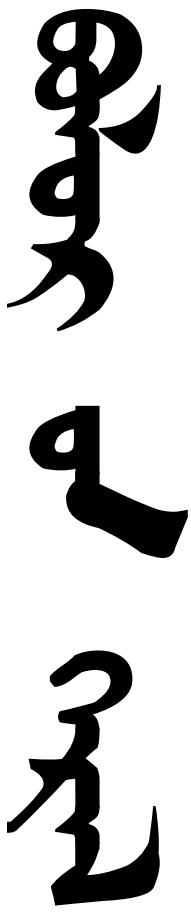
BOLOR-UN GEREL

CRYSTAL-SPLENDOUR

VOLUME II



BOLOR-UN GEREL

KRISTÁLYFÉNY

TANULMÁNYOK KARA GYÖRGY PROFESSZOR

70. SZÜLETÉSNAPJÁNAK TISZTELETÉRE

II. 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 II

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. II. 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 II

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 963 463 767 1

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* taẓkira *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 qapïy, 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: *Hösön 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"* maṇḍalá*ja* 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: *Kárókatona* 735

SZILÁGYI ZSOLT: *Ganldan 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* *mańćə *önelnevezése etimológiájának történelmi és mitikus háttere* 881

WINDHOFFER TÍMEA: *A Fehérlófia Belső-Ázsiában* 901

WOJTILLA GYULA: *Samayamātṛkā 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

HETVENHÉT KAZAK KÖZMONDÁS ÉS SZÓLÁS

Kun Péter

A kazakoknak, mint nomád népnek, igen gazdag szóbeli irodalma, népköltészete van. Bár már a régi időktől fogva létezett nomád írásbeliség, az főként sírfeliratokra volt jellemző. Ide sorolhatjuk az ótörök feliratokat (például Tonjukuk, Kül-Tegin). Az ujgurok még a rovásírást használják belső-ázsiai hazájukban, de a 840-es, kirgizektől elszenvedett sorsdöntő vereség után, addigi szállásterületeiket feladva, Kelet-Turkesztánba (Xinjiang), egy régi letelepült, földművelő kultúrával rendelkező vidékre költöznek át. Egy ideig őrzik még nomád életmódjukat, s vele együtt régi rovásírásukat, de a 10. század végére, a 11. század elejére elhagyják korábbi kultúrájuknak e szép gyöngyszemét. A más írásokra való áttérés fokozatosan zajlik le, ugyanis ismerünk papírtekercsre rovásjelekkel írott emlékeket is.

A rovásírás mellett, számos más írással is (pl. szogd, arab, tibeti, brahmi, ujgur) megismerkedtek a különféle török népek, de ezek ismerete soha nem terjedt ki a nép egészére. A nép fiai regősöktől tanulták törzsük, nemzetségük történelmét, hagyományait. A természettel összhangban élő nomád embernek igen gazdag nyelvi, és népköltészeti hagyományai vannak. Sokszor rébuszokban beszél, a természet és az életből vett példákkal fejezi ki gondolatait, érzéseit. A kazakok felettébb gazdag népköltészetének egyik érdekes, sokszínű színfoltja a közmondások és szólások világa.

A közmondások – szólások gyűjtése a múlt század második felében indul meg *V. Radlov*, *P. M. Melioranszkij*, *V. Vasziljev*, *V. V. Katarinszkij* munkássága nyomán. Azonban nemcsak külföldiek foglalkoznak a kazakok néprajzának felgyűjtésével, hanem kazakok is, mint például az első nagy kazak történész, néprajzkutató, geográfus, tudós *S. Welijhanov*, vagy *S. Ibragimov*. A korabeli tudósok gyűjtései Orenburgban (kazak nevén Orïnbor) és Kazánban láttak napvilágot. 1935-ben került kiadásra *Ö. Turmanzsanov*, *Qazaqtïŋ maqaldarï men mätelderi* „A kazakok közmondásai és szólásai” című munkája, melyben ezernél több szólás-közmondás található.

Közmondások

A közmondások (*maqal*) jellemzője, és lényege az, hogy kevés szóval sok tartalmat fejeznek ki, mint ahogy az egyik közmondás is tartja: *Az söz altïn, köp söz kömir*. „A kevés szó arany, a sok beszéd szén”.

A közmondásokat többnyire a nép alkotta, de szultánok, *bij*ek családjaiban is keletkeztek (*Qum žïyïlïp tas bolmas*, *qul žïyïlïp bas bolmas*. „A por összegyűlik, de nem lesz belőle kő, a szolga összegyűlik, de nem lesz belőle vezér.”).

Az első nagyobb csoportot a munkához kapcsolódó közmondások alkotják. Mint nomád pásztornép, életük nagy része az állatok legeltetésével, tartásával telik el. Jószágaikhoz hasonlóan ki vannak téve az időjárás, és a természet szeszélyeinek, s a letelepült népekhez viszonyítva, keservesebb munkával tudják előteremteni a megélhetésükhöz szükséges javakat. De hát *Beynetsiz raqat žoq*., azaz „Nincs szenvedés nélküli boldogság.”, vagy másképpen mondva *Eŋbek etseŋ emersiŋ*. „Ha dolgozol, boldog leszel.”. A nem becsületes

munkával szerzett barmot nem sokra tartották (*Eŋbeksiz tapqan mal, esepsiz keter*. „A munka nélkül szerzett jószág, könnyen elmegy.").

Ismerik mind a négy fajta állat (kzk. *tört tülik mal* – ló, teve, juh, marha) tulajdonságait, hasznát, az emberhez fűződő viszonyukat, egymástól való függőségüket. Egy nomád pásztor igen nagy tapasztalattal rendelkezik, mivel együtt él jószágaival, együtt vonul velük, és érdeke az, hogy minél jobban bánjon velük. A legjobb, és egyben legszükségesebb társa a ló, s a történelem során nemcsak munkatársa, hanem a háborúk idején bajtársa is volt gazdájának. (*Žaqsï at žanγa serik*. „A jó ló társa az embernek."). Gyorsaságától, kitartásától függött a lovas élete, s a vándorlások során, az ő hátán jutott el messzi vidékekre. (*Žïlqï-maldïŋ patšasï*. „A ló a háziállatok királya."). A szaporulattól függött megélhetése (*Tülik tölden ösedi*. „Növendékből lesz a nyáj.").

Eltekintve a dél-kazaksztáni területektől, ahol szártok, özbegek jóvoltából már régóta nagy hagyománya van a növénytermesztésnek, a kazakok többsége csak a legutóbbi időkben (19. század végétől kezdődően) ismerkedett meg a földműveléssel (*eginšilik*), így az ehhez kapcsolódó közmondások nagy többsége ekkor keletkezett. Mindenekelőtt a földművelés hasznát igyekeznek bizonyítani. Ilyen lehet például a *Žer-žomart* „A föld adakozó", vagy a *Žer-ïrïstïŋ kindigi*. „A föld a gazdagság köldöke.".

Az összefogásról, másokkal való együttműködésről szóló közmondások igen fontos szerepet játszottak és játszanak a nomád életében. Egy nomád birodalom, különböző törzsek békéjén, egyetértésén alapszik. Így van ez a kazakoknál is. A 15. század közepén a pusztai törzsek Zsánibek és Kerej vezetésével elszakadnak az Abulhajir vezette „nomád özbegektől" (*köšpeli özbekter*), kik ekkor még szintén nomád életmódot folytattak. Néhány éven belül a kazak törzsek és nemzetségek három hordába. azaz törzsszövetségbe tömörülnek (*Ulï žüz* „Nagy Horda", *Orta žüz* „Középső Horda", *Kiši žüz* „Kicsi Horda". A 19. században a *Kiši žüz*ből válik ki a negyedik Horda, melyet *Bökey xannïŋ ordasï*-nak „Bökej kán Hordája", vagy *Iški Orda* „Belső Hordának" neveznek. Ettől az időtől fogva, a szövetség jelenti számukra a további létet, függetlenséget. Az ide tartozó közmondások is az egység szükségét igyekeznek erősíteni (*Birligi žoqtïŋ, tirligi žoq*. „Ahol nincs egység, ott nincs élet.", *Bölingendi böri žeydi*. „A megosztottakat megeszi a farkas.", *Žalγïzdïŋ üni šïqpas, žayawdïŋ saŋï šïqpas*. „Ki egyedül van, annak nem hallatszik hangja, ki gyalog jár az nem veri fel a port.")

A közmondásokban kifejezésre jut a bátorság, férfiasság, mint olyan tulajdonság, mellyel minden férfinak rendelkezni kell. Ezekben a közmondásokban a fő motívum a drága szülőföld, a férfi saját népének védelme, melyért még életét sem szabad sajnálnia. *Er žigit eli üšin tuwadï, eli üšin öledi*. „A férfi a népéért születik, és a népéért hal meg.", *Žükti nar köterer, qayγïnï er köterer*. „A terhet a *nár** teve cipeli, a bánatot a férfi cipeli.". A gyáva embert a nomádok soha nem nézték semmibe: *Er žigit bir ret öledi, qorqaq mïŋ ret öledi*. „Egy férfi csak egyszer hal meg, még a gyáva ezerszer.", *Qorqaq köleŋkesinen de qorqadï*. „A gyáva még az árnyékától is fél.". Az igaz férfi jellemzői között a legfontosabb helyet, a bátorság, a saját népe iránti odaadás mellett, az igazságérzet, és a becsületesség foglalja el. (*Tuwra biyde tuwγan žoq*. „A becsületes *bíj** (ítélkezéskor) nem ismeri a rokonságot."). A pusztai ember olyan, mint maga a puszta: egyenes. Véleményét, gondolatait mismásolás nélkül mondja meg. (*Tez qasïnda qïysïq aγaš žatpas*. „Az egyenes fa mellett, nem fér meg a ferde.")

Bár a káni származású (*aq süyekten šïqqan* „fehér csont származású") vezetőket tisztelik és félik, mégis úgy tartják, hogy *Qaradan šïqqan xan žaqsï*. „Az a jó kán, ki maga (is)

egyszerű származású". Egész életükben függő helyzetben vannak uralkodójuktól, hiszen *Xan aqïmaq bolsa*, *xalïq küyzeler*. „Ha a kán ostoba, a nép szenved.".

A kazakok hivatalosan muzulmán vallásúak, de ez általában felszínesnek mondható. Igaz, hogy a férfiak nagy része körülmetélt, étkezésnél Allah nevében mondják áldásaikat, sokan tudnak Korán idézeteket, de nem tagadják meg a pálinkát, a bort, sámánjaik (*baqsï*) vannak, és ha jobban megfigyeljük hitüket, rájövünk, hogy vallásuk egy muszlim köntösbe tekert sámánizmus. S, hogy mi ennek az oka? Az, hogy a nép körében csak a 17. század végétől kezd gyökeret verni az igaz hit, főként tatár és özbeg molláknak köszönhetően. Sokszor közmondásaikban teszik nevetségessé a mollákat. (*Qïysïq arba žol buzar, dümše molda el buzar*. „A ferde szekér az utat teszi tönkre, a hamis molla a népet teszi tönkre."). Ha a mollák a szent és tisztességes angyalokat hozzák fel példaként, a nép erre azt a választ adja: *Altïn körse perište žoldan tayadï*. „Ha az aranyat meglátja, még az angyal is letér az útról."). Úgy tartják, hogy *Mïŋ žumaqtan bir küngi tirlik artïq*. „Ezer mennyországtól egy napi élet többet ér.", mivel az egyszerű pusztai ember számára megfoghatatlan a jövőbeli menny gondolata.

Nagyra értékelik a tudást, a bölcsességet, hiszen *Oqïɣan-ozadï, oqïmaɣan-tozadï*. „Aki tanult az győz, aki nem tanult – az lerongyolódik.". A tudás számít az élet alapjának. (*Oquw-bilim bulaɣï, bilim-ömir šïraɣï*. „A tanulás-a tudás forrása, a tudás-az élet fáklyája."). De mint mindent, a tudást sem adják könnyen (*Oquw-iynemen qudïq qazɣanday*. „A tanulás olyan, mint tűvel kutat ásni.").

Minden ember életében a legfontosabb gazdagság az egészség (*Densawlïq-zor baylï*. „Az egészség-nagy gazdagság.").

A közmondások felépítése

Belső felépítésüket tekintve, a közmondásokat két csoportra lehet bontani. Az első csoportba tartozó közmondások a mondani kívánt gondolatot világosan, egyenesen, mindent nevén nevezvén adnak elő. Másik csoportjuk rébuszokban vezeti elő, hasonlatokkal kívánja a másik fél tudomására hozni a mondandót. Ide sorolható a *Sïrïn bilmegen attïŋ sïrtïnan žürme!* „Ne járj azon ló közelében, melynek nem ismered a titkát!", mivel nem csupán a lovakra vonatkoztatható a mondat értelme, hanem emberekre is érvényes lehet. Nem szabad megbízni az idegen emberben. „Akit egyszer megmart a kígyó fél aztán a gyíktól is" közmondásunk párjának tekinthető a kazak *Awïzï küygen ürlep išedi*. szó szerint „Aki egyszer megégette a száját, az (legközelebb) fújva iszik.".

A közmondások többnyire egy mondatból állnak (*Til qïlïštan ötkir*. „A nyelv élesebb a szablyánál."), de előfordul a két (*Atalï bala aqïldï, analï bala erketay*. „Az apás gyermek okos, az anyás gyermek elkényeztetett."), vagy több soros fajtájuk is (*At basïna kün tuwsa, awïzdïqpen suw išer, er basïna* kün *tuwsa etigimen suw kešer*. „Ha rossz nap jön egy lóra, zablával szájában issza a vizet, ha rossz nap jön egy férfire, akkor mindent kibír.").

A szólások

A szólások (*mätel*) és közmondások felépítésben, szóhasználatban igen közel állnak egymáshoz, s a kettejük közti különbség a mondanivaló tartalmában keresendő. A szólások ugyanis a közmondásokhoz viszonyítva kevésbé tanító célzatúak, bár rájuk is jellemző a

tanító mód. Közvetlenebbül magában foglalja a történést (*Xannan qazïq, biyden toqpaq*. „A kántól husáng, a *bíj*től* bunkósbot.”). Egyrészt eseményeket foglal össze, másrészt erkölcsi tanítást is tartalmaz (*Qïzïm saɣan aytam, kelinim sen tïŋda*. „Lányom neked mondom, menyem te hallgasd.”). Ellentétben a közmondásokkal, szólásokhoz rendszerint hozzákapcsolódnak a magyarázatok, vagy maga a történet, mivel csak így értelmezhetőek.

A közmondások és szólások jelképrendszere

Közép- és Belső-Ázsia füves pusztáit már régóta nomád népek uralják. Éltek itt szkíták, hunok, itt alakult meg a Türk Birodalom, s ezt a hatalmas területet bírták Dzsingisz kán mongoljai is. Az Arany Horda felbomlását követően pedig kialakultak a ma ismert török nyelvű, nomád, félnomád és letelepült népek. Egyes vidékeken – mint például Kelet-Turkesztánban, vagy Közép-Ázsiában -, már a 10. században is éltek olyan török nyelvű törzsek, melyek nem nomád, hanem letelepedett földműves kultúrával rendelkeztek. Ők fokozatosan szakadtak el a pusztától, a szabad élettől, s így a valamennyire a természettől is távolabb kerültek. Bár nem lehet a határt élesen meghúzni, ugyanis az oázisok közötti végtelen pusztákon sok helyütt ma is előbukkannak a pásztorszállások. Elég csupán a Karakum dűnéit legeltető türkmen jomudokra, vagy a Kizil-kum sivatagjában is megélő kazak pásztorokra gondolnunk. A Fergánai-medencében szintén régi hagyománya van a nomád és a letelepült kultúra szimbiózisának. Ugyanezt figyelhetjük meg az Ala-tau (Tien-san, a Mennyei hegység) vidékén is. Letelepült ujgurok, nomád kazakok, kirgizek, mongolok élnek egymás mellett hosszú évszázadok óta.

A nomád ember élete sokkal keményebb, viszontagságosabb, mint az oázisokban élőké. Jobban ki van szolgáltatva a természet viszontagságainak, hiszen közvetlen kapcsolatban áll vele. Úgy kell élnie a természetben, hogy közben nem szabad vele visszaélnie. Az oázisokban kellemesebb az időjárás, kiegészítésnek pedig ott a jövedelmező kézművesség, valamint a kereskedelem. Az igazi nomád mindezek ellenére sem hagyná ott a pusztát. Életének nehézségei, örömei fejeződnek ki népköltészetében.

Mi a leggyakrabban előforduló motívum a szólásaikban és a közmondásaikban? Erre a kérdésre nehéz lenne egyetlen szóval válaszolni. Közmondásaikban, szólásaikban többnyire az egyszerű, hétköznapi életből vett példák jelennek meg. Mi az, ami a legmeghatározóbb egy nomád számára? Nem más, mint a természet ereje, a hideg tél, a forró nyár, a társként kezelt ló. Az első, és talán a legfontosabb a szülőföld, az ősök földje (*ata babalarđïŋ žeri*), melynek még a pora is aranyból van. A föld, a legelő az ami életben tart egy nomád családot, egy népet, amire támaszkodva létrejöhet egy birodalom, de meg is bukhat rajta, ha az időjárás is „úgy akarja”. Elég csak az Ujgur Birodalom példájára visszaemlékezni, amikor is a belső és külső ellenségtől meggyengült országnak, a 839-ben bekövetkezett kemény tél adta meg a végső döfést, minek eredményeképp az állatállomány nagy része elhullott, éhínséget okozva a nép között. Ezt a téli állatvészt hívják a kazakok *žut*nak, és napjainkban is komoly félelem övezi.

Összefoglalva, a szülőföld iránti szeretet és odaadás az egyik legfontosabb erények egyike, mely híven tükröződik a népköltészetben is. Egy férfi számára az egyik legnagyobb bűn elhagyni a *kindik qanï tamɣan* „a köldök vér által áztatott” földet, addig egy lánynak ez a sorsa, hiszen a lánygyermek *basqa žurtqa žaratqan žan*, azaz „idegen családnak teremtett lélek”. Egy lánynak az a sorsa, hogy ne öregedjen meg annál az ajtófélfánál, ahol született.

A szabadságot, a szabad életet jelképező ló talán az egyik legtöbbször előforduló motívum a kazakok népköltészetében. A lovak megjelenítésére használt, legtöbbször előforduló szavak a következők: *arʏ̈maq* „telivér”, *tulpar* „táltos”, *žïlqï* „ló”, *at* „ló, herélt”, *säygülik* „versenyló”, *žüyrik* „paripa”, *qulïn* „csikó”, *tay* „másodfű”, *qunan* „harmadfű csikó”, *dönen* „négyéves ló”, *besti at* „ötéves ló”, *biye* „kanca”, *baytal* „másod- és harmadfű kancacsikó”, *ayʏ̈r* „csődör”. Segítő társ a munkában, a háborúkban, mely kimenti gazdáját a halál karmai közül. Ahogyan a lóhoz kötődik az élete egy pásztornak, úgy jelenik meg a ló hasonlatok formájában a közmondásokban és szólásokban. A rossz barát olyan, mint a rossz ló, egyszerűen cserben hagy. Sokszor magát a férfit hasonlítják a lóhoz, pontosabban a lovak életéből vett példákkal festik le az adott helyzetet. Amellett, hogy a ló a szabadság szimbólumának tekinthető, de a szerető kedves bájait is a hű paripa szépségével hozzák párhuzamba. „A ló szépsége a sörényében, a leány szépsége a hajában van” -mondja a kazak.

Az élet eseményeinek bemutatása mellett, gyakori motívum az apa-fiú, nagyapa-fiú kapcsolatának leírása. A fiatal fiút, vagy legényt gyakran a másodfű csikóval (*tay*) azonosítják. A hagyományokat, az örökséget, a hátrahagyott gyermeket gyakorta jelenítik meg egy lópata (*tuyaq*) képében. Ahogyan a csikó idővel lehagyja az idősebb lovat, úgy hagyják le egyszer apjukat, nagyapjukat a fiatalok. Az *at tuyaʏ̈n tay basar* „a ló patanyomát a másodfű csikó nyomja” közmondás hűen adja a vissza az élet menetét, mikor is a fiatalok az öregek nyomdokaiban haladva jutnak előre. A derék hátas által megélt szabadságra a madár a példa, hiszen a madár szárnyával, a férfi lovával válik szabaddá.

Bár a lányok felnőve elkerülnek a családi tűzhely mellől, mégis „a lány népének szépsége”, mint ahogyan „a virág a földnek szépsége”. A közmondásokban sokszor hasonlítják a leányokat a virágokhoz.

A természetet, a természeti képeket is gyakran használják motívumként gondolataik, véleményük elmondásához. A vörös színű viharos égbolthoz hasonlítják a könnyűvérű asszony arcát, a szabad szólás lehetőségét, pedig a határtalan égbolttal vetik össze.

A szél (*žel*) is sokszor jelenik meg a szabadság jelképeként, mivel amit valaki már nem tud hírül adni, azt hírül viszi a szél. A pusztán mindig is gyorsan terjedtek a hírek.

Az okító célzatú szólásokban és közmondásokban a legtöbbször nevén nevezik a dolgokat. Ilyenkor általában a fiataloknak szólnak az intő szavak. Ezek a példálózások magukba foglalják az elvárásokat is. Elég csak arra gondolnunk, hogy egy *zsigit** (kzk. *žigit*) csak egyszer hal meg, még egy gyáva (aki nem is számít férfinek) ezerszer, vagy egy legénynek hetven mesterség is kevés. A fiatal legény jelentésű *žigit* szóval szinte mindenhol találkozhatunk. A fiatalok mellett előfordul, hogy az időseket is emlékeztetni kell bizonyos szokások (*ädet-ʏ̈rïp, salt-sana*) betartására, például, hogy egy messziről jött fiatal gyermeket is az idős embernek kell először köszöntenie, mivel ez esetben a vendégjog az erősebb.

A régi, harcias idők emlékét őrzi a nyílvessző említése. Az íj és a nyíl a két legveszedelmesebb és egyben legjellemzőbb nomád fegyver. „Az egyszer kimondott szó olyan, mint a kilőtt nyíl”: visszavonni nem lehet.

A nomádoknál mindig is a sok gyerek volt a jellemző, hiszen az állandó háborúk nagymennyiségű embert követeltek. A többnejűség még ma is elfogadott szokás a kazakok között, nem így a letelepült szártoknál, akiknek ha pénzük van, inkább házat építenek, még egy rendes kazak feleséget vesz.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a kazak közmondások és szólások, meghatározóan nomád jelképekből építkeznek (a szülőföld, a végtelen pusztaság, a ló, a virág, a szél, a íj-

nyíl, a jellemzően nomád szokások és illemtan, stb.), s mondanivalójukban is ezen értékeket helyezik előtérbe.

A következő közmondásokat 1996–2003 között a Nyugat-Mongóliában élő kazakok között, valamint Kazaksztán déli és középső vidékén gyűjtöttem. Az adatközlők törzsi hovatartozás tekintetében az *Ulï žüz*beli (Nagy Horda) *duwlat*ok, *alban*ok, és a *Orta žüz*beli (Középső Horda) *qïpšaq*ok, *arγïn*ok, *kerey*ek, *naymans*ok voltak. Az alábbi lista előzetes közlés, melyet később részletes tipológiai kutatás követ majd.

1. *Otan-ottan da ïstïq.*
   A szülőföld a tűztől is forróbb.
2. *Er elinde-gül žerinde*.
   A férfi a népénél-a virág a földjében.
3. *Er tuwγan žerinde öledi, iyt toyγan žerinde öledi*.
   Egy férfi ott hal meg, ahol született, (csak) egy kutya ott döglik meg ahol meghízott.
4. *Tuwγan žerden žer bolmas, tuwγan elden el bolmas*.
   Szülőföldtől szebb vidék nincs, saját népnél jobb nincs.
5. *Tuwγan žerdiŋ topïraγï altïn.*
   A szülőföldnek még a pora is arany.
6. *Basqa elde sultan bolγanša, öz eliŋde ultan bol!*
   Ahelyett, hogy idegen népnél szultán lennél, a saját népednél legyél csizmatalp !
7. *Toparïqsïz žer žoq, tamïrsïz el žoq*.
   Por nélküli föld nincs, gyökértelen nép sincs.
8. *Ananïŋ süti – bal, balanïŋ tili – bal*.
   Az anyatej – méz, a gyermek beszéde – méz.
9. *Sart baysa tam salar, qazaq baysa qatïn alar*.
   Ha egy szárt* meggazdagszik, házat vesz, ha egy kazak meggazdagszik, feleséget vesz.
10. *Ananïŋ süti boyďï ösiredi, ananïŋ tili oyďï ösiredi*.
    Az anyatej a testet táplálja, az anyanyelv az észt táplálja.
11. *Ananïŋ köŋili balada, balanïŋ köŋili dalada*.
    Az anya lelke a gyerekben, a gyerek lelke a pusztán van.
12. *Eki žaqsï qosïlsa ay men kündey žarasar, eki žaman qosïlsa ïrïldasar, talasar*.
    Ha két jó (egymáshoz illő) áll össze hold és napként ragyognak, ha két rossz lesz egy pár csak veszekszenek.
13. *Uyada ne körseŋ, ušqanda da sonï alarsïŋ.*
    Amit a fészekben látsz, miután kiröpültél is azt fogod elérni, csinálni.
14. *Äyelsiz üy suwsïz diyirmen.*
    Az asszony nélküli ház olyan, mint a víz nélküli vízimalom.
15. *Žaqsï žubay žarïm baqït.*
    A jó feleség már fél boldogság.
16. *Kitap – altïn sanďïq.*
    A könyv – arany kincsesláda.
17. *Aqïl erdiŋ qoryanï.*
    Az ész a férfi védelme.

18. *Er qanatï at.*
    A férfi szárnya a ló.
19. *Er atïmen, qus qanatïmen*.
    A férfi lovával, a madár szárnyával.
20. *Erlik bilekte emes – žürekte.*
    A férfiasság nem a csuklóban van, hanem a szívben.
21. *Aq bökendi žatïr deme, köšpeli eldi otïr deme.*
    A fehér antilopnak ne mond, hogy feküdjön le, egy nomád népnek ne mond, hogy telepedjen le.
22. *Qarɣïs soŋɣï qan bolar, bata soŋɣï may bolar.*
    Az átok vége vér, az áldás vége zsír.
23. *Aytqan söz – atqan oq.*
    A kimondott szó olyan, mint a kilőtt nyíl.
24. *Žomart bergenin aytpas, er žigit aytqanïnan qaytpas.*
    Az adakozó nem mondja meg mit fog adni, egy férfi nem másítja meg kimondott szavát.
25. *Aqïmaq pen šešen aytïsa almas, tüye men eški süzise almas.*
    Egy bolond és egy bölcs nem tud szócsatát vívni, egy teve és egy kecske sem tud viaskodni.
26. *Arɣïmaq birde žaldï birde žalsïz, er žigit birde maldï birde malsïz.*
    Van olyan telivér, melynek van sörénye, van olyan, melynek nincs, van olyan legény, kinek van barma, és van olyan, kinek nincs.
27. *Ayaz turɣan aspannïŋ žiyegi qïzïl, sayqal žürgen äyeldiŋ beti qïzïl.*
    A viharos ég alja vörös, a könnyűvérű asszony orcája is vörös.
28. *Keliniŋ žaqsï bolsa üyiŋe köp kisi keledi, keliniŋ žaman bolsa kelkenniŋ ketkisi keledi.*
    Ha jó a feleséged sok ember jön hozzád, ha rossz a feleséged aki jött, el akar menni.
29. *Erli-qatïn tatuw bolsa šïraɣï žanar, erli-qatïn araz bolsa ömirden köŋili qalar.*
    A férj és feleség jól megérti egymást, …
30. *Žaman erkekti žaqsï äyel adam etedi.*
    A rossz férfiból egy jó asszony embert farag.
31. *Balanïŋ uyatï äkege, qïzdïŋ uyatï šešege*.
    A fiú szégyene az apáé, a leány szégyene az anyáé.
32. *Balalï üy – bazar, balasïz üy – quw mazar.*
    A gyermekes ház – bazár, a gyermektelen ház – üres sírbolt.
33. *Alïstan kelgen altï žasta balaɣa, alpïstaɣi šal aldïnan kelip sälem beredi.*
    A messziről jött hat éves kisfiúnak még a hatvan éves öreg is elébe megy és köszönti.
34. *Žoldasï köptiŋ qoldasï köp.*
    Akinek sok a barátja, annak sok a segítsége.
35. *Dosïŋ žaman bolsa žawɣa qaldïrar, atïŋ žaman bolsa žolda qaldïrar.*
    A rossz barát az ellenségnél hagy, a rossz ló az úton hagy.
36. *Özin özi maqtaɣan ölgenmen teŋ.*
    Az öndicséret a halállal egyenlő.
37. *Qolïŋmen ne istegeniŋdi, moynïŋmen köter.*
    Amit saját kezeddel tettél, azt vedd a nyakadba.

38. *Bir qarïn maydï bir qumalaq ta širitedi.*
Egy nagy bödön vajat, egy szem juhtrágya is megrohaszt.
39. *Orïspen dos bolsaŋ aybaltaŋ ötkir bolsïn.*
Ha orosszal barátkozol, a fokosod éles legyen.
40. *Är awïldïŋ iytteri qara qasqa, salttarï basqa.*
Minden faluban van fekete foltos kutya, de a szokások különbözőek.
41. *Berseŋ alasïŋ, ekseŋ orasïŋ.*
Ha adsz, kapni fogsz, ha vetsz, aratni fogsz.
42. *Mïŋ ret estigenše bir ret körgenim žaqsï.*
Jobb egyszer saját szemmel látni, mint ezerszer hallani.
43. *Kökten izdeme žerden tap, šetten izdeme elden tap.*
Ne az égen keresd, a földön találd meg, ne külföldön keresd, saját népednél találd meg.
44. *Šapšaŋ žürgenge saŋ žuqpas.*
Aki gyorsan jár, arra nem tapad por.
45. *Asïqsaŋ toŋasïŋ.*
Ha gyorsan jársz, megfázol.
46. *At tuyaγïn tay basar.*
A ló nyomdokaiba a csikó lép.
47. *Tuyaq tuyaqtï žibermeydi.*
Az egyik pata nem engedi a másikat.
48. *Azïnaγan ayγïrdïŋ üyirin kör, menmensingen žigittiŋ üyin kör*.
A nyerítő csődörnek a ménesét, a nagyképűsködő legénynek a házát nézd meg.
49. *Arïq atqa qamšï žaw, žïrtïq üyge tamšï žaw*.
Sovány lónak a kamcsi az ellensége, szakadt jurtának az esőcsepp az ellensége.
50. *Attan tay ozadï, atadan bala ozadï.*
A lovat a csikó, az apát a gyermek hagyja le.
51. *At sürinbey žer tanïmas*.
A meg nem botlott ló nem ismer meg új helyeket.
52. *At qadirin bilmeseŋ, žayaw qalγanda körersiŋ, as qadirin bilmeseŋ ašïqqanda körersiŋ.*
Ha nem tiszteled a lovat, mikor gyalog maradsz, akkor majd fogod tisztelni, ha nem tiszteled az ételt, mikor éhen maradsz, akkor fogod tisztelni.
53. *Asïqqan žetpes, buyïrγan ketpes.*
Aki siet az nem ér célba, a parancsolat nem valósul meg.
54. *Awa šeksiz, til tiyeksiz.*
A légtér határtalan, a nyelv akadálytalan, pöcök nélküli.
55. *Qanγa qan, žanγa žan.*
Vérért vér, lélekért lélek.
56. *Altïn bastï äyelden, baqa bastï er artïq.*
Arany fejű asszonytól a béka fejű férfi is többet ér.
57. *Ümit – üzilmes.*
A remény – töretlen.
58. *Asïl tastan, aqïl žastan.*
Drágakő a kőből, ész a fiatáltól.
59. *Kümis žaqsï, altïn odan da artïq*.
Az ezüst jó, de az arany még jobb.

60. *Bilmegendi körip üyren, bilgeniŋdi körip üyret.*
Amit nem tudsz, azt tanuld meg, amit tudsz, azt pedig tanítsd meg.
61. *Asïldï alïs bolsa izde!*
A tökéletest, ha messze is van, keresd!
62. *Adam önerimen äsem, aŋ žünimen äsem.*
Az ember a mesterségével, a vad a prémjével szép.
63. *Maqal – sözdiŋ atasï, wäde – erdiŋ opasï.*
A közmondás – a szavak atyja, az ígéret – a férfi bizalma.
64. *Atadan žaqsï ul tuwsa, eliniŋ qamïn žeydi, atadan žaman ul tuwsa, eliniŋ malïn žeydi.*
Ha az apától jó fiú születik, népének sorsa izgatja, ha rossz fiú születik, népének jószágát eszi.
65. *Žigit adamɣa žetpis öner de az.*
Egy legénynek hetven mesterség is kevés.
66. *Žeti ret ölše, bir ret kes.*
Hétszer mérd meg mire egyszer elvágod.
67. *Bir äyel otïrɣan otbasïnda ayran bar, eki äyel otïrɣan otbasïnda oyran bar.*
Az a család, ahol egy asszony van, ott joghurt van, ahol két asszony található, ott pletyka és hanyagság van.
68. *Tüymedeydi tüyedey žasadï.*
A gombnyiból is tevényit csinál.
69. *Adamdïqtïŋ belgisi – iyilip sälem bergeniŋ, šïn dostïqtïŋ belgisi – šïnayï kömek bergeniŋ.*
Az emberség ismertetője – meghajló üdvözlésed, az igaz barátság ismertetője – önzetlen segítséged.
70. *Mïsïq žoqta tïšqan töbege šïɣadï.*
Mikor nincs macska, az egér magasra mászik.
71. *Dosïŋa at berme, at berseŋ aqïrïn žür deme!*
Ne adj lovat barátodnak, vagy ha adsz ne mond, hogy lassan járj (vele)!
72. *Köpke topïraq šašpa!*
A sokra ne szórj port!(Ne fordulj szembe azokkal, akik többen vannak!)
73. *El žetkizbegendi žel žetkizer.*
Amit a nép (az ember) nem juttat el, azt eljuttatja a szél.
74. *Žaw töngende batïr bol, daw töngende aqïl bol!*
Ha özönlik az ellen, bátor légy, ha özönlik a vita, észnél légy!
75. *Gülösse – žerdiŋ körki, qïzösse – eldiŋ körki.*
Ha virág nő – a föld gyönyörűsége, ha leány nő fel – a nép szépsége.
76. *Üydi qïrïq erkek toltïra almaydï, bir äyel toltïradï.*
Negyven férfi sem tud megtölteni egy házat, amíg egy asszony megtölti.
77. *Suwmen oynama batarsïŋ, otpen oynama žanarsïŋ.*
Ne játssz a vízzel, mert elmerülsz, ne játssz a tűzzel, mert megégsz!

Szómagyarázatok:

bíj – nemes, gazdag ember, törzs, nemzetség vezetője, bíró
nar teve – egypupú, arábiai származású teve
szárt – letelepült kultúrával rendelkező, perzsa nyelvű közép-ázsiai nép
zsigit – legény, fiatal férfi

Adatközlők (név, életkor, törzsi-nemzetségi hovatartozás, lakhely):

Aydawbayulï Qadïl (53 éves férfi, kerej-szangiraú, Bajan-Ölgij megye, Cengel járás)
Ahmetžanqïzï Rahiyma (68 éves nő, alban törzs, Dél-Kazakszstán, Selek)
Ädilbayqïzï Tursïn (72 éves nő, dúlat, Dél-Kazakszstán, Merki)
Baybiyulï Bäytey (70 éves férfi, kerej törzs, tölek nemzetség, Bajan-Ölgij megye, Korimti)
Esembekuli Tilewqabil (55 éves férfi, argin törzs, Kazakszstán, Akszúajúli)
Mütetulï Mädeniyet (67 éves férfi, kerej törzs, Bajan-Ölgij megye, Altaj járás)
Nuŋmanulï Sarïbas (77 éves férfi, kerej-zsentekej, Bajan-Ölgij megye, Altaj járás)
Nüsipulï Murat (58 éves férfi, alban törzs, Kazakszstán, Selek)
Ilyasulï Kögeršin (45 éves férfi, kerej, Bajan-Ölgij megye, Altaj járás)
Ïsqaqulï Qumarxan (76 éves férfi, kerej, zsentekej, Bajan-Ölgij megye, Altaj járás)
Orïntayqïzï Žumakül (76 éves nő, botpaj törzs, Kazakszstán Kiziltú)
Qorabayulï Baqït (51 éves férfi, zsalajir törzs, Kazakszstán, Merki)
Qusayïnulï Xamzïn (40 éves férfi, kozsa törzs, Kazakszstán, Merki)
Sultanulï Žänibek (45 éves férfi, kerej, Bajan-Ölgij megye, Szakszaj)
Turlïbayulï Äbilxaq (53 éves férfi, najman törzs, Kelet-Turkesztánban, a Tarbagataj vidékén született)
Žarqayulï Žänimxan (62 éves férfi, uvak-sakaj, Bajan-Ölgij megye, Dajan-Síjmojin,)
Žazayulï Nuqay (62 éves férfi, serúsi-tölek, Bajan-Ölgij megye, Szogak)
Žazattïrulï Toqtar (82 éves férfi, kerej-subarajgir, Bajan-Ölgij megye, Altaj járás)
Žumaxanulï Šaqpaq (51 éves férfi, kerej, Bajan-Ölgij megye, Szogak)

Felhasznált irodalom

Adambaev, B.: *Xalïq danalïγï.* Almatï 1996 [Népi bölcsesség]
Adambaev, B.: *Šešendik sözder.* Almatï 1992 [Bölcselő szavak]
Gabdulliyn, M: *Qazaq xalqïnïŋ awïz ädebiyeti.* Almatï 1996 [A kazak nép népi irodalma]
Qaliyasulï, Q.: *Xalïq zïrlarï.* Ölgii 1995 [Népi eposzok]
Qaliyev, S.: *Qazaq xalqïnïŋ salt–dästürleri.* [A kazak nép szokásai] Almatï 1994
Qoŋïratbaev, A.: *Qazaq ädebiyetiniŋ tariyxï.* Almatï 1994 [A kazak irodalom története]
Saparulï, B.: *Toy.* Almatï 1993 [Ünnep]
Turmanžanov, Ö.: *Qazaq maqal–mätelderi.* Almatï 1997 [Kazak közmondások és szólások]
Vásáry István: *A régi Belső-Ázsia története.* Szeged 1993

TIBET ÁTFORMÁL

Kunkovács László

A szemközti hegyoldalt kémleltem, hátha meglátok a kietlen tájban valami mozgást, bármit, ami emberről, élőről árulkodik. Jó öreg távcsövem – amit el nem felejtenék utazásaimhoz készülődvén a málhámba gyömöszölni – most, amikor végre elővettem, úgy megtáltosodott, hogy a csodálkozástól majd kiejtettem a kezemből. Szinte kézzel foghatóan tisztán idehozta a távoli motívumokat. Mitől javult meg ennyire? Hiszen Tibetben vagyunk. Por és pára szemernyi sincs ebben az orvossággal felérő levegőben, semmi nem rontja le az optikai teljesítményt.

Sem építmény, sem legelésző jószág, de még egy bokrocska sem volt a meredélyen. Mihez viszonyítottam volna a méreteket? Csak akkora kis hegy áll előttem, amit ebéd utáni sétával bevehetnék, vagy ez lenne a Himalája irdatlan kőtömbje? Nem lehetett eldönteni.

A világ tetején átrendeződnek bennünk a megszokott léptékek. Vártam szinte, hogy így lesz. Ifjúi képzeletemet azok a könyvek formálták, amelyek a rejtelmes Tibetnél nem adták alább. Azóta a tudomány arra nevelt, hogy a titokzatosság helyébe józan magyarázatokat kell ültetnünk. Ahogyan megértettük, mitől varázsolódott át a messzelátó, talán a személyiségünket átigazító misztikus erők helyébe is valós okok kerülnek végre. Vállalkozásunk szerény adalék lehet. Elég, ha felelevenítjük a továbbgondolásra érdemes élményeket.

Mélyen bennünk munkál az a tulajdonságunk, hogy más országban járva átmelegszik a szívünk, ha hasonlóságokat tapasztalunk, és úgy lenne szép, ha az ellenkezőjét, a merőben szokatlant is értékként fogadnánk és megértésükre törekednénk. A távoli Tibet e tekintetben jól megtornáztatja az agyunkat, lelkünket. Ha otthoni műveltségünk párhuzamára bukkanunk, azt átvételnek aligha tarthatjuk, megörvendeztet viszont azzal a felismeréssel, hogy az emberiség egy család, és a földgolyó másik oldalán is rájöttek, amire mi.

Még legényke koromban, amikor Hódmezővásárhely múzeumának rézkori és bronzkori kerámiáit csodáltam, szinte rátapadt a szemem egy különös alakú cserépedényre. Legalább fél méter hosszú lehetett, de nem fölfelé, ahogy az edényhez illik, hanem elfektetve. Érthetetlen. Nem rakták oda rosszul, mert a szája és két füle fent volt, de azzal átellenben a fenekén nem volt talpa. Gömbölyű hasán nyomban felborul, ha leteszik, állapítottam meg. A régészkisasszony csak annyit tudott róla, hogy „kutyabőr tömlőt utánzó edény" címen leltározták. Rágódtam egy darabig, szerintem a rendeltetése szülte a formát, elsietett dolog most az utánozhatnékjukra fogni. Eltettem hát a furcsa alakzatot képi memóriám raktárába.

Nem felejtettem el, mert Tibetben hasonlót látván előjött a régi élmény. A falusi házban, ahová betértünk, fazekasmester lakott. A műhelyt mustráltam, végül felkapaszkodtam a lapos tetőre. Ott szárítkoztak legújabb készítményei, köztük a dakszlikutya-szerű edény is. Itt az ideje a talányos holmi megfejtésének! Jak-országban járunk, ide teremtett jószáguknak nem kell tartania a felfázásától, mert alul hordja a hálózsákját. Tehenét rendre megfejik, tejéből nyomban vajat készítenek, ami tárolható és mindenre jó. Ételeiknek táperőt ad, még a teába is pottyantanak belőle. Vajjal világítanak. Útitársam szerint a mindennapos felhasználásnál több fogy belőle kultikus célra, a kolostorok mécsesei elképesztő vajtömeget emésztenek fel. (A szent helyeken járva ez hihetőnek látszott.)

A talányos edény láttán fölsejlett egy gyermekkori történet. A tanyából a falu piacára döcögő parasztkocsin órákig rázódott a tej, s mire odaértek kiválasztódott belőle a vaj és rárakódott az edény falára. A tibeti fazekasnál állt össze bennem a felismerés.

A cserépedényre mutattam, a kezemmel ingamozgást imitáltam és kérdőn néztem a mesterre. Rábólintott.

Persze, hogy vízszintes köpülő! Mint régen a bölcsőt, a két fülénél felkötötték – minek is lett volna talpa, ha a levegőben lógott? –, aztán időnként meglökdösve oda-vissza himbálódott. Ütemesen a két végébe loccsant a tej, s ettől kiválasztódott a zsírtartalma. A vajat végül a nyakánál fél kézzel benyúlva kaparták ki az edény végéből. A szellemesen egyszerű, lógatva köpülő révén a magyar parasztember és a tibeti alkotó szellem – íme – összetalálkozott.

