-tutuq. During the reign of Bögü-qaγan Ton Baγa-tarqan improved his position in the court, but in all likelihood he did not support the new qaγan. This old rivalry between relatives might play its part in the events of 779, when Ton Baγa-tarqan replaced Bögü-qaγan on the throne.

Princess Yabγu: a role of the Buγu tribe

Of the two T'ang standard histories – *Chiu T'ang-shu* and *Hsin T'ang-shu* – the first is considered as more reliable in accuracy of records. However, some of additions made by the authors of the new version of the T'ang history are of great value. One of such records relating to the Uighurs is the information saying that a granddaughter of the T'ang general P'u-ku Huai-en participated in the coup *d'etat* in Ordubalïq in 790. According to the T'ang histories, during the coup *d'etat* the Uighur kaγan *To-lo-ssu* (Talas, Chin. Title: Chung-ch'en k'o-han) was killed and the throne was usurped by his younger brother. The usurper did not find support in the highest echelon of power and soon was himself killed by ministers-buyuruqs, who enthroned *A-cho*, a young son of the late qaγan. The T'ang sources differ in the matter of a person who killed To-lo-ssu kaγan. *Chiu T'ang shu* relates that he was killed by his younger brother, but *Hsin T'ang-shu* claims that he was poisoned by his wife (*qatun*), a 'princess Yeh':

> "That year (790), the qaγan was poisoned by the younger qatun, Princess Yeh. The princess was the granddaughter of P'uku Huai-en, so the latter's daughter was called Princess Yeh. The qaγan's younger brother then set himself on the throne."[18]

Colin Mackerras who studied the T'ang materials on the Uighurs doubted the accuracy of this record, since there is no mention in the sources that Huai-en had a son who left China for the Uighur Empire:

> „The parallel text in HTS…claims that the kaghan was poisoned by the younger khatun, who was a granddaughter of P'u-ku Huai-en, through his son. However, no other text mentions that Huai-en had a son who went among the Uighurs, although two of his daughters married the Uighur kaghan. The HTS text is certainly corrupt, despite the fact that PIT (*Pian-i Tien – A.K.*) 126.8ab quotes it with ought criticism,

[18] Mackerras, C.: *The Uighur Empire (744–840). According to the T'ang dynastic histories.* Australian National University, Canberra 1968, p. 88.

> and all other early parallel texts support CTS's version that it was the kaghan's younger brother who murdered him."[19]

However, *Chiu T'ang-shu* contains the record confirming indirectly the accuracy of the above cited record. Describing the meeting of the Uighur leaders with the T'ang General Kuo Tsu-i just after the death of P'u-ku Huai-en in 765, *Chiu T'ang-shu* says that the commander of the Uighur cavalry Alp Uluγ Tutuq Yaγlaqar said: „As for Huai-en, Heaven killed him. Now we beg permission to expel and kill the Tibetans and seize their sheep and horses, thereby repaying the state's mercy. However, Huai-en's sons are the brothers of our *qatun*, so we beg permission not to kill them" (*Hsin T'ang-shu*'s version: „However, Huai-en's sons are the younger brothers of our *qatun* and we wish to spare them from death."[20]) Though these accounts do not openly indicate that sons of P'u-ku Huai-en were taken by Uighurs to the steppe, it is obvious that they were taken to their sister, who was a Uighur *qatun*. P'u-ku Huai-en, who was originally from the Uighur (Toquz Oγuz) tribe Buγu, maintained close relationship with the Uighurs.[21] Two of his daughters were successively married to the Uighur Bögü-qaγan. His kinship and close relations with Uighurs finally became a ground for the T'ang court eunuchs in accusing him of treason. This forced P'u-ku Huai-en to rise in rebellion against the T'ang dynasty in 764. He could unite various tribes and threaten the T'ang dynasty for about two years. His son-in-law Bögü-qaγan sent him a military help. Only the sudden death of P'u-ku Huai-en allowed the T'ang forces to cope with insurgents. The T'ang general managed to conclude agreement with the Uighurs and use them in fighting Tibetans. After the death of P'u-ku Huai-en the Uighurs asked the Chinese not to kill his sons. It is natural to assume that they were not only spared, but also allowed to leave the country with the Uighurs. Being brothers of the Uighur *qatun*, they might hold high positions in the Uighur court. One of them apparently was granted a title 'Yabγu'. It was his daughter who later married the qaγan To-lo-ssu and became his younger *qatun*.

Hsin T'ang- shu's record is important in a way it allows to link the assassination of the qaγan To-lo-ssu (790) with the examined above coup *d'etat* of 779. Bögü-qaγan who has been killed and replaced by Ton Bagha tarqan had conjugal ties with the tribe Buγu/P'u-ku. However, after the coup *d'etat* the Buγu clan was pushed aside and lost its privileges, though it still remained its pretty strong position in the hierarchy of the Uighur tribes. As a result of these changes, P'u-ku Huai-en's granddaughter through his son became a younger qatun of the qaγan To-lo-ssu, a Ton baγa tarqan's successor. In this context, participation of the Princess Yabγu in the coup d'etat in 790 can be considered as a tribal internecine struggle for the supreme power in the Uighur *el*. This might be an attempt of the Buγu tribe to restore its weakened position in the Uighur court.

The episodes examined above show that the comparative study of the Turkic runic inscriptions of the Uighur Empire with the T'ang historical works was not accomplished yet. At the same time not only comparative research promises to be productive but also the study of the Chinese accounts *per se*.

---

[19] Mackerras, C.: *The Uighur Empire According to the T'ang dynastic histories: A Study in Sino-Uighur relations, 744–840.* Canberra 1972, p.161, note 184.

[20] Chiu T'ang shu, ch. 195, 7a; Hsin T'ang shu, ch. 217A, 6a; Mackerras, C.: *The Uighur Empire (744–840)… pp.* 45, 46.

[21] On the Buγu/P'u-ku tribe see Hamilton, J. R.: Toquz Oghuz et On-Uighur. In: *Journal Asiatique* CCL (1962), pp. 26–27.

Bibliography

Ecsedy, H.: Old Turkic titles of Chinese origin. In: *Acta Orientalia Hung.* XVIII (1965)

Hamilton, J. R.: Toquz Oghuz et On-Uighur. In: *Journal Asiatique* CCL (1962), pp. 23–64

Hayashi Toshio: Uigur Policies toward Tang China. In: *The Memoirs of the Toyo Bunko* 60 (2002), pp. 87–116

Kamalov, A.: Drevnije Ujgury. VIII-IX vv. In: *Naš Mir* 2001, pp. 129–135

Kamalov, A.: *Tarihi Umumi Uigurstan.* Center for Documents and Diplomatic History, Tehran 2002, pp. 123–133 [General History of Uighurstan]

Kamalov, A.: The Moghon Shine Usu Inscription as the Earliest Uighur Historical Annals. In: *Central Asiatic Journal* 47:1 (2003), pp. 77–90

Klyashtorny, S. G.: The Terkhin Inscription. In: *Acta Orientalia Hung.* XXXVI:1–3 (1982), pp. 335–366

Kljaštornyj, S. G.: Nadpis' ujgurskogo Bögü-kagana v Severo-Zapadnoj Mongolii. In: *Centralnaja Azija. Novyje pamjatniki pis'mennosti i iskusstva*. Nauka, Moskva 1987, pp. 19–37

Klyashtorny, S. G.: East Turkestan and the Kaghans of Ordubalyq. In: *Acta Orientalia Hung.* XLII:3–3 (1988), pp. 277–280

Liu Mau-tsai: *Chinesischen Nachrichten zur Geschichte des Ost-Turken (T'u-kue).* Wiesbaden 1958

Liu Hsu: *Chiu T'ang-shu*. Shanghai 1936 [Old History of the T'ang Dynasty]

Mackerras, C.: *The Uighur Empire (744–840). According to the T'ang dynastic histories.* Australian National University, Canberra 1968

Mackerras, C.: *The Uighur Empire According to the T'ang dynastic histories: A Study in Sino-Uighur relations, 744–840.* Canberra 1972

Maljavkin, A.: *Istoričeskaja geografija Centralnoj Azii*. Nauka, Novosibirsk 1981

Malov, S. E.: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti,* Moskva – Leningrad 1951

Malov, S. E.: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti Mongolii i Kirgizii*. Moskva – Leningrad 1959

Ou Yang-hsu: *Hsin Ta'ng-shu*. Shangai 1936 [Old History of the T'ang Dynasty]

Pulleyblank, E. G.: *The Background of the Rebellion of An Lu-shan.* Cambridge University Press, London – New York – Toronto 1955

Tadzaka Kōdō: Kaikotsu ni okeru Manikyo hakugai undo. In: *Toho gakuho* 11 (1940), pp. 223–232

Wang P'u: *T'ang Hui-yao.* Peking 1955

Yao Wei-yuan: *Pei chao hu-hsing k'ao.* Peking 1958 [Research on barbarian names of the Northen Dynasties]

བོད་རིགས་སྤྱི་སྐད།

Karmadorje

བླ་མ་འཇམ་དབྱངས་ཐོན་མི་བོད་བཟང་པོ། །རྒྱལ་པོ་རིམ་འཕགས་རྣམ་སྤྲུལ་ཁྲི་སྲོང་བཙན། །བློན་པོ་ཆབ་སྲིད་རྣམ་འཕྲུལ་མགར་སྟོང་བཙན། །བླ་རྒྱལ་བློན་གསུམ་རྟག་ཏུ་རྒྱལ་འགྱུར་ཅིག །བཀའ་དྲིན་བླ་མེད་གངས་ལྗོངས་རྒྱལ་བློན་དང་། །རིས་མེད་མཁས་གྲུབ་ལོ་པཎ་བླ་དཔོན་བརྒྱུད། །བོད་འབངས་ཚེ་ས་སྲིད་དཔལ་ཡོན་དར་མཛད་པ། །གངས་ཅན་མེས་པོ་རྣམས་ལ་གུས་ཕྱག་འཚལ། །ཐོན་མིའི་མགུལ་རྒྱན་དབྱངས་ཅན་ཕྱྭ་པ་མོས། །བདག་ལ་སྨིན་ཟུར་ཅུང་ཟད་གཡོ་ཙམ་གྱིས། །བདག་ཡིད་དགའ་སྤྲོས་ཚིགས་བཅད་མགུལ་ཕྲེང་འདིས། །འབྱུང་འགྱུར་བློ་གསར་མགུལ་ལ་མཛེས་གྱུར་ཅིག །ཐོན་མིའི་བརྡ་སྤྲོད་དྲུག་ནི་ཉམས་འདུག་ཟེར། །སུམ་རྟགས་མ་རངས་ལེགས་སྦྱར་ཉ་ཉུང་བསྲེས། །ཨིན་རྒྱ་ཕྱི་སྐད་དབྱིངས་འཕར་བོད་ཕྲུག་མང་། །བོད་སྐད་ལ་རྨོངས་བོད་རིགས་དེ་བས་མང་། །སྔོན་བྱོན་མཁས་པ་གོང་མ་གཙུག་ཏུ་མཆོད། །ཟུར་གནས་མཁས་དབང་དཔང་པོར་མགྲོན་དུ་བོས། །བོད་རིགས་སྤྱི་ལ་ཕན་པའི་སྤྱི་སྐད་འདྲེན། །དེང་བོད་སྐད་རིག་ལང་ཚོ་རྒྱས་འགྱུར་ཅིག །ཞ་ཤད་ཚད་ཡིག་ཐོག་དགོས་པའི་དེང་དུས་སུ། །མཁས་དང་མི་མཁས་ཁ་ཞལ་རྩོད་ཅིང་འགྲན། །འགྲན་རྩོད་བོད་ཀྱི་སྐད་ཡིག་གཏན་འབེབས་ལ། །ལུགས་གསར་ལུགས་རྙིང་གཞིར་བཅོལ་གསར་གཏོད་དགོས། །ཀུན་བསྟོད་ཀུན་བཀུར་ཀུན་ཕན་ཐོན་མིའི་ལུགས། །ཀུན་གྱིས་ཀུན་བསླབས་ཀུན་གྱིས་གསར་བཅོས་ཞེས། །རྙིང་ཀུན་སྤྱོངས་ཤིག་གསར་ཀུན་བྲིས་དང་ཤོད། །ཀུན་བ་ཤད་ཀུན་བྲིས་ཀུན་ལ་ཀུན་མཚུངས་གྱུར། །དབྱངས་ལྔ་སོ་སོའི་སྒྲ་གདངས་མ་འདྲེས་ཅིག །སུམ་རྟགས་མ་འགག་གསར་བཅོས་རྩོམ་ལ་རེམས། །དཔེར་ན་བསྒྲལ་གཞན་དབྱངས་ཨར་ཐོན་ཐབས་དང་། །འབྲི་བྲིད་འབྲི་བྲུར་འབྲི་ཡི་འབྲི་ཡ་ཐོབ། །དབྱངས་ཨ་ཨི་ཨུ་ཨེ་ཨོ་ཨ་མ་ལས། །མ་སྐྱེས་ཡི་གེ་མིང་ཚིག་བོད་ལ་མེད། །ཀི་ཀུ་ཀེ་ཀོ་ཀ་ལྟར་ངེས་པས་ཞེས། །ཀད་ཀན་ཀལ་ཀས་དབྱངས་ཨར་ཉམས་གསོ་དགོས། །ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན་ཅུང་ཟད་གླེང་བར་སྤྲོ། །ཕྱིན་སྐད་སང་ཉིན་ཀལ་ལ་བོད་གཟུགས་ཀལ། །ཨེ་མེད་ཀེལ་རུ་ཀློག་ན་ཨ་ཀལ་སྒྲ། །རྒྱ་ཆད་འགྲོ་བ་ཅུང་ཟད་དཔྱད་ན་ཞེས། །གཅོད་བྱེད་སྣ་གྲིར་གཅོད་ཡེ་སྣ་གྲི་དང་། །གཅོད་བྱ་ཞིང་ལ་གཅོད་ཡ་ཞིང་སོགས་དང་། །བཅད་ཟིན་གཅོད་བཞིན་ཆོད་ཅིག་ཆོག་གྲོགས་ལ། །བརྟེན་ན་བོད་སྐད་ཞེས་སླ་ཕན་ཐོགས་ཆེ། །ལྷ་སའི་ཁ་སྐད་ཞེ་ས་ཕུལ་བྱུང་རེད། །འོན་ཀྱང་ཆོལ་གསུམ་བོད་རིགས་སྤྱི་སྐད་ནང་། །ཡོད་རེད་ཡོད་བཞིན་ཡོག་རེད་བྲིས་པ་དང་། །ཡིན་ནའང་ལ་ཡིན་ནའི་ལབ་པའང་ནོར། །སྐྱེས་བུ་དང་པོ་འདས་པར་ཕྱིན་པ་ཡིན། །ད་ལྟ་བ་ལ་ང་ནི་འགྲོ་བགྱིད་ཡོད། །མ་འོངས་པ་ལ་ང་ནི་འགྲོ་བགྱི་ཡིན། །ང་ཁྱོད་ཁོ་གསུམ་སྐྱེས་བུ་དང་གཉིས་གསུམ། །སྐྱེས་བུ་གཉིས་པ་འདས་པ་ཕྱིན་པ་རེད། །ད་ལྟ་བ་ལ་ཁྱོད་རང་འགྲོ་བགྱིད་འདུག །མ་འོངས་པ་ལ་ཁྱོད་རང་འགྲོ་བགྱི་རེད། །བགྱིད་བགྱི་གཉིས་ཀྱི་ཁྱད་པར་འབྱེད་དགོས་ཤིང་། །སྐྱེས་བུ་གསུམ་པ་འདས་པར་ཕྱིན་པ་རེད། །ད་ལྟ་བ་ལ་ཁོ་རང་འགྲོ་བགྱིད་འདུག །མ་འོངས་པ་ལ་ཁོ་རང་འགྲོ་བགྱི་རེད། །རེད་འདུག་དུས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཞེས་པའང་གཅེས། །ང་ནི་ཕྱིན་པ་ཡིན་དང་འགྲོ་བགྱིད་ཡོད། །འགྲོ་བགྱི་ཡིན་སོགས་བགྱིད་བགྱི་བེད་སྤྱད་ནས། །དེང་བོད་སྐད་ལ་བྲིས་དགོས་ཡོད་མིན་ནི། །འབྲེལ་སྒྲའི་གི་ཀྱི་ཡི་ལ་བྲིས་ན་ཞེས། །རང་གི་བུ་མོའི་གཙོས་པའི་བོད་རིགས་ལ། །བོད་དགེ་ཀརྟོས་སྙིང་གཏམ་བ་ཤད་ཡོད་དོ། །བོད་བརྡའི་འབྲེལ་སྒྲའི་སྙིང་ནད་སངས་པ་དང་། །༧གོང་ས་མཆོག་གི་བཀའ་དགོངས་འགྲུབ་པར་ཤོག།

БНУНГАР УЛСЫН НЭРТ МОНГОЛЧ ЭРДЭМТЭН Д. КАРАГИЙН МОНГОЛ АМАН ЗОХИОЛЫН СУДЛАЛД ОРУУЛСАН ХУВЬ НЭМЭР

Б. Катуу

Монгол хэл аялгуу, аман зохиол, уран зохиол, үгсийн сан, алтай хэл шинжлэл,бичиг үсэг болон соёлын түүх, дурсгалт бичиг, монгол хийгээд төв ази судлалын нэрт эрдэмтэн, доктор профессор Д. Кара академичийн мэндэлсний 70, эрдэм шинжилгээний ажил хийж ирсний 50 жилийн ой тохиож буй нь нэг талаар монгол судлалын томоохон баяр болж байна гэж үзэхэд хэтрүүлэл болохгүй. Тэрээр одоогоос 50 жилийн тэртээ эрдэм шинжилгээний анхны бүтээлээ Унгар улсын ШУА-ийн цуврал бичигт нийтлүүлж монголын судлалд хөл тавин орж ирснээс хойш гадаад дотоодын эрдэмтдийн анхаарлыг татсан жинтэй бүтээлүүдийг нэлээд хэвлүүлжээ. Тийм учраас Д. Кара дэлхийн монгол судлал тэр дундаа Төв ази судлалд хүндтэй байр суурь эзэлдэг томоохон эрдэмтдийн нэг юм.

Академич,доктор,профессор Д. Кара нь монгол судлалын олон салбараар судалгаа хийдэг асар өндөр боловсролтой,баялаг их туршлагатай,авьяас билигтэй нэгэн бөгөөд түүний судалгааны ажлын нэг чиглэл нь монгол аман зохиол тэр дундаа баатарлагийн тууль судлал юм.

Өчүүхэн миний бие энэ их хүний 70 насны хийгээд эрдэм шинжилгээний ажлын 50 жилийн ойн энэхүү хуралд монгол аман зохиолын судлалаар туурвисан бүтээлүүдийнх нь тухай цухас төдий өгүүлэхийг хичээе

Монголчууд баатарлагийн туулиар арвин баялаг бөгөөд монгол туулийн хаан гэгдэх “Эрийн сайн Хан харангүй” туулийн аман ба бичгээр уламжилж ирсэн хувилбаруудыг гадаад дотоодын эрдэмтэд сурвалжлан тэмдэглэж, судлан шинжилж, эмхтгэн боловсруулж монгол, кирил, галиг, тод үсгээр хэвлүүлсээр иржээ.

Эрдэмтэн судлаачдад одоогийн байдлаар “Эрийн сайн Хан харангүй” туулийн бичмэл дөрвөн эх олдоод байгаа бөгөөд тэдгээрийн нэгийг “Окины Хан харангүй” гэж нэрлэдэг. Энэ нь 28х8 см-ийн орос цагаан цаасан дээр бэхээр буриад аялгуугаар их тод гаргац сайтай бичсэн бүгд 49 хуудас 98 тал бүхий нэлээд сайн хадгалсан гар бичмэлийг Оросын эрдэмтэн Г. Д. Санжеев 1929 оны 6-р сард буриадын Окин нутгийн Дагва гэгч нэгэн ламаас аваад түүнийгээ 1937 онд орос орчуулга, тайлбар, судалгааны оршил өгүүллийн хамт Москвад хэвлүүлжээ.[1]

Мөн түүнчлэн Г. Д. Санжеев Тувагийн автономит мужийн нийслэл Кызыл хотын иргэн П. Балданжаповоос тэр үед түгээмэл хэрэглэж байсан Хятадын моовин цаасан дээр түүшээр бичсэн 20х20 см хэмжээтэй 15 хуудас 30 тал “Хан харангүй” туулийн хоёр дахь гар бичмэлийг олж аваад 1960 онд “Тюрко-монгольское языкознание и фольлористика” номд уг эхийн гэрэл зургийг орос орчуулга, тайлбар, товч удиртгалын[2] хамт хэвлүүлжээ.

---

[1] Санжеев, Г. Д.: *Монгольская повесть о Хан харангуй.* (ТИВАН XXII) Москва – Ленинград 1937.

[2] Санжеев, Г. Д.: Кызыльская рукопись монгольской повести “Хан харангуй”. In: *Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика.* Москва 1960, pp. 265–350.

“Хан харангуй” туулийн бичмэл гурав дахь судрыг академич Б. Ринчен 1961 онд Төв аймгийн Баянзүрх сумаас олсон бөгөөд энэ нь 73 хуудастай 33,8x11 см хэмжээтэй цулгуй цаасан дээр бийрээр сударчлан бичиж хуудасны дугаарыг үсгээр тавьсан байна.Энэ бичмэл судрыг Б. Ринчений буюу монгол үсгийн “Хан харангуй” гэж судлаачид нэрлэдэг бөгөөд үүнийг БНУУ-ын ШУА 1988 онд тууль судлаач У. Загдсүрэнгийн бичсэн дэлгэрэнгүй удиртгалын хамт гэрэл зургаар татаж хэвлүүлсэн юм.[3]

Мөн У. Загдсүрэн 1970 онд Хан харангуйн бичмэл болон аман эхүүдийг хооронд нь харьцуулж 4000 гаруй мөр шүлэг бүхий нэгтгэн боловруулсан эх бэлтгэн сургуулийн сурагчид өргөн олон уншигчдад зориулан[4] нийтлүүлжээ.

“Хан харангуй” туулийн бичмэл дөрөв дэх эх ОХУ-ын Санкт- Петербург хотын Дорно дахиныг судлах хүрээлэнгийн хөмрөгт хадгалагдаж байгаа бөгөөд түүний гэрэл зургийн хальсыг Монгол улсын ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэнд бэлэглэхэд эрдэмтэн Х. Лувсанбалдан галиг үсгээр буулган дээр дурдсан эхүүдтэй тулган зарим алдаа мадгийг залруулж 1982 онд “Тод үсгийн Хан харангуй”[5] гэдэг судалгааны дорвитой бүтээл хэвлүүлсэн билээ. Энэ эхийг хэдийд яаж олсон тухайгаа А. В. Бурдуков “Ойрд халимагийн туульчид” өгүүлэлдээ “ Да бээсийн хүү бид хоёр түүнийг хэдэн жил эрээд олоогүй юм. Тэгээд 1913–1914 оны үед уг номыг санамсаргүй олсон билээ[6] гэж тэмдэглэсэн байдаг.

1957 онд профессор Г. Д. Санжеев Өвөрмонголын өөртөө засах орны ардын хэвлэлийн хорооны ажилтан Содномтой уулзахдаа 1937 онд нийтэлсэн Хан харангуйн туулиас өөр нэг эхийг өгч түүнийг ардын хэвлэлийн хороонд байсан өөр нэг эхтэй тулган үзэж найруулан хэвлэхийг зөвлөсөн байна. Харин хожим энэ ёсоор судлаач Ж. Төмөрцэрэн дурдсан хувилбаруудыг тулган үзэж харьцуулан найруулж засаад 1962 онд монгол бичгээр товч оршлын хамт Хөх хотод нийтлүүлжээ. Энэ хэвлэлийн эх нь судалгаанд бус өргөн олонд зориулагдсан[7] байлаа.

Эдгээрээс үзэхэд Хан харангуй туулийн бичмэлүүд нь засч боловсруулсан буюу ердийн хуулбарласан хоёр хэлбэрээр баруун аймгуудад тод үсгээр төв болон дорнот халхад монгол бичгээр тархжээ. “Хан харангуй” тууль нь ийнхүү бичмэлээр уламжлан ирснээс гадна нийт монгол даяар амаар ихээхэн түгж тархсан байна.

Академич Д. Кара “Хан харангуй” туулийн бичмэл эхийг тэр дундаа академич Б. Ринченгийн Төв аймгийн Баянзүрх сумаас олсон хувилбарыг галиглан тусгай ном болгож “Qan Qarangui transcription des textes des Rinschen-nis” гэдэг нэрээр 1993 онд Будапешт хотод галиг үсгээр хэвлүүлсэн нь өрнөдийн монголч эрдэмтдэд “Хан харангуй” туулийн бүрэн эх материалыг хүргэхэд ихээхэн чухал түлхэц болоод зогсохгүй өмнө нь кирил үсгээр хэвлүүлсэн эхэд гарсан алдааг ухаалгаар засаж залруулсан байна. Тухайлбал Окины “Хан харангуй”-д: *Shugur sayixan deletei*,[8]

---

[3] Загдсүрэн, У.: *Хан харангуй. Qan Qarangui.* Faksimile des Rintchen-Ms. Einge-leitet von Peter Lagler. Akadémiai Kiadó, Budapest 1988, pp. 11–33.

[4] Загдсүрэн, У.: *Эрийн сайн Хан харангуй.* Улаанбаатар 1970.

[5] Лувсанбалдан, Х.: *Тод үсгийн Хан харангуй.* Улаанбаатар 1982 (1985).

[6] Бурдуков, А. В.: *Ойрд халимагийн туульчид. Монгол ардын баатарлаг туульсын учир.* Улаанбаатар 1966, pp. 91–92.

[7] Төмөрцэрэн 1962.

[8] Санжеев, Г. Д.: *Монгольская повесть о Хан харангуй.* p. 82.

Б. Ричений “Хан харангуй”-д: *Shuyur sayixan deletei*[9] гэдэг мөрийн эхний үгийг Д. Кара *Süür* гэж галигласан нь маш оновчтой болжээ.

Гэтэл энэ үгийг судлаач У. Загдсүрэн 1970 онд нийтлүүлсэн “Эрийн сайн Хан харангуй” номдоо “шүр” гэж бичжээ. Харин эрдэмтэн Р. Нарантуяа 1986 онд хэвлүүлсэн “Эрийн сайн Хан харангуй” номдоо “Сойр” хэмээн буулгасан байна.

Хамгийн сүүлд тууль судлаач Т. Баясгалан 2002 онд хэвлүүлсэн “Эрийн сайн Хан харангуй” бүтээлдээ Р. Нарантуяагийн “Сойр” гэж буулгасныг ташаарсан гэсэн мөртлөө Р. Довчинсамбуугийн хайлсан “Хан харангуй”-д энэ үгийг “шүүрэн” гэжээ. Угтаа энэ нь “шүр” гэж байх нь зөв юм. “Хан харангуйн чон хүрэн морь бол энгийн морь биш халь мөнгөн уруултай,хас эрдэнэ шүдтэй,сувдан сүүлтэй,хавиргандаа завсаргүй,харцагандаа үегүй эрдэнийн хүлэг морь тул дэл “шүр” байхаас өөр аргагүй билээ гэжээ.[10]

Бидний бодоход “сойр дэл” ч биш “шүр дэл” ч биш профессор Д. Карагийн галигаар “шүүр дэл” буюу Р. Довчинсамбуугийн хайлснаар “шүүрэн дэл” гэдэг нь маш оновчтой зөв нэрлэлт юм гэж үзэж байна.

Үүний учир нь “Шүр”гэдэг бол далай дотор ургадаг далайн нэгэн зүйл чулуулаг ургамал юм. Тэгэхээр Хан харангуйн чон хүрэн морь чулуу шиг хатуу хэсэг бусаг бөөрөнхий бөөрөнхий дэлтэй байж явч болохгүй. Тэгээд юу байж таарах вэ! гэвэл үс самнадаг шүүр шиг сийрэг шингэн дэлтэй морь гэсэн утгатай учраас” шүүр дэлтэй” (süür deletei) байх нь зөвөөс зөв зүйл гэж үзэж байна. Монголчууд настай хүмүүсийн шүд нь унаж сийрэгжээд ирэхээр «шүд нь шүүр, шүлс нь уулбуур болжээ» гэж хошигнон ярих тохиолдлол нэлээд байдаг.

Мөн түүчлэн

Gulja sayiqan cegejitei[11]

Холч сайхан цээжтэй[12]

Холч сайхан цээжтэй[13]

Холц сайхан цээжтэй[14] гэж мөн л Ойрадад “гулз”/ж/ Халхад “угалз” шиг том цээжтэй сайхан морь гэдгийг профессор Д. Карагаас бусад судлаачид буруу ухаарч уншиж “Холч сайхан цээжтэй” морь гэцгээжээ.Монгол аман зохиолын хурдан морины цол хийгээд морины шинжийн судart цээжиндээ хурдтай, хүчтэй морийг “Арслан цээжтэй морь”, “Угалз цээжтэй морь” гэж нэрлэсэн байдаг. Түүнээс биш дээрх хүмүүсийн бичсэн шиг “Холч цээжтэй морь” гэж хаа ч ердөө байдаггүй байна. Түүнчлэн:

Tobucag qara tasigur-tai[15]

Товорцог хар ташууртай[16]

Товог хар ташуууртай[17] гэх мэтээр *Tobucag* буюу *dobucag* гэдэг нь ов тов, жижиг бөөрөнхий гэсэн утгатай үг юм. Энэ үгийг ойрад аялгуунд товорцог гэдэг. Улмаар

Jaran teke-yin ebereer-e

---

[9] Ринчен1961.
[10] Баясгалан, Т.: *Эрийн сайн Хан харангуй.* Улаанбаатар 2002, p. 114.
[11] Kara, Gy.: *Qan qarangui transcription des textes des Rintchen-ms.* Budapest 1993, p. 60.
[12] Нарантуяа1986, p. 6
[13] Баясгалан, Т.: *Эрийн сайн Хан харангуй.* p. 133.
[14] Загдсүрэн. У.: *Эрийн сайн Хан харангуй.* p. 10.
[15] Kara, Gy.: *Qan qarangui transcription des textes des Rintchen-ms.* p. 60.
[16] Баясгалан, Т.: *Эрийн сайн Хан харангуй.* p. 134.
[17] Загдсүрэн. У.: *Эрийн сайн Хан харангуй.* p. 10.

Elige deleddügsen[18] гэдгийг
Жаран тэхийн эврээр
Элэг тэлдсэн[19] гэжээ. Энэхүү *deleddügsen* хэмээх үгийг эрдэмтэн Б. Х. Тодаева 2001 онд хэвлүүлсэн *Словарь языка ойратов синьцзяна* бүтээлдээ „хийсэн, босгосон, бүрсэн" гэсэн утгатай[20] гэжээ. Тэгэхээр дээрх хоёр үгийг эрдэмтэн Д. Кара мөн л маш оновчтой галиглажээ. Энэ мэтээр Д. Карагийн 1993 онд галиг үсгээр хэвлүүлсэн „Хан харангуй" нь бидний кирил үсгээр нийтлүүлсэн „Хан харангуйн" алдаа эндэгдлийг засахад тулгуур баримт бичиг болж байна.

Үүнээс гадна академич Д. Кара нь 1970 онд „Баарины монголын дуу" хэмээх бүтээлдээ Пажаагийн намтар,уран бүтээл болон түүний хайлсан туулиудыг орчуулж хэл шинжлэл, түүхийн талаас нь судлаад[21] зогсохгүй Б. Я. Владимирцовын Буриад, Халимаг, Ойрад гэсэн монгол туульсын ангилал дээр Өвөр монгол буюу Монгорын уламжлалыг нэмж эдгээрт товч тодорхойлолт өгч, Буриад монгол туулийн уламжлал, хөгжил Халх, Буриад туулийн адил шинж чанарыг тэмдэглэн, Өвөрмонголын туульд Хятадын аман болон бичгийн уран зохиолын нөлөө нэлээд байна гэж үзжээ. Ялангуяа Гэсэр монголд нэвтрэхэд Монгорын нөлөө их байсан гээд Бээжин гар бичмэлийн хэл, уг хувилбарын үүсэлд нэлээд анхаарч энэ нь аман хувилбартай холбоотойг тэмдэглээд шүлэглэсэн ба үргэлжилсэн хэлбэртэй баатарлаг үлгэр, анчин баатрын тухай туульс дуу, баатарлаг үлгэрт шилжих үйл явц хийгээд монгол шүлгийн хэлбэр,бүтэц зэргийг тус тус судлан шинжилжээ.

Мөн түүнчлэн Д. Кара 1964 онд „Дархадын дөрвөн дуу", 1967 онд „Цахарын дуу", 1975 онд „Монгол туулийн эх булаг", 1982 онд „Хаан сийр", 1987 онд „Монгол урианхайн үлгэр" гэдэг эрдэм шинжилгээний өгүүллүүд нийтлүүлснээс гадна Унгарын нэвтэрхий толь бичигт Жангар, Монгол ардын ерөөл, М. Парчин, Лувсан хуурчийн тухай бичсэн нь монгол аман зохиолын тухай мэдээллийг Унгарын ард түмэнд хүргэхэд чухал түлхэц болжээ.

Ном зүй

Баясгалан, Т.: *Эрийн сайн Хан харангуй.* Улаанбаатар 2002

Бурдуков, А. В.: *Ойрд халимагийн туульчид. Монгол ардын баатарлаг туульсын учир.* Улаанбаатар 1966

Загдсүрэн, У.: *Эрийн сайн Хан харангуй.* Улаанбаатар 1970

Загдсүрэн, У.: *Хан харангуй. Qan Qarangui.* Faksimile des Rintchen-Ms. Einge-leitet von Peter Lagler. Akadémiai Kiadó, Budapest 1988

Kara, Gy.: *Chants d'un barde mongol.* (BOH XII) Budapest 1970

Kara, Gy.: *Qan qarangui transcription des textes des Rintchen-ms.* Budapest 1993

Лувсанбалдан, Х.: *Тод үсгийн Хан харангуй.* Улаанбаатар 1982 (1985)

Санжеев, Г. Д.: *Монгольская повесть о Хан харангуй.* (ТИВАН XXII) Москва – Ленинград 1937

[18] Kara, Gy.: *Qan qarangui transcription des textes des Rintchen-ms.* p. 95.
[19] Баясгалан, Т.: *Эрийн сайн Хан харангуй.* p. 134.
[20] Тодаева, Б. Х.: *Словарь языка ойратов Синьцзяна.* Элиста 2001, p. 124.
[21] Kara, Gy.: *Chants d'un barde mongol.* (BOH XII) Budapest 1970, pp. 27–52.

Санжеев, Г. Д.: Кызыльская рукопись монгольской повести “Хан харангуй”. In: *Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика.* Москва 1960

Тодаева, Б. Х.: *Словарь языка ойратов Синьцзяна.* Элиста 2001

VAJRABHAIRAVA „TIZENHÁRMAS” *MAṆḌALÁ*JA*

Kelényi Béla

Az Anuttara-yoga-tantrákhoz tartozó Apa-tantrák (tib. *pha rgyud*) egyik legfontosabb tibeti védőistensége (tib. *yi dam*) a bikapofájú, 9 fejű, 34 karú, 16 lábú Vajrabhairava (tib. *rDo rje 'jigs byed*),[1] a Halálistent, Yamát „leigázó” Yamāntaka (tib. *gShin rje gshed*) leggyakoribb megjelenési formája.[2] Yamāntaka pedig nem más, mint Mañjuśrī (tib. *'Jam dpal*), a buddhák bölcsességét kifejező bodhisattva haragvó megjelenése. Vajrabhairava alakját, valamint az istenség megidézésének módszerét különböző áldozati szövegek, *sādhaná*k és tantrák írják le részletesen.[3] Kíséretével együttes megjelenítésének egyik gyakori változata ún. „tizenhármas” maṇḍalája (tib. *rDo rje 'jigs byed lha bcu gsum gyi dkyil 'khor*), vagyis maga a főalak és körülötte elhelyezkedő tizenkét kísérője,[4] melyet a Mañjuśrī megtestesülésének számító Congkhapa (1357–1419) egyik *sādhaná*jának részletén keresztül fogok bemutatni az alábbiakban.[5]

Bár Yamāntaka alakja már számos korai buddhista tantrában megjelent,[6] az indiai buddhizmus történetét megíró Tāranātha (1575–1634) Vajrabhairava eredetét a nálandai kolostoregyetem mesterére, Lalitavajrára (10. század) – kinek a védőistensége Mañjuśrī volt – vezeti vissza.[7] A Kék Évkönyvek (1478) szerint Atīśa (982–1054) tibeti tevékenysége nyomán terjedt el Vajrabhairava kultusza,[8] s legfontosabb terjesztője a híres fordító, Ra Locáva (tib. *Rwa lo tsā ba rDo rje 'grags*, 1019–?) volt.[9]

Az Atīśa működése után kialakult új rendek (tib. *gSar ma*) közül a *szakjá*knál fontos szerepet töltött be Vajrabhairava kultusza, amint azt a Ngor kolostorból származó, a *Tantra-samuccaya* (tib. *rGyud sde kun btus*) alapján készült *maṇḍala*-sorozat is tanúsítja.[10] Közöttük található Vajrabhairava „tizenhármas” *maṇḍalá*ja is, melynek hagyományát Ra

* Bár a Vajrabhairavával kapcsolatos szakirodalom rendkívül kiterjedt (lásd Irodalomjegyzék), Congkhapa alábbiakban bemutatott szövegére Kara tanár úr hívta fel figyelmemet egyetemi éveim alatt.

[1] Vajrabhairava tibeti és nepáli eredetmondáinak összefoglalásáról lásd Loseries-Leick, Andrea: *Das tibetische Mandala: Spiegelnetz der Welt*. Graz 1995, p. 22.

[2] Yamāntaka ikonográfiájának fejlődési fázisairól lásd Linrothe, Robert: *Ruthless Compassion*. Serinda Publications, London 1999, pp. 63–83, 163–176, 330.

[3] A Vajrabhairavával kapcsolatos szanszkrit, tibeti, mongol, kínai és mandzsu szövegek, valamint nyugati szak-irodalom leírását lásd Siklós, Bulcsu: *The Vajrabhairava Tantras*. The Institute of Buddhist Studies, Tring, U.K. 1996, pp. 225–264.

[4] Lásd Ge-Lüng Lobsang Dorje – Black, Shirley M.: A Mandala of hJigs-bYed. In: *Oriental Art* XVII/3 (1971), pp. 217–231.

[5] Tsong kha pa, bLo bzang grags pa: dpal rDo rje 'jigs byed lha bcu gsum ma'i sgrub pa'i thabs rin po che'i za ma tog ces bya ba. In: *The Tibetan Tripitaka* Vol. 159. Szerk. D. T. Suzuki, Tokyo – Kyoto 1961, pp. 179, 3b2–182, 9b2.

[6] Siklós, B.: *The Vajrabhairava Tantras*. pp. 7–8.

[7] Chattopadhyaya (szerk.): *Tāranātha's history of Tibetan Buddhism in India*. Motilal Banarsidass, Delhi 1990, pp. 242–243. Lalitavajrára Congkhapa is többször utal szövegében.

[8] Roerich, G. N. (ford.): *The Blue Annals.* Delhi 1988 (2. kiadás), p. 374

[9] Roerich, G. N.: *The Blue Annals.* p. 375.

[10] bSod nams rgya mtsho – Musashi Tachikawa: *The Ngor Mandalas of Tibet*. The Centre for East Asian Cultural Studies, Tokyo 1989, pp. vii-xiii.

Locávának tulajdonították.[11] Ugyanakkor, mint a három legfontosabb beavató-, és védőistenség (tib. *gsang bde 'jigs gsum*) egyike, Vajrabhairava nagy jelentőséget kapott a Geluk rendnél is, mivel alapítójuk, Congkhapa életében igen fontos szerepet játszott. Életrajza szerint már kora gyerekkorában ismerte Yamāntaka *maṇḍalá*ját,[12] 31 éves korában minden este Vajrabhairava *maṇḍalá*jával kapcsolatos meditációt végzett,[13] később naponta gyakorolta „tizenhárom buddhával" együttes beavatási rítusát,[14] sőt, 52 éves korában alkonyattól napkeltéig Vajrabhairava alakján meditált.[15] Congkhapa számos szöveget szentelt Vajrabhairavának, s mint Tucci megjegyezte, rendszerezése után a szövegek értelmezése körüli problémák megszűntek,[16] a „tizenhármas" *maṇḍala* tekintetében pedig a Lalitavajrára és Ra Locávára visszavezethető hagyományvonalat vette alapul.[17] Valóban, mint az itt bemutatott szöveg kolofonjából is kiderül, Congkhapa szerint Vajrabhairava „tizenhármas" *sādhaná*ját Ra Locáva és Nyö Locáva (tib. *gNyos lo tsā ba Yon tan grags*, 11. század) egy nepáli *paṇḍitá*val, Bharoval való találkozásukkor hozták létre.[18]

Általános szerkezetük szerint a *maṇḍala*-ábrázolások legkülső köre az öt színben ragyogó Tűz-hegyet (tib. *me ri*) jeleníti meg. Ezután következik a keskeny, egymásba érő Vajra-sor fala (tib. *rdo rje ra ba*), melyet egy Lótuszszirom-kör (tib. *pad 'khor*) vesz körül. Ezt a hármasságot a magasabb tantrikus osztályokba sorolt *maṇḍalá*knál kiegészíti a Nyolc Temető köre (tib. *dur khrod brgyad*). A külső körök után következik a parkszerű előtérrel határolt Palota (tib. *gzhal yas khang*) alaprajza, mely egy kettős *vajrá*n nyugszik, s négy oldalát egy-egy oldalnézetben ábrázolt diadalív (tib. *rta babs*) határolja. Az átlókkal az égtájak szerinti négy részre osztott belső rész közepén, egy lótusz-trónon helyezkedik el a *maṇḍalá*t meghatározó istenség (tib. *gtso bo*), amellyel a beavatott azonosul. A különböző buddhista kategóriák együttesét kifejező geometrikus rendszerrel[19] a beavatott egy rendkívül bonyolult meditációs folyamat, a *sādhana* (tib. *sgrub thabs*) gyakorlata során azonosul.

Congkhapa szövegének itt idézett részletében a különböző fogadalmak, felajánlások és áldozatok bemutatása után először az „általános" védőkör (tib. *srung 'khor thun mong pa*) megvalósítása következik:

> „Az üresség szférájából való YAṂ szótagból egy füstszínű, íjalakú, győzelmi zászlókkal jelölt Szél-*maṇḍala* [jelenik meg]. Azon a RAṂ szótagból egy vörös, háromszögletű, lángfüzérrel jelölt Tűz-*maṇḍala*, azon pedig a BAṂ szótagból egy fehér, kör alakú, vázákkal jelölt Víz-*maṇḍala* jön létre. Annak tetején a LAṂ szótagból egy sárga, négyszögletű, *vajrá*kkal jelölt Föld-*maṇḍala*, s azon a HŪṂ szótagból egy kettős *vajra* [jön létre], melynek középpontja egy HŪṂ szótaggal jelölt. Abból fény árad szét, s lefelé terjedve *vajra*-alapot, oldalt terjedve *vajra*-falat,

[11] bSod nams rgya mtsho: *The Ngor Mandalas of Tibet*. The Centre for East Asian Cultural Studies, Tokyo 1991, p. 100.

[12] Kaschewsky, R.: *Das Leben des lamaistischen heiligen Tsongkhapa Blo-bzaṅ-grags-pa (1357–1419)*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1971, p. 75.

[13] Kaschewsky, R.: *Das Leben* ... p. 97.

[14] Kaschewsky, R.: *Das Leben* ... p. 117.

[15] Kaschewsky, R.: *Das Leben* ... p. 154.

[16] Tucci, Giuseppe: *The Temples of Western Tibet and their Artistic Symbolism: Tsaparang.* (Indo-Tibetica III. 2.) Aditya Prakashan, New Delhi 1989, p. 81.

[17] Tucci, G.: *The Temples of Western Tibet*... p. 111.

[18] Tibeti Forrás, p. 184, 16a6–16a7. Lásd még Decleer, H.: Bajracharya transmission in XIth century Chobhar.

[19] Lásd: Wayman, Alex: Contributions to the Symbolism of the Mandala Palace. In: *Études tibetaines dediées á la memoire de Marcelle Lalou.* Paris Librarie d' Amerique et d' Orient, 1971, pp. 557–566.

fölfelé terjedve *vajra*-burkot, s a burok alatt és a fal fölött pedig *vajra*-mennyezetet alkot. Ezek mind lángoló *vajra*-lényegűek, és köz nélküli, egységes teret képeznek. Külső részén a pusztulás *kalpá*jának tüzéhez hasonló, a tíz irányba kiterjedő, ötszínű tüzet kell elképzelni, s az általános védőkör [létrejön]. (Aki a különleges védőkörön kíván meditálni, annak a Lalita által szerzett *sādhaná*ból való meditáció szükséges, és másféle magyarázatra kell emlékeznie.)”

Ezután következik a *maṇḍala*-palota létrehozásának folyamata:

„A fal[lal határolt tér] közepén a fehér testű és – fehér, sötétkék, vörös – háromarcú Vajrasattvává [válok]. Hat keze közül az első kettővel a magához hasonló Anyát öleli át, másik két jobbjában *vajrá*t és kardot, két baljában pedig drágakövet és lótuszt tart. Majd [Vajrasattva] egy felfelé álló, és egy lefelé keskenyedő, felül kiszélesedő fehér [kettős] háromszöggé (tib. *chos 'byung*) válik,[20] melynek alsó szögleténél egy PAṂ szótag, abból pedig egy sokszínű lótusz keletkezik. Annak közepében a HŪṂ szótag jelenik meg, mely egy kettős vajrává alakul át. Ennek a keleti ága fehér, a déli sárga, a nyugati vörös, az északi zöld, középső részét pedig kékkel ékesítve kell megjeleníteni. A közepén keletkező BHRŪṂ szótagból egy, a BHRŪṂ-mal jelölt kerék[21] jön létre. Ez teljességgel átalakul a fehér testű és – fehér, sötétkék, vörös – háromarcú Vairocanává. Hat keze közül az első kettővel a magához hasonló Anyát öleli át, másik két jobbjában egy kerékre helyezett vajrát és egy kardot, két baljában pedig egy drágakövet és egy lótuszt tart.

[Vairocana] teljesen átalakul egy négyszögletű, négy kapus palotába,[22] melyet kívülről sorban öt fal vesz körül: fehér, sárga, vörös, zöld és kék. [1. ábra] A falak tetejét drágaköves párkányzat (tib. *pha gu*) fogja közre, melynek teteje különféle drágakövekkel ékes. A palota belsejében körös-körbe futó vajra-füzért tartó nyolc oszlop emeli azt a négy *vajra*-gerendát, melyeket egy *vajra*- és drágakő-csúccsal ékes baldachin takar. A [palota] belső része keleten fehér, délen sárga, nyugaton vörös, északon zöld, középen pedig kék. A párkány tetején négy arany övezet (tib. *ska rags*) található, melyek kívülről *makará*k szájából csüngő, csengővel, jakfarok légycsapóval és egyébbel díszített drágakő-füzérekkel és fél-füzérekkel ékesek. A külső oldalon a drágaköves tetőhordozó párkány (tib. *shar bu*) van, melyen a fél-lótuszlevéllel díszített mellvéd (tib. *mda' yab*) nyugszik, tetejét pedig lobogók, győzelmi zászlók és egyebek ékesítik. Az [ötszínű] falat kívülről emelvényként (tib. *'gram stegs*) körülvevő vörös alapzaton (tib. *'dod yon gyi snam bu*) az áldozati kellékeket tartó istennők helyezkednek el, és áldozatot mutatnak be. A kapuk és a kapuszegélyek külső szélei, valamint alul a négy sarok külső és belső része egy-egy *vajrá*val és drágakővel ellátott félholddal díszített. Mind a négy kapu előtt négy oszlop tartja a tizenegy részből álló négy diadalívet, melynek tetején a Tankereket jobbról és balról egy hím- és egy nősténygazella veszi körül.[23]

---

[20] Lásd: Beer, Robert: Pictorial Index. In: *Deities of Tibetan Buddhism: The Zürich Paintings of the Icons Worthwhile to See*. Szerk. M. Willson – M. Brauen, Wisdom Publications, Boston 2000, p. 574.

[21] A Tathágata buddha-család jelképe, amelynek ura Vairocana.

[22] V.ö. Sharpa Tulku – Perrot, Michell (ford.): *A Manual of Ritual Fire Offerings*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1987, pp. 36–37.

[23] A Vajrabhairava *maṇḍala* egyes részeinek szimbolikáját Sonaśrī szövege fejti ki, lásd Siklós, B. *The Vajrabhairava Tantras*. pp. 28–29, fns 10–14.

A *Vajra*-falon [lásd 2. ábra jobb alsó része] és a Tűz-hegyen [lásd 2. ábra bal alsó része] kívül van a „Rettenetes” [ld. 2. ábra felső része] és a többi, a Nyolc Temető. Ezekben van az Arany Nāga fa avagy Śirīṣa és a többi, a nyolc fa; azok tövénél Indra és a többi, a Nyolc Dikpāla; csúcsuknál az „Elefántfejű Nagy Átváltozás” és a többi, a Nyolc Kṣetrapāla. A Nyolc Részvét vízében Vāsuki és a többi, a Nyolc Nāga [lakozik]. Fölöttük az égen a „Kihirdető” és a többi, a nyolc felhő. [Azután] a nyolc bölcsesség tüze és a nyolc *stūpa*. Továbbá csontvázak, karóba húzott hullák, fákon függők, silányak, fegyverrel átszúrtak és a többi; varjúk, keselyűk, kutyák, sakálok, oroszlánok, tigrisek és a többi; csicsergő hulladémonok, yakṣāk, rākṣasák és a többi; mindegyikük rettenetes. [Ezenkívül] siddhák, vidyādharák, s fogadalmat megtartó yoginok szegzik egyhegyűen a Magasztosra tekintetüket; mezítelenek, hajuk zilált és az öt *mudrā*val[24] ékesek, valamint kézidobot, koponyacsészét, *khaṭvāṅgá*t, tartanak, és fejüket koponya[korona] díszíti. Kacagnak, s a temetőben lépvén szerfölött csodálatos dolgokat művelnek.

A temetőkkel körülvett palota belsejét egy kilenc részből álló diagram alkotja. Közepén a YAṂ szótagból a fekete, enyhén vöröses árnyalatú Szél-*maṇḍala* [jön létre]. Tetején, valamint a belső [keleti] és a többi három irányban, azonkívül a négy kapuban egy-egy sokszínű lótusz és [azokon] egy Nap-trónus [jelenik meg]. A belső keletivel együttes négy sarokban, valamint a külső négy sarokban pedig sokszínű lótuszok és Hold-trónusok párjain kell meditálni és támaszként létrehozni.

A középső trónus tetején az A szótagból egy Hold-*maṇḍala* [jön létre]. Ennek közepén, mint vízből a buborék, egy sárga DHĪḤ szótag[25] keletkezik, amely karddá[26] [alakul át], közepén a DHĪḤ szótaggal jelölve. A belőle sugárzó fény megidéz minden Sugata buddhát (tib. *bDe gshegs*), akik teljesen visszaolvadnak [belé] és saját magam [úgy jelenek meg, mint] az „okozati” Vajradhara (tib. *rgyu rDor rje 'dzin pa*), a Fiatal küllemű (szkr. *Kumārabhūta*), sárga testű, kissé haragvó [kifejezésű] Mañjuśrī. Jobb kezével kardot emel, baljában könyvet tart szívénél, lábai pedig vajra-ülésben vannak. A harminckét és nyolcvan szépségjeggyel díszített, haja öt kontyba fogott, és minden ékszerrel díszített. Így kell elképzelni.

Szívénél az ĀḤ szótagból egy Nap-maṇḍala keletkezik, melyből fény sugárzik, és megidézi a tíz irányban tartózkodó Vairocanát és a többi buddhát, valamint Vajratīkṣṇāt és a többi bodhisattvát, Vajrāṅkuśát és a többi haragvót, Sattvajarīt és a többi *vidyādhará*t. Mañjuśrīvel együtt a Napba [olvadnak], majd a fény egy százezer mérföldre kiterjedő Nap-*maṇḍalá*vá alakul át. Az annak tetején keletkező sötétkék HŪṂ szótagból ötszínű fény sugárzik, és megidézi a buddhákat és a többit, a négy csoportot, akik a HŪṂ szótagba lépnek. [Ebből] egy fekete, haragvó, kilenc ágú vajra válik, melynek ágai visszahajlanak, öt színű fényt sugárzik, közepe pedig a HŪṂ szótaggal jelölt. Ebből apró *vajrá*k áradnak ki, melyeknek sugárzása révén a buddhákkal együttes négy csoport kiáramlik, és a tér teljes szféráját úgy kitöltik, ahogy tokjukat a szezámmagok. [Így] érlel be a Nap-trónuson lévő [vajra] minden lényt, s megszerezi számukra Vajrabhairava állapotát, majd [minden] összegyűlik, és a vajrába olvad vissza. Így kell elgondolni.

---

[24] Öt szimbólikus dísz (tib. *phyag rgya lnga*).

[25] Mañjuśrī mantrájának utolsó szótagja.

[26] Mañjuśrī egyik attribútuma.

A Hold, a rajta lévő Nap és *vajra* a mag[szótag]gal együtt teljesen átalakul, és saját magam válok az „eredmény” Vajradharává (tib. *'bras bu rDor rje 'dzin pa*), a hatalmas és dicső Vajrabhairavává, kékesfekete testtel, kilenc arccal, harmincnégy karral, tizenhat lábbal, a jobbakat behajlító, a balokat pedig kinyújtó pózban. [3. ábra]

A Három Birodalmat[27] elnyelni képes nevetése így hangzik: „Haha!”; nyelve felkunkorodik, agyarait igencsak vicsorítja, [homlokát] haragosan ráncolja, s ráncai mellett szemöldöke és szeme a pusztulás kalpájának [tüzéhez] hasonlatosan lángol. Világossárga haja felfelé mered. Az evilági és a világon túli istenekre félelmet keltő kéztartással mutat, a félelmeteseket is megfélemlíti, s a mennydörgéshez hasonló hatalmas hangon PHEṂ-et kiált. Emberi vért, zsírt, velőt és hájat zabál, s félelmetes ötágú, száraz koponya-koronát hordoz. Az ötven nedves fejből álló füzérrel ékes, áldozati [fonálként] fekete kígyót visel; azonkívül emberi csontból való kerék-díszekkel, fülbevalókkal és a többi csontékszerrel is díszített. Hasa kidülled, teste mezítelen. Szemöldöke, szempillája, szakálla és szőrszálai a kalpa végének tüzéhez hasonlóan égnek.

Szerfölött haragvó fő arca fekete bivalypofa, hegyes szarvakkal. Fölötte, a két szarv között egy vörös, igencsak félelmetes arc; szájából vér szivárog. E fölött pedig Mañjuśrī sárga, kissé haragvó arca a fiatalság díszeivel ékes, fejcsúcsán haja öt füzérre bomlik. A jobb szarv tövénél lévő első [középső] arc kék, az attól jobbra lévő vörös, a baloldali pedig sárga. A bal szarv tövénél lévő első arc fehér, az attól jobbra lévő szürke, a baloldali pedig fekete. [Ezek] az arcok szerfölött haragvók, s mind a kilenc arcon három-három szem van.

Első két jobb és bal kezével egy elefánt szőrével kifordított nedves bőrének fejét tartja a jobbján, lábainak bőrét pedig a balján. Ami a többi jobb kezét illeti: az elsőben bárd, a másodikban *bhindipāla*-dárda,[28] a harmadikban fa mozsártörő, a negyedikben kis görbe kés, az ötödikben *kaṇaya*-lándzsa,[29] a hatodikban csatabárd, a hetedikben lándzsa, a nyolcadikban nyíl. A [második sorban lévő] kilencedikben vashorog, a tizedikben bot, a tizenegyedikben khaṭvāṅga-bot,[30] a tizenkettedikben csatakorong, a tizenharmadikban ötágú *vajra*, a tizennegyedikben *vajra*-pöröly, a tizenötödikben kard, a tizenhatodikban *ḍamaru*-dob.[31]

A többi bal kéz közül az elsőben vérrel teli koponyacsésze, a másodikban Brahmā-fej,[32] a harmadikban pajzs, a negyedikben láb, az ötödikben pányva, a hatodikban íj, a hetedikben bél, a nyolcadikban csengő. A [második sorban lévő] kilencedikben egy kéz, a tizedikben szemfedő, a tizenegyedikben karóba húzott ember, a tizenkettedikben tűzhely, a tizenharmadikban fejbőr, a tizennegyedik kéz félelmet keltő tartásban van, a tizenötödikben háromágú szalag,[33] a tizenhatodikban pedig szél-szövet.[34]

Jobb lábai közül az elsővel emberre, a másodikkal bivalyra, a harmadikkal ökörre, a negyedikkel szamárra, az ötödikkel tevére, a hatodikkal kutyára, a hetedikkel juhra,

[27] A Kāmadhātut, a Rūpadhātut és az Arūpadhātut.

[28] Lásd Beer, R.: *Pictorial Index*. pp. 562–563.

[29] Lásd Beer, R.: *Pictorial Index*. p. 563.

[30] Lásd Beer, R.: *Pictorial Index*. pp. 558–559.

[31] Lásd Beer, R.: *Pictorial Index*. p. 559.

[32] Lásd Beer, R.: *Pictorial Index*. p. 575.

[33] Lásd Beer, R.: *Pictorial Index*. pp. 573–574.

[34] Lásd Beer, R.: *Pictorial Index*. p. 575.

a nyolcadikkal pedig rókára [tapos]. Bal lábai közül az elsővel keselyűre, a másodikkal bagolyra, a harmadikkal varjúra, a negyedikkel papagájra, az ötödikkel héjára, a hatodikkal egy óriás madárra, a hetedikkel tyúkra, a nyolcadikkal hattyúra tapos. [Jobb] lábaival az arcukat lefordító Brahmāt, Indrát, Viṣṇut és Rudrát, [bal lábaival] a Hatarcú Kumārát, Vinayakát, Candrát és Sūryát tapossa, s egy szerfelett lángoló tűz kellős közepén tartózkodik."

Mint az a szöveg későbbi részéből kiderül, Vajrabhairava kilenc feje, harmincnégy karja és tizenhat lába és különböző attribútumai valójában különböző buddhista kategóriák együttesét jelképezik:[35]

„A kilenc arc pedig az Iratok kilenc része;[36] a két szarv a kétféle igazság (tib. *bden gnyis*);[37] a harmincnégy kéz a Test, Beszéd és Tudattal együttesen harminchét, a megvilágosodást elősegítő harminchét tényező (tib. *byang phyogs so bdun*); a tizenhat láb a tizenhatféle Üresség. Az Anyával való egyesülés a Nagy Boldogság (tib. *bde ba chen po*) kiterjedése. Az ember és a többi [jobb lábbal taposott lény] a nyolcféle Beteljesülés,[38] a keselyű és a többi [bal lábbal taposott madár] pedig a nyolc Hatalmas (tib. *dbang phyug brgyad*). A mezítelenség az akadályoktól való mentességet,[39] a felfelé meredő haj pedig a nirvāṇa szintjét mutatja.

Ha ezek értelmét röviden összefoglaljuk, akkor rendben így következik: a kilenc részből álló Iratok tárgya a mindent átfogó káprázat [= relatív igazság] és a térhez fogható magasztos értelem [= abszolút igazság], megértésük ösvénye pedig a megvilágosodás harminchét tényezője. Ennek az ösvénynek az alapja a magasztos értelem felfogása, ami az Üresség tizenhat fajtájának megértését feltételezi; ennek módszere nem más, mint a Nagy Boldogságtól való elválaszthatatlanság. Az ösvényen való járás gyümölcse az általános és rendkívüli Beteljesülés, s e kettő ura pedig a minden akadálytól mentes *nirvāṇa*. A Vajrabhairava formájában megjelenő test révén ezeket a jelentéseket teszem ismertté. Ha a teljes meditációt kívánod [véghezvinni], akkor e két magyarázatból és Lalita szövegéből kell megértened, s emlékezetedbe idézned."[40]

A szöveg közvetlen folytatásában, a sādhanák módszerének megfelelően az istenség hármasságának létrehozása (tib. *cho ga gsum bskyed*) következik:

„Saját magam vagyok a fogadalom-lény (szkr. *samayasattva*). Szívemnél egy Hold-trónuson a bölcsesség-lény (szkr. *jñānasattva*), a korábbiakhoz hasonló Mañjughosa, kinek szívénél az ĀḤ szótagból egy Nap-*maṇḍala* keletkezik, melynek közepén a sötétkék HŪṂ szótag összpontosítás-lényként (szkr. *samādhisattva*) ötszínű fényt sugárzik."

[35] Vajrabhairava testrészeinek és attribútumainak szimbolikáját Vajrasiddha szövege jóval részletesebben adja meg, lásd Siklós, B.: *The Vajrabahairava Tantras*. pp. 38–41.
[36] Azaz a buddhista Kánon.
[37] Azaz az abszolút és a relatív igazság.
[38] Azaz a nyolcféle siddhi.
[39] Tulajdonképpen fedetlenség (tib. *sgrib g.yogs med pa*).
[40] Tibeti forrás, p. 182, 11a4–11b2.

Ezután következik Vajrabhairava női párjának és egyesülésüknek leírása:

> „Ölében az egyarcú, kék Vajravetāli Anya (jelenik meg). Két keze közül a jobban egy *vajra*-nyelű bárdot ráz, a balban pedig egy mérgezett vérrel teli koponyacsészét tart, s az Apát átöleli. Az öt száraz koponyából álló fejdísszel, az ötven száraz koponyából álló füzérrel és az öt *mudrā*val ékes. Jobb lábát kinyújtja, a ballal pedig az Apát fonja át.
>
> Az Apa láthatatlan titkos szervéből való HŪṂ szótagból egy kék, ötágú *vajra*, az OṂ szótagból pedig drágakő keletkezik, melynek nyílása a PHAṬ szótag révén elzárul. Az Anya láthatatlan titkos szervéből való HŪṂ szótagból egy nyolcszirmú vörös lótusz, az ĀḤ szótagból pedig magház keletkezik, melynek nyílása a PHAṬ szótag révén elzárul. Az [Apa és Anya] kölcsönös szenvedéllyel valósítják meg az egyesülés boldogságát.
>
> OM SARVA TATHĀGATA ANURĀGANA VAJRA SVABHĀVA ĀTMAKO HAṂ – így kell elmondani. Minden Tathāgatához való kötődés *vajra*-természete, ez vagyok én! Elmédben e kötődéssel büszkélkedj!”

Majd a tizenkét tagból álló kíséret megidézése következik a maṇḍala-palota megfelelő részeibe. Vajrabhairavát a *maṇḍala* közepén egy Vajra jelképezi, mely utal arra is, hogy az ötös Tathágata-családból Akśobhya buddhához tartozik. Körülötte a *vajra*-körrel határolt, nyolc részre osztott területen jelennek meg kísérői: a fő irányokban a Tathágaták további négy tagját is megtestesítő Yamāntakák szimbólumai – a Kerék, a Drágakő, a Lótusz, a Kard –, valamint az oldalsó irányokban őket kiegészítő női párjaik attribútumai, a Kerék, a Vajra, a Lótusz és a Kard. A körön kívül helyezkednek el a kapukat őrző négy további Yamāntaka jelképei, a Kalapács, a Bot, a Lótusz és a Kard.

> „Azután a saját szívem HŪṂ szótagjából fény árad, s annak horgaival az eget betöltő összes buddhát felidézem, és magam elé rendelem. A szívben fénybe olvadnak, s cseppként a vajrán keresztül az Anya lótuszába érnek. A csepp egyik része egy YA vagy BHRŪṂ szótaggá alakul. [Az abból keletkező] fellobogózott palotát a korábbiakhoz hasonlóképpen kell felidézni. A csepp másik része a trónusok tetején tizenhét részre oszlik, s tökéletesen átalakulnak: középen HŪṂ MAMAYA; belül keleten KṢE, délen MA, nyugaton ME, északon DUDA; a keleti és a többi, a négy kapuban YA, TSA, NI és RA; a belső dél-keleti oldalon létrehozott, a négy sarokban DZA SA DO és RU, annak külső négy sarkában pedig ṆA YO NI és RA. Így, tizenhét szótaggá válván, a külső négy szótag kivételével beteljesednek: középen és a belső négy irányban sorrend szerint Vajrává, Kerékké, Drágakővé, Lótusszá és Karddá, keleten és a többi, a négy kapuban Kalapáccsá, Bottá, Lótusszá és Karddá, a belső dél-keletitől kezdve pedig sorjában Kerékké, Vajrává, Lótusszá és Karddá válnak. [4. ábra és 5. ábra] Mindegyik [attribútum] magszótagokkal jelölt, melyekből fény árad, és összegyűlik. Így kell elképzelni.
>
> A magszótagokkal jelölt jelképek beteljesülnek és az istenségeket a saját testükké tökéletesítik.[41] Középen Vajrabhairava Apa-Anya-pózban, a fentiek szerint. A belső keleti oldalon a fehér Moha [Tudatlanság] Yamāntaka, három arca fehér [középső], kék [jobb] és vörös [bal]. Hat keze közül [az első kettőben bárd és koponyacsésze,

[41] V.ö. Sharpa Tulku, Perrot, M.: *A Manual of Ritual Fire Offerings*. pp. 39–41.