Az Új Kína Hírügynökség lhászai szerkesztősége volt a gazdánk. Sofőrünk hamarosan a barátunk lett. Krisztusi korban lévő, jóvágású, humorral megáldott fiatalember volt, akiről megtudtuk, hogy analfabéta. Pásztorcsaládból való, hol járt volna iskolába? Mint örökkön a fotótémák után leselkedő, elől ültem mellette. Kérésemre folyton a tibeti népzenei magnószalagot pörgette, fenségesen szólt a fenséges tájban… Akkor még nem árultak ilyet a boltokban. Vágyóan sóhajtoztam magamban: de jó lenne, ha nekem adná. Ő is ilyesfélét forgathatott a fejében, mert minduntalan elkérte a divatjamúlt napszemüvegemet, amit mint eladhatatlant nyár végi árleszállításkor szereztem be. Szóval, egymás értékeivel élvezkedtünk, amikor hirtelen megérett a gondolat. Összevillant a tekintetünk – egy gyors mozdulat, és átrendeződtek a tulajdonviszonyok. Meglehet, ósdi napszemüvegemmel azóta divatfiúként korzózik Lhászában …

Humorba pácolva emlegethetünk mást is. Tenyérnyi fekete pöttyöket látnak a házfalakon, ott készült fotóimon. Magyarázatul előbb a hortobágyi kokszról kell tudnunk. A fátlan vidéken kiszáradt állati trágya a tüzelő, hazai pásztorszállásokon nagyritkán ma is előfordul. Beszerzik télire tehetősebb falusi portákon is. Makacs utóéletének nálunk az az oka, hogy disznóölés idején, amikor kisütik a zsírt és fával tüzelnek a katlanban, a fellobbanó túl erős lángtól könnyen odakozmál a zsír, de ha szárított trágyát raknak alá, ami egyenletes hevet ad, baj nélkül meglesz a zsír.

A tibeti „koksz” ott úgy készül, hogy a trágyát két kézben összegyúrják az árpa pelyvájával vagy szalmájával, és a gombócokat a ház falára csapják Amikor megszárad, már nincs, ami odaragasztaná és magától leesik. Automata.

Azok a honfitársaink, akik sohasem jártak ott, büntetlenül festenek túlzásoktól hemzsegő képet Tibetről. Hogy az okkal tisztelt Kőrösi Csoma Sándor hazánkfia elismerését más emlékezőknél is jobban kifejezzék, már-már jakutföldi hidegrekordoknál tartunk, amit zokszó nélkül elviselt a szívós székely. Az emlékünnepek hallgatóságát mindig meghatja az ilyen, holott elég lenne elővenni egy térképet. Lhásza egyazon szélességi körön fekszik, mint Kairó. Ebben az éghajlati övben a völgyekben, ahol a települések vannak, nem lehet zord klíma. Másrészt, ha kibírhatatlan lenne, nem jött volna létre magas fokú kultúra. A tudós remete szobácskájában nem volt kályha, de a társainál sem, mi több, a tibeti főváros mai lakásai is nélkülözik a külön fűtőberendezést. Megvannak a konyha melegével.

A tibeti szeptemberben ingujjban is lehet az európai. A folyóvölgyekben sokféle kerti növény megterem, de még a barack is. A melegebb napokat másként érzékeljük, soha nem tikkasztó. Levegőjén a jakhús vágásfelületén kéreg alakul ki, bomlását ez is akadályozza.

Van földművelés és öntözőkultúra. Mi már alig tudunk elképzelni mesterséges csapadékot motoros szivattyú nélkül, holott Kárpát-medencénkben sok malmot, olajütőt, gyapjúkallót működtetett a patakkal párhuzamosan, a völgyoldalban vezetett malom-

csatornák vize. Tibetben is leágaztatják a folyót, ami hosszan vezet a természetes meder mellett, de nem adnak neki ugyanakkora esést. Kellő távolságban több méter lehet a különbség az elterelt ág és a völgy talajszintje között, a termőföldekhez vezetett víz helyzeti energiája révén lehet öntözni.

Intelligenciájukról még egy történet, főszereplője egy analfabéta vándor. A dalai láma egykori fellegvára ma múzeum. Épp a könyvtárszobájában tartózkodtam, amikor belépett egy elcsigázott zarándok, bizonyára távoli országrészből érkezett a szent városba. Csöndesen elidőzött a temérdek írás között, de azok itt nem könyv formájúak, hanem összehajtogatott szalagok hosszúkás kis fiókokban, amelyek beborítják a falakat. Csak néztenézte a rekeszeket, hiszen olvasni nem tudott, az efféle hegyi ember nem járhatott iskolába. Sokat látott bőrsubája rejtekéből hófehér áldozati vászonszalagot (*katak*ot) húzott elő, és az egyik fiókocska peremére illesztette a tudás tisztelete jeléül. Ezért zarándokolt ide. Mi, európai könyvtárhasználók, teszünk-e ilyen áldozatot?

Sorolhatnánk az örökre bevéződött benyomásokat. Mérhetetlen nyugalmú tájak apró emberjelekkel: egy sziklafalon váratlanul elénk hatalmasodó Buddha-szobor, máshol kőgörgeteg, mint valami mozdulatlanná dermedt folyam, s a kőgolyókon imaszöveg. Nemes metszésű, engem az indiánokra emlékeztető arcok a sokadalomban, zörgő imamalmok, hátborzongatóan mély torokhangon megszólaló ének a kolostor félhomályában. Ez mindmind Tibet.

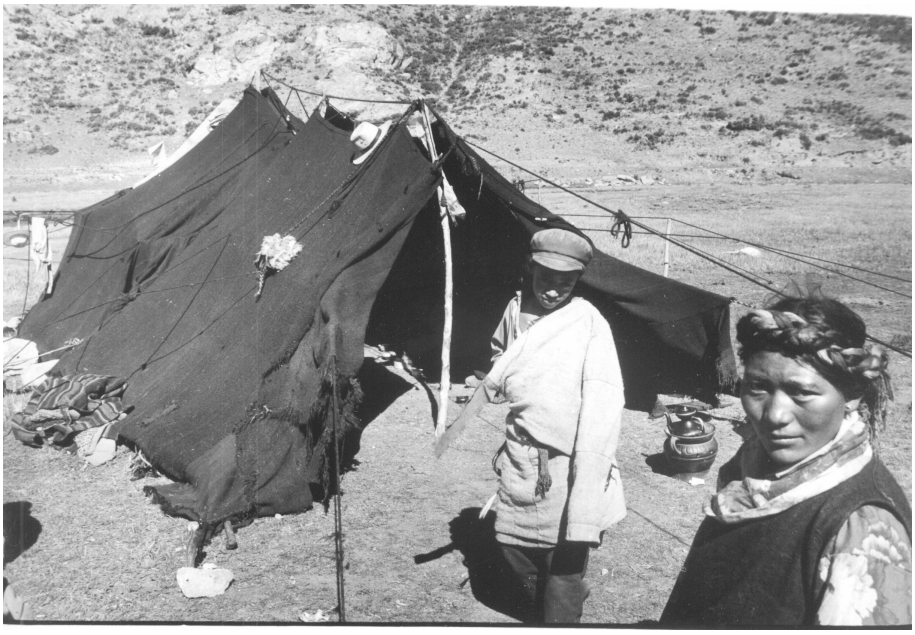
Két évtizeddel ezelőtt, l986-ban a Magyar Távirati Iroda fotótudósítójaként egy hónapos szolgálati úton voltam Kínában, s ebből tíz napot Tibetben. Nagy Károlynak köszönhetem, aki az MTI szerkesztője volt, történész végzettségű. A keleti kultúrák tisztelete egymás mellé sodort minket. Engem választott útitársának és a Tibeti reinkarnációk című könyve fotós illusztrátorának, ami a következő esztendőben jelent meg az MTI kiadásában.

Az Új Kína Hírügynökség vendégei voltunk, Tibetben a lhászai szerkesztőség segítségét élveztük. Két tudósító, kétféle munkamódszer. Mint elsősorban képekben gondolkodó, olykor a világmindenséget véltem meglátni egy-egy ritkán adódó látványban. Ilyenkor majd kiugrottam a terepjáróból. Így esett, amikor ekéjével és marháival szántó parasztemberre lettem figyelmes. Az ökrök piros szalagokkal voltak fellobogózva, így hirdetvén, hogy ez termékenységvarázslás. Máskor meg az Indiában Brahmaputrának nevezett, itt Cangpónak mondott folyam partján megpillantottam a jellegzetes jakbőr csónakot. Akár húsz emberrel átevez a révész – tudnánk mi ilyen erős könnyűszerkezetet konstruálni? A fabordákra feszített bőr hajótestet a fuvar után nyomban ki kell szárítani. Gazdája most viszi éppen, és mintha az egész világot venné a nyakába.

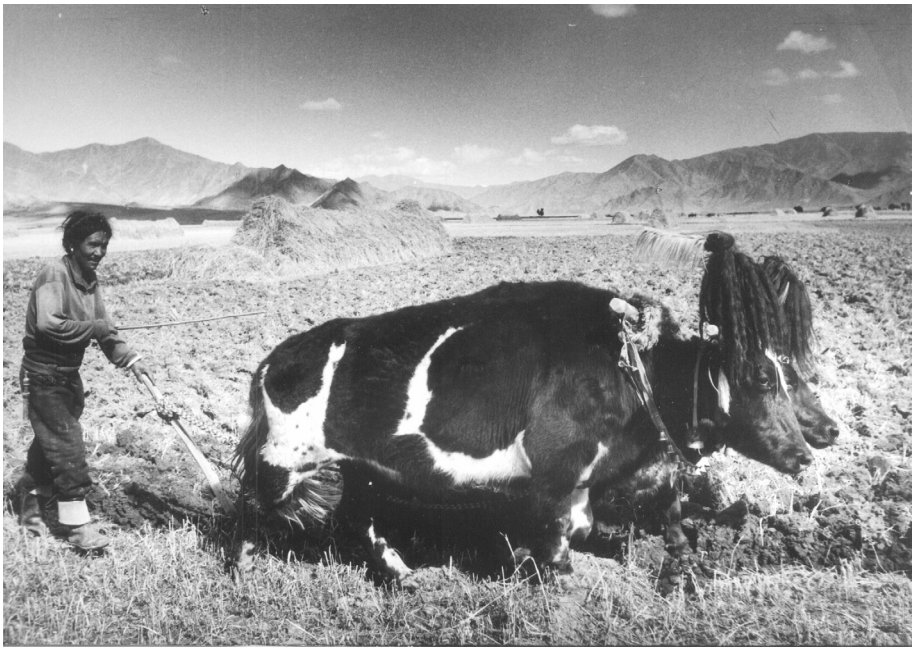
Könyvünk után önállósultam fotó- és jegyzetanyagommal, diavetítéssel kísért előadásokat tartottam. Tibeti képeim fotókiállítás változatát először Szécsényben, a Kubinyi Ferenc Múzeumban mutatták be, amikor Kőrösi Csoma ünnepséget és tudományos konferenciát tartottak a gyönyörű épületben. Katalógusa szövegét Kara professzor úr írta és ő nyitotta meg a tárlatot. Korábban is ellátott jó tanácsokkal. Amikor l990-ben Ulánbátorban mutatták be a magyar pásztorkultúrát dokumentáló néprajzi fotókiállításomat, mongol és angol nyelvű kiadványának ajánlóját is neki köszönhetem. *Hardordzs* – csak ez volt aláírva, s én nyugtalankodtam, elég lesz-e ennyi, nem lenne jobb így kiírni: Kara György? Felesleges, mondták, őt Mongóliától Magyarországig így is ismerik.

A gyancei kolostor egyik épülete

Szertartás a nomádok sátrában elhunyt társuk emlékére

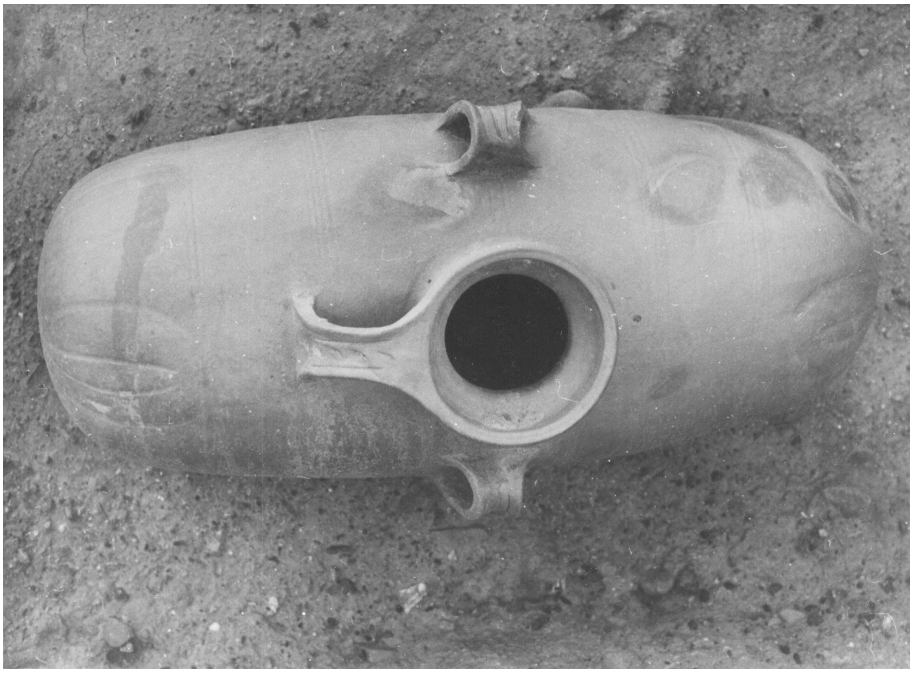


Fekete sátraikkal vándorló nomádok



A szántás rituális művelet: felszalagozták az igásállatokat

Falusi konyha



Felfüggesztve és ide-oda himbálva köpülőként működő cserépedény

LHAMO, A HAGYOMÁNYOS TIBETI TÁNCOS ZENEDRÁMA

Kuzder Rita

„A *lhamo* egy mélyen gyökerező hagyomány, mely bemutatja egyedülálló személyiségünket." (Őszentsége a 14. Dalai Láma, 1992. április 20. India, Sotön Fesztivál)

A színjátszás szoros kapcsolatban áll egy ország és népe élő hagyományaival, a *lhamo* (tib. *lha-mo*), a tibeti táncos zenedráma az, ami kifejezi a tibeti emberek kulturális azonosságát.

A zenedráma, nyugati kifejezéssel az opera jellemzői: közönségnek szánt, színpadon előadott történet, jelmezes szereplőkkel, díszletekkel, tánccal és énekkel. A tibeti zenedráma esetében ezek közül a díszlet hiányzik, de emellett a szereplők egy része maszkot visel, az előadás táncos, mely kötött koreográfiával rendelkezik. Az európai operában a hangsúly a zenén van, keleten a zene szerény összetevője a drámai egységnek.[1] Rokonműfajt elsősorban a középkori Európában találunk, a *lhamo* a kálváriajáráshoz és a misztériumjátékhoz hasonlítható leginkább.

A tibeti irodalomban az öt kis tudomány (*rig-gnas chung-ba lnga*) egyike a dráma (*zlos-gar*), a költészet (*snyan-ngag*), a metafora (*mngon-brjod*), a metrika (*sdeb-sbyor*) és az asztrológia (*skar-rtsis*) mellett.

A *lhamo* előadások a *dögar* (*zlos-gar)* egyik alcsoportját alkotják. A *lhamo* előadások a következő öt fontos elemből épülnek fel: a szöveg memorizálása, komédia és improvizáció, jelmez, tánc és zene.[2] A *lhamo* szó jelentése istennő. A hagyomány úgy tartja, hogy amikor az emberek a dráma előadást nézték, olyan szépnek találták a táncokat és énekeket előadó lányokat, hogy azt mondták: „Maguk az istennők táncolnak".[3] Később ezt a *lhamo* elnevezést alkalmazták a tibeti zenedrámára, s az *acse lhamo* (*ace lhamo*) elnevezést, pedig az előadó lányokra.

A **szöveg műfajára** a tibetiek a *dögar*, a táncos zenedráma kifejezést használják. A kifejezés etimológiája szerint ismétlődő táncot jelent, mely utalhat a műfaj eredetének egyik gyökerére, mely Indiába vezet bennünket. Míg „Indiában a tánc, Kínában a dráma a hangsúlyosabb – ezt igen jól kifejezi a terminológia. Indiában a *nátja* a műfaji meghatározás, a gyűjtőfogalom, Kínában viszont a *hszi* azaz „játék", vagy *dzsü* azaz „színház".[4] Ugyanakkor a dráma kifejezés utal az előadás műfajára, arra, hogy a főszereplőnek csak viszontagságos úton sikerül elérnie célját, démonokkal, gonosz emberekkel és különböző nehézségekkel kell megbirkóznia. Egy másik kifejezést is használnak a *lhamo* műfajára, ez a *namthar* (*rnam-thar*), melyet az „ária" szóval fordíthatunk magyarra, s ez utal a szöveg előadásmódjára. Ennek a szónak a másik jelentése: élettörténet, mely szintén jellemző mindegyik darabra. A szakirodalomban ezeket a műveket hívjuk tibeti operának

A *lhamo* **eredetét** Thangtong Gyalpónak (*thang-stong rgyal-po*) (1361–1485) tulajdonítják, aki magas rangú buddhista láma volt. Idős korában érzett ösztönzést arra, hogy

[1] Kárpáti János: *Kelet zenéje*. Budapest 1981, p. 270.
[2] Ross, Joanna: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. New Delhi 1995, p. 29.
[3] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. p. 12.
[4] Kárpáti J.: *Kelet zenéje*. p. 267.

vas lánchidakat építsen Tibet számtalan szurdoka, szakadéka és folyója fölé, hogy az elzárt vidékeken található településeket is bevonja Tibet vérkeringésébe, s így oda is el tudja juttatni a buddhista tanokat. Támogatókat keresett ötletéhez, akik boldogan segítették anyagiakkal, jószággal, emberi munkaerővel, s a vasércbányák használatával. Úgy tartják, hogy a munkások közül hét lánytestvért megtanított énekelni és táncolni, míg ő dobbal és cintányérral kísérte őket.[5] Ezek a dalok kezdetben nem alkottak egy összefüggő történetet, hanem szép népdalokból álló válogatás volt. Később Thangtong Gyalpo drámákat írt, melyek a *mani lámák*[6] (vándorló vallásos történetmesélők) vallásos történetein alapultak, s ezeket adták elő. Az előadások alapját indiai buddhista drámák, szertartásos és rituális mutatványok, tibeti királyi dinasztia korabeli táncok és a *mani lámák* történetei, legendák alkotják.

A *lhamo* előadások népszerűsödése magával vonta a színtársulatok létrejöttét. Úgy tartják, hogy a Pündün (*spun bdun*) színtársulat lehetett az első, s talán Thangtong Gyalpo csoportjának közvetlen leszármazottjai voltak. Valójában egészen az 5. dalai láma (1617–1682) idejéig keveset tudunk a *lhamo* színtársulatok alakulásáról és fejlődéséről. A Potala palota falain találhatunk opera történeteket bemutató falfestményeket, melyekről úgy hiszik 1655–1705 között keletkeztek.[7]

A 19. századra a *lhamo* már egész Tibetben nagy népszerűségnek örvendett. Minden nagyobb körzetnek volt egy állandó amatőr társulata. Az előadó társulat szerzetesekből és világiakból tevődött össze, s hagyományosan legalább nyolc tagból állt egy csoport.

Ekkor már tíz **professzionális színtársulat** működött Tibetben. Ezek a kormány adózási listáján és az évenkénti *Sotön* (*zho-ston*) fesztiválon való kötelező részvétel alkalmával voltak feljegyezve. Kilenc társulatnak saját földbirtoka volt, melyet ők maguk műveltek meg, hogy elő tudják teremteni megélhetésüket, s csak különleges alkalmakkor adtak elő darabokat. Ezek közül három: a Gyankhara (*gyang-kha-ra*), *a Cshungpa* (*chung-pa*), *a Sangpa* (*zhang-pa*) nagyon tehetséges volt a táncos zenedrámák előadásában. A kisebb csoportok nem feltétlenül adtak elő teljes darabokat, inkább csak a kedveltebb részeket azokból. A tizedik társulat, a Kjormolungpa (*kyor-mo-lung-pa*) viszont abban különbözött a többitől, hogy ők voltak az „állami színtársulat", azaz ahelyett, hogy földet műveltek volna, egy utazó színtársulat volt. A kormány szigorúan ellenőrizte őket, oda utaztak előadásokat tartani, ahová küldték őket, s azokat a darabokat adták elő, amelyekre felkérték a társulatot.[8] A 19. század végére előadásaik színvonala lehanyatlott. Növekedett viszont az Acsi Tang Szang (*ace-thang-gsang*) színtársulat népszerűsége, melyet egy nő irányított. Ő sugalmazta a Dalai Lámának, hogy szervezzen versenyt a két társulat között. Az Acsi Tang győzött, megörökölve riválisa nevét, sőt az első hivatásos, állandó társulat státuszát is. Különösen találó paródiáikról és szatíráikról váltak ismertté.

A *lhamo* előadások ideje az ősz volt, a ***Sotön* fesztivál**, mely a Drepung (*'bras-spungs*) kolostorból ered, s a hosszú nyári elvonulások végét jelezte. Van egy történet, mely szerint a Drepung kolostor szerzeteseiről a *shun* hegyi démon azt gondolta, hogy túl vallásosak és tisztelettudók, nagy szerencsétlenséget zúdított a szerzetesekre. A démon megtévesztésére szervezték a szerzetesek a *Sotön* fesztivált. A démon azt látva, hogy a kolostorban

[5] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. p. 12.
[6] Gelle Zsóka: A mani mantra mestrei. In: *Démonok és megmentők*. Szerk. Kelényi Béla, Hopp Ferenc Múzeum, Budapest 2003, pp. 111–121.
[7] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. pp. 17–18. és Wang Yao: *Tales from Tibetan Opera*. Beijing 1986, pp. 8–9.
[8] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. pp. 19–20.

hangoskodnak, énekelnek, s táncolnak, nem háborgatta őket tovább, s ezt követően minden évben megrendezett ünneppé vált.[9]

Az 5. dalai láma idejére hatalmas programmá nőtte ki magát a fesztivál. Mind a tíz társulat részt vett rajta, melyek közül hat a saját népdalaikat és táncaikat mutatta be, míg a négy nevesebb adta elő ténylegesen a *lhamo* darabokat. A szervezés felelőssége a Kincstári Hivatalé volt, a *lhamo* társulatok érkezésétől, a szövegkönyv meghatározása, a jelmezek és maszkok kiosztásán keresztül, az előadás minőségének vizsgálatáig bezárólag.

A *lhamo* társulatok a 6. tibeti hónap 24-én érkeztek meg Lhászába, három napig próbáltak, melyet a Kincstári Hivatal ellenőrzött, s ezután határozta meg, hogy melyik társulat mit adhat elő a fesztiválon. A 28. napon pihentek a színészek. 29-én valamennyi csoport még napfelkelte előtt a Potala palota előtt gyülekezett, felmentek a palota tetejére, s ott bemutattak egy-egy rövid táncot, *campa-*, *cshang-* füstölőáldozat kíséretében. Ezt követően a Norbulingkához (*nor-bu-gling-ka*) mentek, hogy megreggelizzenek családjukkal, míg a szerzetesek imádkoztak. Itt a nyári palota bejáratánál újra rövid táncokat adtak elő. A Drepung kolostor felé vezető úton meghallgatták egy hivatalnok intő beszédét, arról, hogy miként viselkedjenek, míg a kolostorban tartózkodnak. Minden évben többé-kevésbé hasonlóan zajlott a fesztivál tizenegy társulat műsorával.[10]

A program a Pündün (*spun bdun*) társulat *ngönpa* (*rngon-pa*) táncával kezdődött. Ezt követte a Gyankhara (*gyang-kha-ra*) előadása a Gyasza Belsza (*rgya-bza' bal-bza'*), Nangsza Öbum (*snang-sa 'od-'bum*) vagy a Norszang herceg (*chos-rgyal nor-bzang*) valamelyikével. A következő társulat a Tasi Sölpa (*bkra-shis shol-pa*) a Norszang herceg *lhamóból* adott elő részleteket. Ezt a Csungpa (*chung-pa*) társulat *lhamo* előadása követte. Ők a Norszang herceg vagy a Dönjö és Döndup (*don-yod, don-grub*) darabot adták elő. Ezt a társulatot a 13. pancsen láma fedezte fel, ő hívta meg őket a Tasilhünpo (*bkra-shis lhun-po*) kolostorba, s ezt követően a 13. dalai láma is helyet adott nekik a *Sotön* fesztiválon. Őket követték a Nemo (*gnas-mo*) és a Darong (gra-rong) társulatok táncai. A Sangpa (*zhang-pa*) társulat specialitásukat, a Gyasza Belsza *lhamót* adta elő, majd őket követte a Nangce (*snang-rtse*) csoport táncos műsora. Ez után lépett színpadra a Kjormolungpa (*kyor-mo-lung-pa*) társulat azzal a darabbal, amire felkérte a Kincstári Hivatal. Majd a Serong Dongce (*shas-rong dong-rtse*) adta elő a 7. dalai láma idejéből származó vadjakok táncát. S végül a Csung Cering (*chung-tshe-ring*) társulat különleges dob-tánca zárta a programot.[11]

A Drepung kolostorbeli program után a Norbulingkában adott elő minden társulat körülbelül egy órás műsort. Mivel a nézők soraiban szerzetesek is nagy számban fordultak elő, a női szerepeket is férfiak játszották.

A színészek minden előadás végén felsorakoztak járandóságukért, melyet ekkor osztottak ki nekik, viszont akinél tévesztést fedeztek fel, levontak a „béréből". A Kincstári Hivatalnak teljes ellenőrzési joga volt az előadó társulatok fölött, míg azok Lhászában tartózkodtak. A hivatalnokok értékelték az előadások minőségét, az előadásokat könyvvel a kezükben kísérték figyelemmel, ha előfordult tévesztés, büntetés járt érte, és ha szükséges volt kijelölték az új színészeket és tanárokat.

[9] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. pp. 21–22.
[10] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. p. 24.
[11] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. pp. 24–25.

A tengeri utazás paravánja

A lhászai fesztivál után a támogatók, s az arisztokraták meghívták a társulatokat saját házaikba, ahol újabb előadásokat tartottak egészen a 7. hónap 15-éig. Ekkor minden társulat hazatért, kivéve a Kjormolungpát, mely a Kincstári Hivatal utasításait követve tovább folytatta a turnézást az országban.

A *lhamót* hagyományosan szabadtéri **'színpadon'** (*sding-cha*) egy széles mennyezetsátor (*gur*) alatt adják elő. A színteret a sátor árnyékolja be, ami középen van alátámasztva, gondoskodva a minden irányból való jól láthatóságról. Egy előadás több napig is eltarthat, így a hangulat egy vásárhoz vagy egy majálishoz hasonló. Ezért a *lhamo* nemcsak a színpadon van jelen, hanem a közönség soraiban is. Az előadáson nem használnak díszletet vagy más kellékeket kivéve Thangtong Gyalpo, a patronáló szent szobrát középen egy oltáron. Bár állandó díszlet nincs, a szemléletesebb megjelenítés kedvéért olykor mégis használnak kisebb díszletszerű paravánokat a színpadon, mint például a tengeren való hajózás érzékeltetésére egy kifeszített vásznat, melyre rá van festve a vízen lebegő hajó és a vízben úszkáló halak is.

Az **előadás** három fő részre tagolható:[12]

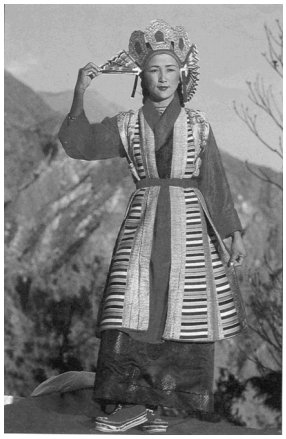
1, A színpadot megtisztító szertartás, a *ngönpa dön* (*rngon-pa don*). Minden előadás ezzel kezdődik, melyet három karakter végez el. Először a vadászok, azaz a *ngönpák* (*rngon-pa)* lépnek színre. Nagy sötétkék vagy fekete kecskeszakállas maszkot és egy bő nadrágot viselnek, melynek szűk alját egy fekete nemezcsizmába gyűrik be. Derekuk köré sok rojtos végű kötél van felerősítve, hogy kerékhez hasonlóan forogjon a táncosok körül, amikor ügyesen piruetteznek körben a színpadon. Úgy tartják, hogy ezek az élénken öltözött, fürge jellemek szerepköre abból a hét fivérből fejlődött ki, akik akrobata táncukkal segítettek elzavarni a démonokat, melyek akadályozni próbálták a hídépítő munkákat. Egyébként úgy tartják, hogy ez a hét vadász még egy vaslánc hét láncszemének emberi megtestesülései, melyet Tārā istennő adott Thangtong Gyalpónak álmában. Az ő **maszkjuk** vált a tibeti zenedráma jelképévé. A maszkot az 5. dalai láma tervezte egy személyes álma alapján. A maszk alakja s a fehér szakáll Thangtong Gyalpóra utal. A homlokon lévő szimbólumok Guru Padmaszambhavát jelképezik. A sötétkék szín Vadzsrapánit szimbolizálja. A maszk kis gombokkal díszített, a füleknél végtelen csomó lóg, mely azt a selyemszalagot ábrázolja, amit a hajba fonnak, hogy hangsúlyozza a haj hosszát. A fej tetején látható arany körív, mely középen kicsúcsosodik, a régi Tibet tantrikus gyakorlóira utal. A maszk tetején egy drágakő van, ez a legrégebbi *lhamóból*, a Norszang herceg darabból ered.[13]

ngönpa

A *ngönpák* csoportjához aztán két nyugodt, komoly szereplő csatlakozik még hosszú, bő ruhában, magas, fenséges sárga kalapban. Ezek a kecses, korosodó szereplők a *gyaluk*

[12] Wang Yao: *Tales from Tibetan Opera*. p. 11.
[13] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. p. 13.

(*rgya-lu*), azaz a hercegek, akiket valószínűleg fegyelmezőknek állítottak a színpadra, hogy biztosak legyenek a nézők abban, hogy a *ngönpák* jól játsszák szerepüket. Tibetben a *gyalu* gyakran használja a fapálcáját, ha bármilyen tévesztést fedez fel a táncban vagy az énekben. Ugyanakkor a *ngönpákkal* versengenek még szellemes szópárbajokban és táncokban, s a tisztító szertartás végén megszentelik a színpadot.[14]



ringa

Az előadás bevezető részének harmadik jellemző karakterei még a tündérek vagy *ringák* (*rigs lnga*) csoportja. A *ringák* nem viselnek maszkot, de mindahányan viselnek viszont koronát, *ringa csöpent* (*rigs lnga cod-pan*). Nevük onnan ered, hogy ők a Dhjáni Buddhák (*rgyal-ba rigs lnga*) társainak, a *dákini*knek (szkr. *dākiṇī*) a megszemélyesítői, s ezért is viselik a fejükön a jellegzetes koronát (*rigs lnga cod-pan*), melyen az öt Dhjáni Buddha látható. Ők is részt vesznek a táncban, de a dráma előadása alatt is a színpad jobb oldalán állnak egy sorban a kórust alkotva. Időnként helyettesíthetik az istennőket vagy nimfákat, ahogy a szövegkörnyezet megkívánja. Hagyományosan ezt a szerepet is férfiak játszották.[15]

A tisztító szertartásban résztvevő szereplők állandó szereplői valamennyi előadásnak. De míg a *ngönpák* és a *gyaluk* csak a színpadot megtisztító szertartásban vesznek részt, addig a *ringák* az egész előadás alatt a színpadon tartózkodnak.

2, Maga a *lhamo* darab.

3, Az adományok átvétele (*bkra-shis*).[16] A támogatók átadják ajándékaikat, borókát és füstölőt gyújtanak, *campát* osztanak szét, háromszor meghajolnak, s végezetül ima éneklése közben feldobják a *campát* a levegőbe.

A **szereplők** is három nagy csoportba sorolhatók.

a, Pozitív jellemű szereplők: a főszereplő mindig egyértelműen a pozitív hős, akinek vallásos küldetése van, nevezetesen a buddhista tanítások megismertetése és elterjesztése. Ebben természetfeletti segítőkre is számíthat. A Dova Szangmo[17] (*'gro-ba bzang-mo*) történetben a főszereplő segítői a bölcs *dákinik (ye-shes mkha'-'gro-ma*). Rendkívüli képességei is a küldetése véghezvitelében illetve az akadályok elhárításában vannak a segítségére. Ilyen például, hogy képes repülni. Csodálatos átváltozási képességgel is rendelkezik: bármikor bármilyen testbe (kutya, kígyó, varjú, keselyű pár, hal, beszélő papagáj, majom), olykor egyszerre többe is képes átváltozni.

gyalu

b, Negatív jellemű szereplők: a pozitív hős ellenfele, aki legyőzéséért született újjá a földre. Többnyire valamilyen démonnő vagy boszorkány. Kezdetben ő is szép küllemű, de miután találkozik ellenfelével, megmutatkozik valódi arca, s

[14] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. p.14.
[15] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. p. 15.
[16] Wang Yao: *Tales from Tibetan Opera*. p.11.
[17] Kuzder Rita: *Dova Szangmo*. (szakdolgozat, Tan Kapuja Buddhista Főiskola) Budapest 1999.

félelmetessé válik. Ő is birtokában van bizonyos rendkívüli képességeknek. A történet végén természetesen elbukik, s elnyeri méltó büntetését.

c, Vegyes jellemű szereplők: ők azok, akik a kezdetben negatív szereplők, elkövetik a legnagyobb bűnt: ölnek. Olykor maga a király is ebbe a csoportba sorolható, sőt ide tartoznak a vadászok, a mészárosok és az egyik hóhér is. Legfőbb jellemzője az ebbe a csoportba tartozóknak, hogy külső hatásra (a buddhista tanítás megismerése, vagy egy ima meghallása) megbánják addigi tetteiket és megváltoznak, könyörületesek lesznek az áldozataikhoz. Ezért természetesen a történet végén el is nyerik jól megérdemelt jutalmukat.

A karakterek könnyen felismerhetők jellegzetes öltözékük, énekük és táncuk alapján. Tibetben általában minden színtársulat maga gondoskodott a maszkjairól és a **jelmezeiről** a bemutatkozó jelenetre, a *ngönpák, gyaluk, ringák* és a mellékszereplők ruháiról. Viszont a királyok, miniszterek és magas rangú hivatalnokok ruháit a támogatók teremtették elő. Ezek gyakran a legfinomabb kínai és orosz selymekből készültek, s indiai, kínai és európai drágakövekkel díszítették. A királyi udvar jelmezei mindig a lhászai arisztokrácia ruházatát mintázták. A hős király vagy királyfi azonnal felismerhető a sárkánymintás brokát öltözetéről és széles karimájú kalapjáról vörös selyemrojttal a korona körül.[18]

boszorkány

Ha a fő cselszövő egy boszorkány vagy egy démonnő, akkor őt kisebb ördögök rémisztő kísérete veszi körül. A boszorkányt hosszú fekete köntösben ábrázolják, ő maszkot is visel, ami könnycsepp alakú, fele feketére, fele fehérre van festve. A további szereplők jósok, istenségek, tündérek, ráncos öreg bölcsek és vad hóhérok, marsallok, miniszterek és kamarások kísérete, mely állandóan körülveszi a királyt.

Ezenkívül még nem elhanyagolhatóak az állatszereplők, úgy, mint a majom, keselyű, varjú, ló, vadállatok, kutya stb., melyeket főleg fiatalok vagy gyerekek jelenítenek meg maszkokban. Az állatszereplők egy rendkívüli csoportját alkotják a különleges tulajdonságokkal rendelkező állatok, mint például a beszélő papagáj vagy a *dákinivé* átalakulni képes kutya stb., amelyeknek szöveges szerepük is van, de olyan állatszereplők is megtalálhatóak, melyek csak „statisztaszerepet" töltenek be, ugyanakkor ők is kötött koreográfiájú táncot járnak.

állatszereplők

A ruházat színe is karakterfüggő: sárga színű a ruházata a pozitív szereplőknek (pl. jó király, remete); vörös ruhát viselnek a katonák, hivatalnokok; zöld a békés, szeretnivaló emberek ruházata; fekete a gonosz szereplőké; s fehérbe öltöznek a hírvivők.

[18] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World.* p. 24.

A **maszkok** is többfélék lehetnek. A legegyszerűbb az arcfestéssel készített; korommal festik be az arcukat a gazembereknek, cselszövőknek, hamuval pedig a koldusoknak.[19] Formája szerint kétféle maszkot használnak a *lhamo* előadásokban: sík és domború maszkokat. Sík maszkot viselnek például a boszorkányok vagy a *ngönpák*, domború maszkot pedig a démonok és az állatszereplők. A domború maszkokat textil vagy papírcsíkokból kasírozás technikájával készítik, száradás után festik.

démonok

A *lhamo* előadások **közönségének** soraiban az egyik legfontosabb néző a dalai láma, majd a nemesek, a miniszterek, a szerzetesek, de ott található a köznép is. A vendégek is sátor alatt foglalnak helyet, az északi oldalon lévő hosszú nyitott sátor alatt a miniszterelnök, a dalai láma édesapja, alacsonyabb rangú *kashag*[20]-tagok és egyéb más magas rangú hivatalnokok. Az alacsonyabb rangú hivatalnokok párnán ülnek előttük. A déli oldalon ülnek az inkarnált lámák, apátok és a magas szerzetesi méltóságok, előttük pedig az egyszerű szerzetesek. De sátrat állítottak a brit és nepáli misszióknak is. A keleti oldalon lévő nagy sátor alatt volt a nagyközönség helye.[21]

öregasszony

Általában úgy tartják, hogy a **komédia** gyakran az emberi lét tragédiájából születik, e kettő formális megkülönböztetése nem létezik a tibeti zenedrámában. Egy *lhamo* előadás világos, érthető képeket adott a tibeti emberek természetéről. Az előadás alatt a közönség mély tisztelettel imádkozott, ugyanakkor könyörtelenül nevetett is Tibet archaikus intézményein. A Szukji Nyima (*gzugs-kyi nyi-ma*) előadásban például hódolatukat fejezi ki a buddhista tanok és népszerűsítése iránt. Bár a jóslás szokását nagyra becsülték és tisztelték Tibetben, mégis mikor a jós transzba esve körbetántorogja a színpadot, s közben ütlegeli titkárát és komolyan megjósolja, hogy télen hideg és nyáron meleg lesz, nagyon jól mulatnak rajta.

Eltekintve a táncolástól és az énekléstől, a legtöbb *lhamo* előadás a közönség fantáziájához igazodik. A **realizmus** majdnem teljesen hiányzik a tibeti színpadról, s mint említettük színpadi kellékek sincsenek. Például a vadászok portyáznak a nem látható bokrok között, a hercegek hiába keresik kedvesüket, akik egyébként néhány lépésre állnak az éneklő kórustól, és a viharok tombolása is csak a narrátor bejelentéséből hallható. A realizmus hiánya talán a legnyilvánvalóbban a dráma tetőpontján jelentkezik, a harci jelenetek verekedői rendszertelen hétköznapi viseletben jobban emlékeztetnek tréfacsinálásra, mint vitézi bajvívásra.

A színpadot megtisztító szertartást követően lép színre a narrátor (*gzhung-srong-ba*). Stilizált módon elrecitálja a történet rövid összefoglalását, mely olyan gyors és különös

[19] Ross, J.: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. p. 42.
[20] Tib. *bka'-shag*: „a lhászai négy *kalon* (tib. *bka'-blon* „a négy miniszter elnevezése, akik a minisztertanács tagjai"). Das, Sarat Chandra: *Tibetan-English Dictionary*. Calcutta 1902, p. 66.
[21] Richardson, Hugh: *Ceremonies of the Lhasa Year*. London 1993, pp. 103–104.

nyelvű, alig lehet követni, de a közönség nagy része már ismeri a történetet. A narrátor minden jelenet előtt ezen a különös, gyors hangon előénekli a jelenet lényegét, elrecitálja a párbeszédek verseit, bejelenti a kimenő és bejövő szereplőket.

Minden drámának a **szövege** két részre osztható: a leírt szövegre és a rögtönzött részre. Az írásba foglalt rész kötött, megmásíthatatlan, mindig minden előadás alkalmával ugyanaz. Az improvizatív rész kötetlen formájú. Ez utóbbinak tulajdonítható az, hogy olykor csak négy órás az előadás időtartama, máskor viszont akár tíz órás is lehet.

Szépirodalmi elemek: minden librettó egyfajta instrukcióval kezdődik, mely magában foglalja a zenedráma hallgatására vonatkozó tudnivalókat. A szövegkönyv legszembetűnőbb jellemzője, hogy nem különül el benne formailag a prózai és verses rész, a leírás és a párbeszéd. Találhatunk benne gyönyörű leíró részeket. Nagyon sokszor alkalmazzák az egyes részek többszöri megismétlését ezzel fokozva a kifejezendő hangulatot. Viszont nincsenek leírva a komikus jelenetek, ugyanis azok mindig az aktuális idő és hely eseményeit, történeteit figurázzák ki. Ezeknek a részeknek a nyelvezete sokkal közérthetőbb.

Gyönyörű versbetétet is találhatunk a drámákban. A Dova Szangmo történetben egy nemcsak szép, de különleges verset is olvashatunk. A különlegességét sajnos nem lehetséges visszaadni a fordításban, mert ez abból áll, hogy a vers sorai a tibeti ábécé betűivel kezdődnek.[22]

ka-ma-lha-yi me-tog yid 'ong-ma /	Vágyisten virága, te gyönyörű!
kha-dog ldan-pa'i rgyal-po bdag-la gson /	Figyelj rám, a kellemes királyra!
ga-nas bltas kyang snying-po mi 'dug-pas /	Bárhonnan nézed is, a lényeget nem leled.
nga ni dam-pa'i lha-chos shin-tu mos /	Ezért én a szent Tant nagyon is tisztelem.
ca-co dben-pa bsten-pa'i lha-khang-du /	Most egy lármától mentességet adó templomba
cha-lugs sgom chen lta-bu'i mtshams shig byed /	Hosszú meditációhoz hasonlóan elvonulok.
ja chang 'dod dgu 'dzoms-pa'i gzim csung-du /	A lakosztályunkon bőségesen van tea s *cshang*,[23] amennyit csak kívántok.
nya chung nad-med bcom-pa'i ming-sring gnyis /	Két kicsi egészséges halacskánk, hódító fivér és nővér,
ta-ra dkar-mo'i 'gro-ba bzang-mo kyod /	És te, Fehér Tārā, Dova Szangmo,
tha-dad-med-pa'i ma-bu 'phrad-du yong /	Maradjatok együtt elválaszthatatlanul!
da ni lha-chos mtshams-su bzhugs-par mdzod /	Most pedig meditáljatok az isteni Dharmán!
na-chung mdzes-ma'i thugs-la de-ltar zhog /	Gyönyörű ifjú nő, szívleld ezt meg!
pa'u lta-bu'i bdag-la gson /	Apácskához hasonlatos király, hallgass meg engem!
pha-ma'i drung-du bu-mo sdod dbang-med /	Szülei mellett nem maradhatott a lány,
ba-mo bzhin-du mgo thag zung-'brel byed /	Mint tehén fején kötél feszül (és húzza-vonja)
ma-mo lu-gu'i khyu-nas gcig-par bton /	Mint anyajuh, egyedül, kivetve bárányai nyájából
tsa-ri 'dra-ba'i cha grang 'jigs-pa brgyad /	Megérkeztem ide, a démonnő félelmetesen forró és hideg világába.
tsha zer bdud-mo'i sa-steng 'di-ru slebs /	Mely Cari[24]-hoz hasonlóan forró és hideg, mint a pokol.
dza-grogs bzhag-nas rgyal-pos chos mdzad-na /	Óh király, ha te a barátaidat elhagyod, a Tant gyakorlod
va skyes-rgyal-po'i thar-lam de yis bgrod /	Akkor a róka az oroszlán útján jár.
zha-zhum spyi-bor mkhas kyang snying-po-med /	A félelemmel fejében a bölcs is érdemtelen.
za-btung longs-szpyod 'dod yon che-na-yang /	Még ha meg is van minden, amit kíván: étel, ital, gazdagság,
' 'ur ngang-nas lha-chos-ma byasz-na /	Ha az isteni Dharmát hangosan mormolva gyakorlod,
ya-med-can ni gshin-rje'i khrims-rvar slebs /	Akkor az egyedülálló Jáma törvényszéke elé jutsz,

[22] Kuzder Rita: *Dova Szangmo*. p. 52.