> melyekkel az Anyát magához öleli] a többi, jobboldali kettőben kereket és kardot, a baloldali kettőben drágakövet és lótuszt tart. Délen a sárga Mātsarya [Kapzsiság] Yamāntaka, három arca sárga, kék és fehér. Hat keze közül a többi, jobboldali kettőben drágakövet és kardot, a baloldali kettőben kereket és lótuszt tart. Nyugaton a vörös Rāga [Vágy] Yamāntaka, három arca vörös, kék és fehér. Hat kezéből a többi, jobboldali kettőben lótuszt és kardot, a baloldali kettőben drágakövet és kereket tart. Északon a zöld Īrsja [Irigység] Yamāntaka, három arca zöld, kék és fehér. Hat keze közül a többi, jobboldali kettőben kardot és kereket, a baloldali kettőben drágakövet és lótuszt tart. A keleti kapuban a kék Mudgara [Kalapács] Yamāntaka, három arca kék, fehér és vörös. Hat keze közül a többi, jobboldali kettőben egy húszágú kék kalapácsot és kardot, a baloldali kettőben drágakövet és lótuszt tart. A déli kapuban a fehér Daṇḍa [Bot] Yamāntaka, három arca fehér, kék és vörös. Hat keze közül a többi, jobboldali kettőben botot és kardot, a baloldali kettőben lótuszt és kereket tart. A nyugati kapuban a vörös Padma [Lótusz] Yamāntaka, három arca vörös kék és fehér. Hat keze közül a többi, jobboldali kettőben lótuszt és kardot, a baloldali kettőben kereket és drágakövet tart. Az északi kapuban a zöld Khaḍga [Kard] Yamāntaka, három arca zöld, kék és fehér. Hat keze közül a többi, jobboldali kettőben kardot és kereket, a baloldali kettőben drágakövet és lótuszt tart.
>
> Mind a nyolc Apának öt száraz koponyából való koronája és ötven fejből álló, vértől csöpögő füzére van. Mindegyik arcukon három-három vérben forgó szem, négy-négy lángoló agyarukat vicsorítják, nyelvük felkunkorodik, és fényt árasztanak. Hajukat a kék Ananta köti össze, fülönfüggőjük a vörös Takṣaka, a tarka Kulika vállukat díszíti, karperecük a sárga Śaṅkhapāla. Nyakláncuk a fehér Padma, s a zöld Karkoṭaka az áldozati zsinór. Az amṛtához hasonló színű Vāsuki övüket formázza, a fehér Mahāpadma pedig lábperecük. Mind a nyolc kígyó[42] a PHAṬ hangot hallatja, s kétágú nyelvüket méregfog koszorúzza."

Ezután a főirányokban elhelyezkedő négy Yamāntaka női párjainak leírása következik:

> „Belül, dél-keleten az igencsak sovány és szerfelett dühödt fehér Carcikā, Moha Yamāntakához tartozik. Dél-nyugaton a disznófejű kék Vārāhī, három arca kék, fehér és vörös. Hat keze közül a többi, jobboldali kettőben vajrát és kardot, a baloldali kettőben kereket és lótuszt tart, s Mātsarya Yamāntakához tartozik. Észak-nyugaton a vörös Sarasvatī a békés [istenségek] viseletében, Rāga Yamāntakához tartozik. Észak-keleten a zöld Gaurī, Īrsja Yamāntakához tartozik. Vārāhī és Gaurī vaskosak, alacsonyak, és hasuk lelóg. Első két kezében mindegyikük bárdot és koponyacsészét tart, és a magukhoz hasonló Anyák és Apák egymást átölelik.
>
> A külső négy sarok négy szótagja négy, amṛtával teli emberi koponyává alakul." [5. ábra alsó része]

Ekkor a szöveg a maṇḍala alakjait ellentét-pároknak felelteti meg, s az öt méreghez (tib. *dug lnga*) az öt bölcsességet (tib. *ye shes lnga*), a négy démonikus hatáshoz (tib. *bdud bzhi*) az öt erőből (tib. *stobs lnga*) négyet, a négy elemhez (tib. *khams bzhi*) pedig a négy mérhetetlent (tib. *tshad med bzhi*) rendeli hozzá:

[42] Azaz a kígyók nyolc királya (*klu chen brgyad*).

„A HRIḤ ṢṬRIḤ mantra révén a fő [istenséget] Apa-Anya pózban felserkentem. Határtalanná válván, az Anya pórusaiból kisugárzik, a tíz irányba kiterjed, és az érző lények gyűlölségét (szkr. *dveṣa*) megtisztítja, és a dharma-tér bölcsességbe (szkr. *dharmadhātu-jñāna*) helyezi. Eggyé válván saját magamba és az Anyába enyésznek. Így kell elgondolni.

Az OM DZINA DZIK *mantra* révén Moha Yamāntakát Apa-Anya pózban felserkentem. Határtalanná válván, az Anya pórusaiból telítődik, az érző lények tudatlanságát (szkr. *moha*) megtisztítja, és a tükörhöz hasonló bölcsességbe (szkr. *ādarśa jñāna*) helyezvén, a belső keleti trónon, az eddigiekhez hasonlóan elhelyezkedik.

Az OṂ RATNA DHRIK *mantra* révén Mātsarya Yamāntakát Apa-Anya pózban felidézem, a büszkeséget és mohóságot (szkr. *māna*) megtisztítja, és a kiegyenlítettség bölcsességét (szkr. *samatā jñāna*) kifejtvén, délen elhelyezkedik.

Az OṂ ARO LIK *mantra* révén Rāga Yamāntakát Apa-Anya pózban felidézem, a vágyat (szkr. *rāga*) megtisztítja, és a megkülönböztetés bölcsességét (szkr. *pratyavekṣana jñāna*) kifejtvén, nyugaton elhelyezkedik.

Az OṂ PRAJÑĀ DHRK *mantra* révén Īrṣya Yamāntaka Apa-Anya pózban felidézem, az irigységet (szkr. *īrṣya*) megtisztítja, és a mindent beteljesítő bölcsességet (szkr. *kṛtyānuṣṭhāna jñāna*) kifejtvén, északon elhelyezkedik.

Az OṂ MUDGARA DHRK *mantra* révén Mudgara Yamāntakát Apa-Anya pózban felidézem, és az érző lények halmazainak ördögét (szkr. *skandha māra*) legyőzi. A hit erejét (tib. *dad pa'i stobs*) kifejtvén, a keleti kapu közepén elhelyezkedik.

Az OṂ DAṆḌA DHRK *mantra* révén Daṇḍa Yamāntakát Apa-Anya pózban felidézem, és a zavaros érzelmek ördögét (szkr. *kleśa māra*) legyőzi. A törekvés erejét (tib. *brtson 'grus kyi stobs*) kifejtvén, a déli kapuban elhelyezkedik.

Az OṂ PADMA DHRK *mantra* révén Padma Yamāntakát Apa-Anya pózban felidézem, és a Halál Urának ördögét (szkr. *mrtyu māra*) legyőzi. Az emlékezet erejét (tib. *dran pa'i stobs*) kifejtvén, a nyugati kapuban elhelyezkedik.

Az OṂ KHAḌGA DHRK *mantra* révén Khadga Yamāntakát felidézem, és az isteni gyönyör ördögét (szkr. *devaputra māra*) legyőzi. Az elmélyülés erejét (tib. *ting nge 'dzin gyi stobs*) kifejtvén, az északi kapuban elhelyezkedik.

Az OṂ MOHA RATI *mantra* révén Carcikāt felidézem, és az érző lények földjének tartományát megtisztítja; a mérhetetlen szeretetet (szkr. *maitrī*) kifejtvén, a belső dél-keleti sarokba elhelyezkedik.

Az OṂ DESA RATI *mantra* révén Vārāhīt felidézem, és a víz tartományát megtisztítja; a mérhetetlen együttérzést (szkr. *karuṇā*) kifejtvén, dél-nyugaton elhelyezkedik.

Az OṂ RAGA RATI *mantra* révén Sarasvatīt felidézem, és a tűz tartományát megtisztítja; a mérhetetlen örömöt (szkr. *mudita*) kifejtvén, észak-nyugaton elhelyezkedik.

Az OṂ VAJRA RATI *mantra* révén Gaurīt felidézem, és a szél tartományát megtisztítja; a mérhetetlen egykedvűséget (szkr. *upekṣa*) kifejtvén, észak-keleten elhelyezkedik.

Az OṂ ĀH HŪṂ *mantra* révén a [maṇḍala köztes irányiban lévő] négy koponyát felidézem, és a hat lét-tartomány (tib. *rigs drug*) szennyét megtisztítván, a külső négy sarokba elhelyezkednek.

Az OṂ ĀH HŪṂ *mantra* révén a Palotát felidézem, és az edény [három] vétkét[43] megtisztítja. Az örömben lakozókat szilárddá teszi, majd a Samaya-Palota elenyészését kell elgondolni."

Ezután a szöveg az érzékszerveket, valamint a Vajra-testet, -beszédet és -tudatot (tib. *rdo rje gsum*) a *maṇḍala* belső körében elhelyezkedő Yamāntakáknak felelteti meg:[44]

„Majd a főalaknak és egész kíséretének mindkét szemében a KṢIṂ szótagból és egy Kerékből a Vajra-szem [istensége jön létre], s Moha Yamāntakával azonos. Két fülükben a JRIṂ szótagból és egy Vajrából pedig a Vajra-fül [istensége]. Fekete, három arca fekete, fehér és vörös. Hat keze közül az első kettőben bárdot és koponyacsészét, másik két jobbjában vajrát és kardot, két baljában pedig kereket és lótuszt tart. Két orrlyukukban a KHAṂ szótagból és egy Drágakőből az Vajra-orr [istensége jön létre], s Mātsarya Yamāntakával azonos. Nyelvük tövénél a RAṂ és GAṂ szótagból, valamint egy Kagylóból és egy Lótuszból, a Vajra-nyelv [istensége jön létre], s Rāga Yamāntakával azonos. Homlokuknál a KAṂ szótagból és egy Kardból a Vajra-test [istensége jön létre], s Īrṣya Yamāntakával azonos. Köldöküknél a SAṂ szótagból és egy Vajrából a Vajra-tudat [istensége jön létre]. [Teste] fehér, három arca fehér, zöld és vörös; hat keze közül az első kettőben bárdot és koponyacsészét, másik két jobb kezében vajrát és kardot, két bal kezében kereket és lótuszt tart. Mindegyikük egy-egy Hold-lótusz trónuson helyezkedik el.

Mindegyik istenség szívénél a HŪṂ szótagból egy ötágú kék Vajra, annak közepénél pedig egy HŪṂ szótag [keletkezik]. Abból és a Vajrából a Vajra-tudat [jön létre], s a vajra-fül [istenségével] azonos. Nyakukon az ĀH szótagból egy nyolcszirmú, vörös Lótusz keletkezik, közepén az ĀH szótaggal. Abból és a Lótuszból a Vajra-beszéd [jön létre], s Rāga Yamāntakával azonos. Fejcsúcsukon az OṂ szótagból egy fehér Kerék keletkezik, közepén az OṂ szótaggal. Abból és a Kerékből a Vajra-test [jön létre], s Moha Yamāntakával azonos. A szív magszótagjából fény árad ki, a Három Vajra istenségeit felidézi, és a térben elhelyezkednek. A korábbiak szerint áldozatot kell bemutatni, majd a fény összegyűlik és a Három Vajra [istenségei] sorrend szerint elenyésznek. Így gondold el.

OM SARVA TATHĀGATA CITTA VAJRA SVABHĀVA ATMAKO HAM
OM SARVA TATHĀGATA VĀK VAJRA SVABHĀVA ATMAKO HAM
OM SARVA TATHĀGATA KĀYA VAJRA SVABHĀVA ATMAKO HAM

– így kell mondani. Minden Tathāgata Három Vajrájának lényege, ez vagyok én. Ezt elgondolva büszkeség töltsön el.

Majd a HŪṂ szótagból fénysugár árad ki, és a vasösztöke *mudrā*ját (tib. *lcags kyu'i phyag rgya*) kell megtenni.

[43] Tulajdonképpen a három tökéletlenség (tib. *snod kyi skyon gsum*).

[44] V.ö. Sharpa Tulku – Guard, Richard (ford.): *Self-initiation of Vajrabhairava*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1991, p. 18.

OṂ HRIḤ HA BHO MAHĀKRODHA ĀGACCHA ĀGACCHA SMATPŪJA PRATIGṚHṆA PRASADAM DHĪ MAN KURU SVĀHĀ

Így mondván, öntermészetük állapotából a Vajrabhairavával együttes tizenhárom istenség *maṇḍalá*ját a magam előtti térbe megidézem.”

1996-ban, a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeumban, a „Tibeti és mongol buddhista tekercsképek” című kiállítás záróeseményeként az Indiában újra megalapított Gyütö kolostorból származó szerzetesek elkészítették Vajrabhairava „tizenhármas” homokmaṇḍaláját.[45] [6. ábra] A munka befejeztével egy külön szertartás keretében az összegyűjtött port a Városligeti tó vízébe szórták – riadt menekülésre késztetve a tavon gyanútlanul csónakázókat –, hogy az ott lakozó, a gazdagságot és boldogulást jelképező helyi istenségeknek ajánlják fel.

Irodalomjegyzék

Beer, Robert: Pictorial Index. In: *Deities of Tibetan Buddhism: The Zürich Paintings of the Icons Worthwhile to See*. Szerk. M. Willson – M. Brauen, Wisdom Publications, Boston 2000

bSod nams rgya mtsho – Musashi Tachikawa: *The Ngor Mandalas of Tibet*. The Centre for East Asian Cultural Studies, Tokyo 1989

bSod nams rgya mtsho: *The Ngor Mandalas of Tibet*. The Centre for East Asian Cultural Studies, Tokyo 1991

Chattopadhyaya (szerk.): *Tāranātha's history of Tibetan Buddhism in India*. Motilal Banarsidass, Delhi 1990

Decleer, Hubert: Bajracharya transmission in XIth century Chobhar: Bharo 'Maimed Hand's main disciple. In: *Buddhist Himalaya*. 6/1–2 (1994–1995), pp. 1–16

Ge-Lüng Lobsang Dorje – Black, Shirley M.: A Mandala of hJigs-bYed. In: *Oriental Art* XVII/3 (1971), pp. 217–231

Kaschewsky, R.: *Das Leben des lamaistischen heiligen Tsongkhapa Blo-bzaṅ-grags-pa (1357–1419)*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1971

Kelényi Béla: Tibeti homokmandalák Budapesten. In: *Liget* 1977/5, pp. 71–77

Linrothe, Rob: *Ruthless Compassion*. Serinda Publications, London 1999

Lokesh Chandra: *Tibetan Maṇḍalas (Vajrāvalī and Tantra-samuccaya)*. International Academy of Indian Culture, New Delhi 1995

Loseries-Leick, Andrea: *Das tibetische Mandala: Spiegelnetz der Welt*. Graz 1995

Roerich, G. N. (ford.): *The Blue Annals.* Delhi 1988 (2. kiadás)

Sharpa Tulku – Perrot, Michell (ford.): *A Manual of Ritual Fire Offerings*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1987

Sharpa Tulku – Guard, Richard (ford.): *Meditation on Vajrabhairava*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1990

[45] Lásd: Kelényi Béla: Tibeti homokmandalák Budapesten. In: *Liget* 1977/5, pp. 71–77.

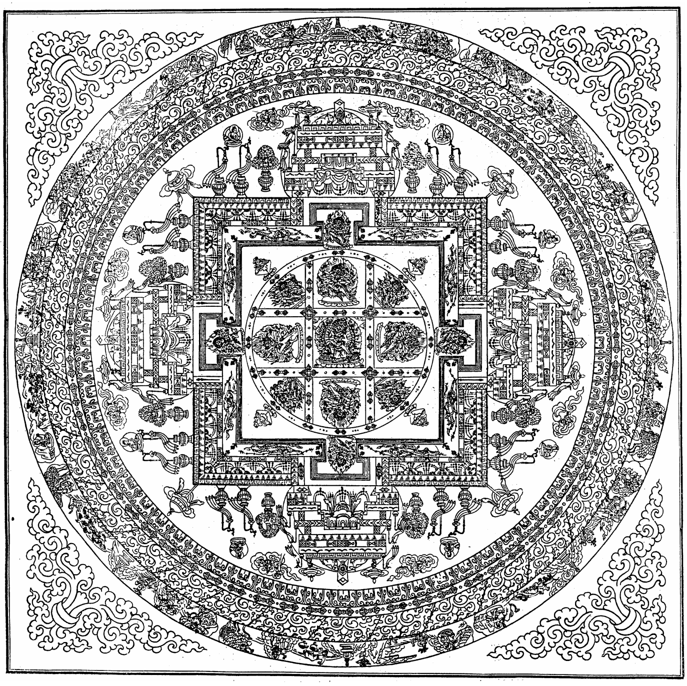
Sharpa Tulku – Guard, Richard (ford.): *Self-initiation of Vajrabhairava*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1991

Siklós, Bulcsu: *The Vajrabhairava Tantras*. The Institute of Buddhist Studies, Tring, U.K. 1996

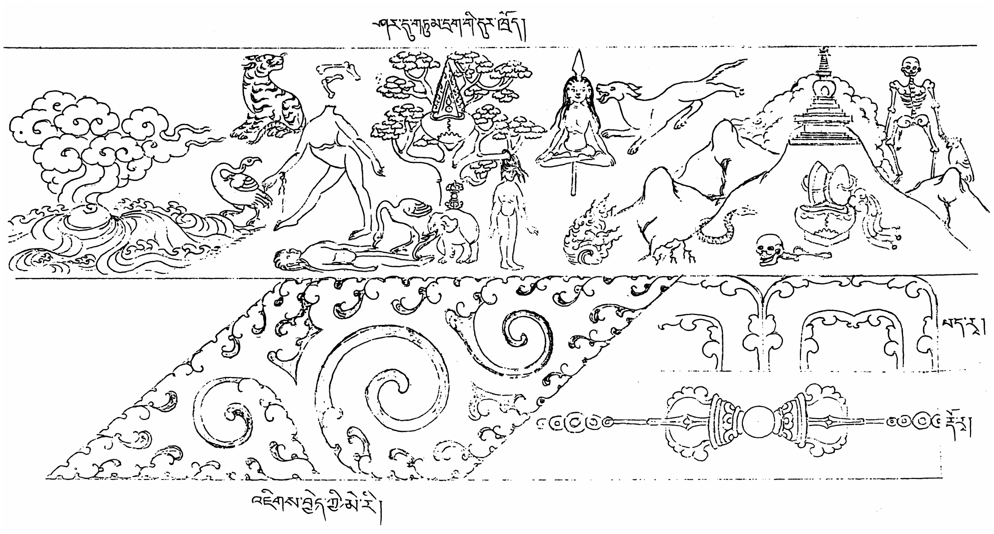
*Tsong kha pa, bLo bzang grags pa: dpal rDo rje ’jigs byed lha bcu gsum ma’i sgrub pa’i thabs rin po che’i za ma tog ces bya ba. In: *The Tibetan Tripitaka* Vol. 159. Szerk. D. T. Suzuki, Tokyo – Kyoto 1961, pp. 177–184

Tucci, Giuseppe: *The Temples of Western Tibet and their Artistic Symbolism: Tsaparang.* (Indo-Tibetica III. 2.) Aditya Prakashan, New Delhi 1989

Wayman, Alex: Contributions to the Symbolism of the Mandala Palace. In: *Études tibetaines dediées á la memoire de Marcelle Lalou.* Paris Librarie d’ Amerique et d’ Orient, 1971, pp. 557–566



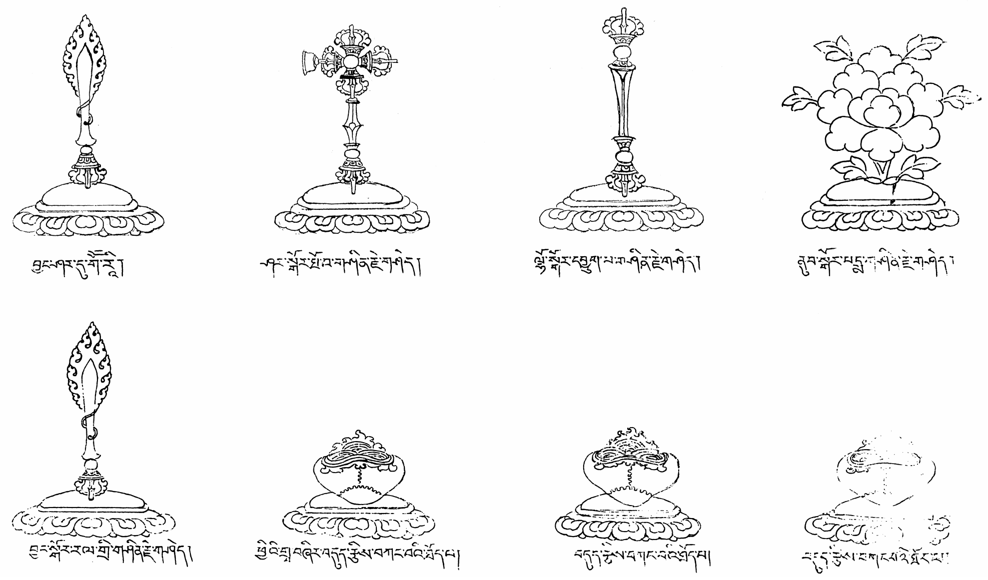
1. ábra – Vajrabhairava „tizenhármas” maṇḍalája
Lásd Lokesh Chandra: *Tibetan Mandalas.* p. 88.



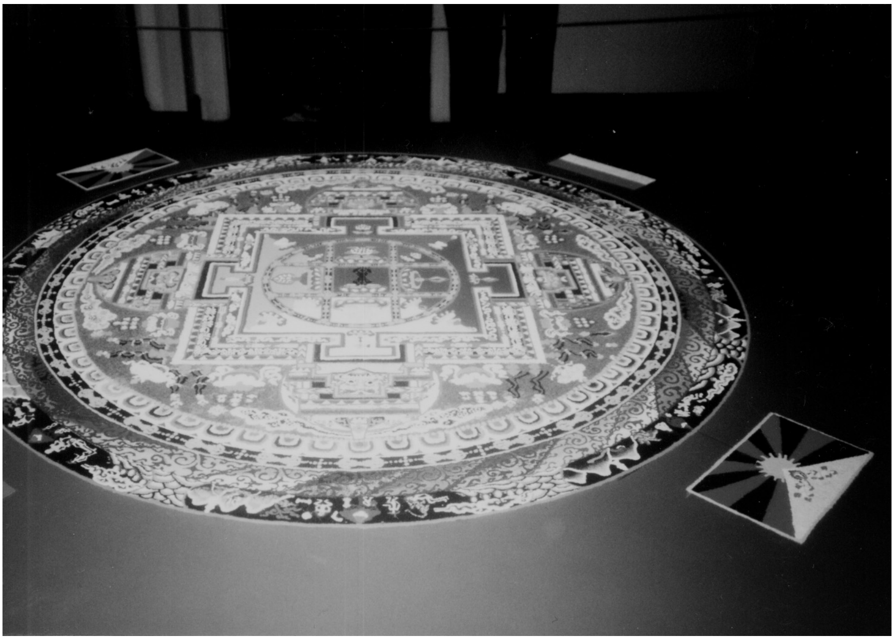
2. ábra – Felül a Nyolc Temető közül a „Rettenetes”, alul a Tűz-hegy, a Lótusz-kör és a Vajra-fal egy-egy részletének ábrázolása. Oktatási rajz a dharamsalai Necsung kolostorból. A szerző gyűjtése, 1993.

3. ábra – Vajrabhairava női párjával. Fametszet, Nepál, 1950-es évek. Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, Lt.sz.: 78.39.

4. ábra – Vajrabhairava, a maṇḍala belső körében megjelenő Yamāntakák és három női párjuk szimbólumainak ábrázolása. Oktatási rajz a dharamsalai Necsung kolostorból. A szerző gyűjtése, 1993.



5. ábra – A negyedik női pár és a maṇḍala kapuiban megjelenő Yamāntakák szimbólumai, valamint a négy sarokban megjelenő koponyacsészék közül három. Oktatási rajz a dharamsalai Necsung kolostorból. A szerző gyűjtése, 1993.



6. ábra – Vajrabhairava „tizenhármas” homokmaṇḍalájának készítése. Budapest, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, 1996 (fotó: Kelényi Béla).

A FÉNYKÜLDÖTT ÉS A SÁMÁNNŐ

A kínai manicheizmus megítélésének változása
a sámánizmussal való kapcsolatának tükrében

Kósa Gábor

A manicheizmus és a sámánizmus kínai története alapvetően nem áll a sinológiai kutatás hagyományos vallástörténeti fókuszában, természetes tehát, hogy e kettő kapcsolatának alaposabb vizsgálata (egyebek között a források rendkívüli ritkasága miatt) mind ez idáig elmaradt. Jelen cikkben öt olyan szöveget mutatok be, melyek a Tang-kori, a Song-kori és a Ming-kori manicheizmus megítélésének változását és különbségét illusztrálják, éppen a népi vallásossághoz és a sámánizmushoz fűződő viszonyának tükrében. Utalászerűen vázolom a kínai manicheizmus és sámánizmus fontosabb korszakait, majd két Tang-, illetve Öt Dinasztia (907–960) korabeli, egy Song-kori és két Ming-kori példa segítségével rámutatok a manicheizmus negatív megítélésének fokozatos térnyerésére.[1]

1. A kínai manicheizmus

A zsidó-keresztény szektában felnövő Mānī (i. sz. 216–277) által alapított manicheizmus kelet felé terjedve a szogd, párthus és ujgur kultúrákon kívül Kínába is eljutott. A kínai manicheizmusnak [*monijiao* 摩尼教; a Fény vallása – *mingjiao* 明教; a Fény Tiszteltjének vallása – *mingzunjiao* 明尊教] két fontosabb korszakát különböztethetjük meg:

1. Kínába érkezésének hivatalos dátumától, 694-től kezdve a 843–845-ös üldözésekig lényegében virágzott.
2. A 9–10. században *Fujian*be került, ott további sikereket ért el, és egészen a Ming-korig fennmaradt, bár az ország többi részéből lényegéből eltünt.

Míg az első korszakban (i. sz. 694–843) állami támogatásban is részesült és elsősorban a buddhizmus „öltözékében” jelent meg, addig a második időszakban (i. sz. 10. sz. – 16. sz.) mind az állami, mind a buddhista történetírók gyanakvással szemlélték, így fokozatosan egyre inkább a „vallásos” taoizmus, és ezen keresztül bizonyos mértékben a népi vallásossághoz közeledett.[2]

A kínai manicheizmus egyébként számos különlegességgel bír. Míg a keleti manicheizmussal (középperzsa, párthus, szogd vagy ujgur) kapcsolatban elsősorban töredékekkel rendelkezünk, addig kínaiul hosszabb, összefüggő szövegek maradtak fenn. Ezenkívül a manicheizmus egész történetében a világon legtovább éppen Kínában maradt fenn (16. sz.), továbbá az egyetlen létező Mānī-szobor, a Huabiao-hegyi szentély szobra is Kínában található, jelenleg egy Quanzhou-beli múzeumban.

[1] Jelen cikk angol verziója az *Ars Decorativa* című évkönyvben jelent meg (*Ars Decorativa* 23 (2004) 17–26.)

[2] Magyarul röviden lásd Kósa Gábor: A manicheizmus Kínában. In: *Mítoszok és vallások Kínában.* (Sinológiai Műhely 1.] Szerk. Hamar Imre, Balassi Kiadó, Budapest 2000, pp. 90–122.

2. A kínai sámánizmus

Jelen cikk nem ad lehetőséget, hogy a kínai sámánizmus meglehetősen komplex kérdéskörét akár csak érintőlegesen is tárgyaljuk.[3] A hagyományosan sámánisztikusnak nevezett kultúrák központi alakjának, a sámánnak a kínai környezetben a legjobb analógiája a *wu* 巫. Hangsúlyozni kell, hogy itt nem a két alak azonosságáról, hanem a jelenleg ismert legjobb analógiájáról van szó. Hasonló módon, amikor a kínai sámánizmusról beszélünk, ezen nem a szibériai vagy belső-ázsiai sámánizmusnak pontosan megfeleltethető vallási alakulat meglétét értjük, hanem azt, hogy egyes kínai vallási jelenségeknek és jelenségrendszereknek legjobb és gyakran egyetlen analógiája az általánosan leírt sámánisztikus gyakorlat bizonyos aspektusa.

Az ekként értelmezett kínai sámánizmus központi alakjának, a *wu*nak néhány, cikkünk szempontjából is fontosabb funkciója a következő: 1. Látja a szellemeket, meg tudja őket idézni. 2. Befolyásolni tudja a természeti jelenségeket, elsősorban a hosszú ideje tartó szárazságot képes megtörni és esőt tud idézni. 3. Imával és más módszerekkel kiűzi a démonokat és betegségeket gyógyít. 4. Szertartásokat vezet és áldozatokat mutat be. 5. Képes a haldokló vagy a beteg lelkének visszahívására. 6. Jósol. 7. Táncol (gyakran dobolva).[4] Míg a jóslás, a rituális tánc és az áldozat bemutatása nem kizárólag a *wu*kra jellemző, addig a démonűzés (exorcizmus),[5] az esőkérés,[6] illetve később a médiumizmus (pl. médiumírás) *par excellence* sámánisztikus tevékenység.[7]

A sámánisztikus praxisok általánosnak voltak mondhatók, tehát a *han* kínaiak között ugyanúgy jelen voltak, mint (a modern szóhasználattal élve) kisebbségek körében, bár kétségtelen, hogy bizonyos területi preferenciák (Jangce környéke, illetve attól délre és keletre fekvő területek) a korai időktők fogva érzékelhetők.[8] A kínai sámánizmusnak a Keleti *Han*-kortól (i. sz. 1–2. sz.) megfigyelhető perifériára szorulása,[9] illetve a médiumizmus irányába történő eltolódása a Tang-korra (618–907) egyre határozottabb

[3] Erről öszefoglaló és tájékoztató jelleggel lásd Kósa Gábor: In Search of the Spirits. Shamanism in China before the Tang dynasty. Part I. In: *Shaman.* 8.2. (2000a), pp. 131–179; Kósa Gábor: Open Wide, Oh, Heaven's Door! Shamanism in China before the Tang dynasty. Part II. In: *Shaman.* 9.2. (2001a), pp. 169–197.

[4] Részletesebben lásd Kósa G.: *Open Wide, Oh, Heaven's Door.* pp. 178–188, Lin Fushi: *Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area during the Six Dynasties Period (3rd–6th c. A.D.)* (Ph.D. dissertation, Princeton University.) 1994, pp.179–228.

[5] A kínai démonűzésről magyarul lásd Kósa Gábor: Exorcizmus és sámánizmus az ókori Kínában. In: *Mir-susnē-χum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére.* 2. kötet. Szerk. Csonka-Takács Eszter – Czövek Judit – Takács András, Akadémiai Kiadó, Budapest 2002, pp. 806–833, más kultúrákban például Charles, L. H.: Drama in Shaman Exorcism. In: *Journal of American Folklore* 66 (1953), pp. 95–122.

[6] Schafer, E. H.: Ritual Exposure in Ancient China. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14 (1951), p. 153; Cohen, A. P.: Coercing the Rain Deities in Ancient China. In: *History of Religions* 17 (1978), pp. 244–265.

[7] Boileau, G.: Wu and shaman. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65.2 (2002), p. 377; Groot, J. J. M. de.: *The religious System of China.* Vol. 6. Taipei 1964, pp. 1269–1280.

[8] Major, J. S.: Characteristics of Late Chu Religion. In: *Defining Chu. Image and Reality in Ancient China.* Szerk. C. A. Cook – J. S. Major, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999, pp. 122–124; Smith, R. J.: *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society.* Westview Press, Boulder 1991, p. 223.

[9] Groot, J. J. M. de.: *The religious System of China.* pp. 1200–1211, Schafer, E. H.: *Ritual Exposure in Ancient China.*, p. 134.

lesz,[10] a Song-kortól fogva pedig a sámánok által korábban használt sokfajta praxis közül fokozatosan a médiumizmus válik dominánssá.[11]

3. A manicheizmus és a sámánizmus viszonyát illusztráló dokumentumok

A következőkben öt olyan részletet fordítok le és elemzek röviden, melyekből négyben közvetlenül, egy esetben pedig közvetetten együtt említik a sámánizmust és a manicheizmust. A dokumentumok érdekessége, hogy három különböző korból származnak (kettő a Tang-korból, egy a Song-korból, ismét kettő a Ming-korból), és igen jól szemléltetik az adott időszaknak a manicheizmushoz fűződő viszonyát.

3.1. „A manicheizmus hatékonyabb, mint a sámánizmus." – A Tang-kori (i. sz. 618–907) és az Öt Dinasztia korabeli (i. sz. 907–960) paradigma

Az első itt vizsgált dokumentum a *Wang Bo* 王溥 (922–982) által 961-ben összeállított *Tanghuiyao*ból 唐會要 való. A Tang-kori kínai intézményrendszert leíró mű itt következő mondata az egyik jellegzetesen sámánisztikus tevékenységet, az esőkérést kapcsolja össze a manicheizmussal.

> #1. 貞元十五年四月。以久旱，令摩尼師祈雨。„*Zhenyuan* uralkodói korszak tizenötödik évének [799] negyedik hónapjában, mivel sokáig nem esett, egy manicheus mesternek megparancsolták, hogy imádkozzon esőért."[12]

Az esőszertartás, mint ezt számos forrás bizonyítja, hagyományos módon a kínai „sámánok" (*wu* 巫) tevékenységi köréhez tartozott: „A női sámánok (*nüwu*) feladata az esőért imádkozni."[13] „Ha az országban nagy a szárazság, (a Sámánok Felügyelője) a sámánokkal előadatja az esőhozó táncot. (…) Ha szárazság vagy tikkasztó forróság uralkodik, (a női sámánok) eljárják az esőhozó táncot."[14] „Ha ekkor sem ered el az eső, parancsold meg a sámánoknak, hogy mondogassák varázsigéiket."[15]

A sámánok azonban a Tang-korra alapvetően kiszorultak az udvar által elfogadottnak tekintett személyek köréből,[16] így helyettük más, „külső szakembereket" (taoistákat,

[10] Groot, J. J. M. de.: *The religious System of China.* p. 1295; Nickerson, P.: Shamans, Demons, Diviners and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (A.D. 100–1000). In: *Taoist Resources* 5.1 (1994), p. 45.

[11] Smith, R. J.: *Fortune-tellers and Philosophers…* p. 222.

[12] *Tanghuiyao* 49.11a.

[13] *Du Yu* 杜預 (i. sz. 222–284) kommentárja a *Zuozhuan*hoz (*Xigong* 21).

[14] *Zhouli* 周禮 50.15b, 22a. A *Zhouli* sámánokról szóló leírásáról lásd Falkenhausen, L. von.: Reflections on the political role of the spirit mediums in Early China. The *wu* officials in the *Zhouli*. In: *Early China* 20 (1995), pp. 279–300.

[15] *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 3a–5b. [*Wuyingdian juzhenban quanshu* 武英殿聚珍版全書 kiadás], vö. Schafer, E. H.: Ritual Exposure, p. 131. n. 4.

[16] Sutton, D. S.: From credulity to scorn: Confucians confront the spirit mediums in Late Imperial China. *Late Imperial China* 21.2 (2000), p. 8.

buddhistákat) is alkalmaztak.[17] Véglegesen csak a Song-korban szüntették meg a sámánok hivatalos esőkérő ceremóniáját,[18] vidéken később is megmaradt ezen funkciójuk.[19]

Valószínűsíthető, hogy a manicheusokat a csillagászatban, illetve az asztrológiában való jártasságuk predesztinálta egy másik égi jelenség, az eső megidézésével való foglalatosságra. Azt, hogy itt a manicheizmus csak valamilyen már meglévő szerepet tölt be, jól illusztrálja az a tény, hogy ugyanezt az eseményt a *Jiu Tangshu* (13.11b) egy másik, a dualizmushoz szintén kapcsolódó személyhez rendeli: „A negyedik hónap *dingchou* 丁丑 napján [799. május 12.], mivel sokáig nem esett, egy *yin-yang* (jóslással foglalkozó) személynek [*yinyang ren* 陰陽人] megparancsolták, hogy mágikus technikáit alkalmazva [*fashu* 法術] imádkozzon esőért."

Habár a következő történet nyilvánvalóan nem „valóságos", a benne előforduló elemek láthatóan tükrözik a korabeli körülményeket. Jellemző, hogy már a Tang-korban, majd később a Song-korban még fokozottabban a sámánisztikus tevékenységek leírására egyre inkább az irodalom keretein belül kerül sor.

A Xu Xuan 徐鉉 (917–992) által összeállított *Jishenlu* 稽神錄 itt idézendő részlete a *Taiping guangji* 太平廣記 című „enciklopédiában" maradt fenn. A Li Fang 李昉 (925–996) által 978-ban összeállított, 500 fejezetes *Taiping guangji* a Han-kortól az Öt Dinasztia koráig terjedő időszakban keletkezett, mintegy 485 műből tartalmaz olyan (gyakran fiktív jellegű) részleteket, melyek különböző okokból nem voltak méltók arra, hogy bekerüljenek a *Taiping yulan*ba 太平御覽, a kor hivatalos, enciklopédikus gyűjteményébe.

Az irodalmi jellegű művekben jól nyomon követhető a sámánoknak a társadalomban bekövetkező perifériára szorulása. Ez a róluk szóló leírásokban háromféleképpen is megnyilvánul: egyrészt mind többször jelennek meg a fantasztikumokkal teli „fiktív" történetekben,[20] másrészt gyakoribbakká válnak a női sámánok,[21] harmadrészt számos alkalommal felbukkan a sikertelen (nem kellőképpen hatékony) sámán alakja.[22] A következő részlet mindhárom jellegzetességet felvonultatja, mely ezen felül kiegészül azzal, hogy a sámánnő sikertelenségét a korban egyre népszerűbb manicheizmus egyik képviselőjének (a démonűzés szempontjából szemlélt) sikeressége ellenpontozza.[23]

#2. 清源都將楊某，為本郡防過營副將，有大第在西郭。某晨趨府未歸。有人方食。忽有一鵝負紙錢，自門而入，徑詣西郎房中。家人云：「此鵝自神祠中

[17] Lin Fushi: *Shamans and Shamanism… p.* 220–222.

[18] Sutton, D. S.: *From credulity to scorn…* p. 10.

[19] Glum, P.: Rain Magic at Anyang? Speculations about two Bronze Vessels of the Shang Dynasty Filled with Revolving Dragons. In: *Bulletin of the Museum of Far-Eastern Antiquities* 54 (1982), p. 245; Sutton, D. S.: *From credulity to scorn…* pp. 7–8.

[20] Ilyenek például a korábbi korszakok elbeszéléseit tartalmazó Öt Dinasztia-, illetve Song-kori gyűjtemények, mint például Hong Mai: *Yijianzhi* (洪邁：夷堅志), Liu Fu: *Qingsuo gaoyi* (劉斧：青瑣高議), Fei Kun: *Liangxi manzhi* (費袞：梁谿漫志) vagy az itt is idézett Xu Xuan: *Jishenlu* (徐鉉：稽神錄), illetve általában a *Taiping guangji* 太平廣記.

[21] Groot, J. J. M. de.: *The religious System of China.* pp. 1323–1341.

[22] A sikertelen sámán alakja a Ming- és a Qing-korban a másokat becsapó, valós képességekkel nem rendelkező sarlatán figurájává alakult át (Sutton, D. S.: *From credulity to scorn…* p. 16).

[23] A történet igen ismert lehetett: „Egyszer azt olvastam Xu *changshi* 徐常侍 *Jishenlu* című művében: »Volt aztán egy személy, aki kiválóan értett a démoni praktikákhoz [*mofa* 魔法], és akit a Fény vallásának (követőjeként) ismertek.« Úgy látszik, a Fény vallása már régóta létezik" (*Laoxue anbiji* 老學掩筆記 10.3). Xu *changshi* nyilvánvalóan nem más, mint *Xu Xuan* 徐鉉 (917–992), a *Jishenlu* fent említett összeállítója. A *changshi* adminisztratív cím valójában a *sanqi changshi* 散騎常侍 rövidített alakja, amely egyfajta tanácsadói szerep az uralkodó mellett.

來耶？」乃令奴逐之。奴入房，但見一雙髻白髯老翁，家人莫不驚走。某歸，聞之怒，持杖擊之。鬼出沒四隅，變化倏忽，杖莫能中。某益怒曰：「食訖，當復來擊杖之。」鬼乃折腰而前曰：「諾。」楊有二女，長女入廚切肉。且食，肉落砧輒失去。女執刀向空曰：「斫」。乃露一大黑毛手。曰：「請斫。」女走，氣殆絕，因而成病。次女于大甕中取鹽，有一猴自甕突出，上女子背。女走至堂前，復失之，亦成疾。乃召巫女，壇召之。鬼亦立壇作法，愈甚于巫。巫不能制，亦懼而去。頃之，二女及妻皆卒。後有善作魔法者，名曰明教，請為持經一宿，鬼乃唾罵某而去。爾因遂絕。某其年亦卒。

„Élt Qingyuanben egy Yang nevezetű személy, aki a tartomány helyőrségének parancsnokhelyettese volt, és a város nyugati részén egy nagy kertes házban lakott. Egyik nap kora reggel bement a hivatalba, és nem tért még haza, mikor a családi reggeli alatt egy hatalmas liba, hátán papírpénzzel,[24] berepült a kapun, egyenesen a (ház) nyugati részen lévő szobába. Az egyik családtag így szólt: »Csak nem a templomból került ide ez a liba?« Megparancsolta hát a szolgának, hogy kergesse ki onnan. Mikor azonban a szolga belépett, csak egy őszes szakállú öregembert látott, akinek két oldalt fel volt tűzve a haja. Az egész család annyira megijedt, hogy mindenki hanyatt-homlok kirohant (a szobából). Mikor Yang hazaérkezett, meghallván, hogy mi történt, dühbe gurult, fogott egy botot, hogy azzal üsse agyon (az öregembert). A szellem azonban eltűnt az egyik sarokból, majd feltűnt a másikban, olyan gyorsan tűnt el és jelent meg újra, hogy Yang képtelen volt eltalálni. Erre aztán még mérgesebb lett és így szólt: »Ha majd befejeztük az evést, visszajövök és agyonverlek ezzel a rúddal.« A szellem meghajolva előrébb lépett és így szólt: »Rendben van.«

Yangnak volt két lánya. Az idősebbik kiment a konyhába, hogy felszeletelje a húst az ebédhez, az egyik húsdarab leesett a deszkáról és eltűnt. Erre a lány késsel a kezében (hadonászni kezdett) a levegőben, és így kiáltott: »Széjjelváglak!« Erre megjelent egy hatalmas, fekete, szőrös kéz, amely csak annyit mondott: »Vagdoss csak (nyugodtan)!« A lánynak a lélegzete is elállt, elrohant és (a történtekbe) belebetegedett.

Ezután történt, hogy a fiatalabbik lány egy nagyobb üvegből próbálta kivenni a sót, amelyből viszont egy majom ugrott elő, rá a lány hátára, aki meg sem állt a bejáratig, ott pedig (a majom) eltűnt. Ő is megbetegedett.

Ezután már hivattak egy sámánnőt [*wunü* 巫女], aki fel is állította az oltárát, hogy elűzze (a szellemet). Erre a szellem is készített egy oltárt és elkezdte a saját varázslatait. Mindent gyorsabban csinált, mint a sámánnő. (A sámánnő) nem tudta megszerezni a hatalmat fölötte, félelmében hát ő is elfutott. Nem sokkal ezután Yang felesége és mindkét lánya meghalt.

Volt aztán egy személy, aki kiválóan értett a démoni praktikákhoz [*mofa* 魔法], és akit a Fény vallásának [*mingjiao* 明教] (követőjeként) ismertek. Megkérték hát, hogy szent könyvével együtt töltsön egy éjszakát (a házban). A démon (reggelre)

[24] Ezt a típusú papírpénzt (*zhiqian* 紙錢) ekkor még nem használták az emberek közötti fizetőeszközként, elégetésük ekkor kizárólag a halottaknak szólt (mint ez a templomra történő utalásból is látszik).

köpködve és az illetőt átkozva elmenekült.[25] Ezek után megszűntek (a különös jelenségek), az illető viszont még abban az évben meghalt.”[26]

Érdemes felfigyelni arra, hogy bár a ház ura nem egyszerű vidéki család feje, hanem egy pozícióban lévő hivatalnok, aki nyilvánvalóan éppen bátorsága miatt próbál saját maga szembeszállni a betolakodóval, mégis az ismétlődő jelenségeket legyőzendő a külső segítséget nem valamely „hivatalos vallás” képviselőjétől kéri, hanem a helyi démonűzőhöz fordul. Szintén fontos, hogy az elbeszélés szerint a démon a nőkkel (a két lánnyal és a sámánnővel) szemben jól láthatóan nagyobb hatásfokkal alkalmazta különös képességeit (lásd ijedtség és betegség).

3.2. „A manicheizmus és a sámánizmus egyaránt alacsonyrendű és nevetséges.” – A Song-kori (i. sz. 960–1279) paradigma

A következő részlet a Taoista Kánonban található és Bo Yuchannak, a híres Song-kori mesternek a sámánokról és a manicheusokról alkotott sommás kijelentéseit tartalmazza. A fujiani Minqingben (Haiqiongban 海瓊) született Bo Yuchan (12. sz.) eredeti neve Ge Changgeng 葛長庚 volt,[27] és igen nagy hírnevet szerzett a délkeleti partvidéken.[28] Tanítványai által összeállított művei közül az itt idézett munkát (*Haiqiong Bo zhenren yulu* 海瓊白珍人語錄), mely lényegében Bo Yuchan beszédeit és beszélgetéseit tartalmazza, egyik legközelebbi tanítványa, Peng Si 彭耜 öntötte végső formába.[29]

> #3. 巫法亦多竊太上之語，故彼法中多用太上咒語。最可笑者，昔人於巫法 之符下草書: 太上在天。今之巫師不知字義，卻謂: 大王在玄。呵呵! (...) 耜問曰：鄉聞多有喫菜持齋以事明教，謂之滅魔。彼之徒且曰太上老君之遺教，然耶？否耶？答曰：昔蘇鄰國有一居士號曰慕闍，始者學仙不成，終乎學佛不就，隱於大那伽山。始遇西天外道。有曰毗婆伽明使，教以一法，使之修持，遂留此一教，其實非理。彼之教有一禁戒且云：盡大地山河草木水火，皆是毗盧遮那法身，所以不敢踐履，不敢舉動。然雖如是卻是在毗盧遮那佛身外面立地且如持八齋禮五方，不過教戒使之然爾。其教中一曰天王，二曰明使，三曰靈相土地為主。其教大要在乎清淨、光明、大力、智慧八字而已，然此八字無出於心，今人著相修行而欲盡此八字可乎？況曰明教而且自昧!

„A sámánok gyakran ellopták a Magasságos (Lao Úr) nyelvezetét, ezért praxisukban sokszor alkalmazzák a Magasságos (Lao Úr) ráolvasásait. Ami azonban a legnevetségesebb, hogy a régi idők emberei a sámánisztikus [mágikus] talizmánokra folyóírással ráírták: »A Magasságos (Lao Úr) az Égben«; a mai sámánok azonban

[25] Ez a kínai beszámoló egyébként nem egyedülálló, hiszen a M781 középperzsa szöveg éppen a ház démonaival szembeni mágikus ráolvasást tartalmaz (Henning W. B.: Two Manichaean Magical Texts, with an Excursus on the Parthian ending -ēndēh. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1947), pp. 40–41).
[26] *Jishenlu* 稽神錄 3.6–7. (idézi a *Taiping guangji* 太平廣記 355.2812).
[27] Lásd még Boltz, J. M.: *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries.* University of California, Berkeley, p. 318. n. 456.
[28] Skar, L.: Ritual Movements, Deity Cults, and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times. In: *Daoism Handbook*. Szerk. Livia Kohn, E. J. Brill, Leiden – Boston – Köln 2000, pp. 425–428, 446–447.
[29] Bo Yuchan szerepéről részletesen lásd Berling, J. A.: Channels of Connection in Sung Religion: The Case of Pai Yü-chan. In: *Religion and Society in T'ang and Sung China.* Szerk. P. Ebrey – P. Gregory, University of Hawaii Press, Honolulu 1993, pp. 307–333.

már nem ismerik az írásjegyek értelmét, ezért úgy mondják: »A Nagy Király a Titokzatosban.« Nevetséges!” (…)

„(Peng) Si (彭)耜 megkérdezte (mesterét, Bo Yuchant 白玉蟾): »Vidéken sok vegetariánus él, akik a böjtöket megtartják, és a Fény vallását követik. Azt állítják, hogy ezáltal képesek elpusztítani a démonokat. Követőik azt állítják, hogy a tanításukat a Magasságos *Lao* Úr hagyta rájuk. Valóban így van ez?« (Bo Yuchan) így válaszolt: »Sulin[30] országában volt egy *mushe*[31] nevezetű remete, aki először a (taoista) halhatatlanság módszereit tanulmányozta, de nem járt sikerrel. Később Buddha tanításaival foglalkozott, de nem haladt előre. Végül visszavonult a Nagy Nāga-hegyre, ahol is a nyugatról származó eretnek tanításokkal került kapcsolatba. Volt ott egy Pipojia 毗婆伽 nevű Fényküldött[32], aki egyetlen egy különleges mágikus technikát tanított meg neki, majd meghagyta, hogy tartsa meg és gyakorolja azt, ezért ezek után csak ezt az egy tanítást követte.[33] Ez (a tanítás) valójában teljesen ésszerűtlen, egyetlen egy tiltó parancsolata van, mely szerint: az egész föld, a hegyek, a folyók, a fák, a víz és a tűz mind Vairocana[34] szent teste [dharma-teste], ezért tilos rátaposni, vagy ellene bármit cselekedni.[35] Ha valaki távol tartja magát Vairocana

[30] Sulin 蘇隣 az iráni Asūristānra utal, ahol a hagyomány szerint Mānī is született. A kínai források többször is említik Sulint Mānīval összefüggésben, lásd az ún. *Kompendium*, a *Laozi megtéríti a nyugati barbárokat* [*Laozi huahu jing* 老子化胡經], vagy a jóval későbbi *Minshu* 閩書 7.31b–32b. A taoista Bo Yuchan nyilvánvalóan a *Laozi huahujing* alapján tesz említést a fenti idézetben szereplő manicheus hívőről. A manicheizmussal kapcsolatos forrásokon túl egyébként a hivatalos történeti munkák is említést tesznek ezen iráni helynévről, bár nem mindig ezt az alakot használják. A *Beishi* 北史 (97.7b) és a *Zhoushu* 周書 (50: 15b) szerint például Irán fõvárosát *Suli*nak 蘇利 nevezik, a *Suishu*ban (83.7b) szereplő párhuzamos szöveg pedig *Sulin*ként 蘇藺 említi ugyanezt a várost.

[31] A *mushe* 慕闍, mint ez például a kínai nyelvű *Kompendium* negyedik cikkelyéből kiderül, az öt fokozatú manicheus egyházi hierarchia legmagasabb rangja. A középperzsa *(ham)mōžag*, a szogd *mwčk* és ujgur *možak* szóval függ össze, melyek megfelelnek a latin *magister* titulusnak (Haloun, G. – Henning, W. B.: The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light. In: *Asia Major* 3 (1952), p. 195, n. 65).

[32] A Fényküldött (*mingshi* 明使) kifejezés jellegzetesen manicheus terminus, és a Fénybirodalomból érkező, kinyilatkoztatásokat hozó „prófétákra”, gyakran magára Mānīra vonatkozik. Ez a Tang-kori forrásokban gyakran felbukkanó szókapcsolat Bo Yuchan idejében is ismert lehetett, mint ezt a 11. században a császári parancsra összeállítandó Taoista Kánonhoz anyagot gyűjtő *Zhang Junfang* kijelentése bizonyítja, aki Fujianben hozzájutott „Mānīnak, a Fényküldöttnek [*mingshi Moni* 明使摩尼] a munkáihoz” (*Yunji qiqian* 雲笈七籤 122.1a–2a).

[33] A leírás ezen része szerint Mānī egy már meglévő hagyományt, illetve módszert tanít. Ez izgalmas analógiát nyújthat a manicheizmus-ellenes *Acta Archelai* elbeszéléséhez, mely szerint Mānī más könyveit állította be sajátjainak (Lieu, S. N. C.: *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63.) J. C. B. Mohr, Tübingen 1992^{3}, p. 292).

[34] Vairocana (Piluozhena 毗羅遮那) egyik attribútuma a fény, minden bizonnyal így válhatott a manicheizmusban a fénytermészet kifejezőjévé. Egy ujgur nyelvű fragmentum jó analógiát nyújt ehhez a részlethez. Itt Vairocana elnevezés Lusyantaként szerepel. „És Mayak Tarmadan [Dharmadāna] a következőket mondotta: »Vairocana [Lusyanta] Buddha lénye maga a mindenség: a föld, a hegyek, a kövek, a homok, a víz a tengerekben és a folyókban, minden medence, csatorna és tó, minden fa, minden élőlény és az emberek. Nincs olyan hely, amelyben ne volna jelen a Vairocana-természet. Ha egy szerzetes kezet emel valamire, vagy kinyújtja kezét valamiért, akkor Vairocana Buddha természete ellen vétkezik” (T I D 200: 15–21; Zieme, P.: Uigurische Steuer-befreiungsurkunden für buddhistische Klöster. In: *Altorientalische Forschungen* 8 (1981), pp. 237–263, p. 242, n. 46; Lieu, S. N. C.: *Manichaeism in Central Asia and China.* E. J. Brill, Leiden 1998, p. 168).

[35] A kopt források is említést tesznek arról, hogy az electusoknak oda kell figyelniük lépéseikre, nehogy durván rátapossanak a Fénykeresztre, és nehogy egy növényt vagy esetleg bogarat agyonnyomjanak (*Kephalaia* 208,17–20; Gardner, I.: *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary.* E. J. Brill, Leiden 1995, p. 217) általánosságban az egész 85. fejezet (208,11–213,20; Gardner, I.: *The Kephalaia* 1995, pp. 216–221). A *X^{u}āstvānīft*ban (IIIC) szerepel egy ennél még általánosabb megfogalmazás: „Ó, Istenem! Nyomorultak és bűnösök vagyunk, tartozunk neked, és adósaid vagyunk. Gondolattal, szóval és

Buddha testétől, betartja a nyolcszoros böjtöt, hódolatát fejezi ki az öt irány felé, ezt mind csak e tanítás és tiltás miatt teszi. E tant hárman felügyelik, az első az Égi Király, a második a Fény Küldötte, a harmadik pedig a Mágikus Formájú Föld.[36] Legfontosabb tanítása nyolc szóban összefoglalható: „Tiszta és nyugodt, világos és fényes, hatalmas és erős, bölcs és nagy tudású."[37] Helyes volna hát, ha manapság az emberek e nyolc szó szerint viselkednének és ezt szeretnék teljesen megvalósítani? Méghogy a Fény vallásának nevezik (tanításukat)! Hiszen saját magukat vakítják el!«"[38]

A szervezett taoista iskolák korábban is megfigyelhető elítélő véleménye a sámánisztikus kultuszokról[39] a Song-korban, az udvarban elnyert egyre nagyobb befolyásuknak köszönhetően a gyakorlatban is érvényesült, így kerülhetett sor a 981-es, majd a 992-es sámán-üldözésekre, hogy azután Renzong 仁宗 (1023–1063) uralkodásának első évében még inkább kiteljesedjen.[40] Mindezek ellenére a sámánizmus iránti, kezdetektől megfigyelhető ambivalens taoista attitűd a Song-korban is megmaradt, hiszen továbbra is igyekeztek saját rendszerükbe integrálni a korabeli sámánisztikus (ezen belül médiumisztikus) elképzeléseket és rítusokat. A taoista orthodoxia fokozatos dominánssá válásával megerősödtek azok a kritikai hangok, melyek a taoizmushoz akárcsak kis mértékben is hasonló tanokat nevetségesnek és elítélendőnek tartották. Úgy tűnik, a Song-kori taoizmus nagyhatású alakja, Bo Yuchan a manicheizmust is ilyennek vélte. Ugyanakkor

---

cselekedettel: szemünkkel nézvén, fülünkkel hallván, nyelvünkkel szólván, kezünkkel fogván, lábunkkal taposván, szakadatlanul gyötörtük az öt isten fényét [a világban jelenlévő fénytermészetet], a száraz és nedves föld ötféle élőlényeit, ötfajta fáit és növényeit a mértéktelen és szégyentelen démonok miatt" (Kakuk Zsuzsanna: Manicheus irodalom. In: *Örök kőbe vésve.* Szerk. Kakuk Zsuzsanna, Európa Kiadó, Budapest 1985, p. 98; Asmussen, J. P.: *X^uāstvānīft. Studies in Manichaeism*. (Acta Theologica Danica 7.) Prostant apud Munksgaard, Kopenhagen 1965, p. 71). A nem-ártás elve egyébként olyan domináns szerepet töltött be a manicheizmusban, hogy egyes kutatók szerint a dzsainizmus fontos szerepet játszott a manicheizmus ezen aspektusának kialakulásában (Fynes, R. C. C.: Plant Souls in Jainism and Manichaeism. The Case of Cultural Transmission. In: *East and West* 46 (1996), pp. 21–44).

[36] Mivel a Mágikus Formájú [ragyogású] Föld (*lingxiang tudi* 靈相土地) igen fontos mítikus alakok környezetében jelenik meg, így valószínűsíthető, hogy a manicheus pantheonban alapvető szerepet tölt be, legvalószínűbb tehát, hogy a Fényparadicsom Földjéről van szó: „A drágakövekkel ékes új Tiszta Föld – *zhongbao zhuangyan xin jingtu*. 眾寶莊嚴新淨土" (*Himnusz-tekercs* 51); „a Nirvána Tiszta Földje – *niepan (jing) guotu* 涅槃(淨)國土" (*Himnusz-tekercs* 119, 389). Szintén a fenti kifejezés analógiájaként említhető a Fény Föld (középperzsa, párthus *zamīg rōšn* [*zmyg rwšn*], szogd *roxšnā-zāy*), amely mágikus (szogd *qrjy'wr*) és örök (szogd *nōšč*), lásd még M178 I szogd töredék leírását (Henning, W. B.: A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1947–1948), pp. 307–308; Asmussen, J. P.: *X^uāstvānīft*, pp. 116–117; Gharib, B.: New Light on Two Words in the Sogdian Version of the Realm Light. In: *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997.* Szerk. Ronald E. Emmerick – Werner Sundermann – Peter Zieme, Akademie Verlag, Berlin 2000, p. 261).

[37] A manicheus elképzelésben a Fény Atyja négy alapvető attribútummal rendelkezik („Istenség, Fény, Erő Bölcsesség"). A kínai forrásokban az első elem majdnem mindig Szentként (tehát isteniként) vagy Tisztaságként (szennyezettségtől mentesként) jelenik meg: *Sheng, Guangming. Dali, Hui* 聖, 光明, 大力, 惠 (*Himnusz-tekercs* 108); *Qingjing, Guangming, Dali, Hui* 清淨, 光明, 大力, 智惠 (a *Quanzhou* melletti *Huabiao*-hegy lejtőjén található manicheus szentély előtt, nyugaton álló kő 1445-ös felirata). A fenti leírás kínai verziójában a nyolc írásjegy kifejezés szerepel, ezért nyolc szóban adtam vissza ezt a négy kifejezést.

[38] *Haiqiong Bo zhenren yulu* 海瓊白珍人語錄 1.8b–9a; 1.11a–12a.

[39] A taoizmus és a népi vallásosság, illetve a sámánizmus ambivalens viszonyáról lásd Seidel, A.: Chronicle of Taoist Studies in the West 1950–1990. In: *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989–1990), pp. 283–286; Schipper, K.: Vernacular and Classical Ritual in Taoism. In: *Journal of Asian Studies* 45.1 (1985), pp. 21–57.

[40] Sutton, D. S.: *From credulity to scorn…* p. 10–11.

hozzá kell tennünk, hogy ismerünk olyan példát, mely azt bizonyítja, hogy a taoista orthodoxiát aktívan meghatározó körökön kívül álló bizonyos személyek és bizonyos konfuciánus írástudók mintha toleránsabbak lettek voltak a manicheizmussal szemben. Erről tanúskodik a konfuciánus *Huang Zhen* 黄震 (1213–1280) és a taoista *Zhang Xisheng* 張西聲 levelezése, melyben a *Chong Shougong* 崇壽宮 templom kapcsán viszonylagos elismeréssel szólnak a manicheizmusról.[41]

3.3. „A manicheizmus és a sámánizmus egyaránt betiltandó." – A Ming-kori (i. sz. 1368–1644) paradigma

A mongol Yuan-dinasztiát (i. sz. 1279–1368) követő Ming-dinasztiáról közismert, hogy a társadalom minden rétege és jelensége feletti erőteljesebb állami ellenőrzést és ezáltal egyfajta vallási orthodoxiát igyekezett bevezetni. Ez utóbbinak elengedhetetlen feltétele volt, hogy a már korábban is törvényekkel szabályozott vallási normákat elődeinél is részletesebben konkretizálja.[42] Nem véletlen, hogy éppen ezen Ming-kori törvénykönyvekben (ezen belül is a *Da Ming huidian*ben 大明會典) találjuk a legtöbb utalást a hivatallal és ranggal nem rendelkező közemberek (*shuren* 庶人) vallási szokásaira.[43] Mindezeknek köszönhetően a már korábban is megfigyelhető sámánizmus-ellenesség a Ming-kortól még élesebb lett.[44]

> #4. 其僧道建齋設醮。不許奏章上表，投拜青詞，亦不許塑畫天神地祇，及 白蓮社、明尊教、白雲宗、巫覡扶鸞禱聖書符咒水諸術。並加禁止。庶幾左道不興，民無惑志，詔從之。
>
> „A böjtöt tartó buddhista közösségeknek és az áldozati ceremóniát bemutató taoista szektáknak tilos beadványokkal vagy kérésekkel fordulni (a szellemekhez), tilos kék írást elhelyezniük (a szellemeknek),[45] továbbá tilos az égi és földi szellemeket megformázniuk vagy lefesteniük. Szigorúan betiltjuk a következőket: a Fehér Lótusz Társaságot, a Fény Tiszteltjének vallását, a Fehér Felhő szektát, valamint azokat a sámánokat és sámánnőket,[46] akik a médiumírást gyakorolják,[47] szentekhez

[41] *Huangshi richao* 黃氏日抄 86.8a–8b, lásd Lieu, S. N. C.: *Manichaeism in Central Asia and China.* p. 99–125.

[42] A kínai törvénykönyvekről röviden lásd Farmer, E. L. *Zhu Yuanzhang and Early Ming Legislation.* E. J. Brill, Leiden 1995, pp. 64–80.

[43] Overmyer, D. L.: Attitudes toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: *The Collected Statutes of the Great Ming*. In: *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989–1990), p. 213.

[44] Sutton, D. S.: From credulity to scorn, pp. 2, 13–38.

[45] A fent említett *jiao* szertartásban az Ég és a Föld szellemei felé irányuló kéréseket kékes papírra írták.

[46] A férfi és női sámánokra alkalmazott *wuxi* 巫覡 elnevezés jellegzetesen ókori terminus (pl. *Guoyu* 國語 [*Chuyu* 楚語 18.1a–1b] „Ezután egy szellem száll belé, ha férfi, *xi*nek hívják, ha nő, *wu*nak."), a Song-kortól kezdve más elnevezések (pl. *shiwu* 師巫, *shipo* 師婆, *shenwu* 神巫, *tongzi* 童子) kiszorították őket a mindennapi használatból (lásd Gao Guofan 高國藩.: *Zhongguo minsu tanwei. Dunhuang wushu yu wushu liubian.* 中國民俗探微。敦煌巫術與巫術流變。 Hehai Daxue Chubanshe, Yangzhong 1993, pp. 51–54; Groot, J. J. M. de.: *The religious System of China.* pp. 1244). Itteni használatuk oka azon Ming-kori törekvésben keresendő, mely a Song-kori neo-konfucianizmuson keresztül az ókori (elsősorban *Han*-kori) orthodoxia letéteményesének és újbóli megvalósítójának tekintette önmagát (vö. Farmer, E. L. *Zhu Yuanzhang...* pp. 81–99). Az erre vonatkozó neo-konfuciánus legitimációt nem kis mértékben éppen *Zhu Xi* (1120–1200) szolgáltatta, mégpedig a sámánok betiltásával kapcsolatos megjegyzéseivel (*Xiaoxue jizhu* 小學集注 5.12b, 11b).

[47] A médiumírás (*fuji* 扶乩, *fuluan* 扶鸞) a Tang-kortól kimutatható, bár hozzá hasonló jellegű tevékenységek már korábban is léteztek (például a korai „vallásos" taoista irányzatban). A médiumírásról lásd például Groot, J. J. M.

imádkoznak, talizmánokat készítenek és (az ezzel elkevert) vízre ráolvasnak, és mindenfajta egyéb praktikákat folytatnak.[48] (Ha ezeket betiltjuk), úgy talán elejét vehetjük, hogy ezek az eretnekek fellázadjanak, és a népnek sem lesznek mindenféle zavaros szándékai. A császári rendelet jóváhagyta (a fenti javaslatot).”[49]

A fenti és a következő rendelet különleges érdekessége, hogy éppen azokat az irányzatokat ítéli el és tiltja be, melyek nagymértékben hozzájárultak a Ming-dinasztia megalakulásához. Mint közismert, a Ming-dinasztia alapítója, Zhu Yuanzhang 朱元璋 eleinte szoros kapcsolatot ápolt a Maitreya Buddha eljövetelében reménykedő vörösturbánosok (*hongjin* 紅巾) titkos társaságával.[50] Habár Zhu Yuanzhang személyes elkötelezettsége nem bizonyos, hatalomra jutása után egyértelműen elhatárolta magát a népi vallásosság és a millenáris eszmék minden fajtájától és egy alapvetően konfuciánus ihletettségű orthodoxiát igyekezett megteremteni.[51]

#5.凡師巫假降邪神書符咒水扶鸞禱聖。自號端公太保師婆，及妄稱彌勒佛、尊明教、白雲宗等會。一應左道亂正之術，或隱藏圖像。燒香集眾，夜聚曉散。佯修善事扇惑人民。為首者，絞，從者，各杖一百，流三千里。

„(Az alább felsorolandó csoportok) vezetőit meg kell fojtani, híveik pedig száz botütést kapjanak és száműzzék őket 3000 *li*re [kb. 1500 km]:
(1.) Mindazok a sámán-mesterek, akik hamis módon megidézik a gonosz szellemeket, talizmánokat készítenek és (az ezzel elkevert) vízre ráolvasnak, a médiumírást gyakorolják vagy a szentekhez imádkoznak, továbbá magukat Alkalmas Gazdának, Nagy Védelmezőnek vagy Tanító Asszonyságnak nevezik.[52]
(2.) Akik csalárd módon magukat Maitreya Buddha követőinek nevezik
(3.) A Fehér Lótusz Társaság, a Tiszteletreméltó Fény vallása és a Fehér Felhő szektája, valamint egyéb (hasonló) gyülekezetek, amelyek (tagjai) teljesen el vannak kötelezve ezen eretnek módszereknek, és így az (állam) rendjét összezavarják. Azok, akik közülük ábrákat vagy képmásokat rejtegetnek, füstölőket égetnek és csoportokat

---

de.: *The religious System of China.* pp. 1295–1322; Zeitlin, J. T.: The Spirit Writing and Performance in the Work of You Tong 尤侗 (1618–1704). In: *T'oung Pao* 84 (1998), pp. 102–135.