[23] Tib. *chang*: főleg árpából készített tibeti sör. Das, S. Ch.: *Tibetan-English Dictionary*. p. 407.

[24] Tib. *tsa-ri/rtsa-ri* híres szakrális zarándokhely Lhászától Dél-keletre. Das, S. Ch.: *Tibetan-English Dictionary*. p. 995.

ra-ma dkar-mo lug-gis mtha'-nas bskor /	Bár a nősténykecskét bárányok veszik körül mindenfelől
la lung brgal zhing bdud-kyi bshan-rar slebs /	Hágókon és völgyeken átkelve, az ördög vágóhídjára ér.
sha-tsha-can-kyi gtan-grogs yod-na-yang /	Hiába van szeretett hitves mellettem.
ha-cang btsun-mos ma-bu za-ba'i tshe /	Ha majd Hacshang királynő anyát s gyermekeit fel akarja falni,
a-ma mi sdod mkha' 'gro'i gling-du 'gro /	Az anya nem vár, hanem elmegy a *dákinik* szigetére.

A lírai leíró részek, s a vers- és dalbetétek többnyire népdal eredetre vezethetők vissza. Több helyen is találhatunk a szövegben hasonlatokat, melyek előfordulása szintén általános a népmesékben, legendákban.

A szereplők nevei is mindig nagyon beszédesek: Dova Szangmo (*'gro-ba bzang-mo*), a *Jóságos Égjáró*, a főszereplő neve, a férje Kála Vangpo (*kā-la dbang-po*), a *Kála Uralkodó*, Tina Dzin (*tri-na-'dzin*), a *Formában Tartó* a miniszter neve; a gyermekek neve: Lhacsig Kuntu Szangmo (*lha-cig kun-tu bzang-mo*), a *Mindenkihez Jóságos Istennő* és Kuntu Legpa (*kun-tu legs-pa*), a *Mindenkinek Hasznos* és így tovább.

A **Folklórelemek** összegyűjtése és feldolgozása mind a nyolc zenedrámából még további munkát igényelne, de mindenképpen érdemes lenne vele foglalkozni a jövőben. Néhány példát említenék a Dova Szangmo történetből. Találunk benne esküvői szertartás rövid leírását. Ugyancsak megtudhatjuk ebből a történetből, hogy egy királynak több felesége is lehet. Találunk a darabban szólásokat, közmondásokat is. De még azt is felfedezhetjük a szövegben, hogy a hadsereg felosztása ugyanúgy tízes rendszerű, mint például a belső-ázsiai nomád hadsereg felosztása.

Buddhistaelemek: ahogy azt már korábban említettem Thangtong Gyalpo, mint szerzetes a buddhista tanok népszerűsítésében is érdekelt volt. Így aztán a zenedrámákat átszövik a buddhista elemek. Ilyen az egész bevezető instrukciós rész, sőt az azt követő előzmény leírása is. A főszereplő a tan megismertetéséért és terjesztéséért határozza el, hogy újjászületik a földre. Születését számos csodás jelenség kíséri: nagyon idősek a szülei; a gyermek már az anyaméhben imádkozik, s az idő elérkezésekor anyjának fájdalmat nem okozva születik meg. Születésekor a *dákinik* próféciát mondanak az életére vonatkozólag. A rossz erkölcsű országban megtanítja, hogy a tíz erényes dolgot kell követni, és tartózkodni kell a tíz nem erényestől, meditálni Avalókitésvarán és a szent hat szótagú *mantrát* recitálni. Több ima is található a művekben. Általánosan *nāgāk*[25]*-hoz, cenek*[26]*-hez* és istenekhez intézve illetve konkrétan a nevükön nevezve a különböző isteneket, úgy, mint Tārā, Avalókitésvara, Jese Khadoma, Padmaszambhava, Szamantabadra. A démonnő elpusztításában az istenek is segítik a hőst.

Az előadás **zenei kíséretét** a kéttagú „zenekar" szolgáltatja, melynek állandó helye a színpad jobb hátsó sarkában található. A két zenész cintányérral (*rol-mo* vagy *sbug-cal*) és dobbal (*lag rnga* vagy *rnga*) kíséri a szereplőket. Szerepük az ütem hangsúlyozásában, a tempó-, végjelzésben illetve az események jelzésében van. Meghatározott ritmussal, lassabb-gyorsabb tempóval mutatják, hogy ki lép a színre. Ritmus- és tempóváltással érzékelteti, hogy másik szereplő lép be, illetve gyors tempójú dobpergés jelenti a jelenet végét. A zenei kíséret mellett még állandóan jelen van az énekkíséret is (kórus).

[25] Tib.: klu: (szanszkrit: nāgā) egy félisten, melynek emberfeje és kígyóteste van. Általában forrásokban, folyókban és tavakban élnek. Úgy tartják, ők a nagy alvilági kincstár őrzői, képesek esőt és bizonyos betegségeket okozni, s nagyon veszélyessé válni, ha feldühítik őket. Das, Sarat Chandra: *Tibetan-English Dictionary*. P. 44.

[26] Tib.: btsan: egyfajta démon, mely egy adott helyen található és néha megszállja azt az embert, aki arra a helyre merészkedik különféle komoly betegségeket okozva neki. Das, Sarat Chandra: *Tibetan-English Dictionary*. p. 1003.

zenészek

Az **énekesek**, a szólisták maguk a szereplők állandó karakterrel. Mindegyiküknek saját dallama és énekstílusa van. A kart vagy kórust az öt vagy hat *ringa* alkotja, akiknek meghatározott helyük van a színpadon, a jobb oldalon. **A zenei elemek:** 1. a beszéd, 2. csak hangszer hallatszik – ez kétféle lehet, amikor csak a dob, illetve amikor a dob és a cintányér is hallatszik, 3. ének, hangszer és tánc összehangoltan hallható és látható a színpadon, 4. csak ének, azaz ária, melynek hangkészlete pentaton, 5. a kórus éneke, melyet a tartott hangok jellemeznek.

A hangok jellemzői: a női szereplők énekében a tisztán kitartott hangok jellemzőek, a narrátor gyors ritmusú énekbeszéddel szerepel, a tréfás jeleneteknél a rendes beszéd kerül elő.

A tibeti *lhamóban* alkalmazott kifejezőeszközök: az énekbeszéd, azaz a recitatív beszéd, a kiáltások, a csúszások (mely, pl. a kolostori recitálásban is megfigyelhető), ugyanígy a záró ereszkedő hanglejtés is. Ezen kívül még hajlításokkal, váltóhangokkal és staccato-kal teszik színesebbé az énekeket.

Dallamkészletének jellemzői a pentatónia, a kis terc, a tiszta kvart, melyhez olykor még kiegészítő félhangok kapcsolódnak. Alapvető vonás még az egyszólamúság, mely unisono – ebben az esetben a narrátor vagy az előénekes után lép be a többi szereplő.

Az énekesek hangképzésénél megfigyelhető, hogy amíg a férfi szereplőkre a természetes hangon való éneklés a jellemző, a női szereplők magas, torokban képzett hangon adják elő a dalokat. Körülbelül húszféle dallamot tartalmaznak *lhamo* előadások, például:[27]

Dallam *(dbyangs)*	**Hangulat:**
1*, gdang-ring* (hosszan kitartott)	öröm, nyugalom
2, *skyo-glu* (bánatos ének)	bánat, szomorúság
3, *gdang-thung* (hosszú-rövid)	általában az elbeszélés
4, *gdang-log* (hosszan forduló)	érzelmi változás

Az előadók általában minden jelenetbe **táncolva**, a két zenész által kísérve lépnek be. A *lhamó*ban minden szereplőnek saját tánclépése van, a táncmozdulatok a következő hat típusba osztályozhatóak a ritmus és a testtartás szerint.[28]

A tánc (*'khrab)* neve		**Stílus**	**Előadott helyzet**
1.	*don-'dar* (pergő)	lassútól a gyors tempóig, felfelé és lefelé irányuló mozdulatok	a színpadra lépéskor
2.	*phye-ling* (félkörös)	félkörforgások először jobbra, majd balra	előre haladáskor

[27] Wang Yao: *Tales from Tibetan Opera.* p. 10.
[28] Wang Yao: *Tales from Tibetan Opera.* p. 11.

3.	*phyag-'bul* (felajánlás)	a kéz felemelése tiszteletadásra, összetett kézzel való meghajlás	tiszteletadáskor
4.	*gar-che* (nagy tánc)	egész forgások egy körvonalon	hosszú utazáskor
5.	*dal-gtong* (lassú lépés)	lassú lépések	(szünetet tartanak a hangszerekkel is)
6.	*'phar-chen* (nagy szökkenés)	nagy köröket forogva kinyújtott pörgő karokkal a földtől 60°-os szögben	hadgyakorlatkor

A tánc mindig csak egyirányú lehet, az óramutató járásával megegyező irányban, adják elő. A tánclépések megváltoztatása összhangban a dob ritmusának megváltoztatásával jelzi a jelenet vagy a szereplés végét.

A **színészeket** több csoportba sorolják: mesterek, fiatalabb mesterek, általános előadók, zenészek és gyakorlók. Egy előadóművész általában egy évig gyakorol, mielőtt szerepet kapna egy drámában vagy néptánc-fellépésen. A gyakorláshoz tartozik a koreográfia megtanulása, a zenei gyakorlatok és a hang fejlesztése, a hagyományos drámaszövegek memorizálása. Ahogy ezeket az alapokat megszerezte, akkor kezdi képezni magát a dráma repertoár valamelyik jellemére, drámai vagy komikus szerepre koncentrálva, vagy hogy még jobb táncossá vagy zenésszé váljon.

A **klasszikus repertoár** nyolc zenedrámából áll, ezek a következők:
1. Szongcen Gampo kínai és nepáli feleségének története (*rgya-bza' bal-bza'i rnam-thar*)
2. Nangsza Öbum története (*snang-sa 'od-'bum-gyi rnam-thar*)
3. Dime Künden története (*chos-kyi dri-med kun-ldan-gyi rnam-thar*)
4. Dova Szangmo története (*mkha'-'gro 'gro-ba bzang-mo'i rnam-thar*)
5. Szukji Nyima története (*gzugs-kyi nyi-ma'i rnam-thar*)
6. Dönjö és Döndub fivérek története (*gcung-po don-yod dang don-grub-kyi rnam-thar*)
7. Pema Öbar története (*khye'u padma 'od-'bar-gyi rnam-thar*)
8. Norszang király története (*chos-rgyal nor-bzang-gi rnam-thar*)

Summary

Lhamo, the traditional Tibetan dancing musicdrama

The origins of the *lhamo (lha-mo)* are usually accredited to Thangtong Gyalpo (*thang-stong rgyal-po*) (1361–1485), a fourteenth century saint and scholar. The deeply rooted origins of the eight traditional drama may lie in Indian buddhist dramas, in the ceremonial dances of the Tibetan Royal Dynastic period and in the religious stories of the *mani lamas*. The time when the performances are played is in the seventh month of the Tibetan calendar, during the so called *Shoton* (*zho-ston*) festival, and the place of the *lhamo* is the Drepung (*'bras-spungs*) monastery.

Every *lhamo* may devide into three parts, these are the followings: 1, stage cleaner dance (*rngon-pa don*) 2, the full lhamo story 3, taking the donations (*bkra-shis*)

The text of the drama has a written part which is sung by the actors, and the other part is the improvised one which is prose. Every performer has got their own melody and dance. *Lhamo* dancing is strictly choreographed. The actors step on and out of the stage, the

beginning and the end of the scene are marked by two musicians with cymbal (*rol-mo*) and drum (*lag rnga*).

The companies would provide their own costumes and masks, or would be supported by their sponsors. Responsibility for the organisation is the consideration of the Treasury Office.

Among the audience we can find people from the most different layers of the society. This way the Dalai Lama, the monks, the aristocracy, officers, foreigners can be found there just as well as the common people.

By this kind of performance the actors can change the obligatory of tax, e.g. instead of paying the customary quota of grain, and on the other hand, they get some goods (butter, *tsampa*, *chang*, money) as salary.

It requires futher studies to collect the elements of belles-lettres and folklore appearing within the lhamo plays and to find out their system.

Irodalomjegyzék

Das, Sarat Chandra: *Tibetan-English Dictionary*. Calcutta 1902

Gelle Zsóka: A mani mantra mestrei. In: *Démonok és megmentők*. Szerk. Kelényi Béla, Hopp Ferenc Múzeum, Budapest 2003

Kárpáti János: *Kelet zenéje*. Budapest 1981

Kuzder Rita: *Dova Szangmo*. (szakdolgozat, Tan Kapuja Buddhista Főiskola) Budapest 1999

Richardson, Hugh: *Ceremonies of the Lhasa Year*. London 1993

Ross, Joanna: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. New Delhi 1995

Wang Yao: *Tales from Tibetan Opera*. Beijing 1986

A fotókat Kim Yeshi készítette (Dharamsala 1991)

TIBETI SZERZETESI FOGADALMAK, AVAGY *SDOM-PA*

Lovász Viktor

„ …A fogadalmakból stb. keletkező formák pedig azok, melyek közvetlenül érzékelhetetlenek.” [1]

Fogadalmak. Az ember élete során sokszor találkozik ezzel a kifejezéssel, kezdve ezt gyermekkorunk általános fogadkozásaival, mikor ezáltal próbáljuk befolyásolni szüleink – vagy más felettünk állók – velünk kapcsolatos megítélését, folytatván az újévi fogadalmakkal, melyekkel jövőbeli cselekedeteinket vagy még inkább rossz szokásainkat próbáljuk meg egyfajta mentális úton ráncba szedni, ám a sor még közel sem zárható le pusztán ezen fent említett típusokkal.

Nos ezekkel bizonyára már valamennyien szembesültünk valamilyen formában… Amivel viszont nem feltétlenül biztos, hogy találkoztunk az, amiről a fent olvasható mottó szól: a fogadalmak formák (avagy anyagok).

A buddhisták bizony ezt a nézetet vallják, azaz: létezik egy elvont forma (vagy anyag – a tibeti nyelvben a szó mindkettőt jelentheti), a közvetlenül nem észlelhető forma, melyre példának a fogadalmakat hozzák fel.

Ahhoz, hogy tökéletesen megérthessük az összefüggést, érdemes mindkét szóban forgó elemet külön vizsgálat alá venni. Lássuk mit érdemes tudnunk a fogadalmakról ahhoz, hogy végül beláthassuk: az végül is tényleg egyfajta anyag.

A fogadalmak legkötöttebb és talán pont emiatt legfigyelemreméltóbb formája, a vallási eskük csoportja, hiszen az adott személy ezeknek felvállalásával nem pusztán szüleinek, vagy önmagának – tehát nem embereknek – tartozik felelősséggel, hanem rendszerint valami felsőbb rendű hatalomnak. Így a különböző vallások hivatalos képviselői – nevezzék őket bár szerzetesnek vagy papnak – mind fel kell vállaljnak – vallási rendszerük szabályainak megfelelően – bizonyos tilalmakat és kötelezettségeket. Az ilyen szabályok és elkötelezettségek felvállalását pedig, a közösség – vagy egyes esetekben az egyén saját maga – előtt letett fogadalmak pecsételik meg.

Ezen fogadalomcsoportok pedig – persze ez vallásonként – valamint a vallási hierarchiának megfelelően – változhatnak, továbbá még akár azonos vallás azonos felekezetén belül is jelentkezhetnek jelentős eltérések ezekben, mind szövegezésük, mind pedig terjedelmük tekintetében.

Azt a rendszert, mely azt hivatott leírni, hogy adott vallás, adott felekezetének milyen tilalmakat és kötelezettségeket kell a követőknek magukra vállalniuk, rendszerint a szóban forgó vallás hierarchikus szisztémájának egy-egy ősatyja vagy pátriárkája határozta meg úgy, hogy azok a lehető legnagyobb mértékben segítsék elő a vallás és annak alázatos követőjének harmonikus kapcsolatát, biztosítva ezzel a precízebb és gyorsabb szellemi – és olykor fizikai – fejlődést.

[1] Mipham, J. R.: *Mkhas-pa'i tshul-la 'jug-pa'i sgo* (Gateway to Knowledge). Rang-yung Ye-shes Publications, Hong-Kong 1997, p. 19.

A tibeti lamaista vallás szerzetesei az indiai buddhista rendszabályokat követik, így a rájuk vonatkozó rendszabályok és fogadalmak a kánon vinaya (ít. *'dul-ba*) kötetében lelhetőek fel (lásd lent).

Mielőtt azonban belekezdenénk ezeknek részletesebb felsorolásába, érdemes magát a szót, melyet a tibeti nyelv ehhez a fogalomhoz rendelt, megvizsgálni.

A tibeti *sdom* szó – mely első sorban, mint ige szerepel (Múlt idejű – *bsdams*; Jelen idejű – *bsdam*; Felszólító – *sdoms* alakokban) -, alapjelentéseit vizsgálva pedig, azt vesszük észre, hogy lényegében olyan fogalmakat takar, mint „összeköt; összegez; összekapcsol" – természetesen egyéb mellékesebb, avagy olyan változatokban, melyek nem kifejezetten hozhatók egymással összefüggésbe, fellelhetőek a „bezár, becsuk; vagy feltartóztat" stb. jelentésváltozatok is.[2] Továbbá a *sdom* szó rendelkezik még főnévi jelentésekkel is, úgymint „összegzés" stb.,[3] ám mindezeken felül használják „pók" értelemben is[4] (mely jelentés vélhetően úgy kapcsolódhat a többihez, hogy feltesszük, a tibetiek azt vették alapul az állatka megnevezéséhez, hogy az összekapcsolódó – vélhetően a hálójával –, ám meglehet, hogy pusztán egy régi hangalak módosulása, melynek alapja az idők során elhomályosult).

A vizsgált szó ugyanakkor szép számmal fellelhető kifejezések részeként is, melyeknek jelentős hányadában a *sdom* jelentése megegyezik a szótárakban fellelhető és fentebb említett értelmekkel (összeköt; elzár stb.). Ám tekintve, hogy szintén megtalálható bizonyos orvosi kifejezésekben is, úgymint „eret lefogni; eret elfogni",[5] arra következtethetünk, hogy a szónak hajdanán (vagy esetleg mind a mai napig) létez(het)ett egyfajta „megfogni, megragadni" értelme is. Ezen említett teóriát hivatott alátámasztani a vizsgált szó „fogó" jelentése[6] is, mely szintén leginkább az orvosi nyelvhasználatban lelhető fel.

A szó legáltalánosabb – ami Tibet esetében jórészt az egyházi nyelvhasználatot jelenti, hiszen a lakosság igen jelentős százalékát a szerzetesek teszik ki – jelentése azonban, az „elkötelezettség", avagy „fogadalom",[7],mivel a lamaista irodalom ezzel a szóval írja le a szerzetesek különféle vallási fogadalmait.

A tibeti szerzetesek ezen fogadalmai különféle kötelezettségek felvállalását, és szabályok megfogadását, tehát egyfajta megalázkodást jelent a fogadalmat „elfogadó" feljebbvaló – adott esetben egy istenség színe előtt (pl.: tantrikus beavatási fogadalmak) -, vagy egyszerűen csak a Buddha tana vagy szerzetesrendje előtt. Azonban a szót „szabályok felvállalása", avagy „megfogadása, helyén valóan megragadása" értelemben vizsgálva, újfent megfigyelhetjük azt a jelenséget, mely a fent már elemzett „megfog, megragad" jelentésekhez vezet.

A továbbiakban a *sdom* szó használatát vesszük vizsgálat alá a fogadalom, jelentéssel kapcsolatos frázisokban.

Az első jelentősebb észrevétel, melyet a fogadalmakhoz köthető kifejezések folytán észlelünk az, hogy végső soron három nagyobb csoportba sorolhatók.

Az első ilyen csoportot fordíthatjuk magyarra „fogadalomtételként", ám eme csoporton belül is jelentkeznek árnyalatnyi, vagy stiláris különbségek. Így a *fogadalom tételt* kifejezheti a tibeti nyelv az „ad" ige különböző formáival,[8] mely frázis azt a folyamatot hivatott

[2] Das, Sarat C.: *Tibetan-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, India 1998, p. 721.
[3] Terjék, József: *Tibeti-magyar szótár*. (Keleti nyelvek kincsestára 5.) Budapest 1988, p. 136.
[4] Rang-yung: *Tibetan-English Dictionary*. Cd-ROM – *Sdom*.
[5] Rang-yung: *Tibetan-English Dictionary*. Cd-ROM – szógyűjtés – *sdom*.
[6] Rang-yung: *Tibetan-English Dictionary*. Cd-ROM – szógyűjtés – *sdom*.
[7] Das: *Tibetan-English Dictionary*, p. 721.
[8] *sdom-pa 'bul; sdom-pa stsal; sdom-pa 'bogs*

megfogalmazni, mely során a fogadalom elfogadásáért folyamodó egyén esküjét verbálisan „átadja" annak a személynek, istennek stb., aki előtt az adott kötelezettségeket magára vállalja.

Szintén ezen első csoportba sorolható a „fogadalomkérés",[9] amely frázist jószerével szintén fordíthatunk fogadalom tételnek, mert szintúgy azt a folyamatot írja le, melynek során a fogadkozó esküjét megteszi, noha annak egy korai periódusát, melyben esküjének elfogadására kéri feljebbvalóit (apát, isten stb.). Az esetek többségében ez – a jóváhagyás – meg is történik, és az egyén magára vállalhatja esküjét.

Ide tartozik továbbá, bár az adással szöges ellentétben áll, a „fogadalomvétel"[10] (fogadalom tétel), mely kifejezéssel az eskü felvállalását jelzik. Észlehető tehát egyfajta stiláris különbség, mely a következő jelentéstöbbleteket hordozza magában:

Sdom-pa 'bul – „fogadalom adás", mely jelenthet elkötelezettség hatására felvállalt esküt, mint például a szerzetesi megkötések és tilalmak

Sdom-pa len – „fogadalom vétel", mely pedig az egyén belső kényszer hatására létrejövő eskütételét takarhatja.

A magas rangú lámák életrajzaiban a fent említett fogadalom vétel fogalmat ún. tiszteleti igével fejezik ki a tibetiek.[11]

Ezzel elérkeztünk a második nagyobb csoporthoz, mely már nem a fogadalom tételt írja le, hanem annak jóváhagyását,[12] melyet mint azt már láthattuk fent, egy magasabb rangú láma, vagy egy istenség tesz meg.

Az utolsó csoport, mely a fogadalom betartását (vagy adott esetben be nem tartását) hivatott kifejezni, olyan kifejezésekkel él, mint a „fogadalom megóvása,[13] fogadalom véghezvitele,[14] fogadalom (céljának) elérése,[15] vagy ígéret a fogadalom (betartására)"[16] ezeket pedig, összességében fordíthatjuk a „fogadalom megtartásának".

Ezen utolsó csoport másik felét képezik az olyan frázisok, melyek a be nem tartást – tehát a megszegést – példázzák. Itt olyan szókapcsolatokra lelhetünk, mint a „fogadalomtól fosztottság",[17] vagy a „fogadalom hátrahagyása",[18] és meglehet értelmük igen hasonlatos, ám attól még akad köztük némi stiláris eltérés. Így mondhatjuk azt, hogy míg az első (fogadalom fosztottság vagy vesztés) jelentés inkább arra utal, hogy a törekvő valamilyen külső vagy belső kényszer hatására kénytelen volt feladni fáradozásait, melyeket a szabályok betartásának és a tilalmak meg nem szegésének szentelt, addig a másik feltehetően olyan többletjelentést hordoz, hogy a törekvő többé nem tartotta fontosnak esküjét, vagy nem érezte képesnek magát annak véghezvitelére, ezért magától feladta azt.[19]

A fent leírtak folytán tehát immáron, a szóelemzés általi vizsgálat jóvoltából, már meghatározhatjuk a fogadalom tétel folyamatának egyes fázisait, mégpedig a következőképp: (1) Fogadalom tételért folyamodás – a törekvő végzi, és feljebbvalóját kéri eskü-

[9] *sdom-pa zhus*
[10] *sdom-pa len*
[11] *sdom-pa bzhes*
[12] *sdom-pa gnang*
[13] *sdom-pa srung*
[14] *sdom-par 'grub-byed*
[15] *sdom-pa thob*
[16] *sdom-pa mnos*
[17] *sdom-pa shor-ba*
[18] *sdom-pa 'jog-pa*
[19] Rang-yung: *Tibetan-English Dictionary*. Cd-ROM – szógyűjtés – *sdom*; ACIP szövegekben fellelhető életrajzok – szógyűjtés.

jének elfogadására, amit ha amaz (2) jóváhagy, lép életbe maga a fogadalom, az (3) eskütétel rítusával. Ezeket követi a fogadalom (4) betartásának folyamata, melyet végül a kettős (pozitív-negatív) végkifejlet zár le. Így pozitív esetben a törekvő (5) véghezviszi esküjét, avagy, ha elbukik (6) megszegi azt.

Mint az már fent említésre került, a tibeti kánon, a Kandzsur (tib. *bka'-'gyur*) *dulva* (tib. *'dul-ba*) című fejezete tartalmazza a szanszkrit kánonból (szkr. *Tripitaka*), az ún. *Hármas kosárból* átvett művet, mely a szerzetesekre, valamint a szerzetesrendre vonatkozó rendszabályokat tartalmazza. Ezen könyvnek egy kiemelt részlete, az *Egyéni megszabadulás* (szkr. *pratimoksa-sutra*; tib. *so-sor thar-pa'i mdo*) szútrája foglalja magába a szerzetesekre, mint egyénekre vonatkozó fogadalmakat, melyeket hét különböző csoportba sorol.[20] Ezek: a szerzetes (tib. *dge-slong*) 253 fogadalma; az apácák (tib. *dge-slong-ma*) 354 fogadalma; az apácanövendék (tib. *dge-slob-ma*) 6 fogadalma; a novícius (tib. *dge-tshul*) 10 fogadalma; a novícia (tib. *dge-tshul-ma*) 10 fogadalma; a világi hívő (tib. *dge-bsnyen*) 5 fogadalma; és a világi hívő nő (tib. *dge-bsnyen-ma*) 5 fogadalma.

Az Egyéni megszabadulás szútrájában felsorolt megfogadandók fajsúly szerint kerülnek felsorolásra, így kezdődik négy főben járó bűnnel, melynek következménye a rendből történő azonnali kizárás, majd végül – több kisebb kategórián keresztül – egészen az illemszabályok szintjéig (étkezési szokások és tilalmak) így soroltatnak fel a fogadalmak.[21] Az Egyéni megszabadulás szútrájában felsorolt fogadalmakat félhavonta (újholdkor és teliholdkor) a szerzetesek közössége elrecitálja egy közös gyónási szertartás keretében, melynek során a szertartást levezénylő szerzetes hangosan olvassa fel a szútrát, valamint annak minden egyes kategóriájánál (pl.: négy főben járó bűn) felteszi a kérdést a szerzeteseknek, hogy megtartották-e a felsorolt fogadkozásokat, és amennyiben igen, akkor folytatja tovább a tilalmak és szabályok recitálását, hogy végül mind a 253 (férfi teljes jogú szerzetesek esetében) szabályt elrecitálhassa. A vétségek elhallgatására vonatkozó tilalom is szerepel a fogadalmak között, így az a szerzetes, aki vétkes, be kell vallja hibáját, mert ha később társai hazugságon kapják – ami a négy fő bűn egyike – azonnal kizárják a rendből.

Mindazonáltal szükséges megemlíteni azt a tényt, hogy az ilyen hierarchikus ranglétra egy-egy magasabb fokának elérésekor, az egyénnek szintén egyfajta fogadalmat kell tennie, mellyel azt hivatott megfogadni, hogy az adott szintre vonatkozó esküket megtartja stb. Ilyen fogadalmak például a *belépő szerzetes fogadalma* (tib. *rab-byung-gi sdom-pa*), vagy a *felszentelési fogadalom* (tib. *bsnyen-rdzogs-kyi sdom-pa*) stb.

Mint láthattuk, nem csupán a szerzetesek, hanem az egyszerű hívek, és a szerzetes növendékek is esküket, avagy fogadalmakat hivatottak tenni. Ám vannak fogadalmak, melyeket, kizárólag csak a szerzetesek, illetve szerzetesnők tesznek. Így létezik példának okáért a szerzetesek rendszabályzata szerinti nyári elvonulás (tib. *dbyar-gnas*) időszakára vonatkozó fogadalom, amelynek során a szerzetesek kollektíven elvonulnak a három nyári hónap idejére, valamint melyet elvonulásuk kezdetén bonyolítanak le, így ezzel a szerzetes felvállalja több – szerzetesi fogadalmait meghaladó – szabály betartását, melyek közül a legfontosabb az, hogy nem mozdul el lakhelyétől 500 karhosszúságnál távolabbra.

Ezen felül ilyen, szerzetesekre vonatkozó fogadalmak még például a négy gese (tib. *dge-bshes*) fokozat fogadalmai. Ezeknek megértéséhez azonban, meg kell néznünk kissé

[20] Szöpa, L.: *Tibeti buddhizmus első kézből*. I. Tibet Társaság, Budapest 1995, pp. 10–11.

[21] Pl.: „Aztán meg kell fogadjátok, hogy az elmondottak szerint a következő négy (tilalmat) megtartjátok: (1) a szemérmetlen életmódot, (2) a lopást, és (3) emberölést nem cselekszetek, továbbá (4) nem hazudtok. Ó élettelik! Ez a négy főben járó vétség pedig félhavonta, mikor az Egyéni megszabadulás szútrája recitáltatik, abban elhangzik." – *So-sor thar-pa'i mdo* (ACIP), fol. 03A–03B

közelebbről ezeket a fokozatokat. Annyit máris tudunk, hogy 4 ilyen van. Figyelembe kell venni továbbá azt a tényt, hogy az egyes ilyen fokozatok elérése, szintről-szintre, a tanulmányi eredményektől függ. Így a legjobbak a *lharampá*k (tib. *lha-ram-pa*), majd sorban haladva „rangban lefelé" következnek a *chogrampák* (tib. *tshogs-ram-pa*), a *rigrampák* (tib. *rigs-ram-pa*), végül pedig a *lingszebek* (tib. *gling-gseb*). Az első két csoport tagjai egy felsőbb osztályba, a *lharam*-ba kerülnek, míg az alsóbb kettő marad az ún. karam (tib. *bka'-ram*) osztályban.[22] Míg el nem érkezik a kollektív eskütétel ideje (*gese* vizsga), a szerzetesek saját osztályukban maradnak, mind a *lharam*, mind a *karam* osztályokban. Ez az eskütétel pedig, a fokozatoktól függően más és más. Így az ún. „kis-*gese* osztály" (*karam*), azaz a *rigrampák* és a *lingszebek* saját kolostoruktól kapják fokozatukat, így ott is teszik le az esküt, innen az elnevezés, hiszen velük ellentétben a többi *gese* osztály mind a fővárosban, Lhászában teszi le az esküt. A *chogrampák* eskü tételére a második tibeti hónap során kerül sor, mikor a három nagy, Lhásza közeli kolostor (név szerint a Drepung, Sera és a Ganden) szerzetesei, körülbelül 10 napig ott tartózkodnak a Közös áldozat[23] ünnepélye alkalmából.

Ehhez hasonlóan járnak el a *lharampákkal*. Az első tibeti hónap huszonegy napja alatt, az ún. *Nagy Fohász* (tibeti újév ünnep) ünnepség sorozat során, mikor a három kolostor szerzetesei ismét Lhászába sereglenek, teszik le esküjüket a lharampák. A rangsorolást mindkét esetben (tudniillik a *chogrampák* és *lharampák* esetében) a tibeti kormány végzi.[24]

Tovább haladván a rendszerben, a magasabb rangú geséknek tantra kollégiumba[25] való belépésük során le kell vizsgázniuk a kormányzatnál a Példázatokból és a Titkos tanításokból (szútrák és tantrák) egyaránt. Ezen vizsga eredményétől függ aztán, hogy megkapják-e a vezető memorit mesteri posztot. Egy éven keresztül két gese végzi a vezető memorit mester feladatát. A következő évben mindketten tantrikus fogadalmat tesznek – hitvitán vesznek részt a tantrából – a tantra kollégiumban, majd tantra-felügyelők lesznek. Amelyikük korábban lett memorit mester, annak a kilencedik hónapban egy újabb hitvita alkalmával kell fogadalmat tennie, míg társára a tizenkettedik hónapban vár ugyanilyen kötelezettség.[26]

Mindezeken felül akadnak bizonyos általános fogadalmak a valláson belül, mint például az „egyéni megszabadulás" fogadalmát meghaladó bodhiszattvai fogadalom, vagy akár az egy napra vonatkozó 8-as törvény (nyolcrészű böjt) megfogadása, valamint egyéb *dompák*.

Miután áttekintettük a vizsgált fogadalmak legismertebb típusait, célszerű ejteni néhány szót arról is, hogy hogyan mennek ezek végbe, azaz miféle szertartás keretében kerül rájuk sor. Ezt tanulmányozva azt látjuk, hogy az ilyen szertartások közel sem egységesek. Így ez, a különböző irányzatok különböző felekezetei – de még az egyes kolostorok – tekintetében is eltérhet. Persze az alapok általában közösek, ám közel sem annyira egységesek, mint ahogy az indiai vagy a páli kánon sugalmazná, melyekben precízen meg van adva, hogy az

[22] Kolostori tanulmányaik során a szerzetesek, elsőként a *logika*, majd a *felsőbb rendű bölcsesség*, a *közép tan*, majd a *rendszabályzat*, végül a *bölcselet* témakörét tanulmányozzák. Ezen felül van még három, ún. *düdra* (tib. *bsdus-grva*) osztály, mely a logikai alapművek tanulásához szükséges érvelési módszerrel foglalkozik. Ezek után éri el az ember az ún. *karam* (tib. *bka'-ram*) osztályt, melynek során nagy vizsgán kell átesnie. Ez az a bizonyos gese vizsga. – Szöpa: *Tibeti buddhizmus első kézből.* pp. 12–20.

[23] Tshogs-mchod – Lhászában évenként megrendezett két vallási ünnep közül az egyik, melyet Szangye Gyaco (tib. Sangs-rgyas Rgya-mtsho) az ötödik Dalai Láma emlékére alapított. – Szöpa: *Tibeti buddhizmus első kézből.* p. 18.

[24] Szöpa: *Tibeti buddhizmus első kézből. p.* 18.

[25] A tanulás folyamatának egy újabb, az egyik legmagasabb állomása. – Szöpa: *Tibeti buddhizmus első kézbő.* pp. 21–26.

[26] Szöpa: *Tibeti buddhizmus első kézből.* p. 25.

adott szerzetesnek stb. hol, milyen rangú és hány személy előtt kell letennie az adott fogadalmat, valamint, hogy mi legyen a formális párbeszéd szövege, továbbá, hogy melyik fogadalomért, hányszor kell folyamodnia.

A tibeti lamaizmus tekintetében viszont – vélhetően azért, mert a közösségek a hatalmas távolságok miatt nem mint egy nagy egész részei működtek, hanem miként önálló kisebb egységek – azt láthatjuk, hogy mind a résztvevők rangjának és számának, mind pedig a szertartás körülményeinek tekintetében az egyes kisebb közösségek – így néha egyes kolostorok is – eltérést mutatnak. A fogadalmak szövegezését illetően pedig – bár ez is lehet esetenként eltérő -, egyfajta fogadalmi könyv útmutatásait követik, melyek csak igen magas rangú lámák birtokában lelhetőek fel.[27]

Az Egyéni megszabadulás szútrájában felsorolt tilalmak, tekintve, hogy igen nagy számmal képviseltetnek a könnyebb megjegyezhetőség kedvéért egy-egy szóba lettek zanzásítva, a következőképpen: „Így kell fogadkozni: „(Ruhához) ragaszkodás, vagy attól mentesség, vagy (a magánál tartott felesleges ruhadarab birtoklásának) időbeli meghaladása, vagy (egy nem rokon szerzetesnővel annak) mosni hagyása, vagy attól (ruha) elfogadása, vagy (nem illendő időben ruha) kérés, vagy (egyszerre fogad el) alsó és felső ruhát, vagy egy (ruha), vagy több ruha árát (nem megfelelő módon fogadja el."[28] Ennek elrecitálását követően a szútra természetesen részletesen kifejti, hogy mi a tilalom lényege, olykor még azt is, hogy hogyan kell azt elkerülni.

A fentieknek megfelelően azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a szerzetesi rendszabályok közt felsorolt fogadalmak lévén, hogy nagy létszámmal vannak jelen, szavakká tömörített memorandumok, így nincsen elrecitálandó hosszasan kifejtett szövegezésük, ezzel szemben az olyan szintlépéssel kapcsolatos – és egyéb – fogadalmak, mint például a szerzetesek felszentelési fogadalma, viszont olyan kötött szövegezésű, miként a keresztény liturgiákéi.

Miután valamelyest tisztába jöttünk azzal, miként zajlik és miből tevődik össze egy fogadalom a tibeti lamaista vallásban, elérkeztünk ahhoz a kérdéskörhöz, mely azt kutatja, vajon miért sorolják a buddhisták a fogadalmakat az anyagok, avagy formák közé?

Ehhez azonban mindenek előtt azt kell megnéznünk, honnan is származik ez az elmélet.

A teória egy olyan extrakánonikus szövegben lelhető fel, melyet a kánon, avagy a *Hármas kosár* harmadik fejezetéhez, az *Abhidharmához* írtak. Mint azt már fentebb említettük, az eredeti (indiai vagy páli nyelvű) kánon 3 fő részből tevődik össze. Úgymint a *Szerzetesi rendszabályok* (szkr. vinaya), a *Példázatok* (szkr. sutra) és az *Abhidharma* gyűjteményeiből. Ezen három közül az első kettő viszonylag egyértelmű – hiszen az első fejezet tartalmazza a szerzetesek rendszabályait, míg a második a Buddha által elmondott példabeszédeket – ám a harmadik fejezet már kialakulása után is viharos időket kellett megéljen. Az Abhidharma kosár ugyanis hajdanán listákat (szkr. *matrika*) tartalmazott, melyek a Tan egyes szeleteihez nyújtottak segítséget, annak könnyebb megértése, és memorizálása végett. Később aztán ezen listák tovább fejlődtek – vannak iskolák, akik egyszerűen tagadják az *Abhidharma* hitelességét, és elvetik azt -, míg végül egész irodalom típussá nőtte ki magát, szilárd alapot biztosítva a későbbi mahayana szútrák filozófiai hátterének, valamint más kolostori kézikönyveknek.

[27] Karma Dorje szíves szóbeli közlése.
[28] *So-sor thar-pa'i mdo* (ACIP), fol. 08A

Az indiai kánon ezen fejezetét azonban, a tibetiek sem fogadták el a Buddha szavának, így mivel a benne rejlő tanítások hasznosságát nem tagadták, a másik híres (extra)kánonikus gyűjteményükbe, a Tandzsurba (tib. *Bstan-'gyur*) sorolták.

Az Abhidharma kosár bölcsességét feltárni hivatott *Abhidharmakosa-karika*, melyet Vasubhandu írt (és mely szintén a Tandzsurba soroltatott) pedig, az Abhidharma kosár kapcsán felmerülő filozófiai kérdésekre ad választ, mint például a *jelenségek osztályzása*.

Az *Abhidharmakosa* a jelenségek osztályzásának tekintetében nem pusztán egy, de mindjárt három olyan rendszert is közöl, melyeken keresztül megérthető a minket körülvevő világ és melyek tartalmazzák annak valamennyi jelenségét.

Ezek a tanuló tudás szintjének megfelelően a „halmok" (szkr. *skandha*), az „érzékelési források" (szkr. *ayatana*), valamint a „(tudati) lelőhelyek" (szkr. *dhātu*) rendszerei. Ennek megfelelően a legtömörebb a halmok ötös rendszere, ezt követi a már bővebben kifejtett források 12 tagú felsorolása, végül pedig az ezekre a forrásokra épülő 18 lelőhely szisztémája.[29]

A fent leírtak alapján azt mondhatjuk, az utóbbi kettő valamiféle rokonságban áll egymással, míg a halmok rendszere egy ugyanazon elemeket felsoroló, de egészen más csoportosítás szerint működő meghatározás.

Röviden: az öt halom két fő összetevőre bontható. Úgymint formákra (fizikális) és tudattal kapcsolatos, avagy tudati (mentális) elemekre. Ennek formái közül a második rendszer kiemelvén az öt érzékszervet, továbbá – a halmok másik csoportjából – az elmét (mint érzékszervet), majd miután az így kapott hat elemet összepárosítván a hozzájuk kapcsolódó tárgyaikkal jön ki a 12 forrás.

A harmadik rendszer erre a 12-re alapozva, az érzékszerv, valamint annak tárgya közti kapcsolatot biztosító tudatosság elemeket rendel a már meglevő párosok mellé, így jön ki a 18.

Ezek a rendszerek értelemszerűen ennél jóval bonyolultabbak, ám a témánk szempontjából bővebb részletezésük nem szükségszerű.

De vajon mi közük lehet ezen rendszerek bármelyikének a fogadalmakhoz?

Jamghön Mipham így ír erről a halmokat elemző művében:

„A tökéletesen megfogadottból (fogadalmak) keletkező formák pedig azok, melyek közvetlenül érzékelhetetlenek."[30]

Így ismét szembe találjuk magunkat azzal a ténnyel, hogy a buddhisták a fogadalmakat formának, vagy anyagnak tekintik, azok közül is a legspeciálisabbnak: a közvetlenül nem érzéklehető, avagy az értelem által (közvetlenül) fel nem fogható formának.

Ahhoz, hogy megérthessük, vajon miért soroltatnak a fogadalmak az érzékelhetetlen formák kategóriájába, mindenek előtt ezt kell alapos vizsgálat alá vennünk.

Már az Abhidharmakosa I. jelenségeket osztályozó fejezetének 9-ik versében is megemlítésre kerül:

„(9) A *formák* pedig az 5 érzék és (azoknak) tárgyai
5-en, valamint az '(közvetlenül) érzékelhetetlen forma'"[31]

[29] Lovász Viktor: *A jelenségek osztályozása Vasubhandu Abhidharmakośa-kārikājá-nak I. (A típusok bemutatása című) fejezete alapján.* Szakdolgozat. ELTE BTK Belső-Ázsiai Tanszék, Budapest 2004, p. 11.
[30] Mipham: *Mkhas-pa'i tshul-la 'jug-pa'i sgo*. p. 19.
[31] Lovász: *A jelenségek osztályozása.* p. 60.

Az itt felsorolt tizenegy forma pedig, nem más, mint amit tizenegy eredmény-formának is neveznek, mert mindegyikük a Négy Nagy Alapelemre (föld, víz, tűz, levegő), azaz a négy bázis- vagy ok-formára támaszkodik.