[48] A talizmánok elkészítésének gyakorlatáról lásd például Drexler, M.: *Daostische Schriftmagie. Interpretationen zu den Schriftamuletten Fu im Daozang.* Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, pp. 12–13.

[49] *Hongwu shilu* 洪武實錄 53.3.

[50] Farmer, E. L.: Social Regulations of the First Ming Emperor. Orthodoxy as a Function of Authority. In: *Orthodoxy in Late Imperial China.* Szerk. Kwang-Ching Liu, SMC Publishing INC., Taipei 1990, pp. 107–111.

[51] A Ming-kori orthodoxiáról és ennek a népi vallásossághoz fűződő viszonyáról lásd Taylor, R. Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming. In: *Orthodoxy in Late Imperial China.* Szerk. Kwang-ching Liu, SMC Publishing INC., Taipei 1990, pp. 126–157.

[52] A *duangong* Sichuanban, Huainanban, Guangxiben és Guizhouban a sámánok (*wu* 巫) elnevezése, akárcsak a *taibao*, mely a haldokló szellemét védelmező személlyel (*lingbao* 靈保, *shenbao* 神保) áll analógiában. Egyébként mindkét név előfordul mint a hivatalos államszervezet viszonylag magas rangú titulusai. A magyarázat kifejti, hogy a sámán a szellemeket megidéző személy, a *duangong* és a *taibao* férfi sámánt, míg a *shipo* női sámánt jelöl (巫者，降神之人。端公、太保，男巫之偽號；師婆，女巫之偽號。Lásd még Smith, R. J.: *Fortune-tellers*... p. 222). A *shipo* a sámán-médium női megfelelője (*wupo* 巫婆) egészen a modern időkig fennmaradt, mint azt például az 1944-es sámánüldözésről készült beszámoló bizonyítja (*Jiefang ribao* 解放日報 1944. április 29; Kagan, R. C.: The Chinese Approach to Shamanism. In: *Chinese Sociology and Anthropology* 12 (1980) p. 32).

képeznek, éjjel összegyűlnek, és csak hajnalban válnak el, úgy tesznek, mintha jót cselekednének, és ezzel összezavarják és felbujtják a népet."[53]

Összefoglalás

Az itt közölt részletek objektív értékelését természetesen megnehezíti a források meglehetősen heterogén jellege. Nyilvánvalóan nem ítélhetünk meg egyformán egy hivatalos történeti munkában (#1), egy fiktív történeteket tartalmazó gyűjteményben (#2), a Taoista Kánonban (#3) vagy egy törvénytárban (#4, #5) fennmaradt részletet. Mivel azonban kizárólag ezek a források állnak rendelkezésünkre a manicheizmus és a sámánizmus viszonyának közvetlen tisztázására, így ezekből kell kiindulnunk.

A források heterogén jellege ellenére meglepő, hogy a kronológiai sorrendben közölt öt részlet milyen pontosan tükrözi a manicheizmusra, illetve a sámánizmusra vonatkozó, egyéb forrásainkból összeállt történeti képet. A fenti idézetek nemhogy semmilyen részletükben nem mondanak ellent a már ismert elképzeléseknek, hanem konkrétan alátámasztják azokat: a manicheizmus Tang-kori népszerűsége (#1), a Kínába Iránból érkezett vallás mágikus ereje (#2), a hivatalos taoista orthodoxia Song-korban megjelenő kritikája (#3), végül a Ming-kori határozott tiltás (#4, #5) egyéb forrásokban is megjelennek. Ming-kor utánról lényegében nincsenek ismereteink a manicheizmusról, mely arra is utalhat, hogy (a császári udvari véleményével megegyezően) talán valóban egybeolvadt a korabeli népi vallásossággal.

Összefoglalásképpen elmondható, hogy a jelen cikkben áttekintett források egyértelműen bizonyítják, hogy a kínai manicheizmus általános megítélése jól nyomon követhető, ha azon alapvető paradigmák változását vizsgáljuk, melyek a kínai sámánizmussal való kapcsolata során felmerültek.

Summary

The Envoy of Light and the shamaness.
The change of the position of Chinese Manichaeism
as reflected in its relationship with shamanism

The Chinese history of Manichaeism and shamanism is basically not in the focus of traditional sinological research. Therefore, it is natural that the relationship of the two – in part due to the scarcity of the sources – has not been the object of any comparative research yet. In the present article I collected, translated and analysed all the available Chinese sources which simultaneously treat these two topics. These five texts illustrate the change of the position of Chinese Manichaeism in Chinese society as reflected in its relationship with shamanism and popular religion. As an introduction I briefly sketch the major historical periods of Chinese Manichaeism and shamanism. Then I proceed to quoting, translating and commenting upon five texts – two from the Tang, one from the Song, and two from the Ming – to support the thesis that despite its earlier popularity, Manichaeism gradually lost its position, and got blurred with popular religion and shamanism.

[53] *Minglü jijie fuli* 明律集解附例 11.9b–10a.

Hivatkozott irodalom

Asmussen, J. P.: *X^{u}āstvānīft. Studies in Manichaeism*. (Acta Theologica Danica 7.) Prostant apud Munksgaard, Kopenhagen 1965

Berling, J. A.: Channels of Connection in Sung Religion: The Case of Pai Yü-chan. In: *Religion and Society in T'ang and Sung China.* Szerk. P. Ebrey – P. Gregory, University of Hawaii Press, Honolulu 1993, pp. 307–333

Boileau, G.: Wu and shaman. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65.2 (2002), pp. 350–378

Boltz, J. M.: *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries.* University of California, Berkeley 1987

Charles, L. H.: Drama in Shaman Exorcism. In: *Journal of American Folklore* 66 (1953), pp. 95–122

Cohen, A. P.: Coercing the Rain Deities in Ancient China. In: *History of Religions* 17 (1978), pp. 244–265

Drexler, M.: *Daostische Schriftmagie. Interpretationen zu den Schriftamuletten Fu im Daozang.* Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994

Falkenhausen, L. von: Reflections on the political role of the spirit mediums in Early China. The *wu* officials in the *Zhouli*. In: *Early China* 20 (1995), pp. 279–300

Farmer, E. L.: Social Regulations of the First Ming Emperor. Orthodoxy as a Function of Authority. In: *Orthodoxy in Late Imperial China.* Szerk. Kwang-Ching Liu, SMC Publishing INC., Taipei 1990, pp. 103–125

Farmer, E. L.: *Zhu Yuanzhang and Early Ming Legislation.* E. J. Brill, Leiden 1995

Fozu tongji 佛祖統記。[T49: 2035]

Fynes, R. C. C.: Plant Souls in Jainism and Manichaeism. The Case of Cultural Transmission. In: *East and West* 46 (1996), pp. 21–44

Gao Guofan 高國藩: *Zhongguo minsu tanwei. Dunhuang wushu yu wushu liubian.* 中國民俗探微。敦煌 巫術與巫術流變。Hehai Daxue Chubanshe, Yangzhong 1993

Gardner, I.: *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary.* E. J. Brill, Leiden 1995

Gharib, B.: New Light on Two Words in the Sogdian Version of the Realm Light. In: *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997.* Szerk. Ronald E. Emmerick – Werner Sundermann – Peter Zieme, Akademie Verlag, Berlin 2000, pp. 258–269

Glum, P.: Rain Magic at Anyang? Speculations about two Bronze Vessels of the Shang Dynasty Filled with Revolving Dragons. In: *Bulletin of the Museum of Far-Eastern Antiquities* 54 (1982), pp. 241–272

Groot, J. J. M. de.: *The religious System of China.* Vol. 6. Taipei 1964 (2. kiadás 1982)

Haiqiong Bo zhenren yulu 海瓊白珍人語錄。[*Daozang* 道藏 CT 1307.]

Haloun, G. – Henning, W. B.: The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light. In: *Asia Major* 3 (1952), pp. 184–212

Henning W. B.: Two Manichaean Magical Texts, with an Excursus on the Parthian ending -ēndēh. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1947), pp. 39–66

Henning, W. B.: A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1947–1948), pp. 306–318

Huangshi richao 黃氏日抄。 [1984. Taibei dahua chubanshe, Taibei.]

Jishenlu 稽神錄。 [1980. Jingdu zhongwen chubanshe, Beijing.]

Kagan, R. C.: The Chinese Approach to Shamanism. In: *Chinese Sociology and Anthropology* 12 (1980), pp. 3–135

Kakuk Zsuzsanna: Manicheus irodalom. In: *Örök kőbe vésve.* Szerk. Kakuk Zsuzsanna, Európa Kiadó, Budapest 1985, pp. 79–105

Kósa Gábor: A manicheizmus Kínában. In: *Mítoszok és vallások Kínában.* (Sinológiai Műhely 1.) Szerk. Hamar Imre, Balassi Kiadó, Budapest 2000, pp. 90–122

Kósa, Gábor: In Search of the Spirits. Shamanism in China before the Tang dynasty. Part I. In: *Shaman.* 8.2. (2000), pp. 131–179

Kósa, Gábor: Open Wide, Oh, Heaven's Door! Shamanism in China before the Tang dynasty. Part II. In: *Shaman.* 9.2. (2001), pp. 169–197.

Kósa Gábor: Exorcizmus és sámánizmus az ókori Kínában. In: *Mir-susnē-χum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére.* 2. kötet. Szerk. Csonka-Takács Eszter – Czövek Judit – Takács András, Akadémiai Kiadó, Budapest 2002, pp. 806–833

Kósa, Gábor: Ecstatic Flight and the Realm of Light – Changes in the Estimation of Chinese Manichaeism as Mirrored in its Relationship with Shamanism. In: *Ars Decorativa* 23 (2004), 17–26.

Laoxue anbiji 老學掩筆記。 [1982. Taibei muyishe, Taibei.]

Lieu, S. N. C.: *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63.) J. C. B. Mohr, Tübingen 1992^3 (1985^1, 1988^2)

Lieu, S. N. C.: *Manichaeism in Central Asia and China.* E. J. Brill, Leiden 1998

Lin Fushi: *Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area during the Six Dynasties Period (3rd–6th c. A.D.).* (Ph.D. dissertation, Princeton University) 1994

Major, J. S.: Characteristics of Late Chu Religion. In: *Defining Chu. Image and Reality in Ancient China.* Szerk. C. A. Cook – J. S. Major, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999, pp. 121–143

Minglü jijie fuli 明律集解附例。[1969. Taibei chengwen chubanshe, Taibei.]

Nickerson, P.: Shamans, Demons, Diviners and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (A.D. 100–1000). In: *Taoist Resources* 5.1 (1994), pp. 41–66

Overmyer, D. L.: Attitudes toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: *The Collected Statutes of the Great Ming*. In: *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989–1990), pp. 191–221

Schafer, E. H.: Ritual Exposure in Ancient China. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14 (1951), pp. 130–184

Schipper, K.: Vernacular and Classical Ritual in Taoism. In: *Journal of Asian Studies* 45.1 (1985), pp. 21–57

Seidel, A.: Chronicle of Taoist Studies in the West 1950–1990. In: *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989–1990), pp. 223–347

Skar, L.: Ritual Movements, Deity Cults, and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times. In: *Daoism Handbook*. Szerk. Livia Kohn, E. J. Brill, Leiden – Boston – Köln 2000, pp. 413–463

Smith, R. J.: *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society.* Westview Press, Boulder 1991

Sutton, D. S.: From credulity to scorn: Confucians confront the spirit mediums in Late Imperial China. *Late Imperial China* 21.2 (2000), pp. 1–39

Tanghuiyao 唐會要。[1978. Jingdu zhongwen chubanshe, Beijng.]

Taylor, R.: Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming. In: *Orthodoxy in Late Imperial China.* Szerk. Kwang-ching Liu, SMC Publishing INC., Taipei 1990, pp. 126–157

Zeitlin, J. T.: The Spirit Writing and Performance in the Work of You Tong 尤侗 (1618–1704). In: *T'oung Pao* 84 (1998), pp. 102–135

Zieme, P.: Uigurische Steuer-befreiungsurkunden für buddhistische Klöster. In: *Altorientalische Forschungen* 8 (1981), pp. 237–263

CEDENBAL LEVÁLTÁSA ÉS AMI KÖRÜLÖTTE TÖRTÉNT

Kovács Attila Endre

„Cusgüi ergelt ingeǰ boldog yum baina”
(„Így zajlik hát a vértelen fordulat”)
Cedenbal

A mongol állam- és pártvezető, Jumdzságín Cedenbal 1984-es „visszavonulása” máig az egyik legvitatottabb eseménye a 20. századi mongol történelemnek. A kutatók még a történtek definiálásában sem értenek egyet, néhányan leváltásról (*jailuulax*, vagy *aǰlaas xalax*),[1] mások fordulatról (*ergelt*), megint mások összeesküvésről (*xuiwaldax*) vagy eltávolításról (*tušaalaas jailuulax*) beszélnek. A vitát a rendelkezésre álló kevés adat, az esemény váratlansága és gyors lezajlása okozza. Még zavarosabbá teszi a képet a Mongóliát több mint negyven éven át vezető Cedenbal tevékenységének vegyes megítélése, amit – kellő történelmi távlat hiányában – az aktuális politika máig befolyásol.

Ennek ellenére kiemelt figyelmet érdemel, mivel sok jel enged arra következtetni, hogy közvetve vagy közvetlenül a mongol rendszerváltás kiindulópontjának tekinthető. Mivel a vezető távozásának körülményei a mai napig nem tisztázottak, számos elképzelés született az egyszerű emberek körében, melyek jelentős hatást gyakoroltak és befolyásolták a későbbi eseményeket. A távozása óta eltelt közel 20 év során az államférfi megítélése – hasonlóan az 1984-es történések magyarázatához – folyamatosan változott, részben a szóbeszédek hatására, részben az aktuális politika propagandájának megfelelően. A kevés és szűkszavú dokumentum nem ad túl sok támpontot Cedenbal távozása körülményeinek teljes megismeréséhez, mégis a résztvevők és a kutatók publikációi alapján a történtek lehetséges okai föltárhatók.

A feladatot tovább nehezíti, hogy a korszak vizsgálatát és feldolgozását célul kitűző tanulmányok, tudományos munkák némelyike ugyan részletesen foglalkozik az 1984-es fordulattal, a vezető tevékenységével, és az ezt követő eseményekkel, azonban csak szűkszavúan szólnak a távozás körülményeiről, ritkán mondanak többet a sajtóban megjelent néhányszavas közleménynél. Ennek oka lehet, hogy nem tulajdonítanak túl nagy jelentőséget az eseménynek.[2]

Az 1984-es események vázlata a dokumentumok és tények tükrében a következő:

Az 1970-es évek végén az ellátási gondok (pl. 1976–77 telétől kezdve a fűtés- és áramhiány rendszeressé vált) már nyilvánvalóvá tették a mongol gazdaság válságát, ami társadalmi feszültséget generált.

Az 1970–80-as évek fordulóján rendszeressé váló leváltások és koncepciós perek[3] a párt- és államvezetésben bizonytalanságot gerjesztettek, aminek eredményeként a mongol vezetés

---

[1] A dolgozatban a mongol szavak átírásához a Kara György által szerkesztett kéziszótár (Kara György (szerk.): *Mongol–magyar kéziszótár*. Terebess kiadó, Budapest 1998.) rendszerét használtam. A magyar nyelvben meggyökeresedett mongol neveket változatlanul hagytam, így például Süxbaatar Szühebátor maradt.

[2] A mongol történetírás a rendszerváltás kezdetét az 1988-as reformokkal kezdi, ennek megfelelően nem foglalkoznak a cedenbali időszakot lezáró 1984-es eseményekkel, amelyek a reformok elindítását lehetővé tették.

[3] Lásd később, pl. Dejid–ügy.

egyes személyei Cedenbal tudta nélkül felvették a kapcsolatot – a mongóliai szovjet nagyköveten keresztül – a szovjet vezetéssel.

Az 1980-as évek elején Brezsnyev halálával új szovjet kül- és belpolitika jelent meg, melynek formáját és stílusát a mongol vezető nem tudta követni (pl. a Kína irányába tanúsított külpolitika megváltozását).

Jellemző az időszakra Cedenbal-Filatova túlzott szerepvállalása, agresszív magatartása is.

1984 tavaszán Luwsangombo a mongol Belügyminisztérium (BM)[4] minisztere a szovjet testvér-minisztérium hívására a Szovjetunióba utazott.

1984 áprilisában Batmönx és Cedenbal a Moszkvában megrendezésre kerülő KGST-ülésre érkezett, ahonnan Cedenbal egészségügyi vizsgálatok miatt csak két nappal később érkezett haza, mint kollégája.

A pártfőtitkár július 24-én a Nagy Népi Hurál (NNH) elnökségi ülésén vett részt, a következő napon pedig a Mongol Népi Forradalmi Párt (MNFP) Politikai Bizottsága (PB) nyári szabadságolások előtti utolsó ülését tartották. Egyik esemény alkalmával sem történt semmi említésre érdemes dolog, álmos, nyár eleji napok voltak.

1984. július 26-án Cedenbal családjával ismét gyógykezelésre utazott Moszkvába.

A július 26-i elutazást követően baljós csönd vette körül a vezetőt. A korábbi évek hasonló nyári szüneteitől eltérően semmilyen hír nem érkezett arról, hogy merre jár, hogyan pihen, semmilyen dekrétum, vagy üzenet sem érkezett tőle, teljes hírzárlat vette körül.

Tudtán kívül a párt- és államvezetés két fontos embere, Batmönx és Molomǰamc is a Szovjetunióba érkeztek, ahol a SZKP KB vezetőivel tárgyalásokat folytattak.

Augusztus 8-án Csazov, miután konzultált az orvosokkal, tájékoztatta Cedenbal családját, hogy a vezetőnek súlyos betegsége miatt fel kell hagynia minden addigi munkájával, és egészségi állapota miatt a Szovjetuniót sem hagyhatja el.

Másnap Batmönx és Molomǰamc meglátogatta Cedenbalt a kórházban, ahol elmondták, hogy egészségi állapotáról tájékoztatják a mongol Központi Bizottság (KB) PB-t, és még aznap visszautaznak.

Augusztus 13-án a mongol vezetők: Batmönx, Molomǰamc, Deǰid és Luwsangombo megbeszélést tartottak, majd visszahívták a szabadságon lévő összes PB tagot. Három nap múlva Csazov különgéppel Ulánbátorba érkezett.

17-én a PB ülésén határozatot hoztak a KB és a NNH rendkívüli ülésének összehívásáról és kitűzték ezek időpontját is. Csazov, Molomǰamc, Namsrai és Ragčaa még aznap este Moszkvába utaztak, ahol eredmény nélkül próbálták rávenni Cedenbalt, hogy járuljon hozzá a lemondásához.

20-án Molomǰamc, Pavlov és Radcsenko hosszú megbeszélés tartott.

Augusztus 23-án a rendkívüli KB ülésen ismertették Cedenbal egészségi állapotát, és bejelentették, hogy „Yu. Cedenbal saját kérésére (*ööriinx ni xüselteer*) egészségi állapota miatt (*erüül mendeer*) lemond minden pozíciójáról”.[5] Ezután Batmönx személyében kijelölték az új pártfőtitkárt, Namsrai-t pedig Batmönx javaslatára – a póttagság

[4] A minisztérium eredeti mongol neve: *Niigmiig ayuulaas xamgaalax yaam* (Nemzetvédelmi Minisztérium), azonban a szokásos fordítás a Belügyminisztérium.

[5] *„Nöxör Yu. Cedenbaliin erüül mendiin baidliig xargaljan üjeǰ ööriin ni jöwšöörsnii daguu tüüniig MAXN-iin Töw Xoroonii Yörönxii nariin bičgiin dargiin üüregt aǰlaas bolon Uls Töriin Towčoonii gišüünees čölöölöx tuxai UTT-nii sanal negtei šiidwerlesen sanaliig MAXN-iin Töw Xoroonii UTT-nii daalgawraar bügd xurald oruulǰ baina.”*. *MAXN TX. VIII. eelǰit bus bügd xural, Ulaanbaatar. 1984. naimdugaar sariin 23*. Ulaanbaatar 1985 [A Mongol Népi Forradalmi Párt Központi Bizottságának nyolcadik soronkívüli ülése, Ulánbátor 1984. agusztus 23.]

kihagyásával – PB taggá választották. A NNH ülésén Sodnomot megválasztották a minisztertanács (MT) elnökévé. Az eseményeket még aznap hírül adta a szovjet televízió, s maga Cedenbal is innen értesült leváltásáról.

Szakirodalmi áttekintés

Az alapvető tények megismerése után nézzük meg részletesen, hogy milyen feldolgozások és elméletek születtek a témában.

A rendelkezésre álló művek alapvetően két részre oszthatók: visszaemlékezésekre, illetve tanulmányokra. Az első csoportba tartozik az államférfi fiának emlékirata,[6] amely talán az egyik legjobban használható mű a megjelentek közül. A szerző az események aktív résztvevője volt, családtagként jobban belelátott a kulisszák mögötti alkukba, ismerte az összes résztvevőt, a vizsgált időszakban folyamatosan jelen volt és feljegyzéseket készített, emlékeztetőket, amelyek segítségével apró részletességgel, „testközelből" mutatja be a leváltás időszakát. Természetesen kijelentéseit kellő forráskritikával kell kezelni, mivel visszaemlékezése – érthető okokból – nem mentes a részrehajlástól.

Véleménye szerint apja politikai karrierjének egy jól szervezett összeesküvés vetett véget, amelyet – a szovjet vezetés közreműködésével – a mongol politikai elit „hálátlan" képviselői szerveztek. Az egésznek a célja – elképzelése szerint – az apja megállítása volt, aki felismerte az ország nehéz helyzetét és ezen reformokkal kívánt javítani. A reformokkal az alkalmatlan funkcionáriusokat akarta legelőször eltávolítani a hatalomból, akik ezt megtudván – a szovjet vezetőket félrevezetve, törvénytelen eszközökkel az életét is kockára téve – állították félre Cedenbalt.

Gürbadam munkája[7] (aki 1984 márciusától moszkvai mongol nagykövet) szerint az 1980-as évek elejére a MNFP-on belül titkos ellenszegülés (*dald jörčil*) volt megfigyelhető. Annak ellenére, hogy a pártban a párt Központi Bizottságának egységét hangoztatták, ekkor már erős véleménykülönbség osztotta azt meg. A véleménye szerint a fentebb már idézett Gorbacsov szájába adott feltételezett válasz a vezetésen belüli tanácstalanságot tovább erősítette.

A fontos források közé tartozik Batmönx visszaemlékezése[8] is. Ebben, a Cedenbalt követő pártfőtitkár naplóját közreadva, részletesen számol be arról, ő hogyan élte meg Cedenbal távozását. Az eseményekben részt vevő szereplőkkel készített interjúk is színesítik, kiegészítik Batmönx visszaemlékezését. A mű ennek ellenére csak a hivatalos verziót ismétli.

Ebbe a kategóriába tartozik még P. Očirbat (1990–1997 Mongólia elnöke) önéletrajzi írása[9] is, amelyben bepillantást enged a központi bizottság, illetve a Cedenbal környezetében lévő emberek gondolataiba, tetteik esetleges magyarázatát adva. Sajnálatos módon a vezető távozását illetően hirtelen szűkszavúvá válik, nem közölve többet, mint a puszta tényeket,

[6] Jorig, C.: *Süülčiin doloon jil, (ecgiin tuxai temdeglel)*. "Šuwuu saaral" Kompani, Ulaanbaatar 1993 [Az utolsó hét év: feljegyzések apámról].

[7] Gürbadam, C.: *Yu. Cedenbal, Tüüxen ünenii tuxai bodol, (Elčiin saidiin dursamǰ)*. Ulaanbaatar 1994 [Gondolatok Ju. Cedenbalról és a történelmi igazságról (Nagyköveti visszaemlékezés)].

[8] Batmönx, J̌.: *Xüč xeregleǰ xerxewč boloxgüi*. Interpress, Ulaanbaatar 2001 [Ha csak erőszakkal lehet, akkor nem lehet].

[9] Očirbat, P.: *Tengeriin cag*. London 1996 [Isteni idők].

meg sem próbálva a háttérben meghúzódó esetleges érdekek, játszmák bemutatását, amit máskor oly szívesen tesz.

A tanulmányok kategóriájába tartozik és a távozás körülményeit vizsgálva jól használható C-N. J̌ambalsüren műve,[10] amely bár egy, a tényekkel nehezen összhangba hozható elméletet ismertet, mégis érdekes adalékot nyújt a korra jellemző közgondolkodás megismeréséhez.

A meglehetősen népszerű elmélet szerint az 1980-as évek végére a szocialista táborban felhalmozódott gazdasági nehézségek hatására a mongol társadalomban robbanásveszélyessé vált a helyzet, s ennek előszele már érezhető volt az 1980-as évek elején is. Ezekkel a nehézségekkel a vezető egyrészt a betegsége miatt nem tudott megbirkózni, másrészt a Szovjetunió felől érkező – közelebbről meg nem határozott – politikai nyomás eredményeként kényszerült távozni. Nevek nélkül említést tesz még a régivel keveredni képtelen új szemléletű fiatal politikusok törekvéseiről, akik előtérbe kerülve zavart keltettek a vezetésen belül. Érdekes módon a szerző szerint egyáltalán nem igaz, hogy a nép haragja a vezető ellen irányult volna, és tagadja azokat a napvilágot látott elméleteket[11] is, amelyek szerint kibontakozóban volt egy – főként külföldi kommunista pártok és kémszervezetek által támogatott – Cedenbal leváltását a zászlajára tűző mozgalom.

Megemlíti még, hogy a szovjetek által kinevezett Batmönx megválasztása meglepetést okozott az ulánbátori vezetésen belül, mivel az új pártvezető kétségtelenül nagy tudású és tapasztalt vezető volt, azonban súlytalan (*ööriin erxgüi*) és mások által könnyen befolyásolható (*üil yawcad xötlögdön orolcson aǰee*) politikus.

Szembetűnő, hogy nem említi Batmönx aktív részvételét az 1984-es eseményekben. Emellett többször is utal rá – bár konkrétan nem mondja ki – hogy a pártvezetésen belül különböző, egymással szemben álló érdekcsoportok voltak, amelyek a vezető leváltása után harcot folytattak egymással az irányítás megszerzéséért.

Szintén jól használható N. J̌ambalsüren C. Nüüdellel közösen készített könyve.[12] Ez a tanulmány a tényeket jól sorakoztatja föl, azonban a következtetések szemmel láthatóan egy jól meghatározható politikai csoport korszemléletét tükrözik. Fontos hiányossága – hasonlóan az előző műhöz – a források hiánya, illetve a hivatkozások elhagyása.

A könyvet olvasva – ami részben magába foglalja az előző elméletet (J̌ambalsüren, 2000) – érdekes elképzelésekkel gazdagodik az 1984-es események képe. Ebben a műben ismét előkerülnek a gazdasági nehézségek, illetve a szocialista táborban kialakult társadalmi válság, mint a változások előszele, azonban itt az államvezető nem mint beteg, a nehézségekkel szembenézni képtelen politikus jelenik meg, hanem tevékenyen szerepet vállaló karizmatikus vezérként. A szerzők szerint a „Szeretett Vezető" (*Xairt udirdagč*) kezdte el a politikai átalakításokat a MNFP KB 18. kongresszusát (1981) követően, amikor az azt követő két és fél évben a KB tagok és póttagok egyharmadát fölmentette, a minisztériumok és főhivatalok vezetőinek felét lecserélte. Azonban a munkáját nem volt képes tovább folytatni, mert egy összeesküvés megakadályozta ebben.[13]

---

[10] J̌ambalsüren, C.: *Yu. Cedenbalaas P. Očirbat xürtel*. Ulaanbaatar 2000 [Ju. Cedenbaltól P. Očirbatig].

[11] *Önöödör*. No. 47–52. (1997). Ezek szerint főként szovjet kommunista párt vezetése és a KGB összeesküvése vetett véget Cedenbal hatalmának. Véleményem szerint a fent említett szervezetek játszottak szerepet a vezető távozásában, azonban nem mint összeesküvő felek..

[12] J̌ambalsüren, N.-Nüüdel, C.: *Mongoliin tüüx, (yereed on)*. Ulaanbaatar 1999 [Mongol történelem: a kilencvenes évek].

[13] J̌ambalsüren, N.-Nüüdel, C.: *Mongoliin tüüx, (yereed on)*. pp. 15–16.

A következő mű, amely érdekes új információkkal gazdagítja az 1984-ben történtek megismerését, L. Bat-Očir és S. Otgonǰargal közös tanulmánya.[14] Ebben bár nem írnak részletesen az eseményekről, mégis állást foglalnak a vezető távozását kiváltó ok mibenlétéről. Feltételezésük alátámasztására bizonyítékokat is idéznek, de azok sajnos súlytalanná válnak, amint kiderül, hogy a források pontos helyét nem tüntették föl.

A szerzőpáros úgy véli, a vezető felmentését csakis a súlyos betegsége indokolhatta, mivel hozzá mérhető lojalitású, képességű, és tapasztalt politikus nem volt a mongol vezetésben. Elképzelésük szerint a politikai bizottság bejelentése a vezető távozásáról csakis szovjet jóváhagyással történhetett (vagyis a „palotaforradalom" kizárt).

Véleményük szerint – melyet idézettel is támogatnak – a mongol fél a szovjet vezetés részéről azodáig nem hallott választ kapott Cedenbal visszavonulásával kapcsolatban felvetett problémára. Eszerint Gorbacsov a következőket tanácsolta: „hogy leváltják-e ezt az embert avagy nem, azaz önök pártjának a belügye."[15] Azt is említik a szerzők, hogy mivel a mongol vezető nem jelölte ki utódját, annak kiválasztása átmeneti zavart okozott a mongol vezetésen belül, ahol a gazdasági nehézségek hatására amúgy is válság jelei mutatkoztak. A szerzők hozzáteszik még, hogy Cedenbal leváltása, illetve a pártvezetésben meglévő megosztottság okozta azt a sokkot, amely végül az 1990-es eseményekhez vezetett.

Szintén említésre érdemes D. Xatanbaatar munkája,[16] amelyben a miniszterelnökök életrajzát közli, az életútjuk fontosabb állomásainak részletes ismertetésével. A szerző szerint Cedenbalt a háziorvosa küldte kivizsgálásra a Szovjetunióba, aminek a vezető csak vonakodva tett eleget.[17] A visszaemlékezés szerint 1984. július 26-án egész családjával indult a Szovjetunióba, és 30-án feküdt be a Kreml kórházába. Egy hét múlva lettek meg az eredmények, amelyek azonnali cselekvésre sarkallták a szovjet vezetőket. A leírás szerint Molomǰamc és Batmönx Gürbadam hívására találkozott Gorbacsovval (SZKP KB titkára) és más szovjet vezetőkkel. Néhány nappal később a szovjet Egészségügyi Minisztérium négyes hivatalának vezetője, Csazov a mongol fővárosba érkezett, ahol a MNFP KB politikai bizottságának ülésén ismertette a mongol vezető egészségügyi állapotát. Ezután a vezetőt felmentették (*čölöölöx*), melyről a szovjet televízió is beszámolt.

A Batmönxről szóló fejezetben a szerző a későbbi vezető visszaemlékezését idézi az eseményekről, aki épp a Fekete-tengernél nyaralt feleségével, amikor Gorbacsov Moszkvából értesítette Cedenbal állapotának romlásáról.[18]

A. Očir és D. Čuluunǰaw által szerkesztett könyvben[19] Cedenbal eltávolításáról beszélnek (*tušaalaas jailuulax*), arról viszont nem mondanak semmit, vajon ki hajtotta azt végre. Érdekes módon a „kialakult hazai és külföldi politikai helyzet eredményének" tekintik az eltávolítást. A szerzők tesznek egy ködös utalást arra is, hogy miután a

---

[14] Bat-Očir, L.–Otgonǰargal, S.: *XX juunii Mongol daxi uls töriin tüüxen üil yawc*. Ulaanbaatar 1996 [20. századi mongol politikatörténet menete].