Azt, hogy pontosan micsoda és hogyan működik ez a közvetlenül nem észlelhető forma, egészen egyszerűen csak úgy fogalmazzák meg: „Így hát a formáknak ezen csoportja a közvetlenül nem észlelhető formáké, amiket megmutathatatlannak és akadályt nem keltőnek hívunk, ezt így tartják."[32]

Vessünk egy pillantást először Mipham magyarázatára:

> „Ha azt kérditek: Az 'értelemmel fel nem fogható' (közvetlenül érzékelhetetlen) biz miként (lehet) forma?"
>
> 1, Ezek pedig, olyan fizikális és verbális (test és beszéd révén aktivált) cselekedetek, mellyel véghezvittek egy erényes vagy erénytelen fogadalmat, esetleg egy meghatározott időre vonatkozó fogadalmat. Azaz lehetnek bár a zavarodott (tudatosság) és tudatosságtól mentesség (meditatív) periódusában, mivel ez a folyamat szakadatlan, a tudatosság nem tartalmazza azt (nem észlelheti közvetlenül).
>
> 2, Ezek elsősorban egy személy lényét felépítő elemet tesznek meg alapnak, és az így megragadott elemekre támaszkodnak, ennek megfelelően mivel (ezekre) támaszkodnak, amíg megfogyatkozásuknak vagy eltűnésüknek nem keletkezik oka, hát folyamatosan leledznek.
>
> 3, Annak lényege az, hogy lehet erényes és erénytelen, (de mindenképpen) a fizikális és verbális cselekedeteknek különféle (variánsa). Ezért hát, ez a három nyomós oka annak, hogy ezeket formának magyarázzuk."[33]

Ugyanerről az Abhidharmakosa 11-dik verse:

> „(11) Az, mely (jelen) lehet a *csapongó tudatosság* és a *tudatosságtól mentesség* (periódusában) is,
> Erényesen vagy erénytelenül folytonos,
> Valamint a Nagy Elemeket teszi meg alapnak,
> Az biz, a közvetlenül érzékelhetetlen forma."[34]

Amint az a versből is kiderül tehát, a közvetlenül érzékelhetetlen formának öt speciális minősége van. Vegyük ezeket sorban: az „ideiglenességgel kapcsolatos" speciális minőségei, hogy (1) jelen lehet a csapongó tudatosság periódusában – avagy mikor az ember próbál koncentrálni, de gondolatai mindegyre elkalandoznak –, valamint (2) a tudatosságtól mentesség időpillanataiban – mint például az ájulás stb., mikor azt mondjuk, hogy az ember nincs tudatánál – is. Ezek alapján tehát az említett két tudatosság állapot ellentéteinél is – azaz a nem csapongó tudatosság, vagy fókuszált tudatosság, továbbá a tudatossággal bíró periódusokban – jelen lehet, ám itt az érzékelhető forma szintén fellelhető, ami viszont az előző kettő állapotot nem jellemzi.

[32] Mipham: *Mkhas-pa'i tshul-la 'jug-pa'i sgo.* p. 20.
[33] Mipham: *Mkhas-pa'i tshul-la 'jug-pa'i sgo.* pp. 19–20.
[34] Lovász: *A jelenségek osztályozása.* p. 60.

A közvetlenül érzékelhetetlen forma továbbá rendelkezik még ún. (3) jellegzetes speciális minőségekkel, mégpedig oly módon, hogy lehet erényes, vagy erénytelen. Ez azonban szintúgy igaz az érzékelhetőre is, ezért ezen minőséget kiegészíti az (4) időre vonatkozó speciális minőség: a folytonosság, avagy 'az egymást követő részek legkiválóbb folytonossága'.[35]

Az utolsó ilyen (5) különleges minősége, hogy a négy nagy elemen alapszik, mint ahogy ezt láthattuk már a fent beidézett Mipham féle szövegben (2. pont) is.

Miután az alapokat leraktuk, vegyük sorra, milyen elemekből tevődik össze tulajdonképpen egy ilyen közvetlenül érzékelhetetlen forma, mint például egy fogadalom.

Mint láthattuk, a definícióban szereplő öt minőség közül a harmadik (erényes vagy erénytelen) puszta általános jellemző, ami egyfajta alapkategóriát biztosít, amivel az adott fogadalom stb. erkölcsi, vagy etikai minőségét határozza meg.

Ami az első kettőt illeti, a helyzet már közel sem ilyen egyszerű. Ezen minőség elsődleges funkciója persze könnyen megérthető, hiszen pusztán arra szolgál, hogy ezt, tudniillik a közvetlenül érzékelhetetlen formát megkülönböztesse az érzékelhetőtől. Így az, hogy jelen lehet bizonyos tudatosság pillanatokban, ahol a fizikális anyag (tehát az érzékszervekkel felfogható) nem, pusztán egy újabb definíció, mely azt hivatott meghatározni, hogy melyik miféle anyag. Ennek besorolása persze közel sem olyan egyszerű mintha azt mondhatnánk, hogy az egyik fizikális, a másik pedig mentális anyag, avagy az egyik érzékszervekkel fogható fel, míg a másik a tudattal. Ez a meghatározás azért nem működik, mert a buddhisták szerint a tudat maga a hatodik érzékszerv, annak tárgya (tehát amit az felfog) pedig, a tudati tárgy (a 12-dik forrás).[36]

Ezen a ponton részletesebb vizsgálatnak kell kitenni a tudati tárgyak forrását azért, hogy meghatározhassuk mit jelent a „mentális anyag", azaz a tudati tárgy. Elsősorban azt kell megnéznünk, vajon milyen elemek képezhetik a tudat tárgyát, azaz milyen elemek tartoznak ebbe a forrásba. Az *Abhidharmakosában* ez áll:

„Az *'érzet'* átél, a *'felismerés'* pedig
Ismérvet megragadó természetű.
(15) Az *'összetételek'* halma a többi 4-től eltérő,
Ezen három, és az 'érzékekkel (közvetlenül) fel nem fogható forma', valamint
A *Feltétellel nem bírók,* ezek együtt pedig,
Úgy értendőek, mint a 'tudati tárgyak' *forrása* és *lelőhelye*."[37]

Azt látjuk tehát, hogy a tudati tárgyak a következők: az érzetek halma, a felismerések halma, az összetételek halma, a közvetlenül érzékelhetetlen forma, valamint a feltétellel nem bírók hármas csoportja.[38]

Továbbá az ide (tudati tárgyak forrása) tartozó formákról Mipham:

[35] *Rgyun-mchog-tu rjes-su 'brel-ba*
[36] *chos-kyi skye-mched*
[37] Lovász: *A jelenségek osztályozása.* p. 61.
[38] A kétféle kioltás, valamint az űr – három állandó jelenség, lásd Lovász: *A jelenségek osztályozása.* p. 32.

„A tudat tárgyának forrásában levő 5 forma típus:
1, Amiket felhalmozásból fakadónak (konkrétan nem érzékelhető formáknak) hívunk, azaz a legkisebb porszem (részecske) forma, mely bár forma (tehát látható), csak elme által érthető meg.
2, A térbeli avagy a tündöklő (letisztult) (formák) pedig, miként az fent el lett magyarázva, (olyan formák, melyek) másokat nem gátolnak.
3, A tökéletesen megfogadottból (fogadalmak) keletkező formák pedig azok, melyek közvetlenül érzékelhetetlenek.
4, A képzelt formák pedig, olyanok, mint a délibábok és az álombéli formák.
5, Az uralkodó formák pedig, a meditáció közben jelen levő uralkodó erő folytán feltűnő formák, mint például a makulátlan kékség stb."[39]

Láthatjuk, hogy a tudati tárgyként felsorolt formák közül harmadikként kiemelt az általunk vizsgált közvetlenül érzékelhetetlen forma. Így azt mondhatjuk, hogy ezek lehetnek mentális anyagok, de nem nevezhetjük kizárólagosan csak őket annak.

Azt azonban mindenképpen megállapíthatjuk, hogy a tudat képes 'lehet' azokat felfogni, ám ez igaz az érzékelhető formákra is. Ezáltal felmerül a kérdés: akkor hogyan működik ez a dolog? Vajon miként foghatja fel ezt a formát a tudat úgy, hogy közben ne érzékelje?

A válasz jóval egyszerűbb, mint gondolnánk. Mipham így fogalmazza meg:

„Ezáltal, az a fizikális vagy verbális részecskecsoport, melyet egy személy saját maga aktivált, lévén, hogy annak (a személynek) az saját része, mások számára érzékelhetetlen. (Például) egy fogadalmat tevő személy fogadalma ilyen, így (az – a fogadalom) pusztán (a személy) testét stb. látván, még nem érthető meg."[40]

A fentiek alapján az a következtetés vonható le, hogy a közvetlenül érzékelhetetlen formák pusztán a szó hétköznapi értelmében érzékelhetetlenek, ezeket ugyanis a tudat felfoghatja, mégpedig annak az adott személynek saját tudata, aki rendelkezik ezzel a formával. Az érzékszervek működését leíró meghatározás tehát azt definiálja, hogy az egyes érzékszervek általánosságban mit, hogyan értelmezhetnek, így a tudat hogyan értelmezheti annak tárgyait. Mivel tehát általánosságban a tudat nem észlelheti ezt a formát – kivéve, ha egy speciális összefüggés során az sajátja -, ezért mondjuk észlelhetetlennek. Az, az eset, mikor a saját tudat észleli saját 'észlelhetetlen' tárgyát pedig, egyfajta speciális kivétel, tehát túl mutat az általánosságon, ezért van így. Szélsőséges példával élve azt mondhatjuk, még a saját tudat sem tudatosan érzékeli ezt – avagy az észlelés nem közvetlen.

Ennek kapcsán meg kell vizsgálnunk a következő speciális minőséget, mely az idővel kapcsolatos, tehát azt a kondíciót, hogy szakadatlan, avagy folyamatos. Ez pedig igen jól szemléltethető egy fogadalmon, mely megfogadásától beteljesítéséig, vagy feladásáig töretlenül tart, és igazából nincs értelme azt vizsgálni, vajon a lelkesedés közben csökken-e vagy gyarapszik, hiszen a maga a folyamat nem szakíttatik meg.

Ezen momentum által talán érthetőbbé válik az a meghatározás, hogy „…lehetnek bár a zavarodott (tudatosság) és tudatosságtól mentesség (meditatív) periódusában, mivel ez a folyamat szakadatlan, a tudatosság nem tartalmazza azt."

[39] Mipham: *Mkhas-pa'i tshul-la 'jug-pa'i sgo.* p. 19.
[40] Mipham: *Mkhas-pa'i tshul-la 'jug-pa'i sgo*. p. 20.

Hiszen már ismert előttünk a tény, hogy a tudat ‘nem tudatosan’ érzékeli azt, így azok az időpillanatok vagy meditatív periódusok, melyekben jelen lehet, nem egyfajta hátteret biztosítanak neki – hiszen ezen periódusok nem szakadatlanok, ellentétben a közvetlenül érzékelhetetlen formával -, hanem egyfajta inverz szituáció folytán, a háttérben töretlenül ledező ‘fogadalom’ adott időpillanatban összeér az említett állapotokkal. Elég nehéz leírni ezt a helyzetet, hiszen nem lenne helyes azt mondani, hogy az észlelhetetlen felbukkan ezekben a periódusokban, mert ez ellentmondana szakadatlanságának, ám ugyancsak helytelen azt állítani, hogy ebben a töretlen formában jelennek meg tudatállapotok. A helyes meghatározás a kettő kompromisszuma. Azaz adott tudatállapotokban ‘észlelhető’ a háttérben töretlenül ledező ‘észlelhetetlen’.

Ezzel eljutottunk a végső és egyben legbonyolultabb minőséghez, mely szerint az észlelhetetlen forma anyag, így az elemekre támaszkodik.

Mint ahogy ez Miphamnál is áll:

> „Ha azt a halmot, mely azokat a lehetséges formákat tartalmazza, melyeknek van lényeges sajátságuk, felosztjuk, akkor 4 alap-forma,[41] és 11 (ebből fakadó) eredmény-forma van…[42]
> …A 11 okozat-forma pedig: az 5 érzék (képesség) és annak 5 tárgya (ezzel együtt 10), valamint az *Abhidharmakosa* szerinti „közvetlenül észlelhetetlen” forma a 11.”[43]

Mint látjuk, a tizenegy eredmény-forma mind, a négy alap-formán alapszik, így valamilyen módon belőlük áll vagy tevődik össze egyfajta anyag-különlegességként. Ezt egészen pontosan nem szó szerint kell érteni. Hiszen az érzékszervek és a fizikális tárgyak esetén még helytálló lenne a definíció, ám ily módon a hang értelmezhetetlen lenne. Erre a kivételes esetre tehát azt mondhatjuk, hogy kapcsolatban áll az elemekkel, és úgy alapszik rajtuk (hiszen ahhoz, hogy a hang terjedni tudjon, kell egy közeg, melyet vagy a szél vagy a víz biztosít – ezek híján nem működhetne).

Hasonló módon alapszik tehát a négy elemen a közvetlenül észlelhetetlen forma is.[44]

Ahhoz hogy – valamilyen értelemben vett – anyagnak nevezhessük, valahogyan meg kell nyilvánuljon, valamint ahhoz, hogy elfogadhassuk azt a fenti kijelentést, hogy másodlagos anyag (tehát elemekre támaszkodik), kellenek fizikális értelemben vett elemek.

---

[41] „Az alap pedig a 4 nagy elem: (így ezek közül a) föld-típus szilárd és tárgyat magragadó, míg a víz-típus nedves és összetartó, a tűz-típus meleg és érlelő, a szél-típus pedig mozgó és kiterjesztő.” – Mipham: *Mkhas-pa’i tshul-la ‘jug-pa’i sgo.* p. 16.

[42] A 4 alapelemet nevezik elsődleges anyagnak is, míg a 11 ebből fakadót másodlagosnak – Skorupski, Tadeus: DHARMA: Buddhist Dharma and Dharmas. In: *Encyclopaedia of Buddhism.* Szerk. Malalasekera, Ceylon 1961, pp. 335–336.

[43] Mipham: *Mkhas-pa’i tshul-la ‘jug-pa’i sgo.* p. 16.

[44] Az *Abhidharmakosa* Gendün Drub féle kommentárjában ez áll erről: „Továbbá, ha azt kérdik: „A 18 (lelőhely) közül mennyi az „elem” és mennyi az „elemekből keletkező”? A „mindkettőből” vagy „egyikből sem” (összetevődő) mennyi?” – akkor ezek közül a tapintottakat, „elemekből” és „elemekből keletkezőkből” állóként, *mindkettőként* osztályozzuk, mert rendelkeznek a ‘föld’ stb. 4 elemmel, valamint a ‘sima’ stb. 7 elemből keletkezővel (tulajdonsággal). A fennmaradó szem stb. formával bíró 9 (tapintott kiesett) pedig, pusztán „elemekből keletkező” lehet. A tudati tárgyak lelőhelyének egyik oldalát elfoglaló ‘közvetlenül észlelhetetlen’ forma (is) „elemekből keletkező”, mert „a nagy elemekből keletkezik (avagy mert azok képzik az alapját), azt pedig ‘közvetlenül észlelhetetlennek’ mondjuk” – így ‘eredményformaként’ magyaráztatik. A fennmaradó 7 féle tudatosság lelőhely, valamint az ‘értelemmel fel nem foghatót’ kivéve a tudati tárgyak lelőhelye pedig, sem nem elem, sem nem pedig azokból keletkező, „egyik sem”. – így tanítják.” – Lovász: *A jelenségek osztályozása.* p. 123.

Nézzük meg ezek miként kapcsolódnak egymáshoz, és hogyan mennek végbe. Így írja le ezt a folyamatot Mipham:

> „Továbbá, az olyan cselekedetek, mint a (szertartásos) leborulás, vagy a szútra recitálás és gyűlölettel mást megütés, valamint durva szavakkal kifejezett beszéd pedig, mivel alapjuk nem különbözik az anyagi test és beszéd részecskéitől, így ezek a test és beszéd mozgását és kifejezéseit leírni hivatott cselekedeteknek különleges megtestesülései. Ezért ezeket pusztán tetteknek szükséges hívni.
>
> Az ilyen cselekedetek révén az a fizikális és verbális részecskecsoport, melyet egy személy saját maga aktivált, mások számára is érzékelhetővé válik. Hogy miként? Ha látsz egy csomó kavicsot, melyek ló stb. alakzatot öltenek, az ott látható kavicsokon kívül semmi mást nem lehet látni. Amiért, a kavicsokat látjuk, azt az alakzatot, melyet azok felvesznek is megérthetjük.
>
> A közvetlenül érzékelhetetlen formák is különleges fizikális és verbális tettek az érzékelhető formákhoz hasonlóan."[45]

Mint látjuk, a közvetlenül érzékelhetetlen forma – azaz a fogadalom – elemekre támaszkodása úgy értendő, hogy az említett forma megjelenésének előfeltétele a cselekvő ember fizikuma, tehát testének vagy beszédének részecskéi, melyek – kijelenthetjük – elemekből állnak, az észlelhetetlen pedig, ezekre támaszkodik. Továbbá ezen adott ember cselekedetein keresztül nyilvánul meg.

Végezetül azt mondhatjuk, bár ezeken a cselekedeteken keresztül egy másik ember megértheti (észlelheti), hogy az adott személy egy fogadalom végett teszi meg ezeket a dolgokat, ám ezt (a fogadalmat magát) nem 'láthatja' – így közvetlenül nem érzékelheti, nem válhat tudatának közvetlen tárgyává.

Itt a definíció pontos megértése végett szükséges megállapítanunk azt, hogy éles különbséget tesz a buddhista filozófia közvetlen (vagy hétköznapi) észlelés – melynek során érzékszerveinkkel úgy fogjuk fel a jelenségeket, hogy azok az egyes érzékek direkt tárgyát képezik -, valamint egy közvetett érzékelés, mikor gyakorlatilag a folyamat nem tudatosan megy végbe. Ezért mondhatjuk azt, hogy a közvetlenül nem érzékelhető forma képezheti a tudat tárgyát, ám csupán indirekt formában, hiszen az észlelés – úgymond nem tudatos jellegű. Tudatos jelleggel észleli a tudat például azokat az információkat, melyeket az érzékek továbbítanak neki az észlelési folyamat során, tehát például a szem meglát egy formát, és ezt az adatot (a meglátás a tudat direkt tárgya ez estben) továbbítja a tudatnak. A közvetlenül nem érzékelhető forma viszont nem lehet ilyen tárgya a tudatnak, hiszen egyik érzékünk sem képest azt felfogni. Így azt a megállapítást tehetjük erről, hogy a közvetlen érzékelés az érzékszerveken által felfogott információ, melyet a tudat végül feldolgoz, és a közvetlenül nem észlelhető forma esete nem tartozik ide, hiszen azt a tudat maga – miként a szem a látványt – foghatja csak fel. A beérkező információ minősége így nyilván másmilyen lesz, hiszen a folyamatból kimarad a többi érzék, tehát valahogy úgy lehetne megfogalmazni a dolgot végül, hogy a tudat ugyan tud róla, de nem tudja feldolgozni az adatot, mert kimaradt a közvetlen érzékelés – tehát az érzékszervek nyújtotta információ.

A közvetlenül nem észlelhető anyagra azért a fogadalmakat hozta fel az Abhidharma példának – egyfelől mert nyilván a szerzetesek között ez a legáltalánosabb –, mert

[45] Mipham: *Mkhas-pa'i tshul-la 'jug-pa'i sgo.* p. 20.

viszonylag könnyű elképzelni. Hiszen a törekvő tudatában mindvégig ott lebegnek a fogadalommal kapcsolatos gondolatok, ezeknek megfelelően cselekszik és beszél, közben körötte ott lebeg – egyfajta auraként – annak az elkötelezettségnek megfoghatatlan légköre, mely törekvését működteti. Tehát nem lehet sem látni, sem ízlelni, de mégis lehet tudni róla. A törekvő maga tudja, hogy mi végett cselekszik vagy beszél adott módon, és érzi, hogy mi ennek a folyamatnak a mozgatórugója: a közvetlenül nem érzékelhető forma, avagy a fogadalom.

Mint láthattuk fent, ezeken a cselekedeteken és szavakon keresztül egy másik személy is megértheti azt, hogy az adott törekvő fogadalom miatt teszi, amit tesz, tehát tudomást szerezhet arról, hogy ott kell lennie egy közvetlenül nem észlelhető formának, de ő maga ezt nem érzékelheti. Tudatának tárgya lehet az a gondolat, hogy ott van valahol ez a forma, de ő még csak azt a másodlagos tudomást (vagy nem tudatos észlelést) sem folytathatja, melyet a törekvő maga, aki közvetett módon észlelheti fogadalmát, ezt a speciális anyagot.

Konklúzióként tehát megállapíthatjuk, hogy a fogadalmat birtokló tudata közvetett érzékeléssel tudomást szerezhet ennek az anyagnak az ott létéről, de rajta kívül a többi lény pusztán csak sejtheti annak ott létét.

Összegzésül tehát annyit, hogy hétköznapi értelemben ezek a fogadalmak mégsem tekinthetőek anyagnak, sem pedig formának, ám a buddhisták ezen bonyolult rendszerének leírása szerint ezek mégis egyfajta elvont, anyaghoz kapcsolható minőségek, melyek közvetlenül nem érzékelhetőek (akkor is csak a tudat folytán).

Tekintve, hogy a fent vizsgált fogadalmak pusztán egy kiemelt példái ezeknek, talán könnyebb ezt (az észlelhetetlen formát) úgy elképzelni, mint egy átkot, melynek kimondása úgymond megmérgezi a levegőt, és ez az elvont anyag lesz, mely biztosítja azt, hogy az átok célját érje (természetesen az átkozódó cselekedetei és verbális megnyilvánulásain keresztül).

Továbbá az irodalom sok ékes példát nyújthat ennek valamilyen formájú leírására az olyan kifejezések által, hogy „félelme tapintható volt…", vagy „a harag érezhető volt a levegőben" stb. A fogadalmakat tehát ilyen értelemben tekinthetjük anyagnak, valamint ezek ily módon lehetnek jelen egy elvont és közvetlenül nem érzékelhető anyag formájában a minket körülvevő világban, melynek jelenségei kihatnak mindennapjainkra, és melynek elemeit biztosító formáiról ezt az elvet vallják a buddhisták a Buddha egyik híres példázatában:

„A forma üresség, az Üresség forma…" – Szív-szútra.

Summary

Vows of the Tibetan monks – Sdom

In the present paper I seek answers to such a question that is counted among those which derive from things that the Buddha did not mentioned: Why do the Buddhist say that the vows of the monks are forms or matters.

The article is divided into two different parts. In the lines of the first division I describe the definition of the vow of the Tibetan Monks through the Sutras of the Buddha and through showing a part of the every day life of the monks and the structure of the church system within the Tibetan Buddhism. In the other part of this essay I write about this strange form or matter which is mentioned in the *Abhidharmakosa* (a work of Vasubhandu), the form (or matter) that can not be directly realized.

At the end as a summary I try to answer how it is possible for the Tibetan Buddhists to call a vow as form or matter through comparing the two different parts of my essay as ones I have already mentioned above.

By this work I try to make a bit clearer this part of the world of the Buddhist philosophy which sometimes seems very disturbing for those who are trying to understand it through the explanation of one of the most difficult conception: the inperceptible forms.

Irodalomjegyzék

ACIP honlap: *So-sor thar-pa'i mdo* [Az egyéni megszabadulás szútrája], *www.asianclassics.org*

Das, Sarat C.: *Tibetan-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, India 1998

Lovász Viktor: *A jelenségek osztályozása Vasubhandu Abhidharmakośa-kārikājá-nak I. (A típusok bemutatása című) fejezete alapján*. Szakdolgozat. ELTE BTK Belső-Ázsiai Tanszék, Budapest 2004

Mipham, J. R.: *Mkhas-pa'i tshul-la 'jug-pa'i sgo* (Gateway to Knowledge). Rang-yung Ye-shes Publications, Hong-Kong 1997

Rang-yung Ye-shes Dictionary. CD-ROM változat

Skorupski, Tadeus: DHARMA: Buddhist Dharma and Dharmas. In: *Encyclopaedia of Buddhism.* Szerk. Malalasekera, Ceylon 1961, pp. 335–336.

Szöpa, L.: *Tibeti buddhizmus első kézből.* I. Tibet Társaság, Budapest 1995

Terjék József: *Tibeti-magyar szótár*. (Keleti nyelvek kincsestára 5.) Budapest 1988

A MONGOL SZERZETESI RUHADARABOK ÉS FEJFEDŐK TERMINOLÓGIÁJA

Majer Zsuzsa

Jelen cikk célja a mongol buddhista terminológia egy részterületének, a szerzetesi ruhadarabok szakszókincsének összefoglalása. E szakszókincs jellegzetessége, hogy míg egyrészről a nagyszámú tibeti eredetű elnevezés egy része a köznyelvben is ismert, részint tiszteleti, irodalmi formákként, addig másrészről az egyes terminusok és tükörfordításaik sokszor jelentésükben felcserélve kerülnek használatra, ugyanaz a kifejezés különböző ruhadarabokat is jelenthet. E terminusok sokszor megfigyelhető kaotikus használata következtében nem tekinthető feleslegesnek e szakszavak összegyűjtése és elemzése.

Történeti áttekintés

A buddhizmus egyes irányzataiban a szerzetesek ruházkodása, tulajdonukban levő tárgyak Buddha kora óta szigorúan szabályozva vannak. A buddhizmus minden irányzatát eltérő viselet jellemzi, a történelem során és különböző területekre eljutva a szerzetesek ruházkodása is módosult, a helyi viszonyokhoz és szokásokhoz is alkalmazkodva. Az eredeti, indiai buddhizmusban három ruhadarab, öv és ezen kívül még négy tárgy lehetett a szerzetesek tulajdonában. Ezek a következők voltak: felsőruha, azaz egy mellényféle (szkr. *sanghāṭi,* tib. *snam-sbyar,* „köpönyeg, palást"), egy térdig érő csuha (szkr. *uttarāsanghāṭi,* tib. *bla-gos* „felsőruha"), melyet öv tart össze, és egy a lábakat eltakaró kendő-, szoknyaféle (szkr. *antarvāsaka,* tib. *mthang-gos* „alsóruha", szoknyaszerű ruhadarab). Ezek a ruhadarabok eredetileg sárga színűek, a tibetieknél jelenik meg a vörös szín. A négy felszerelési tárgy az alamizsna-szilke, a borotva, a szita és a varrótű volt. Ehhez a nyolc ruhadarabhoz, tárgyhoz társult idővel a koldulóbot. A buddhizmus terjedésével, a különböző éghajlatok függvényében, kényszerében az eredeti ruházat, az irányzatok jellegzetességeinek tükreként a felszerelési tárgyak módosultak. A déli buddhizmusban megjelent például a napernyő. Tibetben pedig a hideg éghajlat függvényében a ruhadarabok módosultak jelentősen: az addigi három ruhadarabon kívül még egy alsóruha, bélelt ruhaneműk, harisnya, cipő, csizma. A különböző sapkák viselete is itt alakult ki, és vált bonyolult, felekezet, fokozat és rangjelző rendszerré. Megjelentek az irányzatra jellemző speciális szertartáseszközök: a vadzsra, a csengő, a koponyadob, az emberi combcsontból készült trombita … Ugyanezeket találhatjuk a mongol szerzetesek kellékei között.

A mongol szerzetesek ruházata

Az eredeti indiai buddhizmus ruházata a mongol nemzeti ruházkodás jellemzőivel és a mongol időjárási viszonyokkal összhangba hozva átalakult, sajátos jelleget vett fel, illetve új darabok is megjelentek. Mongólián belül a ruhák egyes részleteiben lehetnek eltérések megyénként, illetve például a Tibetben más-más kolostorban tanult szerzetesek ruház-

kodásukban is az ottani irányzatokat követik. Azonban a viselt ruhadarabok és fejfedők rendszere mindenütt megegyezik.

Ruhadarabok

Az indiai buddhizmusban is meglevő, eredeti három ruhadarab megmaradt. Ma azonban Mongóliában nem tartoznak mind a mindennapi viselethez, és nem is minden szerzetes öltheti fel őket.

A három ruhadarab együttes neve *gurwan jüil nomiin xuwcas*, mong. *γurban jüil nom-un qubčasun,* tib. *chos-gos rnam-gsum*, szkr. *tricivarika.* Ez a következő ruhadarabokat jelenti:

- szkr. *sanghāṭi*, tib. *snam-sbyar*, halha *namǰir*/*namǰar*, mong. *namǰar/namǰiyar* „köpönyeg, palást"
- szkr. *uttarāsanghāṭi*, tib. *bla-gos*, halha *lagai/lagoi*, mong. *layai* „felsőruha"
- szkr. *antarvāsaka*, tib. *mthang-gos*, halha[1] *tangoi*, mong. *tangγoi* „alsóruha", szoknyaszerű ruhadarab.

A mongol nyelvben mindháromra különféle elnevezések használatosak. Ezek mellet új ruhadarabok is megjelentek, főként az időjárási eltérés következtében például a külön alsószoknya, köpönyegszerű ruhadarab és több rétegű ruházat.

A ruhadarabokra vonatkozó elnevezéseknél meglehetős zűrzavar figyelhető meg. Különösképpen a tibeti eredetű elnevezések használata nem következetes, ugyanazzal a szóval különböző ruhadarabok jelentésében is találkozhatunk.

Ezekhez a ruhákhoz Öndör gegeen[2] idején adódtak hozzá új darabok, vált a szerzetesi viselet részévé például a mellény (*tongog/dongog*) és a jellegzetes szerzetesi vállkendő (*orximǰ*), illetve ekkor alakult ki a lámák *deel*-jének (mong. *degel*, *debel* „mongol köntös") a köznapi *deel*-től eltérő szabása..

A *gecel* (tib. *dge-tshul* „erény-törvényű", novícius 10 fogadalommal) és *gelen* (tib. *dge-slong* „erénygyűjtő", teljes felszentelésű szerzetes, 253 fogadalommal) fogadalmú szerzetesek ma már a három ind eredetű darabból csak a szoknyát (*tangoi*) hordják minden nap, a másik két alapdarabot csak *düncen/düičen* (tib. *dus-chen* „nagy idő, ünnep") idején veszik fel. A *namǰir/namǰar* csak a *gelen* fokozatú szerzetesek viselete. A *lagoi*, mely egy sárga színű, több darabból összevarrt kendő, szintén csak ünnepi alkalmakkor viselt darab.

A *szerzetesi ruházatra* vonatkozó általános elnevezések a mongol nyelvben a következőek: *čoigoo/čogo*, mong. *čoga*, tib. *chos-gos* „tanruha", mely a szerzetesi ruházat általános elnevezése. Mongol megfelelője, tükörfordítása a *nomiin xuwcas*, mong. *nom-un qubčasu*, tib. *chos-gos* vagy *nomt deel*,[3] mong. *nomtu debel*.[4]

---

[1] A következőkben, ha külön nincs jelölve, akkor a halha (nem a klasszikus vagy írott mongol) alakról van szó.

[2] Öndör gegeen, Dzanabadzar, *Luwsan dambii jalcan* (tib. *Blo-bzang bstan-pa'i rgyal-mtshan*) (1635-1723), az első *ǰewcündamba xutagt*. A *ǰewcündamba xutagt* (mong. *ǰebcundamba qutuγtu*, tib. *rje-btsun dam-pa*, az 5. Dalai Lámától adományozott cím) vagy *Bogd/Bogd lam* a mongol budhizmus első számú vezetője és szentsége, Jonon Taranatha újjűászületése.

[3] Dašjegwe, X.: *Xaagdsan šütleg nuugdsan süsegiin san xömrögöös /Šašnii ulamǰlalt yos, jan üiliin tol'.* Mongoliin Süsegtnii Xolboo, Ulaanbaatar 1997, p. 52 [A bezárt hit, és a rejtőzködő hiedelem kincseiből /A hagyományos vallási szokások szótára/]. A *düičen* napokkor illetve a *xailen* napjain viselt öltözék neve. Ebbe tartozik a *lagai*, *namǰir*, *dongog* és a *tanšin*, ezek összefoglaló neve. Ezek közül a *dongog* és a *tanšin* összefoglaló neve a *šawi nariin nomiin xuwcas*, azaz a „tanulók szerzetesi ruhája"

[4] *Nomtu debel=bla-gos=cīvara* Lessing p. 1179; *chos-gos* Kowalewski, J. É.: *Dictionnaire mongol-russe-français.* I-III. Kazan 1844, 1846, 1849, p. 1698 (a továbbiakban Kowalewski).

Az *alsóruha* tulajdonképpen két darabból áll: egy alsószoknya és egy kívül viselt szintén szoknyaszerű ruhadarab. *Az alsószoknya* többféle színű lehet, külön övvel rögzítik. Elnevezése *mayag*, mong. *mayaγ/mayiγ*, tib. *smad-gos* „alsóruha", illetve köznapi szóval *banjal*, mong. *bangǰal/banjal/banjali*, tib. *panytsa-li*, szkr. *pāncali/pancāla/ antaravāsaka* „szoknya". A *madig*, mong. *madiγ*, tib. *smad-g-yogs*[5] terminussal is találkozhatunk hasonló értelemben, ez azonban különbözik az egyszerű alsószoknyától. Valójában egy ruházaton kívül viselt, kötényszerű ruhadarab, mely például a *cam* (mong. *čam*, tib. *'cham*) szertartás szereplőinek jelmezét egészíti ki. Más tantrikus szertartásokon is használatos, mintegy ünnepi ruhadarabként. Ilyen például a *ǰinsreg* (tib. *sbyin-sgreg*), azaz a tűzáldozati szertartás, illetve a beavatások (*wang*, tib. *dbang*).

A *kívül viselt*, bordó-piros színű posztóból készült hosszú, bokáig érőráncos, övvel viselt *szoknyaszerű ruhadarab*, szoknyakötény elnevezése *tanšin/tanšim*, mong. *tangšam*, tib. *mthang-sham*,[6] illetve *tangoi*,[7] mong. *tanggoi*, tib. *mthang-gos*, szkr. *antarvāsaka* „ülepruházat", szoknyaszerű ruhadarab.

A *šamtab*, mong. *šamtab/šabtab*,[8] tib. *sham-thabs*/*sham-gos*, *ni-ba-sa-na*,[9] szkr. *nivasana* az „alsóöltözék", azaz az alsószoknya formájú lámakötény neve.

Ezt és az alsószoknyát külön övvel erősítik magukra. A külső szoknya felöltésének szabályai a következők: az alsószoknyára felvéve jobb szélén egy, bal szélén két ráncot hajtogatva kell felvenni és övvel rögzíteni. A Tibetben tanult lámák másként öltik magukra, de megyénként is lehetnek eltérések, főként a hajtogatott ráncok számának tekintetében.

Egyéb, a szerzetesi szoknyát jelentő elnevezések: *bögsiin xuwcas*, mong. *bögse(n)-yin qubčasun*, tib. *smad-sham*, *smad-g-yogsz*, *smad-gos*,[10] szkr. *antarīya*, *upasanvyāna*[11] „üleptakaró", *bögsiin xučlaga*, mong. *bögse(n)-yin qučilγ-a*, tib. *smad-g-yogs*.

A *szerzetesi öv* elnevezése *gerag*, tib. *ske-rags*. Narancssárga vagy sárga színű, két végén zsinór lóg kis bojttal. Többször derekukra tekerve hordják, külön övvel erősítik magukra először az alsószoknyát (*banjal*), majd a külsőt (*tangoi*).

A szerzetesek szoknyához viselt *ujjatlan mellény*ének neve mong. *tongog/dongog*, tib. *stod-'gag(s)*.[12] Emellett a következő két kifejezés is használható rá: *erenge*, mong. *eringge/ eringgi*,[13] tib. *ring-'gag* illetve *ceeǰiwč*, mong. *čegeǰibči*, tib. *bla-gos*, *stod-g-yogs,* mindkettő mellény jelentésű.

A mellény elülső szegélyén a középső gombolásnál három hajtás van, színe vörös, hátoldalán és elöl két oldalt sárga színű résszel, illetve a különféle színű anyagok más kombinációjában. Ujjkivágása feletti kis hajtókájának szegélye kék. Ennek eredete egy

[5] Süxbaatar, O.: *Mongol xelnii xar' ügiin tol'.* Mongol Ulsiin Šinǰlex Uxaanii Akademi Xel Joxioliin Xüreelen, Ulaanbaatar 1997, p. 130 [A mongol nyelv idegen szavainak szótára]; a továbbiakban: Süxbaatar.

[6] Süxbaatar p. 180; hibásan *tang-them* tibeti megfelelőjeként írja.

[7] Pozdneyev, A. M.: *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in late 19th-century Mongolia.* Szerk.: J. R. Krueger, The Mongolia Society, Bloomington 1978, p. 449.

[8] Kowalewski p. 1444.

[9] Kowalewski p. 1450.

[10] Kowalewski p. 1252.

[11] Kowalewski p. 1252.

[12] „Ujjatlan kiskabát" mong. *čegeǰimegč(i)*, *(ceeǰmegč)*, lásd: Sumatiratna: *Bod-hor-gyi brda-yig ming-tshig don-gsum gsal-bar byed-pa'i mun-sel sgron-me*. (Corpus Scriptorum Mongolorum VI., VII.), Ulaanbaatar, 1959, p. 887; a továbbiakban: Sumatiratna.

[13] Süxbaatar p. 229.; *iranga*, lásd: Pozdneyev, A. M.: *Religion and Ritual* … p. 449.

legendában gyökerezik: régen, amikor egy *xailen* (tib. *khas-len*, "fogadalomtétel")[14] szertartáshoz, melyhez tízezer *gelen* fokozatú szerzetesre volt szükség, még két szerzetes hiányzott, a problémát két, kínai taoista (*xöxiin šašin* „kék vallás") szerzetes megjelenése oldotta meg, kikkel kiegészülve meglett a szükséges létszám, és elkezdődhetett az elvonulás. A kék csík a mellényen e két „kék vallású" szerzetesre hivatott emlékeztetni. Ez alatt a mellény alatt külön egy egyszerű, szintén ujjatlan alsó inget viselnek, melyet egyszerűen *camc*, mong. *čamča*, tib. *phyam-tsha* vagy *'og-gos* esetleg *ceejĭiwč*, mong. *čegejĭibči* névvel jelölnek.

A lámák általában piros, barnás vállkendője egy széles, hosszú ruhadarab, amit a testük köré tekernek bal válluk alatt keresztbevezetve, másik végét a bal válluk felett átdobva. A jobb váll így szabadon marad. Tizennégy könyök hosszú, négy könyök széles kell legyen. A sárga színű vállkendőt a *gawj*[15]-nál magasabb fokozatú lámák viselhetik. Elnevezései *orximj*, mong. *orkimji*,[16] tib. *rngul-gzan/gzan-gos* illetve *namjir/namjar,* mong. *namjar,* tib. *snam-sbyar,* szkr. *sanghāṭi*. „Izzadtságot felfogó ruhadarab"-nak (*xölsöwč*, mong. *kölösübči*, tib. *rngul-gzan*[17]) is nevezhetik.

Egy másik ruhadarab a száznyolc redőjű *vállra terített ujjatlan köpönyeg*, a *janč*, mong. *jangči,/jangča*, tib. *gzan-bya*.[18] Nyakánál fogas szegéllyel készül. Két változata van: a sárga (*šar öngötei*) és a barna (*xüren öngötei*) színű. A sárga, belül piros bélésű változat bármelyik szerzetesnek lehet, télen a hideg ellen véd, a többi évszakban általában ritkán látni, vagy néha a szentélyben ülve terítik a vállukra. A *gesgüi*[19] székén mindennap ott van, a mindennapos *cogčin* szertartáson a *lamiin čodiw* (tib. *bla-ma'i mchod-pa*) felolvasásakor ezt a földre terítve végzi az előírt leborulást, hívők adományainak felajánlásakor és a jelentősebb szertartásokon felölti. A *xamba* (mong. *qambu*, tib. *mkhan-po* „apát, kolostorfő") és a *corj* (mong. *čorji*, tib. *chos-rje* „a Tan ura", magas tisztség a kolostorokban) selyemből készültet viselhet. A barna színűt a *sanduin jud* (tib. *gsang-'dus rgyud*, a Guhyasamaja tantra) és más tantrikus szertartások alkalmával öltik fel, illetve a tantrikus kolostoriskolák, mint a *jüd dacan* (tib. *rgyud grwa-tshang*, tantrikus kolostoriskola) és a *denčingalaw dacan* (tib. *bde-chen bskal-pa grwa-tshang*, a Kālachakra tantrának szentelt kolostoriskola; más nevén *düinxor dacan*, tib. *dus-'khor grwa-tshang*) hallgatóinak viselete.

A felsőruházat általános elnevezése mongol tükörfordításban *deed xuwcas*, mong. *degedü qubčasun*, tib. *bla-gos*, szkr. *uttarasanghāti*.[20] A lámák felsőruhájának neve lehet egyszerűen *deel*, mong. *debel/degel*, szkr. *cōvara*. Ez a hagyományos mongol ruhadarab a szerzetesi ruházatnak is részévé vált. Legfőbb jellegzetessége, mely a világiak által hordottól megkülönbözteti, hogy ferdén záródik bal válltól a jobb hónaljig, nincs *enger* (mong. *engger*, a mongol ruha elülső szárnya, hajtókája). Ezt a speciális láma-*deel*-t Öndör gegeen Dzanabadzartól eredezteti a hagyomány. A hagyományos mongol köntöstől megkülön-

[14] A nyár utolsó havának 15. napján kezdődő, 45 napig tartó elvonulási időszak, melyen csak *gelen* és *gecel* fogadalmú lámák vehetnek részt (minimum 4 *gelen* résztvételével). A szertartásos elvonulás Buddhától ered aki azt a 33-ak egében gyakorolta. Indiában a nedves évszakban 3 hónapig tartott, mára Mongóliában időtartama lerövidült és gyakorlata megváltozott.

[15] Mong. *yabju/yabji*, tib. *dka'-bcu* „tíz nehézség", vitavizsgákon megszerezhető magas filozófiai fokozat.

[16] A vállkendő alatt viselt köpenyszerű ruhadarab neve is lehet.

[17] Izzadtság+köpeny, Kowalewski (p. 472), *gzan-gos* „köpenyruha" és *dzul-gzan* alakot ad meg az *orkimji* megfelelőjeként.

[18] Süxbaatar p. 101. adja meg ezt a tibeti alakot. *gzan* = „köpeny, kendő".

[19] *Gesgüi/gebküi*, tib. *dge-bskos*, rendfelügyelő, feladata a szerzetesi rendszabályzat, a Vinaya (tib. *'dul-ba*) betartatása.

[20] *Sanghāti, uttarīya*, lásd: Kowalewski p. 1738.

böztetőtleg a lámák *deel*-jének neve *garš(a)/karš(a) deel*, mong. *karsa/garsa debel*, tib. *snam-sbyar* vagy *kar-sa*, szkr. *kāshja* vagy *sanghāti*.[21]

Szintén a felsőruha elnevezése lehet a *nömrög*, mong. *nömörge(n)* (köpönyeg, palást, takaró). Néha a szerzetesi vállkendőt jelentő *orximǰ*, mong. *orkimǰi*[22] szó is tévesen egy külső ruhadarab értelmében áll.

Egy külön ruhadarab neve a *lagoi/lagai*, mong. *laγai*, tib. *bla-gos*, szkr. *uttarāsanghāṭi* „felsőruha". Ez a *gelen*-ek sárga színű szerzetesi ruhadarabja, egy az *orximǰ*-hoz hasonló, de több darabból összevarrt, rövidebb és szélesebb, kendőszerű darab, csücskein cakkos díszítéssel. Csak nagyobb vallási ünnepek alatt viselik, például *Maidar ergex* „Maitreya körülhordozás", *xailen* (tib. *khas-len*) „fogadalomtétel", ünnepélyes fogadások, stb. Az elnevezés tibeti eredetije, a *bla-gos* a felsőruházat általános elnevezése is, ebben az értelemben mongol tükörfordításban *deed xuwcas*, mong. *degedü qubčasun*, tib. *bla-gos*, szkr. *uttarasanghāti*.

A *dodig*, mong. *dodiγ*, tib. *stod-gos/stod-g-yogs*[23] „felsőruha", bár tibetiül szintén felső ruhadarabot jelent, egy, csak a vállakat befedő, különleges formájú, gallérszerű ruhadarab neve. Nem tartozik a szerzetesi viselethez, csak egyes tantrikus szertartásokon, mint például a *cam* tánc (mong. *čam*, tib. *'cham*), a kolostori tűzáldozat *(ǰinsreg*, tib. *sbyin-sgreg*) vagy a beavatások (*wang*, tib. *dbang*) öltik fel a ruházatra.

Mint ahogy a szókincs más területein, a ruházkodást illetően is léteznek olyan sajátos tiszteleti kifejezések, melyeket csak a szerzetesekkel kapcsolatban, illetve irodalmi szövegekben alkalmaznak. A lámaruházatot jelentő tiszteleti kifejezések a *barintag*, mong. *barintaγ/barimtaγ* illetve a *naws*, mong. *nabsa*, tib. *na-bza'* „ruha" (tiszteleti szó).