[15] „*Ene xüniig öörčilnö üü, xeweer ni üldeene üü tanai namiin dotood asuudal*" (Bat-Očir, L.–Otgonǰargal, S.: *XX juunii Mongol daxi uls töriin tüüxen üil yawc*. p. 85.). Ezt az idézetet a szerző C. Gürbadamtól veszi át anélkül, hogy feltüntetné az eredeti forrást, hasonlóan Gürbadam is „elfelejti" megjelölni azt.

[16] Xatanbaatar, D.: *Yerönxii saidiin örgöönd*. Ulaanbaatar 1992 [Miniszterelnöki palotában].

[17] A háziorvosnak győzködnie kellett Cedenbalt, hogy biztosan vissza fog érni a xalxiin gol-i győzelem ünnepségére, csak egy rövid kivizsgálásról lenne szó. Részletesen lásd: Xatanbaatar, D.: *Yerönxii saidiin örgöönd*. p. 114.

[18] *„Tanai udirdagčiin biye neg l taagüi baina. Ta nar ene talaar yaaraltai šiid gargax xeregtei bolox ni."* Xatanbaatar, D.: *Yerönxii saidiin örgöönd*. p. 123.

[19] Očir, A.–Čuluunǰaw, D. (szerk.): *Mongoliin töriin baiguulalt, uls töriin setgelgeenii xögǰil (MEÖ III – ME XX juun)*. II. boti. Erdem, Ulaanbaatar 1995 [A mongol politikai rendszer, politikai gondolkodás fejlődése].

közelebbről meg nem határozott szovjet vezetés megértette, hogy fölösleges Cedenbalt mindenáron védelmezni, meggyorsították a bukását.[20]

Enxee művében[21] több változatot is ismertet Cedenbal távozásának okairól. Bizonyításra nem szoruló tényként közli, hogy a vezető egészségi állapotának romlásával egy időben a felesége a vezetés egy jelentős részét magához ragadta, ami – főként kiállhatatlan természete, hozzá nem értése miatt – végül a vezető leváltását eredményezte (a szerző véleménye szerint ezt a döntést feltehetőleg a SZKP KB hozta meg). A szerző által ismertetett egyik elmélet szerint Filatova a KGB kéme volt, akit azzal a feladattal bíztak meg, hogy Mongóliát a Szovjetunió hatáskörébe vonja (*JXU-iin xaraand bailgax jorilgoor*). Mások szerint egyszerűen csak egy zabolázatlan feleség (*dawarsan awgai*) volt, és semmilyen „hátsó szándék" vagy motiváció nem húzódott meg a törekvései mögött.

Ginsburg úgy véli,[22] hogy 1984-ben a szovjetunióbeli változások hatására és Moszkva javaslatára a MNFP cserélte le Cedenbalt a fiatalabb Batmönxre.[23] Érdekes módon a szerző is elejt egy félmondatot a vezetőcsere hátterében a hatalom megszerzéséért folytatott két csoport közötti harcról, de semmilyen további részletet nem közöl erről.

Sanders a mongol történelmet áttekintő bevezetőjében[24] – meglepő módon – egyetlen szót sem ejt a mongol vezető 1984-es távozásáról. Erről csak később, a Cedenbalról szóló szócikkben szól, meglehetősen szűkszavúan („A mongol vezetőt moszkvai szabadsága alatt Batmönx közreműködésével a párt központi bizottságának és a Nagy Népi Hurál elnöki tisztségéből egészségi állapotára való hivatkozással váltották le.") Véleménye szerint Cedenbal „politikai egészsége" volt beteg inkább.

Végezetül még egy művet kell megemlíteni, amely talán a leghasznosabb a vizsgált időszak szempontjából. A szerző személye nem egyértelmű, de feltételezhetjük, hogy D. Čuluunǰaw[25] tollából származik. A mű tudományos alapon, érzelmektől mentesen ismerteti a rendelkezésére álló dokumentumokat, s von le következtetéseket. Sajnos a csekély oldalszám nem teszi lehetővé a gondolatmenet teljes végigvezetését, néhol a következtetések elhamarkodottak, de remek gondolatébresztő munka.

Ez a mű lépésről lépésre próbálja meg bemutatni az 1984-es eseményeket. A szerző véleménye szerint Cedenbal félreállításában fontos szerep jutott a nemzetközi, illetve a belföldi helyzet gyökeres megváltozásának. Felveti a lehetőségét, hogy a Kreml és a mongol vezetés közösen buktatta meg Cedenbalt, de azt is hozzáteszi, hogy erre vonatkozólag nem talált semmilyen dokumentumot sem. Arra sincs bizonyíték, hogy létrejött volna a párton, vagy a pártvezetésen belül bármilyen csoport, amely a vezető megbuktatását szerette volna elérni. A meglévő dokumentumok csupán „párt elleni szervezkedéssel" (*namiin esreg büleglel*) vádolt és ezen a címen leváltott magas rangú politikusokról, illetve az „értelmiségi elhajlók" (*sexeetnii töörögdögč*) pártellenes tevékenységéről szólnak, s ezeket a vádakat – a szerző vélekedése szerint – az ellenük folytatott koncepciós perekben koholták. A szerző

[20] *„Jöwlöltiin udirdlaga tüüniig eldweer xaacailax xereggüig oilgoǰ unaltiig ni türgesgexed tusalǰee."* Očir, A.–Čuluunǰaw, D. (szerk.): *Mongoliin töriin baiguulalt, uls töriin setgelgeenii xögǰil (MEÖ III – ME XX juun)*. p. 73.

[21] Enxee, C.: *MoAX, MoAN-nii tuxai bodol, ergecüülel*. USXG, Ulaanbaatar 1991 [Gondolatok, vélemények a Mongol Demokrata Szövetségről és a Mongol Demokrata Pártról].

[22] Ginsburg, T.: Political reform in Mongolia. In: *Asian Survey*. Vol. XXXV. No. 5. May (1995), pp. 459–471.

[23] Ginsburg, T.: Political reform in Mongolia. p. 461.

[24] Sanders, Alan J. K.: Historical dictionary of Mongolia. In: *Asian Historical Dictionaries No. 19.* The Scarecrow Press, London 1996.

[25] Čuluunǰaw, D.: *Yu. Cedenbaliig xen jailuulsan be? (1984–1990 on)*. Ulaanbaatar 1990 [Ju. Cedenbalt ki váltotta le? (1984–1990)].

megemlíti az 1970-es évek végétől politikai befolyását fokozatosan kiterjesztő Filatova tevékenységét, a párt- és államvezetésben undort (*jewüücel*) keltő túlkapásait. Ennek tulajdonítja – jóllehet bizonyítékok nincsenek rá, de feltételezhető –, hogy a párton belül, a politikai és a kormányzati vezetés magas rangú vezetői részvételével jellegzetes szembenállás, titkos mozgalom jött létre.[26] Emlékeire hivatkozva beszél a társadalomban létrejött passzív ellenállásról is, de ennek megnyilvánulási formájáról nem szól részletesen.

A vezetőváltást közvetlenül megelőző néhány hét eseményeit napról napra figyelemmel követő beszámolója szemléletesen mutatja be a legfelső vezetésben végbement változásokat, a kiútkeresés folyamatát. Részletesen szól az 1980-as évek elején elszaporodó, a politikai elitet érintő leváltásokról is.[27]

Jól látja, hogy a vezetőnek és feleségének túlkapásai ma már mindenki számára nyilvánvalóak, de az 1980-as években ezek egyáltalán nem voltak szembetűnőek, csakis a közvetlen környezete láthatta. „…A feleség tevékenysége szovjetellenes hangulat kialakulását gerjesztette a tömegekben, amely a hagyományosan jó szovjet–mongol viszony megromlásának veszélyével fenyegetett.”[28]

A szerző a rendelkezésére álló dokumentumok alapján egyértelműnek tartja, hogy 1984 májusában a politikai elit felvette a kapcsolatot a szovjet vezetéssel és a Mongóliában lévő KGB-n, illetve a beszámolóra hazarendelt szovjet nagyköveten keresztül tájékoztatta a szovjet vezetést a kialakult helyzetről. Olyan dokumentumokra hivatkozik, amelyek szerint a fenti csatornákon keresztül sikerült a szovjet vezetéssel megértetni, hogy Cedenbal egészségi állapotát a Szovjetunióban ki kell vizsgálnia egy független orvosi bizottságnak. Véleménye szerint a mongol politikai elit képviselői nem a vezető leváltását kérték, hanem a fokozatosan romló egészségi állapotának megvizsgálását. Azonban nem zárható ki, hogy e mögött a vezető eltávolításának indoka húzódott meg. Mindenesetre ezzel lehetőséget teremtettek arra, hogy Cedenbal és felesége eltávolítását a szovjet fél kezdje meg.

A források közé tartoznak még az 1984-es pártiratok, beszédek, illetve az archívumokban fellelhető dokumentumok. Ezeket átvizsgálva érdekes megfigyelésre juthatunk. Az 1984. augusztus 23-i soron kívüli KB ülésén az újonnan megválasztott Batmönx beszédét leszámítva 1984-ben és az utána következő években szinte soha, semmilyen kontextusban nem került elő Cedenbal neve. Az 1984-es év folyamán további beszédeiben – az SZKP KB és a szovjet kormány tagjaival találkozva,[29] a KGST ülésen elmondott beszédében,[30] a MNFP nyugdíjas tagjai, a népi forradalmi partizánok és a forradalmárok előtt elmondott beszédében,[31] a Mongol Népköztársaság megalakulásának 60.

[26] *„Nam, tör, jasgiin udirdax tom tušaaltnuud orolcson ursgalduu šinǰtei esergüücliin nuuc xödölgöön č bas baiǰee.”* Čuluunǰaw, D.: *Yu. Cedenbaliig xen jailuulsan be? (1984–1990 on)*. p. 8.

[27] Pl. A Širendew-ügy, vagy a Dejid-ügy.

[28] Čuluunǰaw, D.: *Yu. Cedenbaliig xen jailuulsan be? (1984–1990 on)*. p. 11.

[29] *MAXN-iin Töw Xoroonii Yerönxii nariin bičgiin darga, BNMAU-iin Said nariin Jöwlöliin darga, J̌. Batmönx JSBNXU-d xiisen ailčlal, 1984 onii arawdugaar sariin 25–27.* Ulaanbaatar 1984 pp. 23–28. [A Mongol Népi Forradalmi Párt Központi Bizottságának főtitkára, a Mongol Népköztársaság Minisztertanácsának elnöke, J̌. Batmönx 1984. október 25–27. között Szovjetunióban tett látogatása] pp. 23–28.

[30] *EJXTJ-iin čuulganii XXXIX xuraldaan deer xelsen üg. Ünen*. 1984. 10. 31. [A KGST 39. ülésén elmondott beszéd].

[31] *MAXN-iin axmad gišüüd, ardiin xuwisgaliin partijan, xuwisgalt temcliin axmad jütgeltnüüdtei xiisen uuljalt deer xelsen üg. Ünen*. 1984. 11. 24. [A Mongol Népi Forradalmi Párt veterán tagjaival, a népi forradalmi partizánokkal, és a forradalmi harcok veteránjaival való találkozón elmondott beszéd].

évfordulóján elmondott beszédében,[32] stb. – sem szól Cedenbal munkásságáról. A kutatónak szinte az a benyomása, mintha kínosan ügyelt volna a régi állam- és pártvezető nevének, tetteinek mellőzésére. Az „agyonhallgatás" még meglepőbb, ha figyelembe vesszük, hogy a Cedenbalt megelőző vezetők visszatérő szereplői a beszédeknek. A fent említett Batmönx-beszédben is csak egyetlen mondat szól a vezető távozásának okáról, a beszéd többi része a vezető tetteit méltatja, munkásságát mutatja be.

A rendelkezésre álló tényekkel és főbb elméletekkel megismerkedvén, lássuk milyen következtetést vonhatunk le ezek összehasonlításából, elemzéséből.

Az 1970–80-as évek fordulójára a mongol politika nemzetközi környezete megváltozott. Brezsnyev halála után hatalomra kerülő szovjet elitnek az addigi irányítási módszerek teljes kudarcával és romló gazdasági teljesítménnyel kellett szembesülnie, és az abból kivezető utat keresve új módszereket dolgozott ki. A szovjet mintát mindenkor hűen követő mongol vezető, Cedenbal ezt a váltást nem ismerte föl, még az 1980-as években is a személyi kultuszra épülő, sztálinista diktatórikus irányítás volt rá jellemző. Eszközei között ezekben az években ismét előkelő helyet foglaltak el az önhatalmú leváltások, a koncepciós perek.

Elszigeteltségét tovább növelte, hogy nem akart, vagy nem volt képes tudomást venni a külpolitikai változásokról sem. A Brezsnyev utáni időszak szovjet politikusai erőfeszítéseket tettek a kínai–szovjet kapcsolatok rendezésére, azonban a mongol vezető a kora Brezsnyev-korszakot idéző elutasító politikával állandósítani próbálta az országok közötti feszültséget. Mongólia 1983-ban és 1984-ben is – hasonlóan az előző évekhez – különböző indokokkal tömegesen utasította ki a kínaiakat az országból, ami nagy visszatetszést váltott ki az enyhülést kereső szovjet vezetők körében.

A kutatók többsége egyetért abban, hogy az 1970-es évek végére, de különösen az 1980-as évek elejére a közhangulat megváltozott a vezető megítélését illetően. A szerzők véleménye szerint ebben fontos szerep jutott a feleségének, Anastasia Cedenbal-Filatovanak, aki túlkapásaival, megalomániájával kivívta a nép, valamint a politikai vezetés gyűlöletét.

Azonban fontos szerepet játszott ebben maga Cedenbal is, aki tettei fölötti kontrollt fokozatosan elveszítő, a külvilágtól elszakadó politikusként tűnt föl ebben az időszakban. Negatívan hatott a megítélésére, hogy képtelen volt szakítani a személyi kultusszal (60., illetve a 65. születésnapjára szervezett hatalmas ünnepségek; az önmagának ajándékozott érdemrendek, stb.), a kiváltott ellenérzésekről pedig nem vett tudomást.

A kutatók egyetértenek abban, hogy a kialakult új közhangulat fokozatosan erősödő szembenállás volt, mely a társadalom mind szélesebb körét fogta át.

Azonban ez a szembefordulás eltérő forrásból táplálkozott a szélesebb társadalom és az elit körében. A lakosság esetében olyan ellenszenvről van szó, melyet a romló gazdasági helyzet kiváltotta ellátási gondok generáltak, és célpontja az ezek fő okozójának tartott Cedenbal-Filatova, a vezető felesége volt, aki mindenki számára nyilvánvaló módón „önös érdekből beférkőzött a legfelsőbb vezetésbe, mindenbe beleszólt, az egyszerű emberek életét megkeserítette". A részére felrótt negatív megnyilvánulásokat meglepő módon részben alátámasztja a fia visszaemlékezése is, amelyben megjegyzi az anyjáról, „hogy a fordulat előtti években nagyon megváltozott, dölyfössé és basáskodóvá, hirtelen haragúvá vált". Igaz, véleménye szerint „sok hibája és tagadhatatlan nagy befolyása ellenére sem szólt bele

[32] *BNMAU-iin yalguusan ǰaran ǰil*. Ulaanbaatar 1984. pp. 3–30. [A Mongol Népköztársaság győzedelmes hatvan éve] pp. 3–30.

apja politikai döntéseibe”.[33] (Később láthatjuk, hogy a tények ellentmondanak ennek az állításnak, hiszen Filatova asszonynak több koncepciós perben is szerepe volt.)

A politikai elit esetében az ellenszenv oka egy kicsit összetettebb. Először is a felső vezetésen belül két csoportot kell megkülönböztetni:[34] a „régi” (*xuučin*)[35] gondolkodásúakat és a reformista haladókat, vagy más szóval az „újakat” (*šine*).[36] Az újak konfliktusa a vezetővel kézenfekvő volt, hiszen az aktuális politikai struktúra, módszer és stílus számukra nem volt elfogadható, azok reformra, változtatásra szorultak. Hangsúlyozni kell, hogy bennük fel sem merült a rendszerváltás, csak a rendszer megújítása. Ők csak a vezetővel álltak szemben, nem a szocialista rendszerrel. A gyűlölet mértéke mindenkor arányos volt a hatalom reagálásával, esetleges agressziójával, mozgásterük nagyságával vagy annak hiányával. A cedenbali irányítás ebben az időszakban sem tűrte meg az ilyen irányú törekvéseket, azonban az újak helyzete még sem egyezett meg a korábbiakkal, mivel az 1980-as évek közepére – váratlanul külső és belső támogatást is kapva – a kezdetben csekély bázisuk kiszélesedett.

Ezzel szemben a régi gondolkodásúak a cedenbali rendszer alapvető támaszai voltak, ők alkották a vezérkart, akikre a vezető mindig számíthatott (pl. az újakkal szembeni harcban). Tulajdonképpen ők voltak a rendszer hű kiszolgálói, ugyanakkor haszonélvezői is, s ezért a régi, a cedenbali rend megőrzésére törekedtek, ellene voltak minden változásnak. Szembekerülésüket a vezető kiszámíthatatlan, önpusztító politikája okozta, amikor az 1970-es évek végén a cedenbali hatalomgyakorlás eszköztárába visszakerültek a közel 20 éve nem használt megoldások, amelyeket teljesen kiszámíthatatlanul és válogatás nélkül használt közvetlen környezete, így hívei ellen is.

A mind nagyobb külpolitikai elszigetelődés és ez a politika – melyet sokan a felesége befolyásának tulajdonították – okozta azt, hogy a Cedenbal emberei és a velük szembenálló erők korábbi ellentétüket félretéve, közösen léptek föl a vezető ellen.

Itt kell megjegyezni, hogy több műben is előkerült a Cedenbal által végrehajtott tisztogatások szokásostól eltérő értelmezése. Először C. Jorig említi (valljuk meg őszintén, érthető okokból), hogy az apja már a „fordulat előtt tisztán látta, hogy a MNFP és az ország vezetésén belül sokan végzik rosszul a munkájukat. … Néhányan ezek közül más beosztásban korábban hibátlanul dolgoztak, megint mások a kezdetektől nem találták a helyüket”. Példaként Batmönxöt említi, akinek megválasztatása szerinte elhibázott lépés volt. Cedenbal érzékelte a szocialista gazdaság válságát, de véleménye szerint egy kialakult rendszer alapjainak megváltoztatása forradalomhoz vezetett volna, ezért a rosszul dolgozó vezetők leváltásával kívánt a helyzeten javítani. Ezért az 1980-as évek elején Cedenbal egy átfogó reformot tervezett, melynek során a felső vezetésen belül sok ember leváltását „szorgalmazta”. Közéjük tartozott J̌alan-Aaǰaw is, aki a MNFP KB titkára, Cedenbal kijelölt utódja volt.[37]

Egy másik feldolgozás (J̌ambalsüren–Nüüdel, 1999.) is csatlakozik az 1980-as években lezajló tisztogatások e különös értelmezéséhez. A szerzők úgy vélik, hogy Cedenbal próbált meg először szakítani az ideológiai dogmatizmussal, a MNFP 18. kongresszusát[38] követően.

---

[33] Jorig, C.: *Süülčiin doloon ǰil, (ecgiin tuxai temdeglel)*. pp. 49–50.

[34] Minden kutató egyetért a két szembenálló csoport létezésében az adott időszakban.

[35] A régiek vezetője Molomǰamc volt, (de ide tartozott még – C. Jorig 1993 véleménye szerint – Batmönx is, bár a későbbi tevékenysége ezt cáfolni látszik).

[36] Az „újak” vezetője Namsrai és Sodnom volt.

[37] Jorig, C.: *Süülčiin doloon ǰil, (ecgiin tuxai temdeglel)*. p. 45.

[38] Ezt a kongresszust 1981. május 26.-30. között tartották..

Itt a vezető reformerként tűnik föl, aki bátran száll szembe a nehézségekkel, de megelőzi a korát, s végül ennek végül áldozatul esik. „…A nehéz helyzetből való kijutásra törekedett az akkori vezető, Yu. Cedenbal. A Mongol Népi Forradalmi Párt 18. kongresszusát követő két és fél évben lecserélte a Párt Központi Bizottság tagjainak és póttagjainak egyharmadát. A minisztériumok és főhivatalok vezetőinek több mint felét leváltotta, továbbá a párt és állam felső vezetésében is reformokat, fiatalítást tervezett."[39]

A fent említett változtatások kísértetiesen emlékeztetnek a későbbi reformokra, melyek végrehajtása a Szovjetunióban Gorbacsov, Mongóliában pedig Batmönx nevéhez fűződnek.

A szerző hivatkozik egy KGB kémjelentésre is, amely szerint: „Yu. Cedenbal a párt és állam számos vezetőjének leváltását kezdte előkészíteni. 1984. augusztusában a párt központi bizottsági értekezletén a politikai bizottságból J̌. Batmönx, D. Molomǰamc és N. J̌agwaral leváltását, ugyanakkor a párt központi bizottságából és a kormányból számos neves politikai személyiség leváltását is tervezi."[40]

Sajnos, mint a mongol művekben található legtöbb idézetnek, ennek a jelentésnek az időpontja, helye és forrása sincs feltüntetve, ami nagymértékben rontja a hitelességét.

A szerzőpáros folytatja még az eltávolítani szándékozott politikusok megnevezését: „…Továbbá T. Ragčaa és D. Maidar nyugdíjazását [tervezte], és helyükre új, fiatal, lendületes, nagy tudású és természetesen az ő politikáját követő embereket szeretett volna hozni, de ezt a környezete megakadályozta."[41]

A szerzők úgy gondolják, hogy Cedenbal eltávolítása mögött a szovjet vezetők és a mongol vezetésben lévő, a változások szükségességét meg nem értő emberek összeesküvése volt. Azt is megemlítik, hogy a mongol vezető nem engedelmeskedett Moszkva utasításainak, sőt sok kérdésben a saját elképzeléseit követte, ezért az új szovjet vezetésben jobbnak látták egészségi állapotára hivatkozva leváltani.[42]

Az eltérő elképzeléseket egymás mellé téve láthatjuk, hogy a leváltásokat senki nem vonja kétségbe, sőt annak megdöbbentő méretét sem vitatják,[43] az ezekből levont következtetés is helyes, azonban az okok megtalálása jelentős eltérést mutat.

Tény, hogy a társadalomban és a politikai eliten belül tapasztalható passzív szembehelyezkedést az 1980-as évek elejétől Cedenbal és feleségének túlkapásai aktivizálták. Eközben a párt KB vezetésében egységről beszéltek, annak ellenére, hogy ekkor már erős véleménykülönbség osztotta azt meg.

---

[39] *„..Ene baidalaas garax orodlogiig ter üyeiin udirdagč Yu. Cedenbal xiiǰee. MAXN-iin XYIII ix xurliin daraax 2 ǰil xagasiin dotor NTX-nii gisüüd, orlogčdiin gurwnii neg ni tuxain erxelǰ baisan aǰlaasaa öörčlögdǰee. Yaam, tusgai gaǰriin said, darga nariin barag xagas ni šinečlegdew. Ulmaar nam, töriin deed udirdlagad öörčlölt šinečlel xiix, jaluuǰuulax bodlogo barimtalǰ baiǰee."* J̌ambalsüren, N.-Nüüdel, C.: *Mongoliin tüüx, (yereed on)*. pp. 15–16.

[40] *„Yu. Cedenbal nam, töriin xed xeden udirdagčdiig xalǰ solix eelǰit aǰild beltgeǰ exellee. 1984 onii 8 sard NTX-nii bügd xural xiiǰ, UTT-oos J̌. Batmönx, D. Molomǰamc, N. J̌agwaral nariig gargaxaar, mön NTX, Jasgiin gaǰraas xed xeden nert jütgeltniig gargaxaar tölöwlöǰ baina."* J̌ambalsüren, N.-Nüüdel, C.: *Mongoliin tüüx, (yereed on)*. p. 16.

[41] *„Tüünčlen T. Ragčaa, D. Maidar nariig č öndör nasniix ni amraltand, ternii orond šine jaluu, erčimtei, medeeǰeer, ööriinx ni bodlogod ünenč xün gargaǰ irex geǰ baisan bolowč toiron xüreelegčid ni tüünees örsǰee."* J̌ambalsüren, N.-Nüüdel, C.: *Mongoliin tüüx, (yereed on)*. p. 16.

[42] *„Mongoliin udirdagč Moskwagiin bodlogod duulgawartai biš baisan, olon asuudlaar ööriin gesen bodlogo barix bolsnii ulmaas, Jöwlöltiin šine udirdagčid tüüniig öörčlöx sonirxolti baisniig ..."* J̌ambalsüren, N. – Nüüdel, C.: *Mongoliin tüüx, (yereed on)*. p. 16.

[43] A C. Jorig által említett számokra vonatkozólag nem találtam olyan adatot, amely alátámasztaná vagy cáfolná az állítását.

Cedenbal és felesége addigi tevékenységének csődjét jelentette, hogy nem vették észre a szóban forgó mozgalom megjelenését, a megváltozott új politikai klímát és a társadalom passzív ellenállását.

Nehezen állapítható meg, hogy ezek a csoportok mikor döntöttek az együttműködés mellett, de az nyilvánvaló, hogy a kialakulásukban aktivizálásukban és – elsősorban a „régiek”-et illetően – fontos szerepet játszott a Dejid-ügy.

Dejid (a MNFP KB PB tagja, a KB mellett működő ellenőrző bizottság (KEB) elnöke) 1984. április 24-én a munkafegyelemről tartott beszédet egy ülésen, ahol szólt arról is, hogy a fegyelemnek milyen fontos szerepe van a gyerekek és fiatalok nevelésében.[44] A bevett gyakorlatnak megfelelően az elhangzott beszéd teljes szövegét közzétették az *Ünen* 1984. április 26-i számában. Ez a gyermeknevelésben felmerülő problémákat nyíltan felvető beszéd haragra lobbantotta a „legfőbb nevelő”-t (*yerönxii xalamǰlan xümüüǰüülegč*), Cedenbal-Filatovát, aki személye elleni ideológiai támadásként értelmezte a cikket. Válaszul május 7-én Cedenbal Dejidet az irodájába rendelte, és Filatova munkatársainak jelenlétében, Filatova nevében összeszidta.[45] Ettől kezdve Dejid látványosan háttérbe szorult, Cedenbal folyamatos gyanakvásának célpontja lett. Ez az ügy tekinthető az utolsó cseppnek a pohárban, ami után a szovjet féllel aggályaikat már korábban közlő mongol vezetők konkrét lépésekre szánták el magukat.

A szovjet és a mongol vezetők közötti kapcsolatfelvétel és -tartás rendszerint a minisztériumokban és főhivatalokban dolgozó szovjet tanácsadókon keresztül zajlott, de erre lehetőséget adtak a különböző ülések és vadászatok is. Ezeket a csatornákat használták föl a mongol „lázadók” a szovjet fél informálására, valamint magasabb szinten a szovjet nagyköveten, Pavlovon keresztül nyílt mód a felmerült problémák közlésére, amit természetesen elsősorban a mongol vezetés magas rangú funkcionáriusai tettek meg. Ezt a gyakorlatot igazolja, hogy a fordulat előtti hónapokban Sodnom a szovjet követtel, Pavlovval rendszeresen találkozott, és feltételezések szerint a készülődő összeesküvés részleteit egyeztette vele.

A változást követelők 1984 tavaszán a Mongóliában lévő szovjet párt és politikai tanácsadókkal beszélve elmondták, hogy Cedenbalnak és feleségének tevékenysége a két ország jó kapcsolatának, azaz barátságának súlyos károkat okoz. A helyzet megértése után a nagykövet azonnal cselekedett, a vezető leváltásával kapcsolatos kérés eljuttatását segítette.

A szovjet vezetés együttműködését jól mutatja, hogy a mongol belügyminisztert, Luwsangombot hamarosan – nem sokkal a Dejid-ügy után – Moszkvába rendelték, ahol hosszas tárgyalásokat folytattak vele. A részletekről nem szivárgott ki semmi, de a későbbi eseményekből feltételezhető, hogy a helyzet tisztázása után Cedenbal leváltásának forgatókönyvét, annak részleteit dolgozták ki közösen.

Röviddel ezután került sor a KGST soros ülésére Moszkvában, amelyen Cedenbal és Batmönx együtt vett részt. A két vezető ez alkalommal a szokásostól eltérően nem együtt tért haza, mivel a főtitkár néhány nappal – egészségi állapotának kivizsgálása okán – tovább maradt a Szovjetunióban. A furcsa jelek közé tartozik még, hogy a szovjet titkosszolgálat – C. Jorig szerint – szokatlan módon mindvégig szemmel tartotta a vezetőt, beszélgetéseit lehallgatta és minden mozdulatát követte. A főtitkárnak feltűnt az eset, de egyszerűen csak fokozott biztonsági intézkedésre gondolt, nem gyanakodott semmi egyébre. A későbbiek

---

[44] Xüüxed, jaluučuudiin xümüüǰil bol saxilgiin xeseg mön. *Ünen.* 1984. 4. 26.

[45] Čuluunǰaw, D.: *Yu. Cedenbaliig xen jailuulsan be? (1984–1990 on)*. p. 9.

során is segítette a békés fordulatot ez a „naivság”, ami Cedenbal azon hitén alapult, hogy korábban már minden ellenfelét eltávolította a vezetésből.

A következő említésre érdemes esemény a párt- és államvezetők július–augusztusi szabadságolása volt, amikor Cedenbal egészségügyi kivizsgálásra utazott családjával Moszkvába.[46] A korábbi évek szokásának megfelelően ebben a hónapban minden mongol politikai vezető nyaralni ment, de Luwsangombo tovább dolgozott; Molomǰamc és Batmönx pedig együtt és titokban hagyta el az országot. A rendelkezésünkre álló források véleménye különbözik abban, hogy a két mongol politikus hová, hogyan és mikor utazott el. Egyesek szerint augusztus elején a két politikus Pavlovval egyenesen Moszkvába utazott, mások véleménye szerint szabadságon voltak a Krímben (ugyanúgy titokban és együtt, egy helyen), ahonnan csak Gorbacsov hívására érkeztek Moszkvába. A lényeget tekintve nem túl jelentős, hogy honnan érkeztek, az viszont tény – és ebben minden forrás egyetért –, hogy augusztus 8-án együtt érkeztek Moszkvába, ahol a szovjet vezetés második emberével, Gorbacsovval[47] tárgyaltak. A megbeszélésen részt vett Csazov is, a SZKP KB 4. osztályának vezetője, az Egészségügyi Minisztérium miniszterhelyettese, aki tájékoztatta a résztvevőket Cedenbal egészségügyi állapotáról. Az orvosi jelentésben az állt, hogy a mongol vezetőnek agyérelmeszesedése van, így munkáját nem folytathatja tovább. A szovjet vezető azt javasolta, hogy a vezetésben beállt válság megoldásaként Batmönxöt válasszák főtitkárrá, Sodnomot pedig a NNH elnökévé.

Az összes szerző egyetért abban, hogy a megbeszélés másnapján (augusztus 9-én) a mongol politikusok meglátogatták Cedenbalt a kórházban, és közölték vele, hogy megromlott egészségi állapota miatt leváltását kezdeményezik.

Érdekes részletekkel egészíti ki a Moszkvában történteket Cedenbal fiának visszaemlékezése, mely szerint Csazov már korábban, valamikor augusztus elején (tehát a fenti értekezlet előtt) beszélt az édesanyával, és – konkrét diagnózis említése nélkül – elmondta neki, hogy a férje nagyon beteg, a munkáját nem fogja tudni folytatni, sőt haza sem utazhat. A család és az orvosok Cedenballal ekkor még nem közölték az eredményt, ő tovább dolgozott, készítette a beszédét az augusztus végi xalxiin gol-i ünnepségre. A visszaemlékezés szerint a bejelentés nagyon megrázta a családot, mivel korábban betegségnek semmi jelét nem látták,[48] s mivel valami tévedésre gondoltak, nem gyanakodtak semmilyen összeesküvésre.

A családtagok néhány nappal később a testőrök beszélgetéséből meglepődve értesültek arról, hogy Batmönx és Molomǰamc Moszkvában tartózkodik. Az esetet furcsának tartották, mert korábban mindig hírt kaptak arról, ha egy magas rangú mongol politikus a szovjet fővárosba látogatott, de gyanú még ekkor sem ébred bennük. A megérkezésükről értesülve próbálták őket elérni, de nem a megszokott helyen szálltak meg, és a hollétükről senki nem tudott felvilágosítást adni (állítólag még Gürbadam, a moszkvai mongol nagykövet sem

[46] A források egyike megemlíti, hogy külföldi háziorvosuk tanácsára utaztak kivizsgálásra Moszkvába. E kijelentés mögött számos sejtetés húzódik, amely jellegzetes képet ad az 1990-es évek eleji mongol közgondolkodásról. Például: nem mongol, hanem szovjet háziorvosa volt, amely a saját hazájának orvosaiban nem bízó „rossz vezető” képét rajzolja, illetve utal arra, hogy a szovjet orvos valószínűleg az összeskövés résztvevője lehetett. Lásd részletesen: Xatanbaatar, D.: *Yerönxii saidiin örgöönd.* Ulaanbaatar 1992 [Miniszterelnöki palotában]. p. 114.

[47] Ebben az időpontban Gorbacsov helyettesítette a szanatóriumban pihenő Csernyenkót, tehát a párt- és az államirányítás minden eszköze fölött ő rendelkezett.

[48] Sok cikk jelent meg az 1990-es évek elején arról, hogy Cedenbal már csak kis feljegyzések segítségével volt képes ellátni a munkáját, amit a megfelelő pillanatban többnyire a felesége rakott az orra alá. Ezt cáfolja a szerző, amikor leírja, hogy apja maga készítette ezeket a feljegyzéseket a következő napi teendőkről, és ez nem a betegségét igazolja, hanem az előrelátását. Jorig, C.: *Süülčiin doloon ǰil, (ecgiin tuxai temdeglel).* p. 50.

tudott semmit). A nyugtalanító eseményeket újragondolva Nanjad, Cedenbal testőrségének vezetője összeesküvésre gyanakodva táviratban tájékoztatta a mongol belügyminisztert az eseményekről.

> „Szigorúan titkos!
> Miniszter úr!
> A vezető jól van. A kezelése folytatódik. A jelek arra utalnak, hogy a diagnózis szándékos súlyosbításával operáció összehozása folyik. Úgy tűnik, valamilyen ellene folyó tevékenység zajlik. Kérem vizsgálja ki! M és B ide látogatott. Olyan benyomásom van, hogy bizonyos emberekkel találkoztak.
> Nanjad”[49]

A család naponta többször meglátogatta Cedenbalt a kórházban. Az első időszakban állapota nem változott, lelkesen dolgozott a beszédén, és türelmetlenül várta a vizsgálatok befejezését. Az eredmények ismertetése után injekciókúrát írtak föl, aminek hatására állapota napról–napra romlott. Néhány nappal később zavarttá vált, sokszor üres tekintettel ült az ágya szélén. Erre az időszakra visszaemlékezve C. Jorig említést tesz egy furcsa találkozásról Csazovval, aminek során apja súlyos betegségét bizonyítandó egy röntgenfelvételt mutatott neki. Ezen a szerző meglepetten vette észre, hogy a felvétel készítésének idején az apja még nem tartózkodott a kórházban. Miután Csazov észrevette, hogy meredten nézi a dátumot, gyorsan kikapta kezéből a felvételt és másról kezdett el beszélni.[50]

Filatova gyanúját, hogy férje ellen összeesküvés készülődik, egy magas rangú szovjet vezetővel kívánta megbeszélni, aki esetleg segíthet az ügy megoldásában. Először Gorbacsovot (akivel korábban Cedenbal többször találkozott, és kapcsolatukat barátinak gondolta) akarta megkeresni, de ő elfoglaltságára hivatkozva nem fogadta. Így Csebrikovhoz, az SZKP KB PB tagjához, belügyminiszterhez fordult, aki Filatova várakozásával ellentétben nem volt hajlandó semmilyen összeesküvés-elméletet végighallgatni, csak a Csazovtól már korábban hallott állásfoglalást ismételte meg, külön hangsúlyozva, hogy Cedenbal nem hagyhatja el Moszkvát.

Ezzel a szovjet vezetés tulajdonképpen kiterítette a kártyáit. Még aznap megszüntették a közvetlen telefonösszeköttetést Ulánbátorral műszaki hibára hivatkozva, jóllehet ezek a vonalak a kormány K-vonalai voltak, amelyek egy esetleges atomháborút is képesek lettek volna túlélni. Folyamatosan követték a család minden mozdulatát, lehallgató-készülékeket helyeztek el mind a lakásukban, mind a kórteremben.

---

[49] *„Maŝ nuuc!*
Said tanii amriig eriye!
Dargiin biye sain baina. Emčilgee suwilal ürgeljilǰ baina. Dargiin öwčnii onosiig joriud xündrüülǰ tüügeer yamar negen opyerac joxioǰ baiǰ magadgüi ŝinǰ baina. Yamar negen esreg üil aǰillagaa yawagdaad baina geǰ üjeǰ baina. Ta ene talaar sudalǰ üjne üü. „M”, „B” xoyor üügeer ireed yawsan. Todorxoi xümüüstei uuljsan bolow uu gedeg setgel törüüllee. Nanjad” Čuluunǰaw, D.: *Yu. Cedenbaliig xen jailuulsan be? (1984–1990 on)*. p.13.; Jorig, C.: *Süülčiin doloon ǰil, (ecgiin tuxai temdeglel)*. p. 13.

[50] Itt jegyzi meg a szerző, hogy Csazov intézetében nem Cedenbal volt az első politikus, akit munkaképtelenné tettek. A szerző azt állítja, hogy Csazov vezetésével a 4-es osztályon idegosztályi (*setgel medrel*) eszközök felhasználásával nem Cedenbal volt az első politikus, akinek a szellemi frissességét (*bodlogo*) tönkretették. Példaként említi, hogy néhány évvel korábban Mazurovot, a SZKP KB PB tagját, a Szovjetunió MT elnökhelyettesét hasonló módszerekkel vonták ki a politikából. Megemlíti még, hogy később Csazovot fehér köpenyes gyilkosnak (*cagaan xalaadtai aluurč*) nevezték a háta mögött. Jorig, C.: *Süülčiin doloon ǰil, (ecgiin tuxai temdeglel)*. p. 15.

Cedenbal fiának visszaemlékezéseit és más forrásokat összevetve azt láthatjuk, hogy az események időpontjai – néhol akár jelentősen is – eltérnek, igaz ez a végeredményt és a fontos eseményeket nem befolyásolja (pl. a Csebrikov-beszélgetés augusztus 8-án volt, a Nanjad levél korábban, viszont más források ezt a levelet 13-ra teszik, stb.).

Ezek a Cedenbal környezetében lezajló események előzték meg közvetlenül a két mongol politikus kórházban tett látogatását. Batmönx a vizit során elmondta, hogy ők a SZKP KB PB három tagjának, illetve a KB három titkárának meghívására érkeztek a szovjet fővárosba, és a fenti vezetők Cedenbal leváltását javasolták a megromlott egészségi állapota miatt. Azt is közölte, hogy aznap visszautaznak Ulánbátorba, és összehívják a PB-t a felvetett javaslat megtárgyalására, és az esetleges döntés előkészítésére.

Ez a találkozás tette nyilvánvalóvá Cedenbal és a családja számára, hogy mi húzódik meg az őket körülvevő rejtélyes események mögött, és hogy azokban Batmönx és Molomǰamc kulcsfontosságú szerepet töltenek be. A kórházból való távozásuk előtt Filatova megpróbált kompromisszumot kötni velük (esetleg egy tiszteletbeli pozíciót Cedenbal részére a pártvezetésen belül), de hajthatatlanságukból megértette, hogy a döntés már végleges. A politikusok távozása után Filatova minden befolyását latba vetve próbálta a Szovjetunióban tartózkodó MNFP KB tagokat elérni, és rávenni őket Cedenbal támogatására a sorsdöntő ulánbátori KB ülésen. Elsőként Maidar látogatta meg Cedenbalt a kórházban és (az egyetlen biztonságos helyen, a kertben) hosszan és nyíltan beszéltek a kialakult helyzetről. Másnap Ragčaa érkezett, akiről hamar kiderült, hogy az összeesküvők közé tartozik, ezért vele csak egy üzenetet küldött arról, hogy minden mesterkedés ellenére ott lesz a rendkívüli KB ülésen, és meg fogja akadályozni a leváltását.

A beszélgetésekből tisztán kiderül, hogy Cedenbal nem volt szellemileg leépülve, tökéletesen fölismerte a helyzetét és a lehetőségeihez mérten mindent megtett, hogy javítsa a túlélési esélyeit. Igaz, attól a pillanattól kezdve, hogy szovjet vezetők a „lázadók" mellé álltak, nem volt valós esélye a hatalomba való visszakerülésre.

Augusztus 13-án, Ulánbátorba visszaérkezve a mongol vezetők – Batmönx, Molomǰamc, Deǰid és Luwsangombo – megbeszélést tartottak a kialakult helyzetről, majd döntöttek a szabadságon lévő PB tagok visszarendeléséről, és megtették az első lépéseket a rendkívüli ülés összehívására.

17-én a PB ülésén Csazov ismertette a vezető betegségének részleteit, közölte a szovjet vezetők állásfoglalását az ügyben. Ezt követően a PB tagok határozatot hoztak a KB és a NNH rendkívüli ülésének összehívásáról és kijelölték annak időpontját.

Ezen az ülésen Xatanbaatar – idézettel ellátott, de annak forrását föl nem tüntető – beszámolója szerint, éles vita folyt arról, ki foglalja el Cedenbal megüresedő helyét. A szerző szerint Batmönxöt Gorbacsov ajánlotta,[51] de a többen a párt- és kormányvezetésben szerzett tapasztalata és gyakorlata alapján Molomǰamc-ot gondolták[52] alkalmasnak e feladatra.

Az ülést követően Csazov, Molomǰamc, Namsrai és Ragčaa Moszkvába utaztak, hogy rávegyék Cedenbalt a lemondásra.

Filatova erejét és befolyását mutatja, hogy az újabb megbeszélés alatt a mongol vezetők szükségesnek tartották eltávolítani őt a közelből. Csebrikov – reményt ébresztve benne a

[51] *„Ööriin čini talaar Gorbačov darga yer ni sanaa ögsön šüü."* Xatanbaatar, D.: *Yerönxii saidiin örgööнd.* p. 123.

[52] *„Namiin baiguullagad č, jasgiin gajart č ajillasnaaraa Molomǰamc l baiwal bolox yum daa ..."* Xatanbaatar, D.: *Yerönxii saidiin örgöönd.* p. 123.

helyzet javulására – ismét hivatta, de végleges, lezárt tényként kezelve férjének eltávolítását, csupán a moszkvai tartózkodásukkal kapcsolatos szovjet döntés részleteiről tájékoztatta.

A Csebrikovval való találkozás mellett azonban Cedenbal és családja reménykedhetett még Maidar segítségében is, aki megígérte, hogy a rendkívüli KB ülésen elmondja majd, hogy a vezető egészséges, csak akadályozzák szabad mozgásában, így távollétében nem lehet dönteni a posztjáról.

A teljesen elszigetelt vezető, aki az Ulánbátorban zajló eseményekről csak töredék információkat hallott, és a tovább folytatódó injekciókúrától kábult volt, úgy érezte, van még esélye a hatalom visszaszerzésére, ezért ismét elutasította lemondása aláírását.

Az augusztus 23-i ülés előtt kevéssel – Cedenbal fiának a visszaemlékezése szerint – Luwsangombo felhívta Cedenbalt és támogatásáról biztosította. Úgy tűnt, maradt még halvány esély az események megakadályozására.

Augusztus 23-án azonban minden reményük szertefoszlott, amikor a szovjet televízió beszámolt arról, hogy a rendkívüli ülés egyhangúlag megszavazta Cedenbal leváltását. Ezzel tulajdonképpen végleg bezárult minden kapu Cedenbal hatalomba való visszatérése előtt.

Rövidesen beszüntették a kezelését, és a kórházból is hamarosan hazaengedték. A történtek lezárásaként a rendkívüli PB és NNH ülések után Altangerel, az ulánbátori pártbizottság első titkára meglátogatta Cedenbalt, és közölte az új mongol hatalomgyakorlók döntését további sorsáról, amelynek legfontosabb kitétele, hogy nem térhet vissza Mongóliába.

Az ulánbátori eseményekhez tartozik még, hogy a xalxiin gol-i ünnepek alatt komoly egyeztetés zajlott – orosz részről Radcsenko és Pavlov, mongol részről Molomǰamc és Namsrai között – arról, ki legyen Cedenbal utódja az üresen maradt posztokon.

A mongol vezetésen belüli két csoport egysége már Cedenbal eltávolításának első pillanatában fölbomlott, és a szovjetekkel való kapcsolatfelvétel után komoly „helyezkedés" kezdődött meg. Az vitathatatlan, hogy a mongol oldalon Molomǰamc játszotta a kulcsszerepet Cedenbal leváltásában (ez nyomon követhető akkor is, ha csak a leváltás fontosabb állomásain részt vett mongol vezetők neveit vizsgáljuk meg), illetve a legfontosabb pillanatokban Namsrai is szerepet vállalt (Batmönx inkább csak asszisztált). A rendkívüli ülések előtti napokban az egyezkedés középpontjában a főtitkári szék volt. A „régi" gárda részéről a posztra Molomǰamc tartott igényt, az „újak" közül Namsrai volt esélyes. Namsrai azonban a régi gárda erejével szemben minden, a Cedenbal leváltásában szerzett érdemével együtt sem volt elég erős ahhoz, hogy a hatalom csúcsára kerüljön. Molomǰamc viszont más okok mellett elsősorban a lánya életmódja miatt (egy kapitalista országbeli férfivel házasodott, ami ebben a rendszerben kizáró ok volt) esett el a poszttól. Végül a két csoport közötti alku értelmében a középen álló (*dundač amitan*) és mindenki által elfogadhatónak talált, a háttérben meghúzódó, kompromisszumkereső és – nem utolsó sorban – a szovjet vezetők által is támogatott Batmönxre esett a választás.

Érdemes néhány szót ejteni Luwsangombo tevékenységéről. Az, hogy aktív szerepet vállalt a fordulat (*ergelt*) előkészítésében, könnyen tetten érhető, de tény, hogy ezután karrierje megtört. A BM miniszteri posztjáról leváltották és a súlytalan Országos Építésügyi Bizottság élére helyezték át. A visszaemlékezések többször úgy említik, mint az előkészítők egyikét (elég csak az 1984 tavaszi moszkvai egyeztetésre gondolni), sőt többször találkozunk a nevével döntési helyzetekben is. Valószínűleg ő a váltás utáni harcok egyik áldozata, de azt sem zárhatjuk ki, hogy aktív szerepvállalása ellenére sokat rontott pozícióján bizonytalansága, hiszen közvetlenül a rendkívüli ülések előtt még telefonbeszélgetést folytatott Cedenballal.

Érdemes ejteni néhány szót Gorbacsov vélt vagy valós szerepéről a lezajlott eseményekben. Bár néhány forrás nélküli idézeten kívül nincs sok konkrétum a kezünkben, az megállapítható, hogy tudnia kellett a készülődő eseményekről. A mongol források az aktuális politika befolyása alatt vagy egy, az eseményektől elhatárolódó, megengedő magatartást tulajdonítanak neki („Hogy leváltják-e őt, avagy nem, az az önök pártjának belügye.”),[53] vagy pedig egy aktívan szerepet vállaló, a mongol közvéleménynek jobban megfelelő, aggódó politikus képét rajzolják elénk („Az Önök vezetőjének egészségi állapota kritikus. Önöknek erről sürgősen döntést kell hozniuk.”),[54] akinek konkrét elképzelése van az utódlásról. Véleményem szerint ez a második szerep az, amely közelebb áll a valósághoz.

A tanulmány elején ismertetett definíciók közül a mongóliai eseményekre a történészek által használt valamennyi kifejezés többé-kevésbé illik, de megvizsgálva a folyamatot megállapíthatjuk, hogy ezek közül a „leváltás” a legmegfelelőbb. A meghatározás maga után vonja a kérdést: ki váltotta le Cedenbalt 1984-ben? Az események ismerete alapján a legsablonosabb válasz az, hogy a vezető saját magát váltotta le korszerűtlen, a környezete összes elvtársát fenyegető politikájával. Önpusztító politikája mellett fontos szerepet játszott elmozdításában a pályafutása során folyamatosan hangsúlyozott – néha már mongol-ellenességbe is átcsapó – internacionalizmusa, illetve orosz származású feleségének túlkapásai, amelyek kezdetben csak titkoltan, később már nyíltan is szovjetellenességet gerjesztettek a társadalmon belül. Ez fontos szerepet játszott abban, hogy a szovjet vezetés végül kihátrált mögüle. Cedenbal nem vette észre, hogy politikája eredményeként az 1980-as évek elejére fokozatosan elvesztette bázisát a mongol vezetésen belül, sőt a támogatottsága szovjet részről is csökkent. A mongol elitben, hasonlóan a szovjethez, felnőttek egy új nemzedék tagjai, akik már nem rendelkeztek személyes tapasztalatokkal a „hősi időszakról”, akik a mongol iparosodás és fejlődés időszakában jómódú városi pártfunkcionárius családokban nőttek föl és többnyire külföldön végezték iskoláikat. Ez az új nemzedék nem értette a régi generáció gondolkodását, beidegződéseit, új módon gondolkodott és helyet követelt magának.

Ha a konkrét eseményeket nézzük, akkor azt kell megállapítanunk, hogy a leváltást a mongol politika felső köre kezdeményezte, közvetlenül a Dejid-ügy után, a korra jellemző körültekintéssel és óvatossággal, többször egyeztetve a szovjet vezetéssel. A szovjet fél – elsősorban Csazov bevonásával – ebben aktív szerepet vállalt, először eltávolították a mongol vezetőt az országból, majd elszigetelték és „gyógykezelték”. Tulajdonképpen a Szovjetunió csak asszisztált a mongol kezdeményezéshez.

Sok elképzelés született Batmönx szerepéről, illetve arról, hogy ki nevezte ki őt. Mint korábban láthattuk, személye – bár végig szerepet vállalt a leváltásban is – egy kompromisszum eredményeként került kiválasztásra. Nem ő volt a szervezkedés kulcsfigurája, viszont ő volt a szovjet vezetés favoritja, bár ennek indoka nem egyértelmű.

Meg kell jegyezni, hogy a „régiek” támogatták Cedenbal távozását, leváltása után azonban cedenbali eszközökkel akarták megtartani a hatalmukat és a cedenbali időket kívánták megőrizni.

---

[53] Bat-Očir, L.–Otgonǰargal, S.: *XX juunii Mongol daxi uls töriin tüüxen üil yawc.* p. 85. Ezzel a mondattal az a probléma, hogy ebben az időszakban, amikor Gorbacsov erős harcot folytatott a hatalom megszerzéséért, nem engedhetett meg egy ilyen támadási felületet nyújtó kijelentést. Amellett, hogy ez egy tagadhatatlanul gorbacsovi kijelentés, mégsem valószínű, hogy elhangzott Mongóliával kapcsolatban, mert ez egy sokkal későbbi (1988/89) gorbacsovi hozzáállást akart becsempészni az 1980-as évek elejére, ráadásul egy földrajzilag és történelmileg teljesen eltérő területre vonatkozott (Kelet-Közép-Európa).

[54] Xatanbaatar, D.: *Yerönxii saidiin örgöönd.* Ulaanbaatar 1992 [Miniszterelnöki palotában] p. 123.

Felmerül a kérdés, valóban olyan súlyos volt-e Cedenbal betegsége, hogy az megakadályozta őt munkája folytatásában. Azt a fia sem tagadja visszaemlékezésében, hogy Cedenbal már csak kis emlékeztető cédulák segítségével volt képes kézben tartani az ügyeket, s talán az agyérelmeszesedés diagnosztizálása is helyes volt, azonban a szocialista táboron belüli gyakorlat azt mutatja, hogy hasonló helyzetekben a hosszú és súlyos betegség nem föltétlenül elég indok a leváltáshoz. Tehát elvethetjük azokat az elméleteket (pl. Bat-Očir–Otgonǰargal 1996), amelyek egyetlen okként fogadják el a vezető súlyos betegségét.

Summary

Fall of Cedenbal

The 'withdrawal' of the Mongolian state and party leader, Yumjagiin Cedenbal in 1984 is still one of the most controversial points of 20th century Mongolian history. The researchers can not agree on the definition of the event either. Some researcher call it relieve (*jailuulax*, or *aǰlaas xalax*), some say change (*ergelt*) others say conspiracy (*xuiwaldax*) or removal (*tušaalaas jailuulax*). Among other things, the difference of opinion comes from the lack of reliable data and from the unexpectedly quick turn. In addition to the length of the more than forty year-long Cedenbalism, the lack of historical distance and the pressure of the current politics also have tremendous effects on the explanation of the change.

In spite of the heated debate this event is quite important because many signs prove that this change (directly or indirectly) can be taken for the starting point of the Mongolian change of regimes.

Because the circumstances of the leader's withdrawal are not clear yet, several conceptions arose among the ordinary people which have had quite an effect on later events. Over the past 20 years the judgement of Cedenbal similarly to the explanation of the event in 1984 has been continually changing partly influenced by the effect of conceptions and by the propaganda of the current politics. This paper is based on a four-year long research during which I tried to collect and analyse all the relevant publications. In addition, I had a chance to work at the Mongolian and the Hungarian state archives as well.

Irodalomjegyzék

Batbayar, N.: *Ünen üneneeree üldene (Yumǰaagiin Cedenbaliin jayaa töörög ba tüünii öw)*. Ulaanbaatar 1996 [Az igazság az igazság által marad fent Ju. Cedenbal sorsa és öröksége]

Batmönx, J̌.: *Xüč xereglej xerxewč boloxgüi*. Interpress, Ulaanbaatar 2001 [Ha csak erőszakkal lehet, akkor nem lehet]

Bat-Očir, L. – Otgonǰargal, S.: *XX juunii Mongol daxi uls töriin tüüxen üil yawc*. Ulaanbaatar 1996 [20. századi mongol politikatörténet menete]

BNMAU-iin yalguusan ǰaran ǰil. Ulaanbaatar 1984. pp. 3–30. [A Mongol Népköztársaság győzedelmes hatvan éve]

Čuluunǰaw, D.: *Yu. Cedenbaliig xen jailuulsan be? (1984–1990 on)*. Ulaanbaatar 1990 [Ju. Cedenbalt ki váltotta le? (1984–1990)]

Dojoodorǰ, D.: *Ardčilsan xuwisgaliin udirdagčiig xen xönöösön be? (Ardčilsan xuwisgaliin udirdagčiin uls töriin xörög bolon tüüniig xönöösön ejdiin tuxai eren surwalčilsan temdeglel)*. Ulaanbaatar 2000. [Ki ölte meg a demokratikus forradalom vezetőjét? A demokratikus forradalom vezetőjének politikai arcképe, és az őt elpusztítók az oknyomozó feljegyzések tükrében]

Dojoodorǰ, D.: *Yu. Cedenbaliig toiron xüreelegčid ügee xelex cag bolson…, (Urid xewlegdeegüi čuxal xoyor yarilclaga)*. Ulaanbaatar 1991 [Eljött a Ju. Cedenbalt körülvevők megszólalásának ideje … Két, eddig még nem közölt fontos interjú]

EJXTJ-iin čuulganii XXXIX xuraldaan deer xelsen üg. Ünen. 1984. 10. 31. [A KGST 39. ülésén elmondott beszéd]

Enxee, C.: *MoAX, MoAN-nii tuxai bodol, ergecüülel*. USXG, Ulaanbaatar 1991 [Gondolatok, vélemények a Mongol Demokrata Szövetségről és a Mongol Demokrata Pártról]

Ginsburg, T.: Political reform in Mongolia. In: *Asian Survey*. Vol. XXXV. No. 5. May (1995), pp. 459–471.

Gürbadam, C.: *Yu. Cedenbal, Tüüxen ünenii tuxai bodol, (Elčiin saidiin dursamǰ)*. Ulaanbaatar 1994 [Gondolatok Ju. Cedenbalról és a történelmi igazságról (Nagyköveti visszaemlékezés)]

J̌ambalsüren, C.: *Xümüünleg enerengüi yos, xünii erxiig xündetgeye*. Ulaanbaatar 2003 [Tartsuk tiszteletben az emberséget és az emberi jogokat!]

J̌ambalsüren, C.: *Yu. Cedenbal, (Ard tümendee xürgex ünen öčil)*. Ulaanbaatar 1996 [Ju. Cedenbal. A népünkhöz szóló igaz vallomás]

J̌ambalsüren, C.: *Yu. Cedenbal, (xümüüsiin dursamǰ)*. I. boti. Ulaanbaatar 2002 [Ju. Cedenbal a visszaemlékezésekben]

J̌ambalsüren, C.: *Yu. Cedenbalaas P. Očirbat xürtel*. Ulaanbaatar 2000 [Ju. Cedenbaltól P. Očirbatig]

J̌ambalsüren, N. – Nüüdel, C.: *Mongoliin tüüx, (yereed on)*. Ulaanbaatar 1999 [Mongol történelem: a kilencvenes évek]

Jorig, C.: *Süülčiin doloon ǰil, (ecgiin tuxai temdeglel)*. "Šuwuu saaral" Kompani, Ulaanbaatar 1993 [Az utolsó hét év: feljegyzések apámról]

Xatanbaatar, D.: *Yerönxii saidiin örgöönd*. Ulaanbaatar 1992 [Miniszterelnöki palotában]

MAXN TX. VIII. eelǰit bus bügd xural, Ulaanbaatar. 1984. naimdugaar sariin 23. Ulaanbaatar 1985 [A Mongol Népi Forradalmi Párt Központi Bizottságának nyolcadik soronkívüli ülése, Ulánbátor 1984. agusztus 23.]

MAXN-iin TX IX. bügd xural, 1984. 12-r sariin 11. UXG, Ulaanbaatar 1984 [A Mongol Népi Forradalmi Párt Központi Bizottságának 1984. december 11-i, kilencedik ülése]

MAXN-iin Töw Xoroonii Yerönxii nariin bičgiin darga, BNMAU-iin Said nariin Jöwlöliin darga, J̌. Batmönx JSBNXU-d xiisen ailčlal, 1984 onii arawdugaar sariin 25–27. Ulaanbaatar 1984 pp. 23–28. [A Mongol Népi Forradalmi Párt Központi Bizottságának főtitkára, a Mongol Népköztársaság Minisztertanácsának elnöke, J̌. Batmönx 1984. október 25–27. között Szovjetunióban tett látogatása]

MAXN-iin axmad gišüüd, ardiin xuwisgaliin partijan, xuwisgalt temcliin axmad jütgeltnüüdtei xiisen uuljalt deer xelsen üg. *Ünen*. 1984. 11. 24. [A Mongol Népi Forradalmi Párt veterán tagjaival, a népi forradalmi partizánokkal, és a forradalmi harcok veteránjaival való találkozón elmondott beszéd]

Nadirow, Š. G.: *Cedenbal 1984 on*. Ulaanbaatar, Admon é. n. [Cedenbal, 1984]

Očir, A. – Čuluunǰaw, D. (szerk.): *Mongoliin töriin baiguulalt, uls töriin setgelgeenii xögǰil (MEÖ III – ME XX juun)*. II. boti. Erdem, Ulaanbaatar 1995 [A mongol politikai rendszer, politikai gondolkodás fejlődése]

Očirbat, P.: *Tengeriin cag*. London 1996 [Isteni idők]

Önöödör. No. 47–52. (1997) [Ma]

Sanders, Alan J. K.: Mongolia in 1984. In: *Asian Survey* Vol. XXV. No. 1. January 1985.

Sanders, Alan J. K.: Historical dictionary of Mongolia. In: *Asian Historical Dictionaries No. 19.* The Scarecrow Press, London 1996

Šinkaryew, L.: *Cedenbal Filatowa xoyor, (xair durlal erx medel emgenel)*. Mönxiin Üseg Xewlex Üildwer, Ulaanbaatar 2004 [Cedenbal és Filatova (szerelem, hatalom, fájdalom)]

Sumiyaa, B.: *Gerel süüder: Yu. Cedenbaliin xuwiin temdeglelees*. Ulaanbaatar 1992 [Fény és árnyék: Ju. Cedenbal jegyzeteiből]

OLD TURKIC LITERARY TRADITION IN THE "SECRET HISTORY OF THE MONGOLS"[1]

Cultural continuity and relations of the nomads of Inner Asia

Kovács Dömötör

The significance of the "Secret History of the Mongols" (*Mongγol-un Niγuča Tobčiyan*) concerning the historical and cultural studies on the Mongols has been emphasised by many[2] as it also has been made evident that it not only had influence on other major written sources of the following centuries, but this rare piece of literature also preserved much of the cultural-historical traditions of the nomadic peoples and empires preceding that of the Mongols.

Probably the most evident and at the same time the most interesting, is the relation between the Mongol Empire and the ancient Turks. Though a long period of time stands between the two, the empire of Činggis was in so many ways connected to the Old Turkic traditions that it inevitably raises questions that we must not leave untouched.

Let me mention a few of the main facts concerning the above-mentioned relation. First of all, we have to consider that both empires took their origin from the very same territory, namely the valley of the Orkhon River. Considering the fact that this smaller territorial unit fell outside the interest of the nomad empires following the fall of the Turkic Uighur (and Kirgiz) Empire it is not at all surprising that the Turkic traditions survived through the centuries, not being overwhelmed by other, characteristically different cultures.

Besides the common geographical position of the two empires there are a number of features of the Mongols that show similarity to those of the Turks. One interesting point is the military tradition. Not only the division of the army into 'tümän'-s, a Turkic loan-word in Mongolian meaning a great unit of ten thousand men,[3] but the very structure of the Mongolian Army was based on the Turkic one.

As we know from Marco Polo, the Mongolian army was divided into three parts.[4] One third was infantry in help of one part of the cavalry, and the last third was cavalry on its own.[5] The same division is known of the Turks as it appears in the inscriptions of Toñuquq:

[1] The author expresses his gratitude for Professor Vásáry István's advices to the final version of this paper.

[2] Although opinions are devided as to its historical value, great scholars, like Vladimirtsov or Ligeti, appreciate the text as a most valuable one.

[3] The etymology of the word *tümän* is quite dubious, though Doerfer seems quite sure of its being an innate – "echt und ursprünglich" – Turkish word, and refuses to accept its Indo-Germanic origin, cf. Doerfer, Gerhard: *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen* II. Steiner, Wiesbaden 1965, pp. 640–642, whatever may be its origin, however, it seems to be a borrowing from Turkic into Mongolian.

[4] Sinor, Denis: Horse and Pasture in Inner Asian History. In: *Oriens Extremus* 19/1–2 (1972) Harrassowitz, Wiesbaden – Hamburg, pp. 172–173.

[5] "with each man on horse in the first squadrons was a man on foot behind at the crupper of the horse with lance in hand…", cf. Moule, Arthur–Christopher – Pelliot, Paul: *Marco Polo. The Description of the World.* I. London 1938, p. 197.

two parts (of them) were mounted and one part was on foot.[6] The same strategy appears in the Uighur inscription of Šine-usu (South 9): "my army … three…five hundred lightly-armoured (?) infantries, separately one or two at a time, came to me".[7]

We also know that Činggis Qan took the example of the Kereyid Ong Qan in forming his own state, as we see it at the setting of guards.[8] Accepting the assumption that the Kereyids were of Turkic origin, we are presumably right in recognising it as a model of integrating Turkic institutions into the developing empire of the Mongols.

Another clear point is religion and religious beliefs. The mere fact that the Mongol Empire refused to replace the ancient shamanistic religious system with one of the great religions is worthy of attention. What is more significant is that this religious system, which was complex enough to stand as a state-religion, was the same as that of the Turks. Both Turks and Mongols worshipped one almighty supreme power, the creator of all things: the eternal blue sky, or heaven, i.e. the Turkic *kök täñri* and the Mongol *tngri*.

Other religious beliefs and customs are known of both peoples, like fire-cult: a quite similar ceremony of purification by fire is known of the Turks told by Menandros (fragment 20)[9] and of the Mongols put down by Plano Carpini.[10] In both cases the messengers or envoys were purified by being led through between two fires before they were allowed to meet the khagan or khan:

> "The following is an example of this: when, recently, Michael, one of the Grand Dukes of Russia, had come to subject himself to Batu, they first of all made him pass between two fires. Then, they ordered him to bow toward the South in front of Chinggiz Khan. But he replied he would be pleased to bow before Batu and even his servants, but never before the image of a dead man, since this was not allowed to a Christian."[11]

However, the Turkic peoples (Turks, Uighurs and Kirgiz) and the Mongols have their own written sources that have come down to us. Those sources tell even more about their interactions and cultural relationship.

Obviously, I am not the first to note the linguistic aspects of the correlation of the inscriptions of ancient Turks and the Secret History of the Mongols. It is remarkable that not

---

[6] "*…eki ülẅ γ́i atlïγ ärDi bir ülẅ γ́i yaδaγ ärDi*" (Toñuquq, West 4), cf. Berta Árpád: *Szavaimat jól halljátok …* JATE Press, Szeged 2004, pp. 44–45.

[7] Berta Á.: *Szavaimat jól halljátok …* p. 311. (translation), p. 295 "*mäniñ süm üč …p berDi tuγ…ar beš yüz käδimliγ́ yaδaγ biriki šašïp kälDi…*".

[8] Ligeti, Lajos (ed., transl.): *A mongolok titkos története.* Gondolat Kiadó, Budapest 1962, pp. 152, 160, 166 (see notes).