Szerzetesi sapkák

A szerzetesek fejfedői (*malgai*, mong. *malaγa(i)*, tib. *zhwa(-mo), mgo-thums*,[24] *dbu-zhwa*[25]) kortól, rendfokozattól, betöltött hivataltól függően eltérőek: más süveget visel a kolostori apát, a szerzetes, a szerzetestanonc. Szertartás alkalmával a hétköznapi viselettől eltérő süvegeket tesznek fel, valamint a szertartások jellege is különféle süvegeket kíván meg.

A lámasüvegek nagy része – a lámaviselet más darabjaival együtt – tibeti eredetű. Így a különböző süvegek nevei sokszor a tibeti elnevezés megfelelői, mongolos ejtéssel.

Az általános viselet részét képező sapkán kívül a különleges, egyes tisztségekhez tartozó, ünnepi vagy különleges szertartásokon, alkalmakkor viselt fejfedők közül csak a néhány jellegzetesebbet sorolom fel, a teljesség igénye nélkül.

[21] Lessing p. 1170. adja ezt a szanszkrit alakot.

[22] A Dorǰgotow A. – Songino Č.: *Juragt tol'.* Ulaanbaatar 1998 [Képes szótár] 20. oldalán levő kép alapján a vállkendő alatt viselt köpenyszerű ruhadarab. Dašǰegwe, X.: *Xaagdsan šütleg ...* p. 53. Eredetileg a testre felöltött ruhadarab volt, később az időjáráshoz igazodva, más ruhadarabok megjelenésével egy kívülre kerülő ruhadarabbá vált. Két fajtája van, a pirosas-barnás és a sárga színű. A sárgát a *gawǰ* és a nála magasabb tisztségű lámák viselhették. Ebből a leírásból egyértelmű, hogy az *orximǰ* (általában a szerzetesi vállkendőt jelenti) itt is a vállkendő alatt viselt köpenyszerű ruhadarab, talán a *ǰanč* jelentésében áll.

[23] Süxbaatar p. 85.

[24] „Fejfedő".

[25] „Fej (tiszteleti szó) + sapka".

Az általános szentélybeli viselethez tartozó lámafejfedők

A mongol szerzetesek körében a legáltatlánosabb lámafejfedő a *šašir*, mong. *šasir/šaser/ šamu*,[26] vagy halha *šaser/ šasar*, mong. *šasar*, tib. *zhwa-gser* "sárga sapka". Mongol tükörfordítása a *šar malgai*, mong. *sir-a malaγai*. A *šam*, mong. *šama*, tib. *zhwa-mo*[27] is állhat e sapka megnevezéseként, bár ez alapjelentésében egyszerűen sapkát jelent. A *šašir* sárga színű, tarajos sapka, melynek gerincét, a tarkótól egészen a homlokig tarajszerűen előrehajló bojtok sora díszíti. Ez a felszentelt szerzetesek szertartásokon viselt fejfedője. Általában a szerzetesi vita (*nom xayalcax*, mong. *nom qayalčaqu*, tib. *rtsod-lan*) alkalmával a kolostoriskolákban (*čoir*, mong. *čoyir-a*, tib. *chos-grwa* „kolostor, szerzetesi iskola") és más, a szertartás keretében vitát tartalmazó rituálékon (pl. *Oroin yörööl*, tib. *smon-lam*) van szerepe. A szertartás kezdetekor, szertartásra híváskor is viselik, illetve a szertartások egyes pontjain az éppen szerepet betöltő szerzetes használja: ma *gesgüi* (rendfelügyelő) például a füstölővel történő megtisztítás idején a vállára fekteti, a *taxilč* (az áldozatokért felelős szerzetes) a *balin* (tib. *gtor-ma*, szkr. *bali*) és más áldozatok bemutatásakor veszi fel, *Maidar ergex* (Maitreya körmenet) vagy Cam tánc alkalmával a felvonuláson a zenészek viselik, tehát fontosabb pillanatokban használják. A szerzetestanonctól (*bandi*, mong. *bandi*, tib. *ban-dhe*, szkr. *śrāmaṇera*, „erény törvényű, magatartású", novícius) kezdve bármilyen rangú szerzetes viselheti. A sárga sapkások (*šar malgaitan*, mong. *sir-a malaγai-tan*, tib. *zhwa-gser-gyi ring-lugs*) kifejezés a *Gelukpa* rend (tib. *Dge-lugs-pa*, a lámaizmus megreformált irányzata, 1409-ben hozta létre Cong-kha-pa) általános elnevezése is, megkülönböztetve a vörös-süvegesek (*ulaan malgaitan*, mong. *ulaγan malaγai-tan*, (vagy *šamar*, mong. *šamar*, tib. *zhwa-dmar*) tib. *zhwa-dmar ring-lugs*) tibeti rendjeitől (tib. *rnying-ma-pa*, *kar-ma-pa*, *sa-skya-pa*). Mivel Mongóliában is ez az irányzat vált dominánssá a XVII. századtól, itt is a sárga szín vált uralkodóvá.

A másik szertartásokon általánosan viselt fejfedő az *owoodoi*, mong. *oboγadai*. Selyemből készült szertartási süveg, úri papi fefedő. Csak magasabb rangú, a kolostorban/szentélyben hivatalt betöltő szerzetesek viselhetik. Csúcsos, felül kis görbülettel, alul visszahajtott fekete pereme van (mely perem hátul nyitott, kivéve a *corǰ* által viselt speciális formájú *owoodoi*-t), hátul a színében szintén rangjelző szalag lóg le róla. A szalag színe a *xamb* sapkáján sárga, a *lowon*-én (tib. *slob-dpon*, tanmester) rózsaszín, az *ix unjad*-én (tib. *dbu-mdzad*, kántor, énekmester; az *ix unjad* fő énekmestert jelent; egy szentélyben általában két *unjad* van) fehér, a *baga unjad*-én (énekmester, a fő énekmester mellett) piros, a két *gesgüi*-én kék. A tél első hónapjának 22. napján cserélik le téli szőrös sapkára (vagy a peremre ragasztanak fel csupán egy szőrmecsíkot).

Speciális sapkatípusok

A két legjellegzetesebb, kizárólag szentélyben, szertartáson viselt sapkán kívül a következő kettő az utcai viselethez tartozik.

[26] Nyambuu, X.: Lam sanwaartnii xuwcas. In: *Lawain egšig (Burxan šašnii sudlal, medeelliin setgüül).* Gandan Tegčenlin xiid, Ulaanbaatar 1996, pp. 37–40, p. 40 [A fogadalmas szerzetesek viselete. In: A kagylókürt hangja (A buddhista tanulmányok és hírek folyóirata)].

[27] A tibeti *zhwa-mo* önmagában bármilyen sapkát jelenthet.

A *šowgor*, mong. *šoboγor* (szó szerint: „csúcsos, kúpos” süveg) egy kis alacsony kúpos, sárga színű, visszahajló peremű sapka, mely a lámák köznapi viselete volt, ma már ritkán látni.

A *šanam*, mong. *šanam*, tib. *zhwa-snam*[28] egy sárga színű, lapos, tányérszerű nemezsapka, piros kötőkkel. Széléről sárga fonalcsomók csüngenek alá körben. A hagyomány szerint ezt a sapkát Öndör gegeen Dzanabadzar találta fel a kolostorban élő szerzetesek számára. Tehéntrágya-halomra emlékeztető formája miatt kapta a *baasan malgai* (mong. *baγasun malaγai* “trágya-kalap”) gúnynevet. Csak utcai viselet, templomba nem léphetnek benne. Mára a *corǰ* és a nála magasabb rendfokozatúak utcai, szertartáson kívüli viseletévé vált.

Ezeken az általános viselet részét képező, különböző rangot vagy tisztséget betöltő szerzetesek által viselt sapkákon kívül külön típusok vannak egyes tisztségek betöltői számára, megint más sapkák különleges szertartásokon való különleges viselet részét képezik. Ezekből néhányat az alábbiakban mutatok be.

Az *altan malgai*, mong. *altan malaγai*, az úgynevezett „*arany süveg*” a kolostori iskola minden vizsgáját letett, *gawǰ* (mong. *gabǰu*, tib. *dka’-bcu*) fokozatú lámák viselete lehet

A *corǰ owoodoi*, mong. *čorǰi oboγadai* a kolostori apát, a *corǰ* fejfedője. Az *owoodoi* egyik fajtája, csak a pereme különbözik, mely ellentétben a többi rangos szerzetes owoodoiával, elől nyílt, sárga színű. A *corǰ* ezt a speciális sapkát az újévi szertartások (*ix yerööl*, *oroin yerööl* „nagy vagy esti ima”, tib. *smon-lam;* vagy *choinpürel molom yerööl*, tib. *chos-‘phrul smon-lam* „csodatételek imái”) alkalmával, a tavasz első havának 1–15-ig, lecseréli hagyományos *owoodoi*-ra, melyet sárga szalag különböztet meg a többi rangos szerzetes *owoodoi*-ától.

Az *očirtoi malgai*, mong. *očirtai malaγai* a mongol egyház vallási vezetőjének, a *bogd lam*-nak (mong. *boγdo blam-a*) fejfedője volt, tetején vadzsra-motívummal díszítve.

A *ǰodwon*, mong. *ǰodbon/ rigana*, tib. *rigs-lnga cod-pan* „korona, diadém”, illetve *titem/titim*, mong. *titim*, szkr. *makuta/mukuta* az öt tathágatabuddhát saját színeikben (*Akṣōbhya* – kék, *Vairocana* – fehér, *Amitābha* – piros, *Ratnasambhava* – sárga, *Amōghasiddhi* – zöld) ábrázoló, öt részből álló, a homlokot körülölelő, koronaszerű fejék. Bizonyos tantrikus szertartások (pl. *ǰinsreg*, tib. *sbyin-sgreg*, „tűzáldozat”), beavatások (*wang*, tib. *dbang*), mandala felajánlások alkalmával viselik a szerzetesek a hozzá tartozó kúp alapú, csúcsos fejfedővel (*banǰai*, tib. *ban-rdzas*) együtt. A kerek sapkáról sűrűn hosszú fekete fonalak lógnak le a fejet hajszerűen körülölelve.

A *banšaa*, tib. *pan-zhwa* egy csúcsos formájú, sárga színű, piros bélésű hosszú fülű sapka, melyet tudós lámák viselhetnek egyes szertartásokon.

A hosszú fülű, pataformájú sárga selyemsapkát (szintén piros béléssel), a *gomšoo/gomšaa*, mong. *γomša*, tib. *gom-zhwa*[29] sapkát csak a *sor* bajelhárító szertartás (*sor jalax*, mong. *sor ǰalaqu*, tib. *zor*) alatt viselik.[30] Ugyane fejfedő neve lehet *tuurai malgai*, mong. *toγurai/tuγurai malaγai* „patasapka” is.

A *güjüg malgai*, tib. *rtse-dgu* “kilenc csúcsú” sapkát a *sor* szertartáson a szertartást, az áldozatot végző szerzetes (*lamtax/lamdax lam* „szertartást vezető láma”, általában a *xamba*, *corǰ* vagy *lowon*) viseli. Tükörfordításban *yesön üjüürt*. Nevezhetik *lowon malgai*-nak is,

[28] „A lámasapkák alapanyagául szolgáló piros vagy sárga színű nemez neve”, vö. Das, Sarat, Ch.: *A Tibetan-English Dictionary.* Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi 1995 (reprint), p. 1065.
[29] Ezt a tibeti elnevezést *gom-shwa* formában adja meg Süxbaatar p. 67.
[30] Dašjegwe, X.: *Xaagdsan šütleg* ... p. 85.

azaz a *lowon* által viselt süvegnek, mivel Padmaszambhavát, azaz Lowon Badamǰunai-t, „Padmaszambhava tanmestert" szokták e sapkában ábrázolni.

A *šanag*, mong. *šanay*, tib. *zhwa-nag*, szó szerint „*fekete sapka*" egy széles permű, kúpos alakú fekete színű kalap, koponya díszítéssel és arany színű lángnyelvekkel. A *cam* (mong. *čam*, tib. *'cham*) táncnál használatos, a jelmez része.

Viselet az egyes szertartásokon

Az egyes daraboknál leírt részletek alapján a következő kép áll össze a mindennapos, általános, és az egyes egyedi szertartások, ünnepek által előírt viselet és felszerelések különbségeit az alábbiakban foglalhatjuk össze:

A különböző ruhadarabok és sapkák viselete egyrészt a különböző rangokhoz tartozó eltérő viseletet jelent, másrészt bármely szerzetes viseletében egy-egy ünnep vagy speciális szertartás ír elő változásokat. A *gecel* és *gelen* fogadalmú szerzetesek ma már a három ind eredetű darabból csak a szoknyát (*tangoi*) hordják minden nap, a másik két alapdarabot csak az ünnepek (*düncen*/*düičen*, tib. *dus-chen*) idején veszik fel. A mindennap viselt ruhadarabok közé tartozik még az általában vörös színű vállkendő, az *orximǰ*. A *ǰanč*, a vállra terített ujjatlan köpönyeg sárga színű változata bármelyik szerzetesnek lehet, télen a hideg ellen véd. A *gesgüi* székén mindennap ott van, a mindennapos *cogčin* szertartáson a földre terítve ezen végzi az előírt leborulást, a jelentősebb szertartásokon felölti. A barna színű azonban csak a tantrikus szertartások kelléke. Természetesen az időjáráshoz is alkalmazkodik a viselet: lámák speciális szabású *deel*-je és a *ǰanč* a hideg időszakban viselt.

A sapkák közül a *šašir* és a magasabb rangú lámák által viselt, rendfokozat szerint eltérő színű szalaggal ellátott *owoodoi* tartozik a szentélybeli általános vislethez. Azt, hogy ezeket a szertartás alatt pontosan mikor kell felteneni (például a *šašir*-t a vita mely részeinél és melyik vitatkozó félnek, vagy az *owoodoi*-t a szentélybe történő bevonuláskor illetve a szertartás végeztével a kivonuláskor), a szertartás menete határozza meg. Az összes többi fejfedő a speciális szertartások körébe tartozik, illetve az utcai viseletet jelenti.

Summary

The Terminology of Pieces of Garments and Caps Worn by Mongolian Lamas

The aim of the present article is to summarize the terminology of garments and caps of Mongolian Buddhist monks, which is basically a part of the terminology of Mongolian Buddhism. The main characteristic of this terminology is that while on the one hand one part of the numerous words of Tibetan origin is well known in the everyday language as well, though mainly as honorific or literary forms, in the meantime some of the less known terms and their Mongolian translations are frequently used mistaken for their meaning, thus the same term may be used for different pieces of clothes. The present article was inspired by this chaotic usage of the above terms.

The article deals with such Mongolian terms as *namǰir/namǰar, lagai/lagoi*, *tangoi*, *tongog/dongog, orximǰ, čoigoo/čogo, mayag, madig, tanšin/tanšim, šamtab, gerag, eringge/eringgi, garš(a)/karš(a) deel, dodig*, or concerning the different types of caps *šašir, šam, owoodoi, šowgor, šanam, ǰodwon, rigana*, *banjai, banšaa, gomšoo/gomšaa, güjüg, šanag.*

Irodalomjegyzék

Das, Sarat, Ch.: *A Tibetan- English Dictionary.* Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi 1995 (reprint)

Dašjegwe, X.: *Xaagdsan šütleg nuugdsan süsegiin san xömrögöös /Šašnii ulamǰlalt yos, jan üiliin tol'.* Mongoliin Süsegtnii Xolboo, Ulaanbaatar 1997 [A bezárt hit, és a rejtőzködő hiedelem kincseiből /A hagyományos vallási szokások szótára/]

Burxanii šašin. Mongolčuudiin šütlegiin ulamǰlal (Towč tailbar tol'). Ulaanbaatar 2000 [Buddhizmus. A mongolok hiedelmeinek hagyományai (Rövid értelmező szótár)]

Dorǰgotow A. – Songino Č.: *Juragt tol'.* Ulaanbaatar 1998 [Képes szótár]

Kowalewski, J. É.: *Dictionnaire mongol-russe-français.* I-III. Kazan 1844, 1846, 1849

Nyambuu, X.: Lam sanwaartnii xuwcas. In: *Lawain egšig (Burxan šašnii sudlal, medeelliin setgüül).* Gandan Tegčenlin xiid, Ulaanbaatar 1996, pp. 37–40 [A fogadalmas szerzetesek viselete. In: A kagylókürt hangja (A buddhista tanulmányok és hírek folyóirata]

Nyambuu, X.: *Mongol xuwcasnii tüüx. Tüüx, ugsatnii jüin šinǰilgee.* [A mongol viselet története. Történeti és néprajzi elemzés.] Ulaanbaatar, 2002

Lessing, Ferdinand, D.: *A Mongolian-English Dictionary.* The Mongolia Society, Bloomington 1995

Pozdneyev, A. M.: *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in late 19th-century Mongolia.* Szerk.: J. R. Krueger, The Mongolia Society, Bloomington 1978

Sumatiratna: *Bod-hor-gyi brda-yig ming-tshig don-gsum gsal-bar byed-pa'i mun-sel sgron-me.* (Corpus Scriptorum Mongolorum VI., VII.), Ulaanbaatar 1959

Süxbaatar, O.: *Mongol xelnii xar' ügiin tol'.* Mongol Ulsiin Šinǰlex Uxaanii Akademi Xel Joxioliin Xüreelen, Ulaanbaatar 1997 [A mongol nyelv idegen szavainak szótára]

TRÓPUSOK VAGY JELEK?

A mongol találósok osztályozásának lehetőségei

Mészáros Csaba

Bevezetés

A szövegfolklorisztikai kutatásokat Európa-központúság jellemzi, ami egyaránt érinti a gyűjtések mennyiségét, a feldolgozások minőségét és az azokra támaszkodó elméleteket.[1] Ez a megállapítás igaz a mongol folklórműfajokra is: feldolgozásuk részleges, egyoldalú, megragadásuk pedig az európai folklórműfajok elemzése, bemutatása során született fogalmakkal történik. Ez egyrészt azzal magyarázható, hogy a témát kutató szakemberek nagyobbrészt európaiak voltak, másrészt azzal, hogy a folklórműfajok elemzésére szolgáló elméletek is Európában születtek. Igaz ez a mongol találósokra is, amelyek bemutatása jelen dolgozatom célja. A dolgozatban a találósok belső szerkezetének és osztályozásának két különböző módszere kerül bemutatásra, majd összevetésre: az egyik a találós kérdés és válasz része között a retorika vagy a stilisztika eszközeivel, a másik szemiotikai kategóriák mentén keres kapcsolatot.[2] E módszerek számbavétele rávilágít arra, hogy miért áll gyakran tanácstalanul az esztétikai, irodalomelméleti alapokon álló néprajzi műfajelmélet a nem európai folklórszövegek osztályozásával szemben. A találósokra ez éppúgy igaz, mint bármely más műfajra, nem is meglepő, hogy a találósokról írott legújabb összefoglaló munka kénytelen beismerni a találós, mint műfaj, meghatározásáról, hogy „All the definitions do, however, have one thing in common: it is difficult to detach them from the material and research context to which they apply."[3]

A szövegek műfajok szerinti besorolása meghatározza az elemzés tárgyát, így sok esetben a mongol találósok műfaji sokszínűsége is elsikkad az elemző gondolkodásában előre adott szerkezetek merevsége miatt. Máskor pedig azt tapasztaljuk, hogy a műfajok szerkezetéről való elvont gondolkodás hiánya gátolja a szövegek elvont megragadását. Mielőtt tehát az osztályozás két lehetséges módszerét megvizsgálnánk, meg kell találnunk azokat a szövegeket, amelyeket találósnak lehet tartani, és amelyekre az osztályozás érvényes lehet. A mongol nyelvekben számos megnevezése van azon népköltészeti alkotásoknak, amelyek

[1] Mivel a dolgozatnak nem célja e kritika bemutatása, ezért hivatkozásként elegendőnek tartom az egyik legjelentősebb magyar folklorisztikai kézikönyv megemlítését (Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. Budapest 1998), ahol is a mese, a hősepika és a kisepikai prózaműfajok kapcsán is felmerül a témák feldolgozásának Európa-központúsága. E kritika jogosságát a poétikai kutatásokban és fellelhetjük. Szili József: *A poétikai műnemek interkulturális elmélete.* Budapest 1997, pp. 10–16.

[2] Mivel e munkában gyakran fordulnak elő nem latin betűs (ujgur írásos mongol, cirill betűs mongol és orosz) szövegek, vagy az irodalomjegyzékben ilyen írásmódú tételek, ezért fontos röviden az átírás, és szövegkezelés elveiről beszámolni. A mongol és orosz nevek, szövegek mind átírással szerepelnek egyrészt tipológiai szempontokat (főleg az ujgurírásos mongol esetében), másrészt a könnyebb érthetőség elvét szem előtt tartva. Ezek az átírások az AOH gyakorlatát követik.

[3] Kaivola-Bregenhøj, Anniki: *Riddles: Perspectives on the Use, Function and Change in a Folklore Genre.* (Studia Fennica, Folcloristica 10.) Helsinki 2001, p. 53.

valamiképpen összekapcsolhatóak a folklorisztika *találós*, *riddle*, *Rätsel*, *загадка* stb. fogalmával.[4] Mivel a különféle mongol nyelvekben a különféle műfaj(ok)nak eltérő megnevezésük van, ezért külön is érdemes végig venni az egyes elnevezéseket, remélve, hogy ezek a népi elnevezések tanulságokkal szolgálhatnak, megmutatva a találósok helyét a belső műfajrendszerben. Az egyes elnevezések a következők:

Halha: *on'sogo.*[5] E halha mongol alak az irodalmi mongol *onisqa* megfelelője. A szó története eleddig felfejtetlen,[6] másodlagos jelentése Kowalewski szerint 'szinonima'.[7] A burját *taabari*[8] az irodalmi mongol *tayaburi*-ra megy vissza, amely a *taya*- ige képzett formája. A *taya*- jelentése 'kitalálni, tippelni'. A kalmük *tälwrtä tuuli*[9] érdekes, összetett forma, amely a *tayilburi-tai tuuli* kifejezésből származtatható. Az első tag a *tayila*- 'kinyit, feltár' igéből képzett, sociativus esetraggal ellátott névszó, míg a *tuuli* jelentése 'epikus történet'. A délebbi, belső-mongol ordoszi *onisxo, wliger*[10] formák a halhával párhuzamosan *onisqa*-t mutatják, de emellett az ordoszi megőrizte (?) az *üliger*-t is, amely szintén 'epikus történet' vagy 'példabeszéd' jelentést ad. A monguor *talighyjin hughui*[11] felépítésében pedig a kalmük kifejezésre emlékeztet, ahol a jelzős szerkezet első tagja a *tayila*- toldalékolt formája, míg a jelzett a *hughui*, 'történetet', 'példázatot' jelent.[12] A megnevezések láthatóan más és más tövekből származnak. Az elnevezések kavalkádja azonban nem ért véget, hiszen számtalan olyan népi műfajelnevezéssel találkozunk a halha anyagban, amelyek a találósokkal párhuzamosan, azonos funkcióban kezeltetnek, ilyenek a *yertönciin guraw* (világ hármassága),[13] a *taawar* (rejtvény) és a *jugaa üg* (szójáték)[14] egyes fajtái a halháknál.

[4] A találós meghatározására vonatkozó törekvések összefoglalása: Kaivola-Bregenhøj, A.: *Riddles … .*

[5] Cewel, Ya.: *Mongol xelnii towč tailbar tol'.* Ulaanbaatar 1966 [A mongol nyelv értelmező szótára].

[6] Mongóliai gyűjtéseim tapasztalataképpen elmondható, hogy a népi etimológia az *on's* 'valaminek a nyitja, retesze' értelmű szóval veti össze az *on'sogo*-ot.

[7] Kowalewski, J. E.: *Dictionnaire mongol-russe-français.* I. Kasan 1844 1844, p. 343a.

[8] Hamaganov, M. P.: *Burjat-mongol'skie zagadki-triady.* Ulan-Ude 1959.

[9] Kotvič, V.: *Kalmyckie zagadki is poslovicy*. St. Petersburg 1905.

[10] Mostaert, Antoine: *Dictionnaire Ordos.* Peking 1941, p. 756. Megjegyzendő, hogy az *wliger*-t a szótár a 'conte, narration populaire, legende, énigme, exploits' francia szavakkal párosítja.

[11] Limusishiden, Ingni – Stuart, Kevin (szerk.): *Huzhu Mongghul Texts: Chileb 1983–1996 Selections.* Lincom Europa 2001, p. 50.

[12] De Smedt, Antoine – Mostaert, Antoine: *Le dialecte monguor parlé par les mongols du Kansou occidental.* Pei-p'ing 1933, p. 178; a francia megfelelők: 'fable, historiette, comparaison, exemple'.

[13] *Fordított találós kérdés*nek nevezi őket Kara György mivel ez a műfaj is csak replikában valósul meg. (Kara György: Notes sur le folklore Mongol. In: *AOH* X. (1960), pp. 271–291).

(10)

Yertönciin dörwön cagaan yuu we?	Mi a világ négy fehére?
Ösöxöd šüd cagaan	Felcseperedéskor a fog fehér
Ötlöxöd üs cagaan	Vénüléskor a haj fehér
Üxexed yas cagaan	Meghaláskor a csont fehér
Ügüirexed xot cagaan	Nyomorgáskor a város fehér

A burját elnevezés *gurwalžin taabari*, azaz hármas találós. Sodnom, B.: *Mongol ardiin on'sogiin tüweer.* Ulaanbaatar 1966 [Mongol népi találósok gyűjteménye], p. 10 szöveget hozom erre a fajtára. Első közlése: Sodnom, C.: Mongol ardiin yertönciin guraw, döröwiin tuxai. In. *Mongoliin sudlaliin jarim asuudal.* IV:10–21 (1964), pp. 175–200. [A mongol népi világhármasságokról és világnégyességekről. In: A mongolisztika néhány problémája]. Ez az egyik legismertebb világ hármassága.

[14] Itt is kérdés-felelet formákat találunk, mint Öljiixutag, C. – Lowor, G.: *Mongol ardiin on'sogo taawar.* Ulaanbaatar 1990 [Mongol találósok és rejtvények] 4005-ös sorszámú példája. Ők ezt a szöveget találósnak tartják.

Mind a három műfaj előadási alkalma és módja megegyezik egymással,[15] ezért a mongol szakirodalom ezeket egyaránt a találósok műfaján belül kezeli.[16] Hogyan is lehet értelmezni ezt a sokféleséget? Mire utal a népi műfajelnevezések e gazdagsága? Elsősorban arra, hogy a mongol népeknél a műfajokat megjelölő szavak jelentése rengeteg változáson ment keresztül. Egyes szavak jelentősége csökkent, mások használata kiterjedt, és pontosításuk érdekében jelzőkkel kellett ellátni őket.[17] Ezzel azonban nem válaszoltunk meg semmit, mert a népi műfajmegjelölések logikáját nem értjük.

A népi műfajmegjelölés, amit nevezhetünk *émikus rendszernek* is, vagy *meta-folklórnak* az analitikus műfaj-meghatározásoktól eltérő értékek mentén szerveződik meg. Ez még akkor is igaz, ha az analitikus műfaj megértésen belül külön utat jelent az a megközelítés, amelyet a különféle egyéniségkutató iskolák is képviselnek. Ők a meta-folklór szintjéről nem elmozdulva kezelik a szövegeket, mert a műfajokat egyfajta viselkedésmódnak, egy adott közösségen belül értelmezhető kommunikációs eljárásnak tekintik. „Various phenomena and facts, knowledge, hopes, fears, behavioural rules, beliefs, values etc. In other words most cognitively contorolled things in life, are expressed by means of various forms of communal communication – folklore genres."[18] Az egyes műfajok különböző „szemantikai jelentéssel"[19] bírhatnak, amelyek kijelölik a mondanivaló formába öntésének módját, másképp fogalmazva, ugyanazon jelenségről más és más eszközökkel és szerkezetben nyilatkozik minden egyes műfaj. Ez a rendszer a társadalmi szükségletek, és a közösségi kommunikáció minden igényét kiszolgálja. Az egyes közösségek kulturális sajátosságait az adja, hogy milyen műfaj-rendszerben fejezik ki társadalmi igényüket a tudás átadására, valamint hogyan szervezik meg a kommunikációs stratégiákat. Ezek szerint minden

(4005)

Tanii biyed šuwuunii dörwön ner, gajriin dörwön ner baina. Tedgeriig nerlene üü?	A testedben négy madár és négy földrajzi fogalom neve van. Megnevezed őket?
Nugas, xarcaga, xaraacai,	Kacsa-csigolya, héja-derékhát, fecske-??, halom-
cöcgii, tolgoi, xooloi, nuruu, xyanag	fej, szoros-torok, gerinc-gerinc, fej-domb,

Ugyanakkor máshol *jugaa üg*-ként jelennek meg hasonló szövegek (Öljiixutag, C.: *Mongol ardiin on'sogo cecen üg.* Ulaanbaatar 1982, p. 162 [Mongol találósok és közmondások]).

Tanii biyed naiman –xai baina šüü dee. Tedgeriig nerlene üü?	A testedben nyolc „-haj" van, bizony. Megnevezed őket?
Tolgoid baidag čamarxai	A fejen van a halánték
Dotor baidag čacarxai	A belsőben van a vékonybél
Güjeend baidag xujirxai	A gyomorban van a vastag redő
Güreend baidag bulčirxai	A nyak oldalsó részén van a nyirokcsomó
Öwčüünd baidag ayuulxai	A mellkasnál van a gyomorszáj
Ööxönd baidag uilanxai	A zsírban van a zsírhólyag
Unxaij baidag uxarxai	Bemélyed a szemüreg
Ugaljalj baidag turanxai	A szépen kinéző a sovány hús

Ezeket a szövegeket találós mondó versenyen a többi találóssal együtt adják elő.

[15] Sodnom, C.: *Mongol ardiin yertönciin guraw, döröwiin tuxai.*

[16] A műfajok megjelölésére használt kifejezések az egyes mongol nyelvekben – mint láttuk – változatos formában térnek el a halha alakoktól. A továbbiakban a halha-mongol elnevezéseket használom, amit a halha-mongol nyelvű folklorisztikai szakirodalom és gyűjtemények használata indokol.

[17] A műfajok elnevezésének változása éppen a találósok kapcsán a magyar folklórnak is jól ismert jelensége. A találósoknak a 18. századig bevett elnevezése ugyanis *mese* volt.

[18] Siikala, Anna-Leena: *Interpreting Oral Narrative.* (FFC 245.) Helsinki 1990, p. 173.

[19] Siikala, A.-L.: *Interpreting Oral Narrative.* p. 173.

közösség, zárt kommunikációs stratégiával, kognitív műfaj-felismerő rendszerrel ellátva, saját kulturális közegében érti és értékel minden felmerülő szöveget. Továbblépve, a kutató szemlélet is csak ez útón haladhat a gyűjtött szövegek megértésénél, műfajiságuk kijelölésénél. Az adott közösség megértési, használati rendszerén felül, általánosítható módon csak az egyes kommunikációs stratégiákat létrehozó motívumok, társadalmi igények valamint a transzformálás módjai adnak alapot összehasonlító munkához.[20] E megközelítés a műfajok megnevezésekor a meta-folklór terminusait használja.

Pusztán nyelvi tények is mutatják, létezik *etnikus* műfajrendszer,[21] amelynek szabályai a külső elemzéstől eltérnek. "Yet the distinctive attributes, which speakers of folklore recognize in their communication, can be analytically confined to three levels: prosodic, thematic and behavioral."[22] A *prozódia* az ütemezés milyenségét, rímességét, strófikusságát stb. jellemzi, a *tematikus* szint a téma, a tartalom milyenségét határozza meg, a *viselkedési* szint pedig valójában az előadás kereteit, működését írja le. Ez tehát a népköltészetnek az a három szintje, amely a folklórműfajok azonosítását lehetővé teszi a folklór-jelenségeket létrehozó közösség számára.[23] Ez visszhangzik a találós mongol elnevezéseiben is: az egyes közösségek a találós jelenségének más és más jellemzőit hangsúlyozva értelmezik azt. Sajnos az analitikus elemzésekre az etnikus műfajrendszer mindhárom szintje nagy hatással volt, ami azt jelenti, hogy a folklorisztikai műfajelmélet egyáltalán nincsen letisztulva, és a meta-folklór, az emikus rendszer örökségét hordozza magán.[24] Ez különösen igaz a mongolisztikára, ahol az egyes műfajok rendszeres megragadása még várat magára.

A rendelkezésre álló szövegek

A mongol népköltészetben fontos helyük van a találósoknak. Már a legkorábbi mongol szövegekben is találunk példákat rájuk. Ez a rejtvényekben való gazdagsága a korai mongol irodalomnak feltűnt a kutatóknak. Heissig a mongol irodalom önálló sajátosságának gondolja azt,[25] cáfolva Laufert, aki a találósokat többségükben tibeti kölcsönzésnek tartja: Die mongolischen Literatur ist überhaupt reich an didaktische Rätseln, meistenteils in

[20] Az ilyen műfajmegértés jellemzően a hosszabb narratívák megértésére vállalkozik. Jó példa erre, hogy egy mesélő mesekincsét már számos alkalommal górcső alá vették Mark Asadowskijtól kezdve sokszor, máig. Ez kisebb szövegek esetében nem tűnik célravezetőnek. Nem is ismerünk találósok, viccek, közmondások esetében jelentős kísérleteket erre. A találósok esetében ugyan van erre példa (Burns, Thomas A.: Riddling: Occasion to Act. In: *Journal of American Folklore* Vol. 89 (1976), pp. 139–166), de hasonló cikkek megjelenése sporadikus.

[21] Ben-Amos, Dan: Analytical Categories and Ethnic Genres. In *Folklore Genres.* Szerk. Dan Ben-Amos, Austin – London 1976, p. 226.

[22] Ben-Amos, D.: *Analytical Categories and Ethnic Genres.*

[23] Ugyanakkor ezeken a megkülönböztetéseken túl a meta-folklór nem törekszik fogalomkészletét egységesíteni. Egyes műfajok elhatárolása nem egyértelmű, és a három rendezőelv egymást sokszor felülírja. Evans egy találósversengést, *riddling-session*t ír le, ahol a 34 szöveg között egyaránt találunk talányt, sőt viccet is. Mivel azonban az előadás kereteibe mindezek funkcionálisan beilleszthetőek voltak, prozódiai szempontból kérdés-felelet formát adtak, ezért találósként jelentek meg az adott helyzetben. Evans, Daniel: Riddling and the Structure of Context. In: *Journal of American Folklore* 89 (1976), pp. 166–188.

[24] Austerlitz elemzése éppen e fenti elveken alapult. Mintha egy etnikus műfajrendszert adott volna, szempontrendszere megegyezik Ben-Amoséval. A módszert gilják anyagon alkalmazta, prozódiai és funkcionális elvek alapján egy táblázatot létrehozva, amelyik a gilják folklór összes műfaját magában foglalhatta. Austerlitz, Robert: A folklór műfajok azonosítása. In: *Strukturális folklorisztika* II. Budapest – Szolnok 1972, pp. 33–45.

[25] Heissig, Walter: Zum sprachlichen Ausdruck der altmongolischen Sprachdichtung. In: *Oriens Extremus* 23 (1955), pp. 206–209.

Anlehnung an tibetische, aber auch solche von freier Erfindung.[26] A műfaj régiségét jelzi, hogy a Mongolok Titkos Történetének 13. századi szövegében is találhatunk hasonló formákat. A legismertebb talán J̌amuqa talánya, amit a fiatal Temüǰinnek adott fel:

a'ula-tur šiqan bawuya
adu'učin bidanu
ala'uq-a gürtügei
qol-tur šiqan bawuya
qoni(n)čit quriqačit bidanu
qo'olay-a gürtügei[27]

Ez a verses próza egy paradoxont tartalmaz, miszerint egyszerre nem lehet megszállni a hegy lábánál, valamint a patak partjánál, a megfejtésére maga Temüǰin nem is képes, anyja magyarázza meg, hogy ez csak úgy lehetséges, ha a tábor két részre válik, azaz ez a talány valójában arra vonatkozik, hogy bontsa fel a szövetséget az eddig együtt nomadizáló két csoport. Ez, és a Mongolok Titkos Történetében előforduló példák leginkább a talány, rejtvény műfajának feleltethetőek meg, és formai szempontból találósokkal nem találkozunk. A műben előforduló *bilik*ek (bölcs mondások) egy része is kérdés formájában jelenik meg a szövegben[28]. A buddhizmus előtti találósokról ennyi, igen gyér, adatunk van, mindazáltal a mongol szakirodalom teljes bizonyossággal állítja, hogy a műfaj jellemző volt, sőt talán a legelterjedtebb[29].

A buddhizmus felvétele több lépcsőben zajlott le a mongoloknál, ismert egy első – a 14. században – valamint egy második – a 16. század legvégén – megtérés. Eleinte ez inkább ujgur, később egyre inkább tibeti és kevésbé kínai hatást gyakorolt a mongol irodalomra. A klasszikus mongol irodalom nagy részét kiadó buddhista szövegek szintén sok esetben élnek a találós kérdések didaktikai hatásával. Ezek a szövegek már formailag is tisztán a megfeleltethetők a találós kérdés műfajának[30]. Az egyik legkorábbi Magyarországon is

[26] Laufer, Berthold: Skizze der mongolischen Literatur. In: *Keleti Szemle* 1907, pp. 34–235.

[27] Ligeti, Louis: *Histoire secréte des Mongols.* Budapest 1971, p. 87. Képes Géza versfordítása itt nem pontos, és nem is tartja meg a két három soros egység egyensúlyát:

Szorosan a hegy lábánál
Szorgos csikósaink
Szárnyékot hagy leljenek
Szorosan a pataknál
Szálljunk meg ottan,
Juhaink őrizői
Jussanak ott élelemhez.

A mongolok titkos története § 118. A mongol szöveg ellentéte a hegy és folyó ellentétét tartalmazza. Azaz a szövegben a mondat így fogalmazódik meg: „A hegynél szálljunk meg, (hogy) csikósainknak szállása legyen, a folyónál szálljunk meg, (hogy) juhászainknak étele legyen." Így a paradoxon szerkezete nyomban kitapinthatóbb.

[28] Ezek az adatok ha nem is bizonyító érvényűek, az mégis feltehető, hogy a műfaj előfordulása valószínű. Az arany horda területéről ismert Kun Kódex 14. század elejéről származó 46 találósa bizonyítja, hogy a műfaj ismert a steppén. A kódexben található találósok egy része a mongolságnál is megtalálható: pl.
„Nalpi kerzim, szan szizegnem. Ol kök bile julduzlar: Csak egy tegzem, csomó nyilam! Az ég és a csillagok." Mándoky Kongur István: A Kun Kódex találóskérdései. In *Amu-darja széles vize.* Karcag 2002, p. 42.

[29] Cerensodnom, D.: *Mongol uran joxiol (XIII-XX juunii exen).* Ulaanbaatar 1987, p. 42 [Mongol irodalom a 13. századtól a 20. század elejéig].

[30] Heissig, Walter: *Geschichte, der mongolischen Literatur.* I-II. Wiesbaden 1972, p. 103.

megtalálható (!) irat a bölcs mondások könyve.[31] Ez a 14. századi gyűjtemény egyes emberi tulajdonságokról kérdésszerű formában tesz megállapításokat. A rendre négysoros versikék, minden esetben egy természeti párhuzamra felelő szentencia részt tartalmaznak. Tudjuk, hogy a mongol-tibeti kétnyelvű korpusz indiai és tibeti eredetű szövegeket tartalmaz, mint ahogy azt is, hogy a mongol valójában csak fordítása a tibeti párhuzamos szövegnek, de éppen ez az érdekes, hiszen a fordítások inkább szabad, műfordítások, amelyek gyakran erősen eltérnek tibetitől.[32] További kutatás tárgya lehetne ezen szövegek összevetése a *bilik*ekkel, és a mongol találósokkal, az esetleges egyezések kimutatása. A további példákat mellőzve elégedjünk meg azzal, hogy a műfaj az egyik leginkább ősi kifejezési formája a mongol folklórnak, ami a 13. századtól már adatolható, de tisztán csak a 16–17. századi didaktikus buddhista irodalomban jelenik meg. Sajnos a terjedelmes korai mongol irodalmat folklorisztikai szempontból alig vizsgálták így jelen munkámban nehéz többet, pontosabbat állítani a műfaj előfordulásáról. Pontos adataink csak az első gyűjtők, útleírások anyagaiból vannak, de ezzel már át is léptünk a szövegek bemutatásának második részébe.

A mongol folklórműfajok gyűjtése soha nem ért el oly mértékű tervszerűséget, mint az európai anyagé, így a mongol folklórműfajokra vonatkozó adatokat eltérő igényű munkákban lehet megtalálni. Az első közlések különféle útleírásokban és nyelvtankönyvekben jelentek meg, a nyelvleírás kellékeként. Az első adatok Peter Simon Pallas 18. század végi kalmük anyagaiban találhatók,[33] ám az első komolyabb találósközlésre csak Castrén burját nyelvkönyvében bukkanunk.[34] Ilyen jellegű gyűjtemény számos más nyelvkönyvben található, ezek közül talán a legismertebb Kotvič gyűjtése.[35] E közlések legfontosabb sajátossága az, hogy nem elemzik a bemutatott szövegeket, és csoportosításuk is a belső rendszer (az adott nyelv elnevezései) szerint történik. Az útleírások anyagai a filológiai pontosság szempontjából vetnek fel kérdéseket, a nyelvtanok adataiból viszont a műfajok életéről, változatairól nem tudunk meg semmit. Mindazonáltal koraiságával mindkét forráscsoport fontos szövegtestet képvisel.

Burjátiában a 19. század második felétől indult meg a találósok közlése. 1850-ből ismeretes Boldonov gyűjtése, de az ő adatatait csak 1949-ben adták ki.[36] Ugyanígy 1866–67-ben B. Norbojev láma népköltészeti adatokat közölt irkutszki lapokban, amelyet (kiegészítve) Orlov felhasznált 1878-ban Kazanban nyomtatott burját-orosz társalgási könyvében.[37] A legteljesebb múlt századi gyűjtemény a keleti (xori) burjátoknál dolgozó Xangalov munkáját dicséri; 181 szövegét Šarakšinova adta ki 1981-ben. Čistohin már orosz fordítással közölt Xangalovval 160 találóst 1895-ben. Galsan Gombojev a Castrén nyelvkönyvében németül közölt 60 szelenga burját találóst jelentette meg 1892-ben. 1902-ben Bazarov aga burját adatait tette közzé, ebben a válogatásban 200 találóst találhatunk,[38] s ezt a kötetet már Aarne is felhasználta saját háromkötetes monográfiájában.[39] Žamcarano

[31] Az MTA Keleti gyűjteményében található meg. Közlése Ligeti, Louis: *Le subhasitaratnanidhi mongol, un document du moyen mongol.* Budapest 1948.
[32] Bosson, James E.: *A Treasury of Aphoristic Jewels*, Bloomington 1969, p. 23.
[33] Pallas, Peter Simon: *Sam[m]lungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften.* I-II. Sankt Petersburg 1776–1801.
[34] Castrén, M. A.: *Versuch einer burjätischen Sprachlehre.* St. Petersburg 1857.
[35] Kotvič, V.: *Kalmyckie zagadki is poslovicy*.
[36] Šarakšinova, N. O.: *Zagadki.* Irkutsk 1981.
[37] Šarakšinova, N. O.: *Zagadki.* pp. 5–7. alapján.
[38] Öljiixutag, C. – Lowor, G.: *Mongol ardiin on'sogo taawar.* pp. 4–5. alapján.
[39] Aarne, Antti: *Vergleichende Rätselforschungen* I-III. (FFC 26–28) Helsinki 1918–1920.