[9] Lukinich, I.: (transl.): *Menander Protector.* Brassó 1905, p 105. This translation was based on Müller, Carl: *Fragm. Hist. Graec.* IV. p. 227.

[10] Iohannes de Plano Carpini: Ystoria Mongalorum. Ch.3. In: *Sinica Franciscana. Vol.1: Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV.* Ed. by P. A. Wyngaert, Quaracchi – Firenze 1929, p. 38: "Unde nuper contigit quod Michael qui fuit unus de magnis ducibus Ruscie, cum ivisset ad reddendum se Bati, fecerunt eum prius inter duos ignes transire. Post hoc dixerunt ei quod ad meridiem Chiniscan inclinaret; qui respondit quod Bati et servis suis inclinaret libenter, sed ymagini hominis mortui non inclinaret, quia non licet hoc facere christianis.".

[11] Spuler, Berthold: *History of the Mongols.* Transl. by H. Drummond – S. Drummond, University of California Press, Berkley – Los Angeles 1972, pp. 72–73.

only parts of the mythology and customs of the Turks are reflected in the Mongol text, but the linguistic means of their description as well.[12]

However, there is one point where the use of Turkic literary tradition appears in the form of a poetic device probably alluding to the Turkic origin of Tooril. His words have strong reminiscences of those of Türk khagans known from the Orkhon inscriptions. Perhaps the most apparent example of this can be seen in the part when Ong Qan (i. e. Tooril), in turn for the present given him by Činggis, promises to collect his people, who had dispersed, that is to re-organise the state.[13] Its being repeated once more shows the emphasis on this verse. (SH 104)

Buluqan daqu-yin qari' u	"In return for the coat of black sables
butaraqsan ulus-i činu	I shall *collect* for thee
bügütgeldüǰü öksü	*Thy people which have separated themselves.*
qara buluqan daqu-yin qari' u	In return for the coat of black sables
qaqačaqsan ulus-i činu	I shall *gather* for thee
qamtutqalduǰu öksü[14]	Thy people which have dispersed themselves."[15]

The same motif of losing the people shows up again when in a reverse situation Ong Qan is to ask the help of Činggis to recover his power after the attack of the Naiman (SH 163):

> "Aforetime I was delivered by his good father [in respect of] *my people which were wholly departed* like this. Now again, of my son, I have been saved [in respect of] *my people which were wholly departed.*"[16]

> "*erde sayin ečige-de inu ene metü odun baraqsan ulus-iyan aburaǰu öktele'e edö'e basa kö'ün-ü'en odun barqsan ulus-i minu*"[17]

And in SH 164:

> "Mine anda, Yesügei Ba'atur, once saved for me *my people which were wholly departed*. [His] son, Temüjin again hath saved *my people which were departed*. And he hath given [them unto me]. When these, both father and son *assemble and give unto me the people which were entirely departed* on whose behalf do they suffer, assembling and giving [them]?"[18]

---

[12] Bira, Sh.: The "Mongγol-un Niγuča Tobčiyan" and the Legend and Folktale Contacts of Nomadic Peoples. In: *Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*. Ed. by Géza Bethlenfalvy – Ágnes Birtalan – Alice Sárközi – Judit Vinkovics, Budapest 1990, pp. 31–35, p. 31.
[13] See parts 96, 104.
[14] Ligeti, Louis: *Histoire Secrète des Mongols.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, p. 62.
[15] Cleaves, Francis W. (transl.): *The Secret History of the Mongols.* Harvard University Press, Cambridge, Mass., London 1982, p. 33.
[16] Cleaves, F. W.: *The Secret History of the Mongols.* pp. 86–87.
[17] Ligeti, L.: *Histoire Secrète des Mongols.* p. 115.
[18] Cleaves, F. W.: *The Secret History of the Mongols*. pp. 87–88.

Yisügei-ba'atur anda minu odun baraqsan ulus minu nikente aburaǰu ökbe Temüǰin kö'ün basa oduqsan ulus minu aburaǰu'u ökbe ede ečige kö'ün qoyar odun baraqsan ulus nada quriyaǰu ögürün ken-ü emüne quriyaǰu ögün ǰobomui[19]

The collecting ('assembling') of the people as a motif also turns up again, more than once, like in part 167 (Sengüm speaking to Ong):

"…will suffer *thy people* which thy father Qurčaqus Buyiruγ Qan, with labour, *assembled* in so great quantity to be governed by us?"[20]

Qurčaqus-buyiruq qan ečige-yin činu ǰoban edüi quriyaǰu aqsan ulusi činu mana'ū mede'ülgü[21]

Here, like in the name or rather title of the Turk and Uighur khagans *El-teris* i.e. 'the assembler of the people',[22] we see the concept of creating a nomadic state, what's more, its poetic expression, at the same time. In the inscription of Köl Tegin, for instance, the re-creation of the empire is expressed with quite similar words (Kül Tegin S. 10):

"I *collected* all *the* destitute poor *people*, I made the poor people rich"[23]

yoq čïγañ boδwnwγ qop quβrat°δïm čïγañ boδwnwγ bay qïldïm[24]

The losing and recovering of the empire shown in the above passage is again a chief motif of the Orkhon Inscripts, especially those of Köl Tegin and Bilgä Qaγan. At the same time, this motif together with many other ones partly mentioned above shows up more than this one occasion in MNT and not only with the words of Ong Qan. Even Činggis himself, speaks such words when he becomes the great Qan of the Mongols (SH 212):

"Again, when Činggis Qahan spake unto Tolun, he made a decree, saying, How [is it that ye] father and son, are to command [each] a separate thousand? Because, [aforetime] *together assembling the people*, being one of the two wings of [thy] father, [thou] didst together draw and didst *together assemble the people…*"[25]

basa Činggis qahan Tolun-a ügülerün ečige kö'ün ö'ere minqa ker medegü büle'e či ulus quriyaldun ečige-deče öröle ǰi'ür bolun ǰiktüldüǰü ulus quriyalduqsan[26]

Like the Turkic word *el*, the Mongolian word *ulus* refers to the nomadic state and not simply to common people. The common people in the Orkhon Inscriptions (*boδwn*)[27] and in the SH

[19] Ligeti, L.: *Histoire Secrète des Mongols.* pp. 115–116.
[20] Cleaves, F. W.: *The Secret History of the Mongols.* p. 91.
[21] Ligeti, L.: *Histoire Secrète des Mongols.* p. 119.
[22] Berta Á.: *Szavaimat jól halljátok* ... p. 47.
[23] Translation by Clauson, given by Berta Á.: *Szavaimat jól halljátok* ... p. 132.
[24] Berta Á.: *Szavaimat jól halljátok* ... p. 132.
[25] Cleaves, F. W.: *The Secret History of the Mongols.* p. 153.
[26] Ligeti, L.: *Histoire Secrète des Mongols.* p. 183.
[27] Berta Á.: *Szavaimat jól halljátok* ... p. 76.

(*irge*(*n*))[28] are referred to when speaking of the men and women or the families,[29] or in MNT as a nomadic ethnic unit.

In the MNT though it seems a bit more difficult to make difference between the two: in paragraph 153: "*...čaqan-Tatar Alči-Tatar Dutaut-Tatar Alqui-Tatar erkit irge*"[30] is translated by Ligeti as "the nobles and the common people of the Alqui-Tatars"[31] whereas Cleaves put it as "the wheighty peoples, the Čahan-Tatar, …".[32] In paragraph 208, however, we see the expression *erkit ulus* i.e. "the major states" in Ligeti's interpretation, while Cleaves gives the same expression for that as for *erkit irgen*. The reason for that ignorance of the slight difference can be the fact that in many cases the name of the nomadic state can stand for the people itself making this difference only important for the historian.

The case is not so simple even for the historian either, as it can be seen from the fact that the opinions concerning this question, relating to both the Mongol and the Turkic expressions, are various and contradictory.

Keeping in mind that I am not to give a further definition in addition to those opinions, since that is definitely not the main issue of this paper, we must refer here to some of them. As to the concept and terminology of *boδwn* and *el* we are lucky to have more useful information in our sources, which are quite consequent in using them. So we have well elaborated theories as well on the Turkic society based just on those concepts. Vásáry pointed out that the *el* meant the power and organization over or of the people rather than a territorial concept, which is characteristic to the Inner Asian nomadic state- while *boδwn* is the collective for 'clans' or 'tribes' (made from the word *boδ*).[33]

As to the Mongolian terminology, we should note here that Vladimirtsov describes *irgen* also as an alliance of clans – as we have seen at *boδwn*.[34] These are random formations changing with time. If it is organised into a "state" it is called *ulus*[35]

Here I do not aim to go deeper into the analysis of the nomadic society of the ancient Turks and the Mongols, or to draw any parallel between the two. I also avoid now a deeper linguistic study on the two texts, since it would require further investigations. I would only like to remark that the comparison of the two sources from the point of view of poetic expression, might bring precious results in such a research. As this paper has tried to demonstrate, our sorces prove not only the fact that their historical background was analogous, namely that the Turk and the Mongol states both had to struggle contiuously with the neighbouring peoples and empires building and rebuilding ("re-collecting the people") their state. They also show a deeper relation by the way of the poetic presentation.

---

[28] Haenisch, Erich: *Wörterbuch zu Manghol-un niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi). Die Geheime Geschichte der Mongolen.* Leipzig 1939, p. 83.

[29] See: Szűcs Jenő: *A magyar nemzeti tudat kialakulása*, Ed. by Zimonyi István, Szeged 1992.

[30] Ligeti, L.: *Histoire Secrète des Mongols.* p. 108.

[31] Ligeti, L. (ed., transl.): *A Mongolok titkos története.* Budapest 1962, p. 56.

[32] leaves, F. W. *The Secret History of the Mongols.* pp. 81–82.

[33] Vásáry István: Nép és ország a türköknél. In: *Nomád társadalmak és államalakulatok (tanulmányok).* Ed. by: Ferenc Tőkei, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983. Zimonyi and Szűcs also deals with this question in details on a similar basis (Zimonyi, István: Bodun und El im Frühmittelalter. In: *AOH* 56/1 (2003), pp. 57–79 and Szűcs J.: *A magyar nemzeti tudat kialakulása.* pp. 170–185).

[34] Vladimirtsov, B. Ya.: *Le régime social des mongols. Le féodalisme nomade.* Paris 1948, p. 100.

[35] As to Clauson's opinion, the word *ulus* also comes from Turkish, and originally referred to the geographical area which is occupied by the nomadic state (i.e. the *el*). Clauson, Gerald: *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish.* Clarendon, Oxford 1972, pp. 121–122.

Although it is evident that the two societies cannot be seen as identical, similarities between them and the traces of cultural continuity are of great significance.

Bibliography

Berta Árpád: *Szavaimat jól halljátok ...* JATE Press, Szeged 2004

Bira, Sh.: The "Mongγol-un Niγuča Tobčiyan" and the Legend and Folktale Contacts of Nomadic Peoples. In: *Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*. Ed. by Géza Bethlenfalvy – Ágnes Birtalan – Alice Sárközi – Judit Vinkovics, Budapest 1990, pp. 31–35

Clauson, Gerald: *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish.* Clarendon, Oxford 1972

Cleaves, Francis W. (transl.): *The Secret History of the Mongols.* Harvard University Press, Cambridge, Mass., London 1982

Doerfer, Gerhard: *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen* II. Steiner, Wiesbaden 1965

Haenisch, Erich: *Wörterbuch zu Manghol-un niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi). Die Geheime Geschichte der Mongolen.* Leipzig 1939

Iohannes de Plano Carpini: Ystoria Mongalorum. Ch.3. In: *Sinica Franciscana. Vol.1: Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV.* Ed. by P. A. Wyngaert, Quaracchi – Firenze 1929

Ligeti, Lajos (ed., transl.): *A mongolok titkos története.* Gondolat Kiadó, Budapest 1962

Ligeti, Louis: *Histoire Secrète des Mongols.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1971

Lukinich, I.: (transl.): *Menander Protector.* Brassó 1905

Moule, Arthur–Christopher – Pelliot, Paul: *Marco Polo. The Description of the World.* I. London 1938

Müller, Carl: *Fragm. Hist. Graec.* IV.

Sinor, Denis: Horse and Pasture in Inner Asian History. In: *Oriens Extremus* 19/1–2 (1972) Harrassowitz, Wiesbaden – Hamburg

Spuler, Berthold: *History of the Mongols.* Transl. by H. Drummond – S. Drummond, University of California Press, Berkley – Los Angeles 1972

Szűcs Jenő: *A magyar nemzeti tudat kialakulása.* Ed. Zimonyi István, Szeged 1992

Vásáry István: Nép és ország a türköknél. In: *Nomád társadalmak és államalakulatok (tanulmányok).* Ed. Ferenc Tőkei, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983

Vladimirtsov, B. Ya.: *Le régime social des mongols. Le féodalisme nomade.* Paris 1948

Zimonyi, István: Bodun und El im Frühmittelalter. In: *AOH* 56/1 (2003), pp. 57–79

The English Missionaries in Siberia: Robert Yuille's Correspondence with O. M. Kovalevskij

Irina Kulganek

The relations of O. M. Kovalevskij (1801–1878), the director of Kazan University and the founder of the Russian School for Mongolian Studies, with the English Protestant missionaries sent by the London Missionary Society[1] to Siberia, during his stay in Transbaikalia (1828–1832), are undoubtedly an interesting topic for Russian and English Oriental studies. The London Missionary Society sent Edward Stallybrass (1794–1884), William Swan (1791–1866) and Robert Yuille (1786–1861) to christianize the native population and to translate the Holy Scripture into the Old Mongolian language used by Buryats as their written language up to the 1930s.

The missionaries who were in Buryatia during Kovalevskij's time there played a major role in his study of the Mongolian language and collection of Mongolian, Tibetan, Chinese, and Manchurian written records. He met with missionaries more than once, and there are records of these meetings in his diaries and reports.[2]

Robert Yuille was the first of the English missionaries whom the young scholar met. This took place on 19 April 1829, before Kovalevskij's trip to China with the 11th Spiritual Mission.[3]

Kovalevskij met with Edward Stallybrass and William Swan on 28 May 1829. The missionaries were at that time translating the Old Testament into Mongolian. In addition, Stallybrass was translating the Mongolian Buddhist work *Čiqula kereglegči*[4] "The most necessary" into English. They also met in the summer of 1829 and 1830. After returning

[1] Lovett, R.: *The History of the London Missionary Society, 1795–1895*. London 1899; Vagin, V. I.: Anglijskije missionery v Sibiri. In: *Izvestija Sibirskago Otdelenija Imperatorskago Rossijskago Geografičeskago Obščestva*. V. 1, № 4–5. Irkutsk 1871; Bawden, Charles R.: *Shamans, Lamas and Evangelicals: The English Missionaries in Siberia*. London 1985; Rybakov, S. G.: Anglijskije missionery v Zabajkal'skoj oblasti. In: *Istoričeskij Vestnik*, V. XCIX. SPb. 1905; Dëmin, E.: Dekabristy i anglijskaja missija za Bajkalom. In: *Otčij kraj*. Ulan–Ude 1993.

[2] Archive of Orientalists at SPb BIOS of the Russian Academy of Sciences, it. 29, coll.1, # 23; Archive of the Republic of Tatarstan, it. 92, coll. 1, # 2237.

[3] Russia maintained the Russian Spiritual Mission in Peking, on the basis of the Kyakhta contract (1728), for religious services for orthodox people from the settlement at Albazin, living in Peking after the seizure of Albazin in 1685. Missions were sent for periods of 10. They consisted of 10 persons. O. M. Kovalevskij was the clerk of the eleventh Mission; the chief of the Mission was M. V. Ladyženskij (1803–1875). He lived in Peking for 7 months, studying Mongolian and Tibetan, and obtained many Mongolian, Tibetan, Chinese, and Manchurian manuscripts for Kazan' University Library. After opening the faculty of Oriental languages in Saint Petersburg many of them were handed to the University, others to the SPb BIOS RAS. See: Uspenskij, V. L.: Kollektsija O. M. Kovalevskogo v sobranii vostočnyh rukopisej i ksilografov biblioteki Sankt–Peterburgskogo Universiteta. In: *Nasledije mongoloveda O. M. Kovalevskogo i sovremennost'*. Kazan' 2002, pp. 88–108; Sazykin, A. G.: *Katalog mongol'skih rukopisej i ksilografov Lo IV AN SSSR*. V. 1. Moskva 1988; Sazykin, A. G.: *Katalog mongol'skih rukopisej i ksilografov SpbF IV RAN*. V. 2–3. Moskva 2001, 2003.

[4] *Čiqula kereglegči* "The most necessary" represents a description of Buddhist doctrine and Buddhist cosmogony by the well-known translator of Buddhist literature Shiregetu Gushi-tsorzhi (1587–1607). O. M. Kovalevskij used this work as a basis of his book *Buddhist cosmogony* (Kazan, 1837).

from China, Kovalevskij lived in Selenginsk for four months from 4 April 1832, and Yuille taught him Tibetan and Mongolian.

Kovalevskij knew all of the missionaries, valued their knowledge and work greatly and spoke highly of all of them. However, only Yuille became a real friend. Kovalevsky wrote about him in one of his letters to M. N. Musin Pushkin, the trustee in Kazan, "... he knows the Mongolian language excellently and has been successful in tackling Manchurian and Tibetan". In another letter he wrote, "He and his colleagues have translated all the Holy Scripture already, he has composed Mongolian–Russian and English–Mongolian dictionaries, a Mongolian grammar in English, and written books on Arithmetic, Geometry, and Trigonometry for Buryats in Mongolian. He has collected a significant number of Mongolian, Manchurian, Tibetan books and is engaged now in the interpretation of the New Testament for the native population".[5]

The English missionaries helped Kovalevskij to understand the Mongolian language's grammar, because the Buryats and Russians themselves (including his teacher A. N. Igumnov[6]) often could not explain the grammar of the Mongolian language; all of them spoke Mongolian as aboriginals, without analysing the structure of the language.

The Englishmen sent to Siberia by the London Missionary Society in 1818 learnt the Buryat and Mongolian languages quickly and organized translations of the Holy Scripture. The missionaries carried out substantial cultural and educational work. They inaugurated a printing house and a school, taught the Mongolian language, constructed a hospital, and gave much help to the local natives.

They earned the great respect of the inhabitants of Transbaikalia by their activity.

Robert Yuille was a complex, ambiguous and controversial figure in the history of the London Missionary Society. All of his life was a constant struggle: first, with the administration of the missionary seminary where he studied; then, during his stay in Siberia, with both Swan and Stallybrass in turn; and later, with the managers of the London Missionary Society. The preserved letters of the missionaries show an unattractive portrait of Yuille, a half-educated person, who appropriated to himself translations done by his pupils, and seized a printing press in Selenginsk. To this day, the biography of his pre-Siberian period is full of unexplained gaps concerning his education before he entered the missionary seminary. The preserved correspondence of the seminary administration and the documents about the choice of a nominee for the trip to Siberia speak of his ambitiousness.

The letters of his colleagues have also been preserved. They describe Yuille's poor education, and his intolerable, violent, unruly character. C. R. Bawden, studying the activity of the English missionaries in Siberia and the history of the translation of the Holy Scripture into Mongolian, wrote: "He reckoned to have translated Isaiah and the whole of the New Testament into Mongolian, though he never produced a copy of the former for inspection, and his colleagues were convinced that the latter had been the work of his pupils. Was it all pretence Edward and William had no doubts about it. As far as they were right, had he

[5] Poljanskaja, O. N.: *Professor O. M. Kovalevsij i Burjatija (1-ja polovina XIX-go veka)*. Ulan-Ude, 2001.

[6] Aleksandr Vasil'evich Igumnov (1761–1834) was an expert on the Mongolian and Buryat languages, a collector of manuscripts, the composer of the first Mongolian–Russian dictionaries and grammar (in manuscript), and the author of several articles about the politics and economics of Mongolia. He worked in the Kyakhta frontier post, accompanied the Russian Spiritual Mission to Peking (1781), was the main inspector of Transbaikalian settlements, opened the Mongolian language school in Irkutsk (1813), and was the translator of Mongolian at the General Provincial Board. He greatly helped M. Kovalevskij during his stay in Transbaikalia. See: Čimitdoržiev, Š.: Igumnov A. V. (1761–1834). In: *Rossijskie mongolovedy (XVIII-načalo XX vv)*. Ulan–Ude. 1997.

bluffed his way into London Missionary Society and been crippled ever afterwards by the lack of intellectual training and a formal grounding in school subjects"[7] Bawden considered that "Robert remains something of an enigma."[8]

But it is known that Yuille supervised the school in Selenginsk successfully; one of his pupils was Rinchin Vanchikov, "one of Buryat-Mongolia's first modern intellectuals, very successfully learning Russian, Mongolian, Hebrew, Greek, Latin and English".[9] This was the judgement of Kovalevskij, who met him in the winter of 1828–1829 in Irkutsk, intending to take lessons in Mongolian.

While he was in Siberia Yuille lost his wife, leaving him responsible for his son Samuel, but he did not leave Siberia and continued to live there for another seven years. He moved to Nizhneudinsk in 1846, taught and published books. Then he returned to London, had some unsuccessful disputes with the London Missionary Society, and died in 1861 in Glasgow.

In May 2003 the author managed to visit Selenginsk Buryatia, where the English missionaries had their base during the 1820s and 30s and translated the Old and New Testaments. There is a monument with a memorial plate marking the burial place of Martha (née Cowie), his wife. The place of the printing press is now occupied by the kitchen gardens of local residents.

In winter 2003 the author discovered in Kovalevskij's collection in the archive of Saint Petersburg University, in the Department of Rare Documents, (items 567 and 568) two letters from 1836 and 1837 addressed by Yuille to Kovalevskij.

The first letter (item 567, No. 160, p.276) was written on 11 March 1836 in Russian from Selenginsk, when the publication of the Old Testament and translation of the New Testament was progressing at full speed. The letter was on business matters. He wrote in it: "Stallybrass continues to persecute me strongly, so our directors have ordered me to leave Siberia. Why – I do not know. God sees their secret and evil deeds. God preserve me.".

The second letter (item. 567, No. 159, p. 274) was written also in Russian in 1836. Yuille complains in it about oppression by his colleagues: "My colleagues oppress me excessively. And by their efforts our activities have reached your Russian government. Therefore I need to ask for defence, research and justice. I have not had a kopeck from our Society. Money for past four years consists of 16 115 roubles. This money is in the hands of my comrades". He didn't name any names, but they could only be Stallybrass and Swan.

Yuille asks Kovalevskij to intercede for him in Saint Petersburg. He writes about his unwillingness to leave Siberia. The letter has three signatures. We could read one of them as "Samuel". He informs Kovalevskij that he has received some books, and that he is going to send another set of books. He adds at the end of the letter: "If my comrades manage to deport me from Siberia it will note be possible to meet with you soon."

In Yuille's letters there is no assertiveness, no vigorous energy, just bewilderment on account of the unfair oppression by his younger and stronger comrades.

As a addition to this letter there is a Christian laudatory prayer written by Yuille in Old Mongolian using ink made from nuts and a quill pen "in the first month of winter, New Year 1836.". It has 28 stanzas. I have transliterated and translated this prayer.

---

[7] Bawden, C. R.: *Shamans*, *Lamas and Evangelicals*. p. 89.

[8] Bawden, C. R.: *Shamans*, *Lamas and Evangelicals*. pp. 300–305, 310–311.

[9] Poljanskaja, O. N.: *Professor O. M. Kovalevsij i Burjatija (1-ja polovina XIX-go veka)*. p. 22.

The prayer composed by Yuille testifies to his good knowledge of the Mongolian language and provides a basis for reconsidering the London Missionary Society's assessment of him, and for placing this outstanding person in the context of English missionary working history.

The correspondence itself and the character of Yuille's letters to Kovalevskij are of great interest for historians of Oriental studies researching Anglo–Russian connections in Mongolian language and literature. We offer a translation of the prayer below, named by him "The laudatory prayer to the one Holy God Jehovah".

The basic artistic constructions used in the work are syntactic and semantic parallelism, widely distributed in the folklore of the Mongolian peoples. The lines typically have the same number of words and syllables. Alliteration is absent.

ilangyu-a degedü γaγca ünen Yaγova burqan-dur maγtaγal anu		The laudatory prayer to the one Holy God Jehovah".
Aya minu sünesün-e *Silüglekü-yi boltuγai* *Γaγča kü tonilγaγči-dur* *Maγtaγal-i ergütügei*	1.	May verses be created In my soul. Just for deliverance I shall sing out in praise.
Tonilγaγči eribesü *Mün Iisus Kristos tere bui* *Degedü-yin ür-e bolbaču* *Öber-ün bey-e-yi takibai*	2.	Jesus Christ alone Is capable of bringing deliverance. He sacrificed his own body For the sake of the supreme benefit.
A-ya minu sünesün-e *Šileglekü̈i-yi boltuγai* *Γaγča Yaγova burqan-dur* *Maγtaγal-i ergütügei*	3.	May verses be created In my soul. I shall sing out in praise Of the one God Jehovah.
Yaγova burqan medebesü *Qamuγ-un degedü tere bui* *Ekin ügei adaγ ügei* *Öber iyer-iyen amidu bui*	4.	The one God Jehovah alone Was supreme. He existed Without beginning or end.
Aya minu sünesün-e *Sileglekü̈i-yi boltuγai* *Qamuγ-un ečilegči-dür* *Maγtaγal-i ergütügei*	5.	May verses be created In my soul. I shall sing out in praise To the one who gave a beginning to all.
Eǰilegči medebesü *Mün Iisus Kristos tere bui* *Qamuγ-un tula takil bolγan* *Qamuγ-i eǰilegči bolbai*	6.	Jesus Christ Gave a beginning to all He became a sacrifice for the sake of us all. He became the beginning of all.
Ay-a minu sünesün-e *Sileglekü̈i-yi boltuγai* *Qamuγ-i egüsgekü-dür* *Maγtaγal-i ergütügei*	7.	May verses be created In my soul. I shall sing out in praise To the creation of all.
Egüs gegči ečibesü *Burqan-i ǰarliγ mün amui* *Auγ-a degedü bolbaču* *Burqan-i ǰarliγ mün amui* *Auγ-a degedü bolbaču*	8.	The creation of all Is the divine law. The divine law Is the greatest and highest. Christ, the divine descendant

Burqan-u ür-e Kristos bui

Is the greatest and highest.

Egüsgečü bütügegči
Iisus Kristos bui ajuu
Qamuɣ-i sakin bariɣči
Iisus Kristos mün ajuu
Mün Iisus Kristos bisiyu

9. Jesus Christ
Is the Creator of the beginning.
Jesus Christ
Is the keeper of all
Surely it is Jesus Christ.

Oɣtarɣui-yin qamuɣ gegen
Delekei-yin tümed tümeten
Dalai-yin siɣ-a-ud sayatan
Iisus Kristos eǰelenem

10. Jesus Christ holds sway
Over the spacious seas
Over the numerous worlds
Over the aerial spaces.

Ay-a minu sünesün-e
Silüglekü̈i-yi boltuɣai
Gegen degedü eǰen-dür
Maɣtaɣal-i erkütügei

11. May verses be created
In my soul.
I shall sing out in praise
Of the great radiant Lord.

Ay-a minu sünesün-e
Sileglekü̈i-yi sidtuɣai
Ab ariɣun dotodqan-dur
Maɣtaɣal-i ergütügei

12. I'll dare to compose verses
In my soul.
I shall sing out in praise
Of the purest essence.

Tegün-ü učir medebesü
Yaɣova-yin dotodqan anu
Tegün-ü bayidal medebesü
Yaɣova-yin dotor-a sagumui

13. His cause
Is the essence of Jehovah.
His appearance
Is within Jehovah.

J̌irüken-ü geyigülügči
Iregel-i türügülči
J̌irüken-ü arilɣaɣči
Tegün-ü üiles teyimü bui

14. His task
Is to enlighten the heart.
His aspiration
Is to cleanse the soul.

Müngke-eče müngke amin
Yaɣova metü kürčü bui
Čoɣ gegen Yaɣova-yin činar
Gegen todotqan-dur edlemüi
Ɣurban činar ɣaɣča burqan
Manu Yaɣova teyimü bui
Ečige ür-e dotodqan
Ɣaɣča burqan mün amui

15. Like Jehovah
Existing without end,
The ways of most radiant Jehovah
Are used in radiant essence.
16. The triune God
Is our Jehovah.
The one God
Is inner essence.

Minü büküli küčün-e
Sileglekü̈i-yi boluɣai
Ɣurban činar-tu burqan-dur
Maɣtaɣal-i ergütügei

17. I shall compose verses
With all my strength.
I shall sing out in praise
Of the triune God.

Egüsgegči ečige-yi
Tonilɣaɣči köbegün-i
Geyigülügči totodqal-i
Maɣtaqui-yi sanatuɣai

18. Render homage
To the Father-Creator
To the Saviour-Son
To the blessed Holy Spirit.

Ay-a qayir-tu eǰen-e
Namayi aburatuɣai
Köbegün-čü türül-üd-i ču
Sayin-yar amuraɣultuɣai

19. May the Dear Lord.
Rescue me
May his Son of His own will comfort
All who have been born.

Minu buryad nügüüd-i
Iregen-i türügsün
Jüb ünen tonilɣaɣči-dur
Kündülel-i ergügtün

20. Render respect
To the true deliverer,
To Him who created men,
My Buryats and the rest.

Tan-u amin amisqal-i
Tegün-ü qayiralaɣsan bui
Tan-u öbör-ün türül-i
Tere mün tonilbai

21. Your lives
He has protected.
Your own kin
He has rescued.

Tan-u qubčasu itegen
Teden-ü beledügsen bui
Üɣe on čaɣ-un uliral
Ekin tere čiɣlabai

22. Your clothes and food
Are His gifts.
He directs
The course of years and seasons

Kümün-ü činar qamuɣ bayidal
Tegün-ü bayiɣuluɣsan bui
Kümün-ü saɣun yabudal
Tegün-ü toɣtalaɣsan bui

23. All human qualities
Are established by Him.
Human life
Is maintained by Him.

Aɣ-a üngsigčid-e
Itegel-i türügdeküi
Teyin-kü burqan-u amilan
Tügered tan-dur bolqu bui

24. Oh, you who pray
And have faith,
Let there arise for you
Divine Resurrection.

Amilan-i medebesü
Burqan-u nom-dur
Eyimü bui
Burqan-u qayir-a abubasu
Angqan kereg sonostuɣai

25. The Resurrection is
In the doctrine of God.
Let the divine paradise
Be heard, as the first.

Minu oron-a ken erigči
J̌üb ünen ču badariɣči
Minu ǰarliɣ-iyar yabugči
(tegün inaɣlamui)
Nasun-a tügüreg sayin-i
bi tegün-e önggümüi

26. I give money to live
To the supplicant in his native land
Truly asking for alms
Living under my laws
(and loving them).

Nigül-tü türülgeten-e
Maɣtaqui-yi sanaɣtun
Čoɣ ünen tonilɣaɣč- dur
ǰüb kündülen-i ergütün

27. Let sinful living beings
Think of a prayer.
To the magnificent and true Saviour
I show genuine respect

Dalasi-yin saɣuɣčid-e
Sileglekü̈i-yi bosoɣtun
Iisus Tonilɣaɣči-dur
Maɣtaɣal-i ergügtün

28. May verses be created
In those living impiously.
I dedicate this prayer
To the Saviour Jesus.

Bibliography

Bawden, Charles R.: *Shamans*, *Lamas and Evangelicals: The English Missionaries in Siberia*. London 1985

Čimitdoržiev, Š.: Igumnov A. V. (1761–1834). In: *Rossijskie mongolovedy (XVIII-načalo XX vv)*. Ulan–Ude 1997

Dëmin, E.: Dekabristy i anglijskaja missija za Bajkalom. In: *Otčij kraj*. Ulan–Ude 1993

Lovett, R.: *The History of the London Missionary Society, 1795–1895*. London 1899

Poljanskaja, O. N.: *Professor O. M. Kovalevsij i Burjatija (1-ja polovina XIX-go veka)*. Ulan–Ude 2001

Rybakov, S. G.: Anglijskije missionery v Zabajkal'skoj oblasti. In: *Istoričeskij Vestnik* V. XCIX. SPb. 1905

Rybakov, S. G.: Anglijskije missionery v Zabajkal'skoj oblasti. In: *Istoričeskij Vestnik* V. XCIX. SPb. 1905

Sazykin, A. G.: *Katalog mongol'skih rukopisej i ksilografov Lo IV AN SSSR.* V. 1. Moskva 1988

Sazykin, A. G.: *Katalog mongol'skih rukopisej i ksilografov SpbF IV RAN*. V. 2–3. Moskva 2001, 2003

Uspenskij, V. L.: Kollekcija O. M. Kovalevskogo v sobranii vostočnyh rukopisej i ksilografov biblioteki Sankt-Peterburgskogo Universiteta. In: *Nasledije mongoloveda O. M. Kovalevskogo i sovremennost'*. Kazan' 2002

Vagin, V. I.: Anglijskije missionery v Sibiri'. In: *Izvestija Sibirskago Otdelenija Imperatorskago Rossijskago Geografičeskago Obščestva*, V. 1, № 4–5. Irkutsk 1871