1908-as gyűjteménye (habár a szerző burját származású) halha anyagokat tartalmaz, 1904 nyarán Urgában gyűjtött 113 találóst. A burját találósok gyűjtése az 1930-as években is folyt, a Xamgašalov és Bertagajev által gyűjtött szövegeket kiegészítve D. Madason 1959-ben közli, így egy 714 darabos szövegtestet adva.[40]

Kalmük szövegkiadásokat csekélyebb számban ismerünk, Kotvič említett munkáján túl a kalmükök maguk is gyűjtöttek, és egy találóskötet is ismert Bukšan Badm és I. Macga tollából,[41] azonban a máig leggondosabb kiadás Ramstedtnek század eleji gyűjtéséből származó anyagait tartalmazza.[42]

Belső-Mongóliában a közlések kezdetei Mostaert 1937-es ordoszi folklór gyűjteményéhez és 1941-es szótárához kötődnek, itt 22 találóst találunk a szótár anyagában. Az ötvenes évektől a belső-mongol kutatók a *Mongyol kele, teüke* (Mongol Nyelv, Történelem) és az *Öner čečeg* (Illatos Virág) folyóiratokban közölnek szövegeket.

Külső-Mongóliában a gyűjtések csak a 20. század első harmadát követően kezdődtek meg, hogy azután annál nagyobb lendületet vegyenek, és mára a mongol nyelvű találós közlések többségét adják. Eleinte a találósok közlése kizárólag didaktikai célokat szolgált. 1934-ben Išdorǰ középiskolai olvasókönyvében 45, Cedenǰaw első és második osztályos olvasókönyvében 49, Dalǰaw harmadikos és negyedikes osztályok számára írt munkájában 42 találóst találhatunk. Az első nagyobb szövegközlés B. Sodnom 615 találósa 1939-ből, ezt felhasználva Dambaasüren 1367 találóst ad ki 1959-ben.[43] Ekkor jelenik meg Öljiixutag gyűjteménye (1956), melyet a szerző kifejezetten oktatási célokra, gyerekeknek ajánl; a találósokat semmilyen szempontból nem rendszerezi. Öljiixutag 1982-es és Cesenxüü 1983-as kötete egymással szinte párhuzamosan jelent meg, a találósokat tematikus csoportosításban hozva.[44] A két munka felépítésének összehasonlításából kitűnik, hogy a csoportok, ha azonosak is, a sorrend teljességgel esetleges, és sok bennük az átfedés. Egyes esetekben más szempontból is megközelítik a találósokat, így külön folklór-gyűjteménye van az állattartásra vonatkozó népköltészetnek,[45] vagy éppen a 20. századi modern szájhagyomány formáinak. E gyűjteséket tetőzte be a *Tümen on'sogo* („Tízezer találós") című kiadvány 1966-ban, két kötetben, amely kötetenként 5000 találóst tartalmaz. A nyolcvanas években azután rendszeres gyűjtés vette kezdetét, melynek során az addig fehér foltot jelentő területekről is gyűjtöttek adatokat. E munka eredményeként látott napvilágot az eddigi legjobb szövegkiadás, Öljiixutag és Lowor könyve, 1990-ben.

---

[40] Madason, D. (szerk.): *Taabarinuud.* Ulan-Ude 1959 [Találósok].

[41] Bukšan Badm – Macga Ivan (szerk.): *Xal'mg ülgürmüd boln täälwrtä tuul's.* Elst 1982 [Kalmük mesék és találósok].

[42] Ramstedt, Gustav J.: Kalmückische Sprichwörter und Rätsel. In: *Journal de la Societé Finno-Ougrienne* 58 (1956).

[43] Dambaasüren, N.: *On'sogiin tüüwer.* Ulaanbaatar 1959 [Találós kérdések gyűjteménye] tematikus csoportosítást ad, három témacsoport köré rendezve a szövegeket:
Jurta, szerszámok, ételek, ruhák, eszközök.
Ember, jószágok, ragadozó állatok, szárnyasok, a test részei.
Bölcsesség, emberi ügyek, munka, égitestek.

[44] Öljiixutag (1982): Természeti jelenségek; Növények, gabonaneműek; Férgek, ízeltlábúak; Szárnyasok; Vadállatok; Jószágok; Jószágok szervei; Emberi testrészek; Emberi munka, tevékenység; Ételek-italok; Ruházkodás; Lakás, lakóhely; Bútorok, eszközök; Műveltség; Szerszámok; A világ hármasságai.
Cesenxüü (1983): Emberi test; Ruhák; Jurta, lakás; Játék, ünnep; Sokféle egyéb (!); Égitestek; Szekér, fogatolás; Írás; Jószágok; Növények; Fegyverek; Ragadozó állatok; Férgek, ízeltlábúak; Szárnyasok, madarak.

[45] Sodnom, B.: *Mal aj axuin xolbogdoltoi ardiin aman joxiol.* Ulaanbaatar 1956 [Az állattartással kapcsolatos népköltészet]

A nyugati néprajzkutatók meglehetősen későn fordultak a mongol találósok felé, éppen ezért európai szerző tollából alig vannak közlések a témával kapcsolatban. Archer Taylor teljességre igyekvő műve[46] úttörő módon elsőként számolt be a mongol találósokról, ám munkája nyelvi szempontból sok kívánnivalót hagy maga után, hiszen a mongol szövegeket nem közölte, csak azoknak angol változatait. A fordításokat N. Poppe és F. Lessing készítették, azonban az ő forrásaikról vajmi keveset tudunk. A gyűjtemény nem csupán találósokat, hanem rejtvényeket és ún. világ hármasságai szövegeket is közöl. Éppen ezért hiányolható Taylor munkájából e műfajok egymáshoz való viszonyának bemutatása, mint ahogyan nem is szerepelnek egyenlő súllyal az egyes szövegek: míg Taylor a találós kérdésekből több százat közöl, addig a rejtvények, hármasságok esetében megelégszik egy-két példával.[47]

Vérbeli néprajzosok ezt követően sem vették górcső alá ezeket a szövegeket, a műfajok elemzését és bemutatását a filológusok hatáskörébe utalták. A legjelentősebbek Kara, Róna-Tas és Heissig munkái,[48] azonban a folklorisztikai kutatások eredményeit ezek is alig hasznosítják. Kara a nyugat-mongóliai elmongolosodott tuvák találósait J. Colooval együtt gyűjtötte.[49] A szövegek filológiai szempontból kifogástalanok, és mindegyikhez egyfajta művelődéstörténeti magyarázat tartozik, ami a fordítások, a szövegek megértését segíti. Ebben az esetben is azt lehet mondani, hogy a szövegek csak a nyelvi szerveződés szintjén érdekesek, a nyelv fölötti szerveződés bemutatását a szerző egyenest a „hagyományos műveltség" elemeinek kutatásához utalja. E filológusok elemzései a fentebb „esztétikainak" nevezett műfajbesorolások talaján állnak; a szövegek formai jellemzői közül csak a nyelvi megfogalmazást kutatják.

Trópusok

Láttuk, hogy az etnikus műfaji besorolás milyen elvek mentén különíti el a találósokat más szövegektől. Ez az egyes közösségeknél nem egységes, ahogy azt az elnevezések kavalkádja mutatja. Az is igaz, hogy a gyűjteményekben sokszor eltérő szerkezetű szövegek szerepelnek együtt a találósokkal. Ezeket a szövegeket a találósokkal vagy a prozódiai, vagy a használati sajátosságok hasonlósága közelíti egymáshoz. Abban az esetben, viszont, ha a találósok besorolását akarjuk adni, mégpedig úgy, hogy a besorolásunk egy adott közösség kognitív rendszerén túlmutatva összehasonlításra alapot adjon, a találósok nyelvi szerkesztettségét kell megvizsgálni. Ezt a legjobban akkor lehet feltárni, ha a szerkezetek *fajtáit* számba vehetővé tesszük. Így az egyes folklórrendszerek találósainak sajátos vonásai is megadhatók, egymással összevethetők.

Az egyik megoldás az, ha találósoknak azokat a szövegeket tekintjük, amelyekben a szöveg szimbolikus szerveződése egy replikában, alakzati szerveződése meg e replika első tagjában jön létre. Erre Tzvetan Todorov elemzési módszere egy lehetséges út. Rendszerét

[46] Taylor, Archer: *An Annoted Collection of Mongolian Riddles.* (Transactions of the American Philosophical Society Vol. 44, Part 3), Philadelphia 1954.

[47] Éppen ezek miatt, és főleg nyelvi szempontok alapján kritizálta a gyűjteményt Krueger, John R.: Some Corrections to Taylor's Mongolian Riddles. In: *Folklore Forum* 8:1 (1975).

[48] Heissig, W.: *Zum sprachlichen Ausdruck der altmongolischen Sprachdichtung*; Kara, G.: *Notes sur le folklore Mongol.*; Róna-Tas András: Dariganga Folkore Texts. In: *Acta Orientalia Hung.* X (1960), pp. 171–183.

[49] Kara György: Mongol-Uriankhai Riddles. In: *AOH* LXI. (1991), 16–32.

táblázatba lehet rendezni, amely a találósok osztályozásának egy lehetséges, de ki nem próbált megoldása. Ő a szimbolikus szerveződést trópusok által tartja megragadhatónak:

Rész-egész viszonyon alapuló találósok (szinekdochék)		Érintkezési viszonyon alapuló találósok (metonímiák)		Hasonlósági viszonyon alapuló találósok (metaforák)	
Jelöltek szintjén	Jelölők szintjén	Jelöltek szintjén	Jelölők szintjén	Jelöltek szintjén	Jelölők szintjén
A	B	C	D	E	F

Ez a beosztás azonban némiképp gyenge lábakon áll, ugyanis a trópusok számát és fajtáit tekintve egyáltalán nincs – és nem is lehet – egyetértés a kutatók között. Ez a gondolkodás, a szimbolizáció fajtáinak elkülönítése így nem tűnik alkalmasnak, mert nem elég pontos. A trópusok ugyanis nem a szimbolizáció lehetséges típusait veszik számba, hanem retorikai fogalmak, amelyekkel a művészi szövegekben felmerülő „eredeti jelentésüktől eltérő értelemben használt szavakat határozták meg."[50] Megjegyzendő az is, hogy a trópusok nagy hármasa (szinekdoché, metonímia, metafora) a sok trópus közül a 17. századtól kezdődően emelkedett ki és vált alapvető helyettesítő formává. A találósok osztásakor a Todorov bevezette rendszer azért lesz – az elméleti kifogások mellett – nehézkesen alkalmazható, mert a metonímia és a szinekdoché megkülönböztetése nehézkes, és a találósok esetében szinte lehetetlen. Hogy e megállapítás megalapozást nyerjen érdemes megismerkedni a nyelvi képekkel foglalkozó szakirodalom klasszikus és újabb meggondolásaival. A nyelvi képeknek két fő eleme van minden esetben, az egyik belefér, beleillik a szöveg izotopikus folytonosságába, a másik meg kilóg a szemantikai síkból, ez az, ami kifejez, megvilágít, vagy viszonyul az első elemhez, a *tárgyhoz*. A második meg így a *kép* nevet kaphatja.[51] A hagyományos felosztás szerint két fő szókép fajta ismeretes, az egyik ahol a két kép főelemét hasonlítják egymáshoz – a hasonlatok; valamint a másik, ahol e két elemet azonosítják egymással: ezek a trópusok. Látható, hogy a találósok egy ilyen alapvető felosztás esetében nem mindig esnek a trópusok hatáskörébe. A mongol anyagban feltűnően sok azon találósok száma, amelyek nem azonosítják, hanem explicit csak hasonlítják a képhez a tárgyot.

(832)
Iljig šig čixtei Szamárhoz hasonló fülű
Noxoi šig sawartai Kutyához hasonló karmú
Yamaa šig dewxremtgii Kecskéhez hasonló páros lábbal ugró
(*Tuulai*) (Nyúl)

Azaz már rögtön a kiindulásnál meg kell kérdőjelezni azt az egyébként valószínűnek látszó feltételezést, hogy a szimbolikus szint jelzésfajtái éppen a trópusok által megragadandók. Azt azonban nem zárja ki, hogy a táblázatot tovább szélesítsük, és a hasonlatokat is bevegyük, mint alapvető kép-tárgy viszonyt, egy szinttel a metafora, metonímia, szinekdoché beosztás fölött. A hagyományos trópus-beosztás útjain járva számos szóképi kép-tárgy viszony tárul fel, amelyek azonban a találósokra nem lehetnek alkalmazhatóak mind. A metaforák esetében az explicit (vagy kifejtett) metaforákról és implicit metaforákról

[50] Bolonyai Gábor: *Trópus.* In: *Világirodalmi Lexikon* 15. Szerk. Szerdahelyi István, 1993, p. 883.
[51] Mivel az a dolgozat szóhaasználatába jól illik a tárgy és kép szakszó, ezért Kemény Gábor: *Bevezetés a nyelvi kép stilisztikájába.* (Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához XIV.) Budapest 2002 terminológiájára hagyatkozom. E két elemnek azonban számtalan neve van a retorikai, stilisztikai szakirodalomban.

érdemes-e beszélni. Mivel a tárgy csak a replikában valósulhat meg, és maga az azonosítás aktusában a tárgy nem fordul elő, ezért az implicit metafora fajták osztják tovább 3 alcsoportra a kép-tárgy viszonyt, amennyiben (1) igei, (2) főnévi, (3) melléknévi metaforák fordulnak elő. Nézzük azonban, hogy alkalmazható-e ez a felosztás a mongol találósok esetében, egy metaforikusnak besorolható találóst alapul véve:

(932)

Šariljin dotor	Az ürömfűben
Šar alt	Sárga arany
(*Üneg*)	(Róka)

Ki az, aki ennél az igen egyszerű találósnál eldönti, hogy a sárga, vagy pedig az arany az, amelyik a kép-tárgy viszonynak az alapját adja?

A metonímiák esetében implicit és explicit megszorításról nem kell beszélnünk, és rögtön alkalmazható a négy alapvető metonímia osztály: (1) a térbeli, (2) az időbeli, (3) az anyagbeli, (4) és az ok-okozati érintkezésen alapuló metonímiák osztálya. Itt is azonban kérdések merülnek fel az alakalmazhatósággal kapcsolatban.

(3752)

Bosoogoosoo	Felállásánál
Suugaa n' öndör	Ülve magasabb
(*Noxoi*)	(Kutya)

Ennek a találósnak a szimbolikus felépítése talán még a térbeli érintkezésen alapuló metonímiákhoz közel áll, de nyilvánvalóan nem az, hiszen itt nincsen semmilyen más névszó megnevezve, mint az állás és az ülés, amelyek azonban nem térben érintkeznek a kutyával.

A szinekdochék hatféle alcsoportja nem ad elég biztonságot ahhoz, hogy biztosan eldönthessük, egy találós (amennyiben szinekdochét tartalmaz) milyen szinekdoché típust képvisel. Önmagában már azt is nehéz eldönteni sokszor, hogy metonímiáról, vagy szinekdochéról van szó. Egy teljes, a hagyományos szóképi viszonyokon alapuló táblázat, nem úgy nézne ki, ahogy azt Todorov vázlatosan említette, hanem sokkal bonyolultabb lenne:

Hasonlatok	Trópusok												
	Metaforák			Metonímiák				Szinekdochék[52]					
	Főnévi	Igei	Melléknévi	Tér	Idő	Ok	Anyag	1	2	3	4	5	6

Azt állítani, hogy egy ilyen beosztás minden tanulság nélkül való, hiba lenne. A találósok sok, finom szerkezeti sajátosságát megvilágíthatja egy ilyen rendszerben gondolkodó csoportosítás, de éppen a csoportosítás önkényessége, nehézkessége miatt el kell vetnünk, elismerve azt, hogy a stilisztikai összehasonlítás igényével munkálkodó, vagy a nagyobb

[52] A szinekdochék csoportjai: 1. Faj-nem; 2. Nem-faj; 3. Rész-egész; 4- Egész-rész; 5. Egyes szám-többes szám; 6. Határozatlan szám-határozott szám.

szövegek szóképeivel párhuzamokat megállapítani szándékozó találós-kutató számára talán nem előnytelen.

A hagyományos beosztás[53] mellett léteznek még önálló kezdeményezések is a szóképi viszonyok csoportosítására, értelmezésére.[54] Ezek közül egyet mutatnék be. Tanulságos abból a szempontból, hogy szinte ugyanazok a csoportjai maradnak ki a találósoknak ezen új beosztást követve az osztályokból, mint a hagyományos beosztás esetén. Valójában ezek az új osztályozások csak az osztályok közötti átfedések, következetlenségek orvoslására valók. Kemény Gábor rendszerezése a kép-tárgy viszony értelmezésében gyökerezik. A szerző négy elemét ismeri fel a kép-tárgy viszonynak a szöveg felszíni szerkezetében: (1) a *kép*, (2) a *tárgy*, (3) a *motívum*, ami a kettő között közvetít, (4) a *modalizátor*, egy olyan szó, amelyik formálisan jelöli az összehasonlítás tényét. Minden szókép viszonyban a képnek jelen kell lennie, de a másik három jelenléte már opcionális, így meglétük vagy hiányuk 2^3 azaz nyolc fajta szóképet állapít meg. Mivel a találósoknál a tárgy jelenléte a szóképben magában csak a replikában valósulhat meg, de ott mindig megvalósul, ezért ezt a tárgy jelenlétének tényezőjétől eltekintve csak négy típus marad, amelyek azonban meglehetősen semmitmondóak a találósok szerkezeteire vonatkoztatva:

Kép+Motívum+Modalizátor	Kép+ Motívum	Kép+Modalizátor	Kép

E semmitmondás mellett nagyobb gond az, hogy rengeteg találós egyszerűen osztályozhatatlan, érthetetlen e módszerrel:

(3695)

Boo, coo xoyor	*Boo* és *coo*
Bogtos, šagai	Orsócsont, bokacsont

Jelek

Tarnay László, aki generatív nyelvészeti módszerével[55] a találós *egyszerű formáját* kívánja megadni, arra a jelenségre összpontosít, hogy mit jelent az, hogy fel lehet tenni a találóst, mint kérdés, és nem arra, hogy egy ilyen kérdést miképp lehet megválaszolni. Mivel logikailag megragadhatatlannak tartja a találósokat, azok igazságtartalmát verifikálhatatlannak ítélve, ezért a Köngäs Maranda által javasolt, szemantikai megközelítés irányába indul el, bemutatván azt a feltételezést, hogy a találós különböző osztályok között hoz létre szemantikai alapon kapcsolatot. Ezt a szemantikai relációt azonban elveti, megállapítva azt a kétségtelen tényt, hogy ez csak a találósok egy csoportjára jellemző, valamint azt, hogy a hozzárendelés valójában önkényes: ez arra a következtetésre juttatja a szerzőt, hogy a kérdés megválaszolhatóságát pragmatikai feltételek teremtik meg. Azaz a találósok nem az egyes osztályok, hanem azok referenseinek, avagy használatuknak a tulajdonságai között

[53] Lényegében az elfogadott stilisztikai tankönyvek, összefoglalások rendszere ez pl. Szathmári István: A szó jelentésének stilisztikai vizsgálata, In: *A magyar stilisztika vázlata*. Szerk. Terestyéni Ferenc, Budapest 1985, pp. 65–149. Kemény G.: *Bevezetés a nyelvi kép stilisztikájába*; is mint hagyományos beosztást tárgyalja.

[54] Zalabai Zsigmond: *Tűnődés a trópusokon*. Budapest 1986; Kemény G.: *Bevezetés a nyelvi kép stilisztikájába.*

[55] Tarnay László: A Game-Theoretical Anlysis of Riddles. In: *Studia Poetica* 4 (1982), pp. 99–169; Tarnay László: A találós logikai formája. In: *Artes Populares* 8 (1982), pp. 180–202; Tarnay László: Megjegyzések a találós kérdés egyszerű formájához. In: *Studia Poetica* 7 (1985), pp. 75–97.

állapít meg hasonlóságot. „… a találós olyan speciális referenciafüggvény által meghatározott leképezési reláció, amely pragmatikailag a nyelvhasználók felől determinált, s amelyet a beszélők episztemológiai hitkontextusai választanak ki."[56] Nyilvánvaló az is, hogy egy deszignátum osztályhoz referenciafüggvények egy kötege kapcsolódik, és ezekből pragmatikai alapon választják ki a találóst mondók a deszignátumnak megfelelőt. Tarnay szavaival: „A találósok olyan referencia-függvények, amelyeknek argumentumaiként tetszőleges deszignátum osztályt véve –bizonyos feltételek mellett – meghatározott referencia-osztályokhoz jutunk el."[57] Ez a meghatározás rávilágít a találós lényegére, amely minden más formától elválasztja. Szemantikailag a találós bármilyen két – ezt Köngäs Maranda is felismerte[58] – egymás mellé rendelt osztályt képez egymásba, de ennek a leképezésnek pragmatikai korlátai is vannak, amely a referenciafüggvények szemantikailag szabad leképzését kordában tartja. Itt ezek a „bizonyos feltételek" hozzák létre azt a három találós prtototípust. A bizonyos feltételek közül az egyiket *identitás-függvények* nevezi, amely azt a referenciális kapcsolatot jelöli, amelyben a találósban található osztálynak nem kell szükségszerűen hasonlatosnak lennie a megfejtéshez, hanem elképzelhető az, hogy egy nominális kifejezéssel meg nem nevezett osztályba tartozó individuumok tulajdonságaiból ad meg néhányat, illetve a válasz éppen ezen osztályok megnevezése. Ebben az esetben nem áll rendelkezésünkre két osztály. Az inverz feltétel meg azt az esetet jelöli, mikor egy bizonyos osztály referenciái több más osztály referenciáihoz, azaz más osztályokhoz vezetnek el, de egy pragamatikai korlátozás, az osztályokat jelölő szavak használatának a síkja vezeti el a helyes találós elmondásához a ravasz kérdezőt. Tarnay rendszere ezek alapján így foglalható táblázatba:

Két osztály közötti leképezés identitásfüggyény + inverz feltétel	Csak identitásfüggvény van jelen	Csak az inverz feltétel van jelen

E helyen e rendszerezés nem a legfontosabb pont Tarnay elméletének számbavételekor, hanem az, hogy miképp vezetnek el különféle szöveggeneráló eljárások oda, hogy éppen találóst kapjunk. Fontos azt is látni, hogy nem az osztályok között van valódi szóképi kapcsolat, hanem az osztályokat jelölő szavak használata köt. Rejtetten Tarnay a jelölők (hangalakok) közti kapcsolatot is egyfajta találósnak tartja.

A szemiotikai szakirodalomban már Peirce irányadó munkájában megfogalmazódott, hogy a jel és a jel tárgya között milyen viszony lehet. Peirce hármas beosztása, amellyel ikonokat, indexeket és szimbólumokat különböztet meg, azaz a kapcsolat a jel és tárgya valamely minőségének azonosságán, vagy a jel és tárgy közötti valódi kapcsolaton, vagy a jel és tárgya közötti hozzárendelésén nyugszik.[59] Ehhez hasonlóan a találósok kapcsán jelnek lehet felfogni a *riddle image*, azaz a kérdés szakaszát, és tárgynak magát a megfejtést. Így nem kell a retorikai formulák ingoványos talaján állni, ha a találósokat a szimbolizáció fajtájának alapján szeretnénk besorolni. A fentebb említett példához visszatérve, a vizet hányó kecske és a teáskanna között így minőségeik közötti hasonlóság, ikonikus viszony figyelhető meg,

[56] Tarnay László: A találós logikai formája., p.190.
[57] Tarnay László: A találós logikai formája., p. 188.
[58] Köngäs Maranda, Elli: The Logic of Riddles. In: *Structural Analysis of Oral Tradition.* Szerk. Pierre Maranda – Elli Köngäs Maranda, Philadelphia 1971, pp. 189–232.
[59] Voigt Vilmos: *Bevezetés a szemiotikába.* Budapest 1977, pp. 61–62.

míg az alábbi mongol találósban indexikus jel- és tárgy-viszonyt figyelhetünk meg, mivel kétségtelen a valódi kapcsolat a tea és a felsorolt jelenségek között.[60]

(1708)

Tangadaas irsen	A tangutoktól érkezett
Tagil xar	Nagyon fekete,
Tawan jüilees bürdsen	Ötféléből összeálló
Egel xar.	Egyszerűen fekete.
(*Cai*)	(Tea)

A találósoknál érdekes kérdés az, lehetséges-e egyszerű hozzárendelés a jel (a találósnál a kérdés) és a tárgy (a válasz) között. Ez esetben mi segítheti a megfejtőt? Mi lehet a megértés alapja egy találósnál, ha az hozzárendelés? Jó példát hoz erre egy mongol találós.

(17)

Eree, seree xoyoriin	Illemnek, szigonynak
En čacuu	Egyforma a vége
(*Gajar*, *tenger*)	(Föld, ég)

Nyilvánvaló, hogy az *eree*-nek a földhöz. a *seree*-nek az éghez sem ikonikus, sem indexikus viszonyuk nincsen. Ebben az esetben a találós alapját, ha valami, akkor az adja meg, hogy amiképpen a két szó hangalakja együtt jár egymással, úgy a föld és az ég elválaszthatatlan jelenségek a mongolok gondolkodásában. A szimbólumot erősíti a második sor, hogy ti. a jelenségek vége egyforma. Itt felmerülhet a kérdés, hogy nem lépünk-e át metaforikus viszonyba? Hiszen azt is mondhatnánk, hogy itt a minőségek között kapcsolat áll fenn. Az azonban világos, hogy a második sor állítmánya nem az illemnek és a szigonynak a jellemzője, így az egész jel szimbólumként jelöli a tárgyakat. Hasonló példa:

(17)

Ireg, serxiin ar's	Herélt kosnak, herélt bakkecskének bőre
En čacuu	Egyforma szélű
(*Gajar*, *tenger*)	(Föld, ég)

Tulajdonképpen a két találóst változatoknak is tekinthetjük, így tett Lowor is, a kötet szerkesztője. E találós esetében a jel és tárgya között szimbolikus viszony feltételezendő. Az ilyen találósok képezik a találósoknak azt a csoportját, amelynek értelmezésekor sokszor tanácstalanok a kutatók. Ez a forma kizárólag a találós *előadásának* közegében értelmezhető, csak itt használatos ez a „leképezési reláció", azaz kulturálisan kötött.
A todorovi táblázatot így a következőképpen alakíthatjuk sajátos igényeink szerint:

[60] A példaként felhozott találósok mindegyike Öljiixutag és Lowor munkájából (Öljiixutag, C. – Lowor, G.: *Mongol ardiin on'sogo taawar.*) származik, a szövegek előtt álló szám az adott találósnak kötetbeli sorszámát mutatja. A találósok kiválasztását kizárólag a bemutatandó módszer működésének minél jobb illusztrálása vezérelte.

Ikonikus találósok		Indexikus találósok		Szimbolikus találósok	
Jelölt szintjén	Jelölő szintjén	Jelölt szintjén	Jelölő szintjén	Jelölt szintjén	Jelölő szintjén
A	B	C	D	E	F

Fontos kérdés az is, hogy a jel-tárgy viszonynak mi az egysége a *riddle image* esetében. A mondat alanya, az egész találós vagy egy predikátum? Azokat az eseteket figyelembe véve, amikor több párhuzamos predikátum van, látható, hogy sokszor az egyes predikátumok jelzési típusai nem egyeznek meg egymással. Ilyenkor fölösleges egyik vagy másik predikátum jel-tárgy relációját uralkodónak nevezni, azaz meg kell és meg is lehet tartani a többféle jelölés lehetőségét az osztályzásban. Nem törvényszerűen a teljes *riddle image* adja a jel-tárgy viszonyt, hanem ugyanazt a jelenséget így is meg úgy is, többféleképpen jelezheti a ravasz kérdésfeltevő. Egy predikátumon belül pedig megkülönböztethetjük azokat az eseteket, amelyeknél a névszói csoport, azokat, amelyeknél az igei csoport és azokat, amelyeknél a kettő együtt alakítja ki a sajátos jel-tárgy viszonyt. Az egy predikátumon belüli halmozott névszói vagy igei csoportok azonban e rendszerben egynek minősülnek. Ezek rendre nem is térnek el egymástól a jel-tárgy relációbeli minőségük alapján.

Hogy e felosztás közel áll valami olyan szerkezethez, amelyet más és más irányból közeledve, de a találósoknál nagyobb keretben, a nyelvi klisékkel foglalkozó kutatók megtaláltak, jól példázza Permjakov *paremia* felosztása.[61] Már korábban is volt szó Permjakov beosztásának sajátosságairól, és ismeretes, hogy a szerző két fajta motivációs típust különböztet meg a szintetikus klisék birodalmában: a képi motivációs, és a direkt motivációs kliséket.[62] Ezek adják a találósok két válfaját: a képi a *загадка* (találós) frázisfölötti egységét a direkt motivációs pedig *шуточный вопрос*-ét 'viccelődő kérdés' adja. Habár nem könnyű egyetérteni avval, hogy direkt, képi viszonyt nélkülöző találós lehetséges,[63] és e direkt motivációs klisétípust az egész permjakovi rendszerben bizonytalan értékű, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a képi viszonyok között nagy különbségek figyelhetők meg. Permjakov a kliséelméletről szóló könyvének angol kiadásába beillesztett hatodik fejezetben szól egy harmadik típusról is, a motiváció nélküli klisékről. Vagyis azokról (és itt négy esetet sorol fel a szerző[64]) az esetekről, amikor se „direkt", se képi hozzárendelésről nincs és nem is lehet szó. Ha Permjakov állításait szemügyre vesszük, akkor a következő csoportokat látjuk: (1) képi motivációs, (2) direkt motivációs, (3) motiváció nélküli klisék.

Képi motivációs klisék Direkt motivációs klisék Motiváció nélküli klisék

[61] Permjakov G. L. *From Proverb to Folktale (Notes on the General Theory of Cliche).* Moscow 1979, p. 153.
[62] Permjakov G. L. *From Proverb to Folktale …* p. 60.
[63] Ezt Todorov is megemlíti Köngäs-Maranda és főképp Georges és Dundes elméletének bírálatakor. Todorov, Tzvetan: A találóskérdés. In *Folcloristica* 6 (1981), pp. 287–316.
[64] Az első ezek közül az az eset, amikor egy *paremia* valamely más alkotás, szöveg (tudottnak vélt) mondását, részletét, szereplőjét használja fel. A második eset a hangutánzásé, a harmadik az elhalványult értelmű szavak jelenlétéé. A negyedik esetet pedig az idegen nyelvű részletek beszúrása hozza létre. Permjakov G. L. *From Proverb to Folktale….* p. 130. Látható hogy ezek az esetek a jel-tárgy viszonyt szerint értelmezhetőek. Az 1. 3. 4. az E, a 2. B vagy D csoportba kerül.

Azonban Permjakov példái nem azt mutatják, hogy megállapításai helyesek lennének. A motiváció nélküli klisére hozott találósa: „*Тон и тотонок? Пол и потолок*"[65]. Fordításra sincs igazából szükség, hogy megállapítsuk, igenis van motiváció, mégpedig a jelölők szintjén, és azon belül is ikonikus jellegű. Itt Permjakov nem lép tovább és nem különbözteti meg a halmazokat, amelyeken belül motivációk értelmezési tartományai találhatók, azaz a jelölők (hangalakok, esetenként írott alakok) nem jelentkeznek külön a jelöltektől. Ugyanígy tendenciaszerű megfeleléseket lehet találni Tarnay prototípusai és a jel-tárgy viszony fajtái között. A (1) két osztály közötti leképezés nyilvánvalóan az ikonikus találósok sajátja is, az (2) A csak identitásfüggvénnyel rendelkező találósok az indexikus találósokhoz közelítenek, ahogy az (3) inverz feltétel a szimbolikus jel-tárgy viszonyhoz hasonlóan a használatban, a kultúrában lévő pragmatikai hozzárendelésekből táplálkozik. Persze ezek nem megfeleltetések, ezt Tarnay csuvas példái is alátámasztják, de a találós szövegek hármas elkülönítésének jogosságát igazolják.

Következtetések

E rövid tanulmány nem vállalkozhat arra, hogy nagyobb számú példával e módszerek működését bemutassa, alkalmazhatóságát igazolja. Hiányzik szintén annak az eljárásnak az ismertetése, amely a sokféle szöveg közt a találósok megtalálását lehetővé teszi.[66] Az azonban így is látható, hogy van esély arra, hogy a találósokat szerkezetelvűen osztályozzuk, és ezen osztályozás nyelveken, közösségeken túlmutató összehasonlítások alapjává váljon. Ez avval kecsegtet, hogy egyes közösségek, területek kifejezésmódjai közötti eltéréseket megragadjuk, vagy avval, hogy bizonyos reália-csoportok jelölésének jellemző módjait megtaláljuk. Végre az egyes közösségek találóskincsei számukban, jellegükben összehasonlíthatóvá válnak, és elkülöníthetőek lesznek azok a rétegek, amelyek nagyobb területeken, és azok amelyek kisebbeken, egy-egy kultúrkörben fordulnak elő. Amennyiben a trópusokban való gondolkodás Európában alapvető kifejezésmódokra utal, annyiban európai anyagon használata indokolt. Ez segít abban is, hogy ne csak népköltészeti alkotásokkal vessük össze a találósokat, és a találós hagyományba beszivárgó didaktikus, egyházi szövegek trópusaival együtt lássuk őket. Azonban, ha nem európai anyag rendszerezésére vállalkozunk – így a mongol esetében is – hasznosabbnak tűnik a kulturálisan meglehetősen kötött trópusok helyett az univerzálisabbnak tűnő jel-tárgy viszonyokat rendszerező elvekként használni.

Summary

Tropes or Signs? (Possibilities of Classifying Mongol Riddles)

The paper identifies the distinctive features of Mongolian riddles and presents some methods of classification of the corpus according to its *formal* peculiarities. In the first part of the paper the *emic* system of riddles is under survey, i. e. the recognition and designations of riddle in various Mongolian languages as well as the relationship between riddle and similar discourses are investigated. The second part presents the historical sequence of

[65] Ezt az orosz jelölők szintjén létrejövő találóst magyarra talán így lehetne fordítani (ha lehetne): „Tadló és tlafon? Padló és plafon."

[66] E kérdésekről az *Artes Populares* 22. számában jelenik meg a közeljövőben egy tanulmány.

published collections including Mongolian riddles, describes the driving principles of collection and arrangement implied in these publications, and summarises the features of the so-far published corpus of texts. The third part is made up of the presentation of two *etic* approaches that have elaborated some explicative argumentation about the classification of riddles. The first approach concentrates on the stylistic features of riddles, and offers a possibility of classification along *tropes* present in the riddle image. The other understands riddles image as a *sign* designating the answer. By this method the riddles concerned can be classified into 48 sub-groups according to a double-level (pattern of signing and arrangement of figures) system. Finally, the author specifies what research targets may fit these two methods.

Irodalomjegyzék

Aarne, Antti: *Vergleichende Rätselforschungen I-III.* (FFC 26–28.) Helsinki 1918–1920

Austerlitz, Robert: A folklór műfajok azonosítása. In: *Strukturális folklorisztika.* II. Budapest – Szolnok 1972, pp. 33–45

Baldajev, S. P.: *Burjatskie narodnye pesni.* Ulan-Ude 1961

Barabanova, N. V.: Logical Analysis of Riddles. In: *Studia Poetica* 4 (1982), pp. 85–99

Ben-Amos, Dan: Analytical Categories and Ethnic Genres. In *Folklore Genres.* Szerk. Dan Ben-Amos, Austin – London 1976, pp. 215–243

Bolonyai Gábor: *Trópus.* In: *Világirodalmi Lexikon* 15. Szerk. Szerdahelyi István, 1993, p. 883

Bosson, James E.: *A Treasury of Aphoristic Jewels*, Bloomington 1969

Bukšan Badm – Macga Ivan (szerk.): *Xal'mg ülgürmüd boln täälwrtä tuul's.* Elst 1982 [Kalmük mesék és találósok]

Burns, Thomas A.: Riddling: Occasion to Act. In: *Journal of American Folklore.* 89 (1976), pp. 139–166

Castrén, M. A.: *Versuch einer burjätischen Sprachlehre.* St. Petersburg 1857

Cerensodnom, D.: *Mongol uran joxiol (XIII-XX juunii exen).* Ulaanbaatar 1987 [Mongol irodalom a 13. századtól a 20. század elejéig]

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

Dambaasüren, N.: *On'sogiin tüüwer.* Ulaanbaatar 1959 [Találós kérdések gyűjteménye]

De Smedt, Antoine – Mostaert, Antoine: *Le dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental.* Pei-p'ing 1933

Evans, Daniel: Riddling and the Structure of Context. In: *Journal of American Folklore* 89 (1976), pp. 166–188

Hamaganov, M. P.: *Burjat-mongol'skie zagadki-triady.* Ulan-Ude 1959

Heissig, Walther: Zum sprachlichen Ausdruck der altmongolischen Sprachdichtung. In: *Oriens Extremus* 23. (1955), pp. 206–209

Heissig, Walter: *Geschichte, der mongolischen Literatur.* I-II. Wiesbaden 1972

Kaivola-Bregenhøj, Anniki: *Riddles: Perspectives on the Use, Function and Change in a Folklore Genre.* (Studia Fennica, Folcloristica 10.) Helsinki 2001

Kara György: Notes sur le folklore Mongol. In: *AOH* X. (1960), pp. 271–291

Kara György: Mongol-Uriankhai Riddles. In: *AOH* LXI. (1991), 16–32

Kemény Gábor: *Bevezetés a nyelvi kép stilisztikájába.* (Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához XIV.) Budapest 2002

Kotvič, V.: *Kalmyckie zagadki is poslovicy*. St. Petersburg 1905

Kowalewski, J. E.: *Dictionnaire Mongol-Russe-Français.* I-III. Kasan 1844

Köngäs Maranda, Elli: The Logic of Riddles. In: *Structural Analysis of Oral Tradition.* Szerk. Pierre Maranda – Elli Köngäs Maranda, Philadelphia 1971, pp. 189–232

Krueger, John R.: Some Corrections to Taylor's Mongolian Riddles. In: *Folklore Forum* 8:1. (1975)

Laufer, Berthold: Skizze der mongolischen Literatur. In: *Keleti Szemle* 1907, pp. 34–235

Ligeti Lajos: *Le subhasitaratnanidhi mongol, un document du moyen mongol.* Budapest 1948

Ligeti Lajos: *A mongolok titkos története.* Budapest 1962

Ligeti Lajos: *Histoire secréte des Mongols.* Budapest 1971

Limusishiden, Ingni – Stuart, Kevin (szerk.): *Huzhu Mongghul Texts: Chileb 1983–1996 Selections.* Lincom Europa 2001

Madason, D. (szerk.): *Taabarinuud.* Ulan-Ude 1959 [Találósok]

Mándoky Kongur István: A Kun Kódex találóskérdései. In *Amu-darja széles vize.* Karcag 2002, pp. 35–44

Mostaert, Antoine: *Dictionnaire Ordos.* I-II. Peking 1941

Öljiixutag, C. – Gaadamba, Š.:*Tümen on'sogo* I-II. Ulaanbaatar 1966 [Tízezer találós]

Öljiixutag, C.: *Mongol ardiin on'sogo cecen üg.* Ulaanbaatar 1982 [Mongol találósok és közmondások]

Öljiixutag, C. – Lowor, G.: *Mongol ardiin on'sogo taawar.* Ulaanbaatar 1990 [Mongol találósok és rejtvények]

Pallas, Peter Simon: *Sam[m]lungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften.* I-II. Sankt Petersburg 1776–1801

Permjakov, G. L.: *Izbrannye poslovicy i pogovorki narodov vostoka.* Moskva 1968

Permjakov G. L.: *Ot pogovorki do skazki (zametki po obščej teorii kliše).* Moskva 1970

Permjakov, G. L.: *Poslovicy i pogovorki narodov vostoka.* Moskva 1979

Permyakov G. L. *From Proverb to Folktale (notes on the general theory of cliche).* Moscow 1979

Permyakov, G. L.: The Logical Structure of some Russian Riddles on the Basic Function of Folk Riddles and their Scientific Classification. In: *Studia Poetica* 4 (1982), pp. 77–85

Ramstedt, Gustav J.: Kalmückische Sprichwörter und Rätsel. In: *Journal de la Societé Finno-Ougrienne* 58 (1956)

Rintschen, (Byambiin): *Folklore Mongol.* V. (Asiatische Forschungen 30.) Wiesbaden 1971

Róna-Tas András: Dariganga Folkore Texts. In: *AOH* X. (1960), pp. 171–183

Schröder, Dominik: *Aus der Volksdichtung der Monguor Teil*. 1. (Asiatische Forschungen 16.) Wiesbaden 1959

Siikala, Anna-Leena: *Interpreting Oral Narrative.* (FFC 245.) Helsinki 1990

Sodnom, C.: Mongol ardiin yertönciin guraw, döröwiin tuxai. In. *Mongoliin sudlaliin jarim asuudal.* IV:10–21 (1964), pp. 175–200. [A mongol népi világhármasságokról és világnégyességekről. In: A mongolisztika néhány problémája]

Sodnom, B.: *Mongol ardiin on'sogiin tüweer.* Ulaanbaatar 1966 [Mongol népi találósok gyűjteménye]

Sodnom, B.: *Mal aǰ axuin xolbogdoltoi ardiin aman joxiol.* Ulaanbaatar 1956 [Az állattartással kapcsolatos népköltészet]

Šarakšinova, N. O.: *Zagadki.* Irkutsk 1981

Szathmári István: A szó jelentésének stilisztikai vizsgálata, In *A magyar stilisztika vázlata*. Szerk. Terestyéni Ferenc, Budapest 1985, pp. 65–149

Szili József: *A poétikai műnemek interkulturális elmélete.* Budapest 1997

Tarnay László: A Game-Theoretical Anlysis of Riddles. In: *Studia Poetica* 4. (1982), pp. 99–169

Tarnay László: A találós logikai formája. In: *Artes Populares* 8. (1982), pp. 180–202

Tarnay László: Megjegyzések a találós kérdés egyszerű formájához. In: *Studia Poetica* 7. (1985), pp. 75–97

Taylor, Archer: *An Annoted Collection of Mongolian Riddles.* (Transactions of the American Philosophical Society 44, 3), Philadelphia 1954

Todajeva, B. H.: *Dagurskij jazyk.* Moskva 1967

Todorov, Tzvetan: A találóskérdés. In *Folcloristica* 6. (1981), pp. 287–316

Voigt Vilmos: *Bevezetés a szemiotikába.* Budapest 1977

Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. Budapest 1998

Zalabai Zsigmond: *Tűnődés a trópusokon*. Budapest 1986

KHALKEDÓNTÓL KHALKEDÓNIG: ORTODOXIA ÉS MONOFIZITIZMUS LÁTKÉPE AZ ÖRMÉNY KATHOLIKOSZ LISTÁK TÜKRÉBEN (4–10. SZÁZAD)

Nagy Kornél

Jelen tanulmány két örmény katholikosz (*kat'ołikos*) listával kíván foglalkozni. Az elsőt görög nyelven állította össze egy ismeretlen örmény khalkedónita egyházi személy, s magát a forrást Gérrard Garitte szerkesztésében megjelent *La Narratio de Rebus Armeniae* című kötetben publikálták.[1] A lista Világosító Szent Gergellyel (287–327), az örmények apostolával, s ezáltal Örményország első egyházfőjével, kezdődik, s III. Izsák[2] (*Sahak Jorop'orec'i*) (678–705) katholikosszal fejeződik be.[3] A forrás számunkra megadja az egyházfők nevét, születésük és származásuk pontos helyét, pontifikátusuk idejét, s néhány katholikosz esetében kiegészítő jelleggel rövid kommentárokat is fűz.

A másik katholikosz listát örmény nyelven V. János (*Yovhannēs Drasxanakertac'i*) (899–928) egyházfő írta a 10. század elején.[4] Ez utóbbi listát két ízben adták ki: először Aram Tēr-Mik'ēlean által kiadott Samuēl Anec'i-féle krónika Bevezetőjében,[5] másodszor a jeruzsálemi örmény patriarchátusnak is helyt adó, Szent Jakab kolostor történeti levéltárának katalógusában. Ez utóbbi kiadás azonban az előzővel összehasonlítva sok hiányosságot mutat.[6] Eme lista is Világosító Szent Gergellyel kezdődik, s III. Izsák katholikosz pontifikátusán is túljutva, magával V. János katholikosz korával végződik.[7]

Az utókor által Történésznek (*Patmič'*) is nevezett V. János katholikosz, az *Örményország története* (*Patmut'iwn Hayoc'*) című mű szerzője 870 körül született az Ayrarat tartományban található Drasxanakert faluban. V. János 899-ben nagybátyát I. Szent

[1] *La Narratio de Rebus Armeniae*. Szerk. G. Garitte, Louvain 1952, pp. 402–405.

[2] Lehetőség szerint az örmény egyházfők nevének említésekor igyekeztem, ahol lehetőség és alkalom nyílt, magyarosan megadni az egyházfők neveit. Mint például I. Izsák, V. János vagy II. György, természetesen zárójelben feltüntettem az eredeti a pontos örmény nevét a tudomány (armenológia) átírási szabályainak megfelelően A görög eredetű katholikosz esetében pedig nem a tudományosan elfogadott átírást használtam, hanem a közérthetőség okán a népszerű átírásra törekedtem.

[3] Ōrmanean, M.: *Hayoc' ekełec'in*. Erewan 1993, p. 252 [Az örmény egyház] (az 1911-es konstantinápolyi kiadás reprintje). Ōrmanean konstantinápolyi örmény gregoriánus pátriárka egyháztörténeti munkája III. Izsák pontifikátusát 677–703 közé teszi. V. Jánossal kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy 928-ben a egyházfői hivatalról lemondani kényszerült, mivel társai a khalkedónizmus vádjával illették. A katholikosz utolsó éveit remeteségben töltötte, és 931-ben halálozott el Vaspurakan tartományban.

[4] Boisson-Chenorhokian, P.: La liste des patriarches Arméniens par le Catholikos Yovhannēs Drasxanakertac'i (Xe siècle). In: *Revue des études arméniennes* 22 (1990–1991), pp. 185–205, pp. 185–187; Sanspeur, C.: Une nouvelle liste de catholikos dans le manuscrit arménien 121 de Paris. In: *Handēs Amsorea* 4–6 (1973), pp. 185–203, pp. 185–203.

[5] Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*. Szerk. A. Tēr-Mik'ēlean. Vałaršapat 1893 [Történeti könyvek gyűjteménye], pp. 272–277.

[6] *Mayr c'uc'ak jeŗagrac' Srboc' Yakobeanc'*. IV. Szerk. N. Połarean, Yerusałēm 1974 [A Szent Jakab kolostor nagy katalógusa], pp. 447–451.

[7] Boisson-Chenorhokian, P.: *La liste des patriarches* ... p. 185.

Maštoc' (*Eliwardec'i*) (898–899) katholikoszt követte a katholikoszi székben, és 931-ben halt meg Vaspurakan tartományban.[8] V. János volt az utolsó olyan örmény egyházfő, aki az örmény katholikoszoknak az 5. század közepe óta helyt adó Dwin városában székelt.[9]

Ebben a különösen bonyolult politikai és vallási körülmények között tevékenykedett V. János katholikosz, amikor összeállította az egyházfői listát. Munkáját a Bagratuni-dinasztia harmadik uralkodójának, II. Ašot (913–928) király uralma idején írta meg. Magát a dinasztiát I. (Nagy) Ašot király (884–890) alapította 884-ben, mivel az örmények a párthus eredetű Aršakuni dinasztia bukása (428) után, a 9. század végén harcolták ki gyakorlatilag a politikai függetlenségüket.[10] A királyság újjászervezésének ellenére, a 8–9. század fordulójának Örményországa, még ha névlegesen, továbbra is alávetett tartománya maradt a kalifátusnak, *Armīniya* tartomány néven az ekkor már szétesőben lévő bagdadi kalifátusba integrálódott, amely földrajzilag nemcsak a korabeli Örményországot (pontosabban a korábbi Szaszanida fennhatóság alatt lévő kelet-örmény tartományokat), hanem Grúziát (Georgiát), a kaukázusi Albániát is magába foglalta.[11] Ugyanakkor a Bagratuni-dinasztia által újjászervezett örmény királyság, a főnemesi klánok szervezkedése miatt, folyamatos fenyegetettség érzésnek volt kitéve, mivel a bizánci birodalom az örmény főnemesi csoportok politikai és anyagi támogatásával igyekezett destabilizálni az újjászerveződő örmény királyságot, s ezáltal így kívánt Örményországban nagyhatalmi érdekeinek érvényt szerezni. Ezt a szándékot tovább erősítette az a tény, hogy a történeti Örményország nyugati tartományai Konstantinápoly fennhatósága alá tartoztak. Ezen túlmenően a fiatal feudális államalakulatot szünet nélkül zaklatták a bagdadi kalifátustól folyamatosan függetlenedő helyi arab emirátusok is, különösen Afshin (889–901) és fivére Abu al-Kasim Yusuf (901–927) emírek, akik sorozatos rablóhadjárataikkal zaklatták a keresztény Kaukázust. Ennek a politikai helyzetnek volt a vallási életre való következménye, hogy az örmény egyházfő nem tudta hosszú periduson keresztül egyházmegyéit látogatni, illetve ellenőrzése alá vonni. Az örmény katholikoszátusnak is helyt adó Dwin városa pedig ebben a periódusban arab katonai támaszpontként is funkcionált. Ugyanakkor a katholikosz közvetítőként továbbra is jelentős szerepet játszott a korona megszerzésére törekvő főnemesi csoportok között, továbbá az örmény ügyek érdekében, illetve képviseletében „diplomáciai szolgálatot" teljesített mind a bagdadi kalifa, mind pedig a konstantinápolyi „római" császár udvarában. V. János katholikosz II. Ašot király megbízásából tárgyalásokat folytatott I. Szent Miklóssal (*Nikolaos Mystikos*) (901–907, 912–925) konstantinápolyi pátriárkával egy esetleges bizánci politikai és egyházi szövetség körvonalairól.[12] A Bagratuni korszak valláspolitikájának

[8] Yovhannēs Drasxanakertac'i:. *History of Armenia*. Szerk. K. Maksoudian, Atlanta 1987, pp. 33–34.

[9] *Hayoc' anjnanunneri baṛaran*. III. Szerk. H. Ačaṛyan. Bēyrut', 1973 [Az örmény személynevek szótára], pp. 558–559; Č'amč'eanc', M.: *Patmut'iwn Hayoc' i skzbanē minč'ew c'am teaṛn 1784*. II. Venetik 1784, p. 717 [Örményország története a kezdetektől egészen Úr 1784. évéig]; Ališan, Ł.: *Hayapatum*. I. Venetik 1901, col. 81 [Történeti antológia]; Ōrmanean, M.: *Azgapatum*. II. Konstandupol – Yerusałēm 1912–1927, col. 1018 [Nemzettörténet].

[10] Hakobian, V.: Le date de l'avénement d'Ašot premier roi Bagratide. In: *Revue des études arméniennes* 6 (1968), pp. 273–282, pp. 273–274.

[11] Adonc', N.: Bagratuneac' P'ark'ĕ. In: *Patmakan usumnasirut'iwnner*. P'ariz 1948, pp. 50–53 [A Bagratidák dicsősége. In: Irodalomtörténeti értekezések].

[12] Yovhannēs Drasxanakertac'i: *History of Armenia.* Szerk. K. Maksoudian, Atlanta 1987, pp. 22, 123, 189–191, 196. I. Szent Miklós (*Nikolas Mystikos*) konstantinápolyi pátriárka személyéhez kötik ama megjegyzést: mivelhogy a mindenkori örmény katholikoszra úgy kell tekinteni, mint az örmények, a grúzok és kaukázusi albánok spirituális főpásztorára. Mindazon tény ellenére, hogy V. János katholikosz listája, igen konkrétan Khalkedón-ellenes utalásokat tesz, többször is járt az örmény királyok nevében grúz földön, illetve Konstantinápolyban, ahol alkalma

egyik fontos aspektusa volt a khalkedónizmus örményországi problémája, ugyanis az örmény khalkedónita hívek évszázadok óta számottevő kisebbséget alkottak az örmény területeken, így a Bagratuni-dinasztia uralmának korai periódusában nem tekintették őket teljesen ellenséges eretnek elemnek. Mindamellett itt fontos kiemelni, hogy az örmény egyház vezető körei, néhány rövidebb periódustól eltekintve, általában véve is szembehelyezkedtek a IV. khalkedóni egyetemes zsinat téziseivel. Példának hozható fel, amikor V. János katholikosz elutasította, hogy 914-ben elkísérje II. Ašot örmény királyt Konstantinápolyba, mivel az örmény uralkodó a császári udvarban szerette volna királlyá koronázását elismertetni, amely az örmény egyházfő olvasatában a khalkedónizmus feltétel nélküli elfogadását jelentette.[13] Az ilyen hozzáállást elsősorban az a félelem is motiválta, hogy az ilyesfajta örmény diplomáciai közeledések, – főleg egyházi vonatkozásban –, ismét felélesztik Örményországban a vég nélküli hitvitákat.[14]

A két listát minden valószínűség szerint ezekből a megfontolásokból állították össze. A görög nyelvű lista azonban a khalkedónizmus szemszögéből tömören ismerteti az örmény egyháznak a bizánci vagy birodalmi egyházzal való kapcsolatát. Ami pedig az örmény nyelvű listát illeti, az teljes mértékben anti-khalkedónita vagy anti-diofizita szempontok alapján részletezi örmény egyháznak a bizánci és szomszédos államok khalkedónita egyházaival való viszonyát.[15] Így természetesen is kézenfekvőnek tűnik, hogy a két lista hangneme és mondanivalója ideológiai szemszögből is egymással éles ellenmondásban áll.

Az örmény nyelvű lista 18. paragrafusába egy olyan rövid bejegyzést illesztettek be, amely szerint az 6. század elején I. Babgen (*Babgēn Ot'msec'i*) (490–515) katholikosz egyházpolitikai tevékenységének köszönhetően, a korabeli Görögország, Itália, Szíria, Örményország, Ibéria (Grúzia), és kaukázusi Albánia egyházai anatémát mondtak a khalkedóni zsinat tanításaira.[16] Ennek fényében, elmondható I. Babgen katholikosz vezetésével az örmény egyház a többi egyház számára egy fajta útmutatóként intézményként funkcionált, vagyis határozottan anti-khlakedónita hitelveket vallott, és tökéletes hitéleti közösségre lépett az idő tájt az egyetemes birodalmi ortodox (és katolikus) egyházzal. Ezzel kapcsolatban feltehetjük ama kérdést, hogy valójában mi történhetett ebben a korszakban? Itt rögtön le kell szögezni, hogy a 6. század elején ugyanis semmilyen hivatalos skizma sem állt fenn birodalmi ortodox[17] és az örmény egyház között, ugyanis I. Babgen katholikosz számos mindmáig fennmaradt zsinati levéllel támogatta az egyetemes birodalmi ortodox egyház egységének gondolatát, amely megtalálható az örmény nyelven fennmaradt *Levelek Könyve* (örményül *Girk' T'łt'oc'*) című nagy egyháztörténeti forrásgyűjteményben is.[18]

---

nyílt helyi egyház méltóságokkal is tárgyalásokat folytatni, amelyek az esetek túlnyomó többségében Khalkedón megítéléséről és az örmények esetleges uniójáról folytak. Az örmény egyházfőt emiatt az örményországi klérus részéről igen komoly támadások érték, amely idővel 928-ban lemondatásához is vezetett.

[13] Kogean, S.: *Hayoc' ekełec'in minč'ew P'lorentean žołovĕ*. Bēyrut' 1961 [Az örmények egyháza egészen a firenzei zsinatig], pp. 279–280.

[14] Hakobian, V.: *Le date de l'avénement d'Ašot …* pp. 276–282.

[15] Boisson-Chenorhokian, P.: *La liste des patriarches …* p. 186.

[16] Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*. § 18., p. 274.: „*Babgēn Úr Vanand tartományból, és Ot'mus faluból származik. 6 év(*-ig az örmények katholikosza). *Az ő ideje alatt, az ő ösztönzésének és tevékenységének, valamint lelki munkásságának köszönhetően Görögország, és egész Itália, Szíria, Örményország, Ibéria, és Albánia egyhangúlag és együttesen kiátkozták a khalkedóni zsinatot és a Leó pápa levelét* (latinul Tomus Leonis, vagy örményül Tumar Lewoni)*. Továbbá egyhangúlag hitet tettek az ortodox hit és az apostoli egyház mellett, Zenon és Anastasios kegyes római királyok uralmának idején.*"

[17] Itt a birodalmi megnevezésen beleértendő a római egyház is.

[18] *Girk' T'łt'oc'*. Tiflis 1901 [Levelek könyve], p. 47.

Ebből kifolyólag I. Babgen katholikosznak az 505–506-os dwini nemzeti zsinaton a szír egyház számára megfogalmazott levélben a következőt olvashatjuk: „*Tudnunk kell hogy a görögök, a rómaiak, a grúzok, és (kaukázusi) albánok, és mi örmények nem követtünk el, s nem követünk el istenkáromlást, azaz nem fogadjuk el az alávaló Nestorius és a hozzá hasonló eretnekek által Khalkedónban elkövetett hazugságokat*."[19] Ebben az összefüggésben elmondható, pontos az a kijelentés, amely szerint I. Babgen pontifikátusa idején a birodalmi és az örmény egyház dogmatikai kérdésekben hitbéli közösségben élt egymással, azaz a 6. század elején örmény egyház hivatalosan nem helyezkedett szembe a khalkedóni zsinat tanításával, noha nem is fogadta el azt.[20] Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy ez a közösség csak „*Nestorius romlott eretnekségének*" hivatalos elvetésére koncentrálódott, jóllehet ez pedig nem mutatkozott meg a khalkedóni egyetemes zsinat tanításainak együttes elfogadásában.[21] Ráadásul I. Anastasius császár (491–518) uralkodásának második felében, a kelet római birodalom hivatalos valláspolitikája elutasította Khalkedónt,[22] s az egy természetről (*moné physis*) vallott teológiai tanítást igyekezett támogatni.[23] Ezzel szemben I. Iustinus császár (518–527) 518-ban történt megválasztásával, a khalkedónita tanításokat a kelet-római birodalomban végérvényesen restaurálták. A görög nyelvű listában semmilyenfajta célzás, vagy hivatkozás sem található Anastasius császár Khalkedón-ellenes valláspolitikájáról, sőt a lista 35. és 40. paragrafusában olvashatunk a birodalmi és az örmény egyház „hivatalos" különválásáról.[24] Így a következőt olvashatjuk a forrásban.: „*Jóllehet az örmények eltávolodtak Világosító Szent Gergely és többi örmény egyházatya hagyományától*[25], *miközben a khalkedóni zsinat hitvallásában, valamint Krisztus két természetéről vallott tanításában,– 103 évvel* [a khalkedóni] *zsinat után egészen a dwini zsinatig –, nem kételkedtek, s csak attól az időponttól kezdve váltak le a rómaiak egyházáról*."[26] Tulajdonképpen ez történt 554–555 között, amikor is Dwinben megtartott nemzeti zsinaton, az örmény egyház hivatalosan is elutasította a khalkedóni zsinat tanításait, s így szembehelyezkedett a birodalmi ortodox (és katolikus) egyházzal is.[27] V. János katholikosz történeti munkája egyszerűen nem emlékezik meg erről az örmény egyháztörténet szempontjából is oly fontos eseményről. Mi lehet ennek az oka? Számára az örmény egyház már I. Babgen katholikosz ideje alatt anti-khalkedónita volt, s két egyház közötti felekezeti elkülönülés pedig a kelet-rómaiak (bizánciak) miatt történt meg, mivel a IV. egyetemes zsinat elfogadásával khalkedónitákká, azaz az örmény egyház értelmezésében eretnekké váltak.

[19] *Girk' T'lt'oc'*. pp. 48–51.
[20] Mécérian, J.: *Histoire et institutions de l'église arménienne.* Beirut 1965, pp. 64–66.
[21] Sarkissian, K.: *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*. London 1965, pp. 150, 196, 205–206.
[22] Sarkissian, K.: *The Council of Chalcedon ...* pp. 152–154.
[23] Sarkissian, K.: *The Council of Chalcedon ...* pp. 4–21. Zenon (474–491) és Anastasius (491–518) császárok uralkodásakor Konstantinápoly hivatalos dogmatikai tanítását a 482-ben megfogalmazott *Henotikon* című vallási rendelet szabályozta, amely igen radikálisan elítélte a khalkedóni egyetemes zsinat tanításait.
[24] *La Narratio de Rebus Armeniae*. § 35–40., pp. 404–405; Sarkissian, K.: *The Council of Chalcedon ...* pp. 186–195.
[25] Garsoian, N.: Les évechés mérdionaux limitrophe de la Mésopotamie. In: *Revue des études arménienne* 23 (1992), pp. 39–80, pp. 150–158. A listán itt egyértelmű célzás található, az örmény egyháznak a caesareai érsek joghatóságától való elszakadásról, melyet a kutatók 427–428-ra datálnak. Tudniillik az örmény egyház eredendően a caesareai püspöknek, később érseknek (metropolitának) volt alávetve.
[26] *La Narratio de Rebus Armeniae.* § 36., p. 404.
[27] Sarkissian, K.: *The Council of Chalcedon ...* p. 215.

Ezáltal az örmény egyházfő mindenfajta olyan kapcsolatot tagadott, amely szerint az örmény egyház mind dogmatikailag, s mind pedig joghatóságilag alá volt vetve a birodalmi egyháznak. Azonban a görög lista 10., 11., l2. paragrafusaiban, egy a 4. század végére vonatkozóan rövid bejegyzés található, ami szerint három örmény katholikosznak, név szerint I. Šahaknak (*Manazkertac'i*) (374–377), I. Zawēnnek (*Manazkertac'i*) (377–381), és I. Aspurakēsnak (*Manazkertac'i*) (381–386) nem volt engedélyük, hogy püspököket szenteljenek fel, mivel az örmény egyházfők felszentelési jogát I. Szent Nerszész (*Nersēs Part'ew*) katholikosz (353–374) 374-es meggyilkolása miatt, a római birodalom területén található caesareai érsek megtagadta.[28] Az örmény lista erről ugyanakkor nem tesz említést, mivel V. János egyházfő pontifikátusa idején már rég nem volt érvényben Caesarea joghatósága. Sőt a korábban az vélemény uralkodott, hogy maga az örmény egyház alapításától kezdve autonóm, autókefál egyházszervezeteként működött, s talán ez magyarázza a görög nyelvű listán a 10–12. paragrafusokhoz kapcsolódó hosszas kommentárt: miszerint az örmény egyház az apostoli hagyományok közvetlen következménye, mivelhogy Világosító Szent Gergely gyakorlatilag közvetlen útóda volt Szent Bertalan és Szent (Judás) Tádé apostoloknak.[29]

A görög és az örmény katholikosz lista közötti különbségek magyarázata megtalálható más területen is. Az örmény egyház szerves kapcsolatban állt a főnemesi csoportokkal vagy dinasztiákkal, a *naxararokkal*. Ennek fényében a görög lista 14–20. paragrafusában arról értesülünk, hogy I. Szent Izsák (*Sahak Part'ew*) (387–437) katholikosz szembehelyezkedett a főnemesi csoportok azon politikai kezdeményezésével, hogy megbuktassák saját királyukat, emiatt a főnemesség, a Szaszanida V. Bahram király (420–438) hathatós politikai támogatásának eredményeképp, I. Izsák helyére a nesztoriánus szír Szurmakot ültette az örmény katholikoszi trónusra. Szurmakkal való elégedetlenség miatt, az örmény nemesség a perzsa uralkodónál egy másik egyházfő kinevezését követelte, amelyet V. Bahram meg is tett a szintén szír nesztoriánus Bergisó személyében. Ugyankkor Örményországba való utazásakor értesült a szír főpap, hogy közben őt is letették, s helyére a szintén szír nesztoriánus Sámuel került, aki a kinevezését követő második évben (440 körül) váratlanul, s mind máig tisztázatlan körülmények között elhunyt.[30] Az eseménynek következtében, Caesarea érseke újból megtiltotta a főpapszentelést Örményországban.[31] Ezek a hivatkozások a görög nyelvű katholikosz listában is megtalálhatóak, azonfelül más olyan örmény történetírók munkái is megerősítették, mint például Movsēs Xorenac'i,[32] Łazar

[28] *La Narratio de Rebus Armeniae*. §10., 11., 12., p. 403. „*Az örmények országából e három főpap nem viselhette a katholikosz címet, s nem is próbálkozhattak a püspök felszentelés szertartásával, mert Szent Nerses katholikosz (halála) miatt. Caesarea érseke megtiltotta Nagy Örményország püspökeinek* (egyházfőinek), *hogy püspököket szenteljenek fel*." Megjegyzendő, hogy az örmény egyház az 5. század közepéig valójában is Caesarea érsekének joghatósága alá tartozott. Sőt magát Világosító Szent Gergelyt a nevezett városban szentelték fel az örmények missziós püspökének.

[29] Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*. p. 273. „*Először, Szent Bertalan és* (Judás) *Tádé apostolok után, akik terjesztették az Igét, és evangelizálták Ašk'anaz* (Örményország) *országunk sokaságát,.... harmadjára a boldog emlékezetű Világosító Gergely atya, más néven a párthus Surēn, az Aršakuni -házból, aki megörökölte az apostoli széket, s két apostol után, ő lett a harmadik*."

[30] *La Narratio de Rebus Armeniae*. p. 123.

[31] Garsoian, N.: Secular Jurisdiction over the Armenian Church (Fourth and Seventh Centuries). In: *Harvard Ukrainian Studies (Okeanos, Essay presented to Ihor Ševčenko)* VII (1983), pp. 232–250, pp. 233–234, 250; Garsoian, N.: Le évechés mérdionaux limitrophe de la Mésopotamie. In: *Revue des études arménienne* 23 (1992), pp. 39–80.

[32] Movsēs Xorenac'i: *Patmut'iwn Hayoc'*. Szerk. M. Abēłean – S. Yarut'iwnean, Tiflis 1913 [Örményország története], p. 348.

Parpec'i,[33] és Step'anos Asołik Tarōnec'i.[34] Az örmény lista 13. és 14. paragrafusában pedig a következő az olvasható, hogy a nevezett perzsa király I. Szent Izsák katholikosz helyére Szurmakot ültette az egyházfői trónusra.[35] Az örmény főnemesség ugyanakkor I. Izsák halála után Szurmakot elűzte Örményországból. Itt ugyanakkor a főnemesek, mint az örmény katholikosz politikai védelmezőiként jelennek meg, habár köztudott, hogy az örmény egyházfőket a főnemesség a hatalomért folytatott viszályában gyakran játékszerként kezelte. V. János katholikosz Örményország története (*Patmut'iwn Hayoc'*) című munkájában ugyanúgy beszámol I. Szent Izsák katholikosz lemondatásáról, mint ahogy a görög nyelvű egyházfő lista is.[36] Úgy tűnik, – válaszul a görög listára –, V. János le akarta kicsinyíteni honfitársainak I. Szent Izsák katholikosz eltávolításában játszott méltatlan szerepét. A 9. századi egyházfő továbbá munkájában egy olyan hitben és erkölcsben tökéletes örmény egyház egységét és „imázsát" igyekezett a feltüntetni, amely minden más világi és egyházi hatalom befolyásától mentes, nem követi a khalkedóni egyetemes zsinat tanításait, és élvezi az örmény főnemesség teljes politikai támogatását.

III. Izsák katholikoszátusáig (685–705), az örmény nyelvű katholikosz lista nem nyújt, nem szolgáltat pontos értesüléseket 8–9. század az örmény egyháztörténetéről. Ez alól kivételt képeznek Örményország arab uralomra vonatkozó rövid elkapkodott utólagos bejegyzések,[37] továbbá a Bagratida királyság II. György (*Gēworg Gaŗnec'i*) (878–898) katholikoszátusa idején történt megalapítása,[38] s végezetül V. Jánosnak nagybátyja I. Szent Maštoc' (*Ełiwardec'i*) (898–899) katholikosz felett elmondott gyászbeszéde.[39] Mindezek után ki lehetne azt jelenteni, hogy a 6. század végétől egészen a 10. századig bezárólag, nem volt említésre méltó esemény az örmény egyháztörténetben? A válasz egyértelműen nemleges, ugyanis valószínűnek tűnik, hogy V. János katholikosznak alapjában véve sem volt oka, hogy válaszokat fogalmazzon meg a görög nyelvű khalkedónita lista megjegyzéseire, amelyről mint ahogyan már korábban is említés történt, hogy a 8. század elejéig, azaz 705-ig nevezte meg Örményország egyházfőit. V. János az előbb említett korszaknak ugyanis már nem tulajdonított különösen nagy jelentőséget, mivel arra a korszakra vonatkozóan egyszerűen megelégedett az egymást követő egyházfők puszta felsorolásával.

Ugyanakkor a két lista gyors egyháztörténeti áttekintésével nem lehet figyelmen kívül hagyni több olyan az örmény egyházfőkről szóló különböző értesülést, mint a 5. század

[33] Łazar Parpec'i.: *Patmut'iwn Hayoc'*. Szerk. G. Tēr-Mkrtč'ean – S. Malxazeanc', Tiflis 1904 [Örményország története], p. 24.

[34] *Step'anosi Tarōnac'woy Asołkan patmut'iwn tiezerakan*. Szerk. S.Malxazeanc', Sankt-Petersburg 1885. [Step'anos Tarōnec'i Asołik egyetemes története], pp. 75–76.

[35] Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*. § 13–14, pp. 272–274.

[36] Yovhannēs Drasxanakertac'i: *Patmut'iwn Yovhannu Kat'ołikosi*. Yerusałem 1867. [János katholikosz történelme], p. 74.

[37] Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*. § 35., p. 275.

[38] Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*. § 51., p. 276. „*Gaŗni nagy városából származó György Úr, 21 esztendeig az örmények katholikosza. Az ő korában lett Ašot Bagratuni, Smbatnak, Örményország sparapetjének* [hadvezérének] *fia, Örményország királya. Az addig eltörölt királyságot, ekkor újra restaurálták*."

[39] Darrouzès, J.: Deux lettres inédit de Photius aux Arméniens. In: *Revue des études byzantines* 29 (1971), pp. 137–181, pp. 137–181. Maštoc' katholikosz igen ellentmondásos személyisége az örmény egyháztörténelemnek. A főpap korábban püspöki rangban (*dran-epsikopos*) Sewan kolostorának főapátja volt. S ez idő tájt tett egy olyan kijelentést, miszerint a khalkedóniták és az örmény monofiziták tanítása között nincs semmilyen dogmatikai és krisztológiai összefüggés. Emiatt II. György katholikosz 890 körül anatémát mondott ki felette, továbbá száműzetésre ítélte az örmény főpapot, s csak 897-ben hosszú vezeklés után nyert bűnbocsánatot az örmény egyháztól.

vallási üldöztetéseit,[40] az örmény és grúz (ibér) egyház közötti szakadást,[41] az örmény egyházi időszámítás 552-ben történt bevezetését, II. Mózes (*Movsēs Eł̇iwardec'i*) (574–604) katholikosz pontifikátusát, valamint az első örmény skízmát (591–611).[42]

A két listát egymással összevetve természetszerűleg csak elolvasása és értelmezése után tudjuk alaposan vizsgálni, s mindkettő egészen a 8. század elejéig kiegészíti egymást, illetve szoros kapcsolatban áll egymással. Leszámítva az örmény egyház ellentmondásos periódusait a két lista történetileg mindenképp hitelesnek minősül. Amíg görög nyelvű a kisebbségi khalkedónita, addig az örmény nyelvű dokumentum a többségi monofizita vagy anti-khakedónita felfogást tükrözi, jóllehet a két lista pontosan nem ad számot a 4. századtól egészen a 9. századig tartó korszak örmény egyháztörténet pontos eseményeiről. Mindazonáltal a listák két olyan ellentétes álláspontot tükröznek, amelyek egészen a 15. századig felkavarták, illetve diszharmonikussá tették az örmény-bizánci egyháztörténeti kapcsolatok történetét. Másik fontos, ám nem közvetlenül a cikk lényegi részhez tartozó megállapítás, hogy a két katholikosz lista mondanivalója érzékenyen kihatott az örmény egyháznak a másik nagy khalkedónita egyházhoz, a nyugati (latin) szertartású egyházhoz, való viszonyára, különösen tekintettel a kilikiai korszakra (11–14. század), valamint néhány évszázaddal később a Katolikus Megújhódás (16–18. század) periódusára is.

Summary

From Chalcedon to Chalcedon: Panorama of the Orthodoxy and Monophysitism in the Mirror of the Two Lists of Catholikoi of Armenia

My brief article, dedicated to Professor Dr. György Kara's septuagenarian anniversary, aims at presenting the Lists of Catholikoi of Armenia from the fourth through the tenth centuries. As regards the article's methodology, my study is a mere critical analysis of Armenian and Greek sources, comparing the two lists with each other from the church historical point of view.

As is known, the doctrine of the Fourth Ecumenical Synod met at Chalcedon in 451, practically and fundamentally divided the Imperial and Ecumenical Church both in the East and the West. Like the Imperial Church relating to Chalcedon, the Church of Armenia as well as Armenia itself were also, culturally and politically, partitioned into two major parts. On the one hand, the dioceses of Western Armenia belonging to the East Roman Empire had acknowledged the Chalcedonism, on the other hand, those of Eastern Armenia under the supremacy of the Persian Sassanian Empire, including the centre of the Catholikoi of Armenia in the city of Dwin, – and that was the greater part –, had officially opposed to the doctrine of Chalcedon not only by dogmatic point of view, but also by national considerations as well as the political influence exercised by Sassanian policy.

[40] Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*. p. 274, § 15. „*Vayoc' Jor tartomány Hołoc'imanc' falvából származó (I.) Szent József* (Yovsēp' Hołoc'mec'i) *Úr. Szent Mesrop Maštoc' apát tanítványa, nyolc esztendeig az (örmények) katholikosza. Az istentelen Yazkērt* (II. Jazdagirt perzsa király 439–457) *a Łewondeank' szentekkel és mártírokkal együtt kivégeztette, s így megkoronáztatott Krisztus által*."

[41] Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*. p. 275, § 27. *„Ṙštunik' tartomány Albatank' falvából származó Ábrahám Úr 23 évig az örmények katholikosza. Pontifikátusa idején az ibérek* (grúzok) *elhagyták az örményekkel kötött hitbéli közösséget, s hívei lettek Khalkedón gonosz eretnekségének, s megváltoztatták a Szentatyák tanításait és megfeledkeztek az Istennel kötött szövetségről*."

[42] Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*… p. 274, § 26; *La Narratio de Rebus Armeniae*. pp. 226–227.

The two lists of Catholikoi of Armenia have come down to us: the first attributed to an anonymous Armeno-Chalcedonian author's document entitled as *La Narratio de rebus Armeniae* (edited by Gérrard Garitte in 1952, Louvain) starts with Saint Gregory the Illuminator and ends with the pontiff of Catholikos Isaac (*Sahak*) at the beginning of the eight century with the Chalcedonian attitude. As far as the second list is concerned, it is included in Catholikos John V Of Drasxanakert's *History of Armenia*, likewise starting with Saint Gregory the Illuminator, but ending in Catholikos John V's pontiff at the turn of the ninth and tenth centuries with a monophysite (more exactly anti-Chalcedonian) attitude.

These lists are definitely contradictory to each other until the beginning of the eight centuries, but at the same time, the two lists complete one another church historically until the above-mentioned date. In dealing with Chalcedonianism in mediaeval Armenia, both lists varying by turns contain church historical gaps, which enable the scholars to reconstruct or clarify the controversial questions of Armenian church history between the fourth and the tenth centuries with regard to Chalcedon.

As a conclusion, the lists of Catholikoi can give a newer method and aspect to scholarship in researching the acute problems of the church history of the Christian East. Furthermore, the documents, namely the lists, may exercise a sensitive influence on the later period of Armenian church history, especially the era of the church-unification process initiated by Byzantium between the eight and thirteenth centuries, and on the relation to Rome at the time of the Cilician era, in the twelfth and the fourteenth centuries, as well as on the Catholic Renewal/Counter-Reformation in the sixteenth and eighteenth centuries.

Irodalomjegyzék

Adonc', N.: Bagratuneac' P'ark'ě. In: *Patmakan usumnasirut'iwnner*. P'ariz 1948 [A Bagratidák dicsősége. In: Irodalomtörténeti értekezések]

Ališan, Ł.: *Hayapatum*. I. Venetik 1901 [Történeti antológia]

Boisson-Chenorhokian, P.: La liste des patriarches Arméniens par le Catholikos Yovhannēs Drasxanakertac'i (Xe siècle). In: *Revue des études arméniennes* 22 (1990–1991), pp. 185–205

Č'amč'eanc', M.: *Patmut'iwn Hayoc' i skzbanē minč'ew c'am teaṛn 1784*. II. Venetik 1784 [Örményország története a kezdetektől egészen Úr 1784. évéig]

Darrouzès, J.: Deux lettres inédit de Photius aux Arméniens. In: *Revue des études byzantines* 29 (1971), pp. 137–181

Garsoian, N.: Nersés le Grand, Basile de Césarée et Eusthate de Sébaste. In: *Revue des études arméniennes* 17 (1983), pp. 150–158

Garsoian, N.: Secular Jurisdiction over the Armenian Church (Fourth and Seventh Centuries). In: *Harvard Ukrainian Studies (Okeanos, Essay presented to Ihor Ševčenko)* VII (1983), pp. 232–250

Garsoian, N.: Les évechés mérdionaux limitrophe de la Mésopotamie. In: *Revue des études arménienne* 23 (1992), pp. 39–80

Girk' T'łt'oc'. Tiflis 1901 [Levelek könyve]

Hakobian, V.: Le date de l'avénement d'Ašot premier roi Bagratide. In: *Revue des études arméniennes* 6 (1968), pp. 273–282

Hayoc' anjnanunneri baṛaran. III. Szerk. H. Ačaṛyan. Bēyrut', 1973 [Az örmény személynevek szótára]

Kogean, S.: *Hayoc' ekełec'in minč'ew P'lorentean žołově*. Bēyrut' 1961 [Az örmények egyháza egészen a firenzei zsinatig]

La Narratio de Rebus Armeniae. Szerk. G. Garitte, Louvain 1952

Łazar Parpec'i.: *Patmut'iwn Hayoc'*. Szerk. G. Tēr-Mkrtč'ean – S. Malxazeanc', Tiflis 1904 [Örményország története]

Mayr c'uc'ak jeṛagrac' Srboc' Yakobeanc'. IV. Szerk. N. Połarean, Yerusałēm 1974 [A Szent Jakab kolostor nagy katalógusa]

Mécérian, J.: *Histoire et institutions de l'église arménienne.* Beirut 1965

Movsēs Xorenac'i: *Patmut'iwn Hayoc'*. Szerk. M. Abēłean – S. Yarut'iwnean, Tiflis 1913 [Örményország története]

Ōrmanean, M.: *Azgapatum*. II. Konstandupol – Yerusałēm 1912–1927 [Nemzettörténet]

Ōrmanean, M.: *Hayoc' ekełec'in*. Erewan 1993. [Az örmény egyház]

Samuēl Anec'i*: Hawakmunk' i groc' patmagrac'*. Szerk. A. Tēr-Mik'ēlean. Vałaršapat 1893 [Történeti könyvek gyűjteménye]

Sanspeur, C.: Une nouvelle liste de catholikos dans le manuscrit arménien 121 de Paris. In: *Handēs Amsorea* 4–6 (1973), pp. 185–203

Step'anosi Tarōnac'woy Asołkan patmut'iwn tiezerakan. Szerk. S.Malxazeanc', Sankt-Petersburg 1885. [Step'anos Tarōnec'i Asołik egyetemes története]

Sarkissian, K.: *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*. London 1965

Yovhannēs Drasxanakertac'i: *Patmut'iwn Yovhannu Kat'ołikosi*. Yerusałem 1867. [János katholikosz történelme]

Yovhannēs Drasxanakertac'i:*. History of Armenia*. Szerk. K. Maksoudian, Atlanta 1987

NAMO BUDDHAYA, NAMO DHARMAYA, NAMO SANGHAYA![*] NAMO LENINA, NAMO IDEOLOGIYA, NAMO PARTIYA!

Nagy Zoltán

Back in the middle 1980s once I invited three Mongolian textile-factory worker women during their stay in Budapest to a movie in order to show them the film „Last Tango in Paris." I was curious about their opinion, so at the end I asked them if they liked the film. "No", they said, "we like movies about pure love or the ones in which they fight for the homeland."

The refusal to accept any influence from a foreign and strange world for them, which was portrayed by the film was a cultural phenomenon quite distant from the spirit of Mongolia then, and made me astonished. How come that such a mixture of so many cultures of various origins, which constituted the "Mongolian", is so intolerant towards external concepts?

It is common knowledge that the Mongolian People's Republic, was culturally a special compound of various elements originating from various cultures. If we just summarize the elements that create the present Mongolian identity, we have to mention several ancient nomadic peoples, such as the *Hsiung-nu* or Asian Huns, the *Yüe-chi*, the Turk and the Uygur and many others that all added something to the Mongolian psychomental complex. This present paper, however, cannot be a complete analysis of all the influences that the present Mongolia has experienced, I will concentrate only on some of the Chinese, the Tibetan and the Russian – or better say, the Soviet influences.

Although Europe has a rather negative impression of the Mongols from the time of the Mongol Invasion in the 13th century, one must not forget about the openness that was experienced by contemporary travelers in Karakorum, the early capital of the Mongolian Empire. It was Rubruk, who gave a description of the city in 1255, the time of Khan Möngke.

> [The city] has two districts. One is of the Muslims, where they have the weekly fairs, and which attracts several merchants … while the other is that of the Chinese. They all are artisans. …There are twelve Idol shrines (i.e. Buddhist shrines) of various nations, two mosques, where they propagate Muhammad's religion, and a Christian church[1] at the end of the town.[2]

And one should not forget the fact that the khan himself was most probably a Manichean believer. He organized inter-religious debates, and also asked for the opinion of the followers of these faiths in his decision-making.

*

[*] *Sanskrit*: Honour to the Buddha, Honour to the Buddhist Teaching, Honour to the Religious Community!

[1] I.e. a Nestorian church

[2] Györffy, György (ed.): Rubruk útleirása 1255-ből. In: *Julianus barát és napkelet fölfedezése*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1986, p.331 [Travelogue of Rubruk Willelmus from 1255. In: Brother Julianus and the Discovery of the Orient].

Parallel with the representative nation of the religious ideology, the appearance of the powerful Manchu Empire provoked the old contrast between the nomadic and the sedentary societies that had been experienced since time immemorial. The Manchu governor of Mongolia, however, is not considered nowadays as a colonizing power on the way, as the Soviet presence did later. Mongolia was left to practice more or less independent politics during the Manchu era, and it was used as a buffer-state towards the Russian.[3]

The Chinese people that lived in the Mongolian inhabited area were mostly craftsmen, merchants and soldiers. This coexistence did not have any ideological – or better say religious – relationship, which could effect on spiritual contacts. Beside the traditional anti-Chinese aspect of the Mongols, this might have been one of the reasons why the Chinese culture failed to flood Mongolia with symbols of Chinese origin. There are only a few Chinese symbols existing in Mongolia, one of them is the *tug*,[4] the ancient emblem that became a Mongolized symbol, which is not a direct takeover, while the other symbol widely used among the Mongols is the „two fishes" known as *yin* and *yang* symbol. This, however, became incorporated into the so-called *soyombo* emblem, which in spite of its Indian origin – as its name indicates *swayambhū*[5] – that was forwarded to Mongolia by the Tibetan Buddhism, represent for most Mongolian people the national identity and freedom by now. The *soyombo* became also the symbol used in the national banner of Mongolia. The form of the national emblem in 1911 was still pictured above a lotus flower, and was surrounded by a traditional aura-like shape. The aura later disappeared, and above the Moon, the Sun and the symbol of the Fire on its top there was a five-angled star added in the Communist period.[6] The *soyombo* was also included in the red-blue-red colors of the Mongolian national flag.[7] Until the democratic changes in 1990, it still contained the star above; however, it was removed later.

After the World War II. both China and the Soviet Union offered help to Mongolia. It was not reconstruction that they did, but simply construction in a nomadic society in order to turn it more sedentary, by constituting chances in the same time to have some control over it. It was the Chinese that supplied constructing workers for the construction of Ulaanbaatar, and the Soviet that constructed railroad across the Mongolian steppe and the Gobi Desert

[3] The present view supports the same idea, which, however can be due to the distance in time that can blur the sharpness of the negative image, but leaving the recent memories concerning the Soviet occupation vivid.

[4] An ancient loanword from the Chinese. The original form was *tu* „royal emblem", however, it was borrowed from the Chinese by the Turks, and it is already a Turkic word in Mongolian. Clauson, Sir Gerald: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirtheen Century Turkish*. Oxford 1972, p.464.

[5] Meaning „self-created".

[6] As it can be seen in the description of Bulag; Bulag, Uradyn E.: *Nationalism and Hybridity in Mongolia*. Clarendon Press, Oxford 1998, p.225.

[7] According to some popular views, the blue colour in the flag indicates Mongolia, while the two red stripes are the representations of the two powerful Communist big brothers, i.e. the Soviet Union/Russia and also China.

between Sükhebaatar town on the Soviet border and Er-lian on the Chinese[8]. Obviously, transport facility was a means of colonization and a facility to support trade in the competition between the two Big Brothers.

There has been a very powerful symbol of separation of the Chinese and the Mongol, the Great Wall, which was built for the sake of protection of China from the attacks by the nomadic ancestors of the Mongols. This symbol oppressed all the possibilities to take over most cultural influence from the South, and hardly any of them infiltrated into the Mongolian community.

The Tibetan influence reached Mongolia in two waves. The first conversion to Buddhism took place in the 13th, while the second in the 17th centuries. What Tibet and Buddhism meant for the Mongols was something similar that the Holy Chair and Christianity represented to some countries in Europe. Elements of religious symbolism were taken over from Lamaism, the Tibetan form of Buddhism. The basis on which these elements were built on was the Shamanistic tradition, an autochthon culture among the Mongols. Due to the fact that Tibet and Tibetans in Mongolia were represented mainly by monks and religious teachers, the relatively small group of Tibetan merchants did not generate any contrast between Mongols and Tibetans. The Tibetan influence, however, was quite powerful. The last religious leader of Mongolia, the Bogdo Gegen was a Tibetan himself. The manifestation of Tibetan Buddhist symbols were experienced all over in Mongolia. Artistic forms in religion were exclusively Tibetan, too. Iconography of the Buddhist art were imported from Tibet, and as we shall see it later that the elements of this art were preserved in the Communist society, as well.

The Russian influence, however, had another kind of impact on Mongolia. Although the contacts between Russia and Mongolia on the surface were concentrating on trade, it is obvious that Russia always kept an eye on the area due to political reasons. During the 18–19th centuries Russian scholars from the Oriental Institute, St. Petersburg, (e.g. W. Kotwicz, A. D. Rudnev and others) often served as advisors to the Mongolian government. The contacts were rather superficial to have any deep relationship that could have been resulted in taking over symbols of the Russian culture. Strengthening of these contacts appeared from the years of the Mongolian People's Revolution in 1921, when the tiny group of Sükhebaatar, Bodoo and others decided to get rid of the Manchu-Chinese power and took a chance for support with one of the political groups of the northern neighbour. The decision in taking side was not very difficult, since the merciless bloodshed among the Mongols committed by the White Russian troops of Baron Ungern-Sternberg convinced them that the only hope could be the Red Russia.

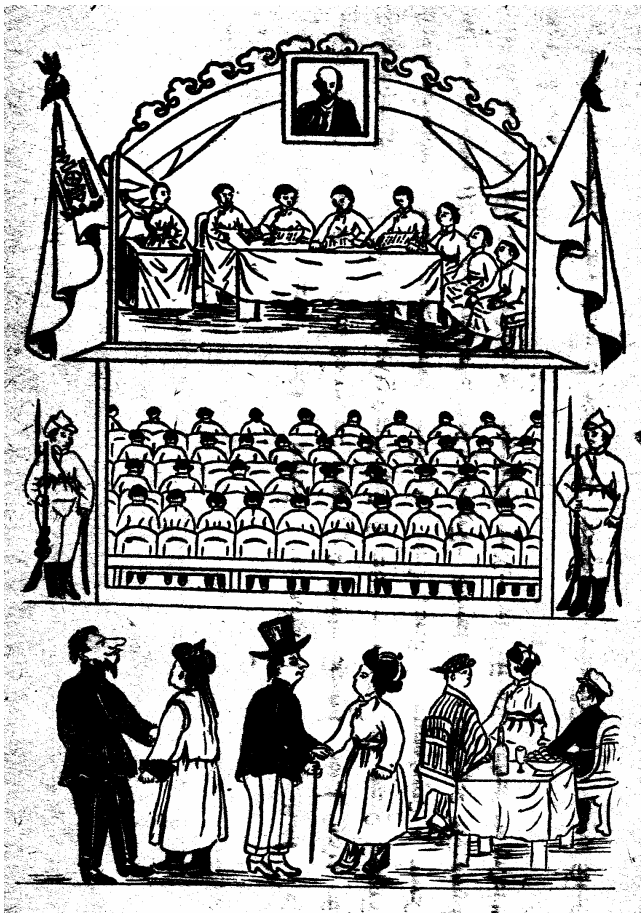
Lars Erik Blomqvist indicated the fact that the ritual and symbolism of the Soviet Communists were built on the basis of the Russian Orthodox faith.[9] The new system after the Mongolian People's Revolution began to receive the symbolism of the Russian Orthodoxy unintentionally mediated by the Soviet political system. The rituals of party

[8] This is the reason why Mongolia is using the wide gauge railways, while the cars are changed onto narrow gauge undercarriages on the Chinese border.

[9] Arvidsson, Claes – Blomqvist, Lars Erik (ed.): *Symbols of Power. The Esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1987, pp.7–19.

meetings included the eye of God above in the form of the portrait of Lenin above the table of celebrities. The shrine had several manifestations. One of them was the *ulaan bulan*[10] (on the pattern of the Russian *krasnyj ugolok*), the area in public institutions, where relics of the Communist ideology were piled up, and where there often were party meetings held for small groups in rather intimate environment.

Another representation of the shrine was the hall, where party meetings of larger communities were held. A Mongolian publication from the late 1928 published an article on the seventh congress of the party. The text included a drawing of the meeting, which picture would be the basis of comparison of the foreign influences that could be observed.[11]

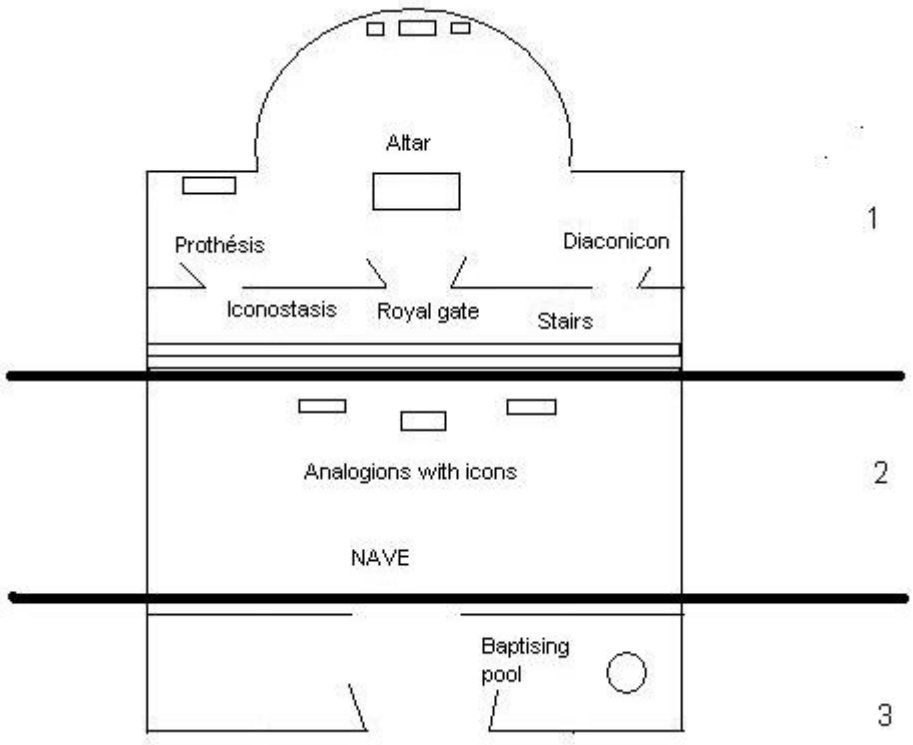


Let us have a look at the traditional setting of the Orthodox church. The image of Jesus is usually seen above the "Upper Place" – the chair of the Bishop – behind the altar. The altar area (1), the sanctuary, which represents the highest level of sacral space, can be visited only

[10] "Red Corner": Luwsandendew, A.: *Mongol'sko-Russkij Slovar'*. Moskva 1957, p. 451.

[11] *Mongγol arad-un nam kemekü sedkül debter*. Ulaγanbaγatur 1939 ['Mongol People's Party' Journal]. When my 11 years-old son noticed the picture of the Mongolian party congress on the computer screen he asked if it was a picture of the Last Supper.

by the Bishop, the priests and the deacons, and also the assistant staff. Women are not allowed to enter the sanctuary with the exception of elderly nuns with the special permission by the Bishop in order to make cleaning, taking care of the ritual robes or other supplementary activities.



The table where the dignitaries were seated was usually elevated, and the border of the elevated area and the auditorium where the common people were sitting were separated on the way as the *iconostas* separates the nave from the altar area.

The altar table represents the table of the Last Supper, and also Christ's tomb, or the throne of the Lamb. The table is covered with the *antimension* and the *iliton*, the frontlets, without which the service must not be performed. The equivalent of the altar area in the Mongolian Communist ritual is clearly observable in the picture, where the portrait of Lenin watches down on the initiated people sitting by the table, which is covered with the new, red frontlet.

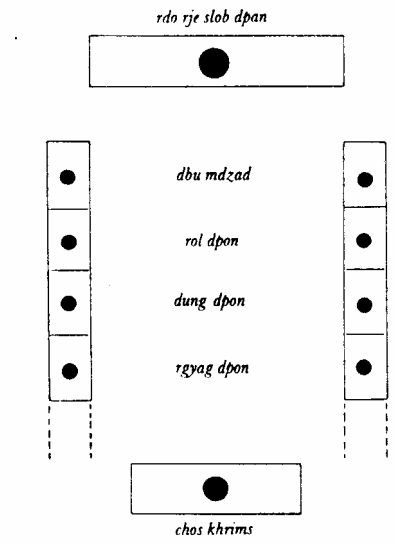
The iconostasis is the fence that separates the most sacred space from the nave (2), where the initiated people, the believers – or in our case the party members – believers of the new faith – are sitting during the ritual.

The front of the picture indicates the secular world, where foreign bankers, merchants are seen with Mongolian men. This is the equivalent of the secular area of the church plan (3) with the baptizing pool in the fore part of the church, where the initiation can be obtained that entitle people to enter the sacred area.

On the two sides there are two armed soldiers standing according to the iconographic rule of the Tibetan *thang-ka* paintings. They are the representatives of the *Dharmapala*s, the guardians of the Holy Teaching.

The flag on the left side has the Mongolian *Soyombo* symbol on, which later became a national emblem, while the flag on the right has a five-angled star, representing the power where the ideology – the new "Holy Teaching" – was taken from. These flags also have their equivalents in the Orthodox church in the form of the *ripidion*s, which are fans attached on long sticks. The *ripidion*s have the image of the six-winged seraphs, and are used to ventilate the Holy Gifts in order to prevent anything to fall on them.

In order to compare the sitting order of the monks during the Lamaist ritual, the sketch of Tucci[12] should be presented here, in which we can obviously see that there is no effect of the Buddhist tradition on the setting of the Mongolian Communist rituals. The two ends of the hall are the elevated seats of the leading monks, while the common monks are seated on the two sides in two rows facing each other, or in case of several monks in bigger monasteries there are more rows behind each other, but always in the two facing sides.



At the same time, it would be a mistake to conclude that it was merely Christian tradition that had an impact on the new Mongolian symbology. The *thang-ka*s, the traditional Tibeto-Mongolian Buddhist scroll paintings have also obviously effected on pictorial manifestation of the new system. The Tibetan Buddhism had its imprint on another area on the Communist symbolism, namely on the artistic manifestation of the new ideology.

This is an important element here. The new faith has been taken over in the same way, as it happened to any of the former ones; let us just recall the description of Rubruk. Having been converted to the Buddhism, the religious tolerance of the Mongols, which was further developed later due to the tolerant character of the Buddhism, which incorporated a lot from the former religions on the newly converted areas, must have been increased even higher.

[12] Tucci, Giuseppe: *The Religions of Tibet.* London and Henley 1980, p. 114.

As a result of this tolerance, the new faith, Communism was not any other way accepted, but as another religion. The new faith on the pattern of the Buddhism – and the Shamanism, which also remained active among the Mongols – began to incorporate elements of the new faith. The altars in the Mongolian *ger*s[13] have been an important sphere where the new impulses became manifested. The periods of the Mongolian history can be easily demonstrated on this single object, the place of the ritual objects in the tent. The pre-modern periods can be indicated by altars, which were decorated with objects, such as *ongon*s[14] made of felt, or other things used in Shamanistic ritual.

The same period coexisted with the altars of the Buddhist faith, where there were Buddhist sculptures and pictures, and other elements used in the Tibeto-Mongolian ritual.

The change came in the 20th century, when new characters appeared among the images of the Buddhist Pantheon. I was lucky enough to observe the portraits of Marx and Lenin on the Mongolian home altars several times.[15] The discussion with the shepherds in the Gobi made me understood that these characters were not unknown for the nomadic – or the settled – Mongolian population. The journal *Ünen*,[16] the mobile movies that wandered in the country, and the ideological propaganda made a good deal of familiarizing them. The Mongols learnt that these people were the benefactors of the humanity. They even saw the portraits of these characters, which looked very different from their faces. Based on the inherent tolerance resulting from the Buddhism, Marx and Lenin were accepted as some kind of semi-Gods, therefore in order to avoid any possible further problems they incorporated these characters into the Buddhist Pantheon, where they found their comfort together with several other deities of foreign origin.[17]

One of the earliest images of Marx published in Mongolia is seen below. The portrait was probably copied from a Russian picture. The curls of the beard, however, refer to the traditional Tibeto-Mongolian style, where mostly clouds were painted in this kind of form.

[13] The traditional circular shaped tents.

[14] Dolls of human shape that represent domestic gods made of felt, cf. Birtalan, Ágnes – Sipos, János – J̌. Coloo: "Talking to the *Ongon*s": The Invocation Text and Music of a Darkhad Shaman. In: *Shaman* Vol. 12:1–2 (Spring/Autumn 2004), pp. 25–62.

[15] Cf. also Birtalan, Ágnes: Traditionelle mongolische Religionen im Wandel. In: *Die ural-altaischen Völker. Identität im Wandel zwischen Tradition und Moderne. Vorträge des Symposiums der Societas Uralo-Altaica vom 13. bis 15. Oktober 2002.* (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica Band 63.) Ed. G. Klumpp – M. Knüppel, 2003, pp. 15–21.

[16] Meaning "Freedom" on the pattern of the Soviet Pravda.

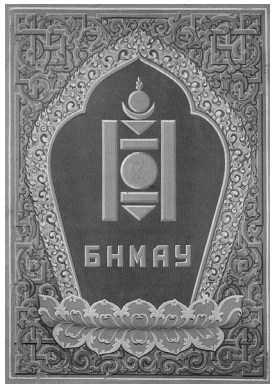
[17] Mainly Indian and Tibetan.

The long years of Communism, however, could not make the incorporating spirit of the Mongols disappear. The altar – like so many thing after 1989 – changed, too. Marx and Lenin had to say goodbye to the sacred place, and the globalization occupied their place. One can see Mona Lisa, Pope John Paul II., the 14th Dalai Lama, foreign pop-stars together with Mickey Mouse nowadays, supplemented with empty beer cans[18] and plastic bottles of mineral water. Mineral water – *arshaan* – represents a return to the ancient holy objects, which slowly return to the altars. After the long years of secular power Mongolia seems get to return to religion, just as has happened in most East European ex-Communist countries. This return, however, does not indicate that a decorated altar is pure Buddhist or Shamanist, but an eclectic mass of recent foreign impulses.

The same publication[19] contains another picture showing a Mongolian revolutionary fighting for ideas in the Seventh Party Congress of the Mongolian People's Revolutionary Party. The man holds a book[20] in his right hand and a banner in his left. Both objects – which are considered holy objects in the Mongolian Buddhism – have the inscription on: *7th Party Congress*.[21]' The traditional iconography prescribes the simultaneous indication of the Sun and the Moon in the upper parts of the Buddhist pictures, and this rule has been modified here by the depiction of the five angled star and the Ursa Maior. The Mongolian figure seems to have a victory above the Mongolian and foreign anti-communist characters in the same way as the deity *Vajravārāhi* wins over the enemies of the Dharma, in the Buddhist teaching, as can be seen below.

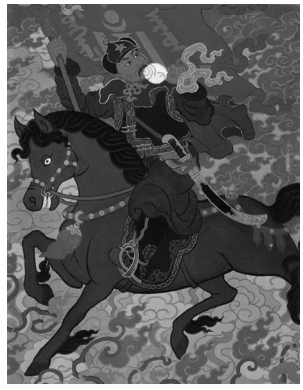
[18] Similarly to the phenomenon in Eastern Europe in the 1960's and 1970's when people often decorated their show-cases at home with empty bottles and cans of western drinks.
[19] *Mongyol arad-un nam kemekü sedgül debter*.
[20] Mong. *nom* from the Greek *nomos*.
[21] Mong. *Nam-un 7-duyar yeke qural*.

Among the various stages of the cultural interaction in art another example is the way traditional forms of expression have been used in modified forms, i.e. the old patterns filled with a new content.



The picture on the right was painted by D. Luvsanjamts in 1957. The background is the pattern of the Endless Knot, a symbol of good fortune the Northern Buddhist culture. The center has the Mongol *soyombo* symbol of Indian origin, which quite interestingly does not have the five pointed star in place on top, as it has been modified. The frame is a flaming aura that is often used in picturing Buddhist saints, just like around the small amulet of Tsonkapa on the left, the founder of the Yellow Order of the Buddhism. The new artist preserved also the lotus throne of the saint, but under the Mongolized Tibetan image there is an acronym with Cyrillic letters: BNMAU, representing Bügd Nairamdax Mongol Ard Uls (Mongolian People's Republic).

Another example of the simple replacement of symbols by a new one with the preservation of the traditional way of picturing is the image by N. Tsültem titled *The Call*. In order to present this process, an old Mongolian painted scroll is also indicated depicting a mounted god. There is no need to explain too much about the similarities, perhaps we can add that a Mongolian Red Soldier blows a shell horn,[22] which is a holy object in the Tibeto-Mongolian Buddhism.



[22] Tibetan *dung-dkar* (white or shell horn).

Also we are in a position to observe the change of concept and meaning of the traditional forms in 20th century Mongolian history. The cult of the deceased and graveyards are recent phenomena, since the traditional way of dealing with the dead corpses was their removal from the community and out into the steppe, where huge dogs, most of the time decorated with ribbons around their neck, or vultures – promoted the deceased's fast end in this world, thus ensuring their way towards being reborn in a new body. This practice, however, has been slowly replaced by the imported funeral methods. Ulaanbaatar has graveyards now, where there has been a new tradition invented. Many tombs are decorated with sputniks and airplane models, which are considered some kind of materialistic vehicles from this world – towards the Buddhist *saṃsāra*. The misunderstanding – or misinterpretation – of the ancient Buddhist term *saṃsāra* experienced a change in the meaning. While *saṃsāra* in the Buddhist context means 'circuit of mundane existence', 'transmigration', 'the world', 'secular life', etc.[23] Opposite to the *saṃsāra* there is *nirvāṇa*[24] in the Buddhism, which means 'blown or put out', 'extinguished', 'calmed', 'dead', etc., and which is the state in which Buddhas attain enlightenment. The colloquial Mongolian language preserved the Sanskrit word in the form of *sansar*[25], in the meaning 'space'. *Sansar*[26] became the space where spacecraft fly, and take the soul of the deceased up high – as the miniature spaceships indicate on the Ulaanbaatar tombs. Thus 'this world' became the 'other world' by the mediation of the materialist ideology.

The traditional Mongolian form of 'burial' is one of the reasons, why the Soviet practice of burial ceremony has not reached Mongolia in the powerful way it existed in the Soviet society. Burial of the martyrs, mass mourning, the representation of common euphoria and collective emotion were missing elements in Mongolia. Death was considered less tragic than in the Christian world. Martyrs themselves were missing from the recent Mongolian history, too. Although the People's Revolution did not fail in producing martyrs in great quantity,[27] the common remembrance on them was prohibited. Even the Soviet symbolic pattern of the Great Patriotic War was a practice less experienced in Mongolia, since in reality World War II. in Mongolia lasted practically only one day, the battle in Khalkhin Gol on 28th August 1939.

Although the horse is also known as an age-old Mongolian symbol, and as we have already seen it appeared in art according to the rules of the Tibetan iconography. However, the horse could not avoid playing an important role in the Mongolian way to progress. Painter D. Amgalan's picture symbolized the special way Mongolia tried to follow. The text says "Leap Across Capitalism!" Capitalism is a dark stripe between the Feudalism and Communism. The Mongol People's Revolution took place at a time, when Mongolian society could be defined, using western terminology, as feudal. The sudden change of attitude towards the new imported system, the intention to adopt Communism, resulted in a special change never before seen in the history.

[23] Monier-Williams, Sir Monier: *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1899, p.1119.2–3.
[24] Monier-Williams: *A Sanskrit-English Dictionary.* p. 557.2–3.
[25] This is the result of the mediation of the Uygur Buddhism, which preceeded the Tibetan dominance on the Mongolian Buddhism.
[26] *Sansar* is the name of a living district in Ulaanbaatar, which once included the largest Soviet district of the Mongolian capital.
[27] Especially during the purges in 1932 and 1937.

A basic question to be concentrated on is the way, Mongolia fit into the pattern of creating a new "grand narrative" in the Giddensian sense. Can it be possible in a society like Mongolia, where it is a triviality that their society "jumped through Capitalism" to have the same "evolutionist model of development" as in the European countries? What can be referred back to in this situation? This seems to be the response of the model in question to Westernization in the sense that Eisenstadt would have explained it.

Mongolia, as many other countries in transition, seems to lose their basic rationale, and search for their reference in the past. The invented tradition of Eric Hobsbawm appears in several forms. The "imported" Soviet after-wedding visit to the hero's monument, Red Square or its equivalent in Ulaanbaatar to the Sükhebaatar Square, where the revolutionary's sculpture is nearly a copy of that of Peter the First in St. Petersburg is mandatory. On the other hand a variant of this ritual, however, among the Buryat Mongols in Ulan-Ude, in the Russian Federation, indicates a search for the Mongolized way. Newly married couples in Ulan-Ude, who used to pay a visit to the huge sculpture of the head of Lenin in order to "sacralize" their marriage, now prefer to rather visit the entrance of the Ulan-Ude skanzen, where the traditional forms of Mongolian tents and buildings are exhibited. If we consider whether these habits can be considered as 'invented tradition' or tradition in the original sense, it becomes obvious that this is a wish to return to the Mongolian tradition but yet within the imported Soviet ritual. Their pattern used for a "grand narrative" is a modern pattern indeed. They seem to oppose modernity by using a brand new modern western model.

Mongolian society is in the process of the invention. This process has at least as many elements, as at any other time in history. Comparative studies of recent phenomena in other ex-socialist countries may lead to a better understanding, which however has to be studied in accordance with globalization.

The factor that made the textile factory women so intolerant towards the reception of the movie Last Tango in Paris was the exclusive – and colonizing – character of the Soviet system, which permitted only the manifestation of the Soviet-Russian prudish pure love in art or that of the common remembrance of the war. However, foreign influences acted in two ways. When we remember the purges in 1932 and 1937 in Mongolia that could be an indirect reason for the lack of traditional Mongolian tolerant views experienced by the women in the cinema in Budapest, one should not forget that the cradle of the democratization movement in Mongolia was the Soviet perestroika and glasnost', and the elimination of the communist system begun by the children of the Mongolian party nomenclature, who had the opportunity to study abroad and meet new ideals and ideas – which resulted in the collapse of the system their grandfathers and fathers had managed to construct over many years in the 20th century.

Bibliography

Arvidsson, Claes – Blomqvist, Lars Erik (ed.): *Symbols of Power. The Esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1987

Berki, Feriz (ed.): *Az orthodox kereszténység*. Budapest 1975 [The Orthodox Christianity]

Bikales, Eliot Grady: Deel, Ger, and Altar: Continuity and Change in Mongolian Material Culture. In: *Modern Mongolia Reclaiming Genghis Khan*. Ed. Sabloff, Paula, L. W. Philadelphia – Ulaanbaatar 2001

Birtalan, Ágnes: Traditionelle mongolische Religionen im Wandel. In: *Die ural-altaischen Völker. Identität im Wandel zwischen Tradition und Moderne. Vorträge des Symposiums der Societas Uralo-Altaica vom 13. bis 15. Oktober 2002.* (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica Band 63.) Ed. G. Klumpp – M. Knüppel, 2003, pp. 15–21

Birtalan, Ágnes – Sipos, János – J̌. Coloo: "Talking to the *Ongon*s": The Invocation Text and Music of a Darkhad Shaman. In: *Shaman* Vol. 12:1–2 (Spring/Autumn 2004), pp. 25–62

Bulag, Uradyn E.: *Nationalism and Hybridity in Mongolia*. Clarendon Press, Oxford 1998

Clauson, Sir Gerald: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirtheen Century Turkish*. Oxford 1972

Györffy, György (ed.): Rubruk útleirása 1255-ből. In: *Julianus barát és napkelet fölfedezése*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1986 [Travelogue of Rubruk Willelmus from 1255. In: Brother Julianus and the Discovery of the Orient]

Lane, Christel: *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society: the Soviet Case.* Cambridge University Press, Cambridge 1981

Lőrincz, László: *Mongólia története*. Gondolat Kiadó, Budapest 1977 [The History of Mongolia]

Luwsandendew, A.: *Mongol'sko-Russkij Slovar'*. Moskva 1957

Maidar, D.: *Grafika Mongolii.* Moskva 1988

Mongγol arad-un nam kemekü sedkül debter. Ulaγanbaγatur 1939 ['Mongol People's Party' Journal]

Monier-Williams, Sir Monier: *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford 1899

Tsültem, N.: *Development of the Mongolian National Style Painting "Mongolian Zurag" in Brief.* Ulan-Bator 1986

Tsültem, N.: *Mongolian Sculpture*. Ulan-Bator 1989

Tucci, Giuseppe: *The Religions of Tibet.* London and Henley 1980

DANJANRAWǰAA TEVÉKENYSÉGE ÉS HAGYATÉKA

Obrusánszky Borbála

Az ötödik *noyan qutuγtu* (mong. forma, halha alakja *noyon xutagt*), Danjanrawǰaa (halha forma, mong. alakja Dangǰanrabǰai) vagy röviden Rawǰaa (mong. Rabǰai) az újkori mongol történelem egyik jelentős reformszemélyisége volt, ennek ellenére tevékenységéről csak az elmúlt évtizedben kerültek publikálásra adatok. Az egyházfőről, mint buddhista tanítóról, reformerről ugyanis a szocializmus idején tilos volt beszélni, illetve tevékenységét kutatni, az 1960-as évek enyhülési korszakában is csak az irodalmi tevékenységével lehetett foglalkozni. Ezt kihasználva két jeles mongol irodalmár, C. Damdinsüren tanítványai, D. Cerensodnom és D. Cagaan összegyűjtötték Rawǰaa írásban megmaradt munkáit. A kutatók az írásos anyagon túl a Góbiban élő nomád pásztoroktól hallották a nagy költő, filozófus műveit dal formájában. Előbb népdalnak hitték ezeket, és csak komoly feltárás után derült ki, hogy azok szerzője maga Rawǰaa. Az egyszerű emberek ilyen módon váltak egy hagyaték megőrzőjévé. A szent szellemi hagyatékát és tárgyainak egy kis részét ládába rejtve egy késő tanítványa, Tüdew mentette meg, aki elásta a Góbi homokjába, így annak kis része túlélte az 1938-as mongóliai kolostorrombolást és a hat évtizedes vallásüldözést. A néhány éve felszínre került anyagokból ma még elsősorban csak a mongóliai kutatók ismerhetik meg Rawǰaa vallási tárgyú munkáit.

A *noyan qutuγtu* intézmény

A *Γobi-yin noyan qutuγtu* cím a XVII. században alakult ki Mongóliában. Korábban a cím birtokosa Indiában és Tibetben született újjá, de a XVII. században Sanǰabaasan,[1] a azért választott új hazát, hogy a mongol népek között is erősítse Buddha tanítását. A vallási hagyomány úgy tartja, hogy a szent egyszerre három helyen született újjá a halháknál: egyik Mongólia középső részén, a Hangaj hegységben született újjá, ezért a neve *Qangγai-yin noyan qutuγtu* lett. A másik Kelet-Mongóliát, a Hentij-hegységet választotta, és a *Tüsiye noyan qutuγtu* nevet kapta. Harmadik alakjánál haragvó alakot vett fel, ezért őt vad, vagyis *doγsin noyan qutuγtu*-nak nevezték el. Utóbbi szent a Góbi keleti részét választotta lakhelyéül,[2] és első újjászületése a Dzsingisz kán nemzetségéből származó Agwaangončig (mong. Aγwanγončiγ) volt, aki a mai Kelet-Góbiban terjesztette a buddhista vallást, és Amgalantban alapított kolostort.[3] A második *noyan qutuγtu* a helyi szent Tuulgat-hegység Čoyiliin-hegyének völgyében alapított kolostort. Utóda az egész hegységet el akarta foglalni a sámánoktól, de ott hirtelen meghalt. A helyiek legendája szerint lelkét hirtelen elragadta az alvilág ura, Erlig kán. A negyedik *qutuγtu* a hegytől eltávolodván, Xašaat-ban alapított kolostort. A buddhizmus terjesztését követően, a XIX. század elején Mongóliában egy átfogó reformfolyamat vette kezdetét, melynek központja a Góbiban volt. Egy helyi legenda

[1] Ez a nevet a Danjanrawǰaa Múzeumban találtam. A Mongol buddhista értelmező szótár szerint a szerzetes neve Čoγlanamǰil volt.

[2] Dagwadorǰ, D.: *Mongoliin šašin surtaxuunii tailbar toli.* Ulaanbaatar 1995, p. 75 [A mongol vallási tanítások szótára].

[3] Junduin Altangerel *taxilč* (mong. *takilči*) „áldozár" szóbeli közlése alapján.

a következőképpen meséli ezt el: „Egyszer régen Kelet-Góbi birkózóbajnoka megöregedett, és nem talált magának utódot, ezért elvitte birkózó ruháját a közeli szent kőhalomhoz, és feláldozta. Az egyik, közelben élő nemes meghallotta, és megkérdezte a bajnoktól, hogy miért cselekedett így. A bajnok így válaszolt: „A mi vidékünkre nem erős, hanem tudós emberek kellenek."[4]

A történetet hallván nem véletlen, hogy a mongol népek reformmozgalma is a Góbiból indult ki. Ennek legjelentősebb képviselője Danjanrawǰaa volt akit ötödik szentnek, *tabuduɣar noyan qutuɣtu*-nak választottak meg. Ő azonban elődeivel ellentétben nem a sárga, hanem a vörös sapkás rend tanításait követte, ráadásul fel akarta emelni a közrendű emberek tudásszintjét. Reformtevékenységével és páratlan tehetségével a legtöbb világi és egyházi személyben csodálatot ébresztett, más részről viszont kivívta a hazai egyházi vezetők, és a mandzsu uralkodók ellenszenvét.

Danjanrawǰaa és tevékenysége

Az ötödik *Γobi-yin noyan qutuɣtu* 1803-ban született a Γobi-yin mergen wang járásban.[5] A szent önéletrajza alapján életének legfontosabb eseményei jól ismertek, bár az önéletírás elég tömören vall saját életútjáról.[6] Az írásos adatok és a folklórhagyomány szerint Rawǰaa különleges tehetsége már korán megnyilvánult, hat éves kora óta verselt, és költeményeit vándorlásai alatt osztotta meg ideiglenes vendéglátóival. A különleges gyermek híre gyorsan terjedt a járás területén. Az ott élő lámák benne fedezték fel a *Γobi-yin noyan qutuɣtu* következő újjászületését, ugyanis elődje, a negyedik szent, J̌amčan-Oidobǰamc ugyanis szintén költő volt. Mivel azonban az egyházi vezető késsel rátámadt egy gazdag ifjúra – akit a mandzsu udvar kémjének vélt – és halálosan megsebesítette, a lámát Pekingbe szállították, és 1794-ben kivégezték.[7] Ezt követően, a mandzsu udvar az egyházfő Hašaat nevű kolostorának minden tárgyát a mongol fővárosba, Örgöö-be szállíttatta, és megtiltotta a szent újjászületésének felkutatását.[8] A *noyan qutuɣtu* életrajzában az szerepel, hogy nemcsak a helyi egyházi vezetők, hanem maga a pancsen láma (mong. *bančin erdeni*) sem fogadták el a mandzsuk döntését, és kerestette a szent újjászületését.[9] A lámák meg is találták a szent következő alakját a hétéves Rawǰaa-ban, de nem merték eredeti rangjába beiktatni, ezért a vidék egyik tudós lámája félig titokban végezte el a kisfiú beiktatását 1811-ben, és nem az eredeti címen szentelték fel, hanem a fent említett „*Nawaan agramba corǰ* (halha forma)" címet adták neki. A mandzsu udvar azonban tudomást szerzett arról, hogy nem létezik olyan egyházi cím, ezért Pekingbe hivatták a fiút. Mivel az egyházi vezetők – köztük a pancsen láma is – ragaszkodtak ahhoz, hogy Rawǰaa igazi szent, a mandzsu udvar elfogadta őt, de megtiltotta neki, hogy elődei tevékenységét végezze. Erre figyelmeztetésül egy Kuan-yin szoborral ajándékozták meg.[10] 1812-ben Örgöö-ben fogadta őt a mongol egyházfő,

[4] Saját gyűjtés. 1999. november 23. Dornogowi megye. Sainšand város, B. Enxčimeg közlése.
[5] A terület nagy része ma Dornogowi megyében található.
[6] Az önéletrajz megtalálható a Mongol Állami Könyvtár Kézirattárában. Eredeti címe: *Tabuduɣar noyan gegenten-ü čadiɣ-un tobči quriyangɣui orošibai*. 675. 13316/1997. (továbbiakban: Életrajz).
[7] Altangerel elmondta, hogy az a gazdag fiú a mandzsuk kéme volt, azért sebesítette meg a láma. A mongolok politikai ügynek tekintik az esetet. A negyedik *qutuɣtu* kivégzéséről: *Erdeni-yin erike*. 1960. p. 47.
[8] *Erdeni –yin erike*. p. 47.
[9] *Életrajz*. 2.a
[10] A porcelánszobor a Rawǰaa Múzeumban látható.

IV. J̌ebjundamba *qutuγtu*, akit Rawǰaa Boγda-ként emlegetett munkáiban. A fiatal *qutuγtu*-t ezzel teljes joggal elismerték, majd Doloon nuurban, Wutai-ban, Kumbunban, tanult buddhista filozófiát, orvoslást, és tanulmányozta a tibeti egyházi tanítók verses tanításait.

Rawǰaa fiatal korában három „múzsát" választott magának: a skorpiót, Tára istennőt, és egy fehér hattyút. A skorpió a filozófiát, a hattyú a költészetet, míg az istennő az emberiséget szimbolizálta. A szent tanítványai ezért máig imádják a Góbi sziklás területein előforduló skorpiót. Rawǰaa tanulmányai befejezése után hazatért, és a Γobi-yin mergen wang járás területén és 1821-ben új kolostort alapított, mivel elődjének központját a mandzsuk megszüntették. A választás egy különleges szépségű helyre, esett, ott alapította meg Qamar-un Keyid kolostort.

Reformtevékenység a Góbiban

Rawǰaa tevékenységéről nagyon kevés írásos forrás áll rendelkezésre. Reformtevékenységéről, valamint vidéki útjairól korlátozottan önéletrajza számol be, de a legtöbb adatot szóbeli hagyomány alapján elődeiktől kapott információk alapján Žundui Altangerel takilči őrizte meg.

Az ötödik szent, a *tabuduγar noyan qutuγtu* már kezdetektől máshogyan élt, mint a mongol *qubilγan*-ok: nem kolostorában ült, hanem állandóan úton volt és új módszerekkel terjesztette Buddha tanítását. A buddhista dogma alaptanításairól verseket írt, azokat közérthetően, versben, dalban adta elő, hogy azok az egyszerű pásztorok számára is érthetőek legyenek. Ráadásul mindezt mongol nyelven tette, a tömegek előtt nem használta az egyházban szokásos tibeti nyelvet. Vidéki útjai során azt tapasztalhatta, hogy a mongol pásztorok kezdik elfeledni nemzeti hagyományaikat, s javítani akart a közrendűek tudásszintjén, és a nők helyzetén. Nagyon jól ráérzett arra, hogy a köznép szellemi felemelését a nemzeti hagyományok felélesztésén keresztül tudja megvalósítani. Ezért több intézményt alapított kolostorán belül. Az 1820-as évek közepétől Qamar-un Keyid kolostorában többször mutatott be tibeti eredetű *cam* (mong. *čam*) táncot. Kezdetben Alašan-ból hozatott a táncban járatos lámákat, majd hozzáfogott, hogy saját csoportot alakítson ki kolostorán belül. Ezen túlmenően az egyházfő az eladások hagyományait továbbfejlesztetve, saját színházi iskolát hozott létre, majd 1832-ben központi kolostorán belül megalapította az első mongol színházat, amelynek a Namtar daγulaqu süme nevet adta.

Danjanrawǰaa tanításaiban központi szerepet kapott a nők tisztelete. Rawǰaa azt hirdette, hogy a nőket úgy kell tisztelni, mint életet adó anyákat. Az egyházfő példát mutatott azzal, hogy maga is a buddhizmus női isteneit tisztelte legjobban: valószínűleg családja a haragvó Lhamo asszonyt imádta, majd Rawǰaa kiskorától a könyörületes Tárához kezdett imádkozni. Központi kolostorát, Qamar-un Keyid-et Lhamo védelmébe ajánlotta. Az istennőt nem eredeti nevén szólította, hanem tabu névvel illette, ezért írásaiban „Amaa"[11] néven szerepel. A kolostor előtti dombon ma is Mongóliában páratlanul egy kettős obó emelkedik, amelyet *sülde* vagy *tont* obónak hívnak. Az obó egy női mellet szimbolizál, melynek alapítását a kolostor lámái Rawǰaa-hoz kötik, ő alapította azt a hagyományt, miszerint az obónál helyen tejjel kell áldozatot bemutatni.[12] Ahogyan azt korábban említettem, Rawǰaa a nőket fel

[11] Az Amaa szó eredeti jelentése nem tisztázott, elképzelhető, hogy a mongol *am* „száj, személy" jelentésű szóból származik.

[12] Valószínűleg a szent ezen hagyományt más mongol vidékektől vehette át, ahol az „anya" *eej* (mong. *egeji*) nevű szent helyeken általában tejjel áldoztak és áldoznak a mai napig.

akarta emelni, mert szerinte a nőkben az anyaságot kell tisztelni. Női tanítványokkal vette körül magát, és dalait velük énekeltette. Amikor vidékre utazott, kíséretében tömegesen voltak női tanítványok.[13] Ez kivívta a sárga egyház haragját, és az egyházfőt erkölcstelenséggel vádolták. Bár Rawǰaa, gyermekkori fogadalmához híven nem nősült meg,[14] egyik útja során beleszeretett egy Balǰindonme nevű lányba,[15] aki egy fiút is szült neki. Az egyházfő legmegbízhatóbb segítsége a Qamar-un Keyid kolostorban élő Dadišuri volt, akire betegsége idején rábízta az iskola irányítását. E két nő volt meghatározó életében, csakúgy, mint a két női istenség.

Danjanrawǰaa nevéhez fűződik az első mongol múzeum megalapítása is. A *noyan qutuγtu* összegyűjtötte a különböző vidék tárgyait, régi hősök fegyvereit, ruháit, drágaköveket, ötvös remekeket, tanítványaitól kapott ajándékokat, ezeket két templomban rendezte el, és mindegyikre magyarázó táblát tett. Összesen mintegy tízezer tárgy volt látható egykor. A gyűjtemény 1842-ben nyílt meg, Γivad-un Rabǰaling néven de a helyiek csak Rabǰalin-nek hívták. A gyűjtemény egyik legfontosabb tárgya Dzsingisz kán fehér jakfarkas zászlója volt.[16] Amikor a szent kolostorában tartózkodott, ő maga vezette és magyarázta a kiállítást, amikor távol volt, akkor egy világi ember és egy láma együtt végezték ezt a munkát. Az épület azonban több volt mint múzeum: meg lehetett ismerkedni a mester tanításaival, valamint az írástudatlan emberek a lámákkal térítésmentesen történeti témájú könyvet olvastathattak. Ott fedezhették fel a helyi pásztorok és lámák ismét a régi mongol történelmet, őseik régi dicsőségét. Aki meg akart tanulni írni, az rövid ideig ingyen képezhette magát a helyszínen.[17]

Rabwǰaa reformtevékenysége miatt ellenszenvessé vált a központi egyházi vezetők szemében. A szent életrajza alapján a viszony hirtelen mérgesedett el. Kezdetben ugyanis jó volt a kapcsolat köztük, hiszen Rawǰaa többször jelent meg az V. J̌ebjundamba *qutuγtu*, vagy ismertebb nevén a Boγdo kíséretében, sőt többször is meghívták a *gelugpa* rend ünnepségeire is. Ráadásul, maga a Boγdo is reformernek számított, hiszen Örgöö-ben megalapította a Gandantegčileng kolostort, ahol többek között iskola is működött. A két szent közti jó kapcsolat azonban hirtelen megszakadt, de ennek pontos oka máig nem ismert, a források alapján annyit tudunk, hogy hogy 1839-ben a *noyan qutuγtu*-t nem engedték be Örgöö-be, a Boγdo központjába, így ő a város határában, a Tuul folyó partján fogadta híveit. A Góbiban élő pásztorok azt mondták, hogy a *noyan qutuγtu*-t nem akarták beengedni a fővárost körülvevő négy szent hegy közé.[18] Ezen eset után a sárga vallás képviselői valóságos rágalomhadjáratot indítottak ellene, és azt terjesztették róla, hogy részeges, és élvhajhász. Rawǰaa-nak a következő gúnyneveket adták: „részeges, őrült" (mong. *soγtaγu*, *γalǰaγu*). Mindezek ellenére Rawǰaa-t országszerte nagy tisztelet övezte, hiszen utána is több nemesi udvarba és kolostorba hívták meg, ahol különböző beavatásokat kapott mestereitől. Akkorra már tömegesen csatlakoztak hozzá tanítványok is, és a közeli tanítványok száma

[13] Altangerel szóbeli közlése alapján.

[14] Rawǰaa öt évesen lett *gelugpa* rendi tanítvány, majd hét évesen vált a *nyingmapa* rend tagjává. Utóbbi lehetővé tette volna a házasságot, de Rawǰaa ragaszkodott az első fogadalmához, és ezért nem nősült meg (Altangerel szóbeli közlése).

[15] Ezt a nevet valószínűleg Rawǰaa adta a lánynak.

[16] A helyi néphit szerint a mai Xanbogd járás (régi Gobi-yin mergen wan *qosiγun*) környékén őrizték a nagykán zászlóját, a zászlós tisztség apáról fiúra szállt. Amikor kihalt a nemzetség, és a zászló őrizetlen maradt, akkor a *noyan qutuγtu* elhozatta zászlót és templomába helyezte. Xanbogdoban még máig tisztelnek egy gödröt, ahol valaha a zászló állt. Ezt B. Bayantogtox, Xangbogdo volt polgármestere mutatta meg számunkra 2003. júniusában.

[17] Altangerel szóbeli közlése alapján.

[18] Sartolgoi, D. Baatar helyi kutató szóbeli közlése alapján (2003. június).

elérte a hétszázat. 1853-ban Qamar-un Keyid melletti fennsíkon összehívta őket, és egy új kolostort alapított, melyet Šambala Ordon-nak nevezett el. A helyet megszentelte, hogy az összegyűltek a következő életükben ezen a helyen találkozzanak.

Varázslás, gyógyítás, áldozat

Danjanrawjaa kiskorától kezdve a buddhizmus misztikus ágának tanulmányozásában mélyült el, amelyben különböző titkos beavatást elnyerők mágikus képességek birtokába kerültek. Mindezek a beavatások kizárólag a buddhista tanítás hatékony hirdetését szolgálták, csakúgy, mint a varázslatok és a gyógyítás. Az a történeti forrásokból ismert, hogy a vörös sapkás, vagy *nyingmapa* ág alapítója, a VIII. században élt Padmasambhava mágikus erővel rendelkezett: démonokat győzött le, betegeket gyógyított meg, varázslással ejtette ámulatba környezetét. Ezeket a módszereket utódai is gyakorolták. Rawjaa önéletírásában számos buddhista beavatás neve szerepel, amelyeket elnyert mestereitől. Közülük kiemelkedik az, amikor tizenhat évesen megkapta a titkos tantrák tudásának beavatását.

A Góbiban élő emberek Rawjaa jó cselekedetei közül kiemelték az esőküldést, hiszen a víz és a csapadék megléte nagyon fontos az állattartás, de az emberi élet számára is. A ma élő öregek, apáiktól hallott történetek alapján azt mesélték, hogy akkor nem volt aszályos időszak a Góbiban.[19] 2003-ban, a szent születésének kétszázadik évfordulóján, amikor esős nyár köszöntött a Góbira, sokan úgy gondolták, hogy Rawjaa küldte az esőt. A szent önéletrajzában is gyakran szerepel esővarázslás. Legelőször alig tíz évesen, 1813-ban küldött először esőt Efu herceg[20] hatvanadik születésnapjára, mivel a környéken nagy szárazság volt. Akkor Rawjaa két napos esőt idézett elő, aminek a helyiek nagyon megörültek és a buddhista tanban megerősödött hitük.[21] A buddhista esővarázslás eltért a török-mongol népek ősi esővarázslástól. A kettő között hasonlóság volt az, hogy mindketten a szárazság ellen használták tudományukat. Az alapvető különbség az volt, hogy a korai török-mongol népek egy kő segítségével érték el az eredményt, míg a buddhisták szellemi erejük próbájára használták azt. [22] Az esővarázsláson kívül más módon is hozott esőt a Góbi száraz területeire. Központi kolostora mellett gyógyforrást fakasztott, melynek vize máig iható, és különböző gyomorbetegségek kezelésére alkalmas. A Danjanrawjaa Múzeumban található egy könyvecske, amely leírja a forrásvíz gyógyító hatását. Abban az eredetéről is szó van. Eszerint az egyik holdújév első napján a *noyan qutuytu* temploma ajtajából kilőtt egy, a *cam*-táncoknál használatos nyilat északi irányba, és azt mondta: „ahová elér a nyílvessző, odamegyek és ott iszom". A nyíl egy obó tetejére ért, ahonnan víz tört elő, és azt elnevezték „Gegen forrás"-nak. A nyíllövés általi varázslat ősi mágikus módszer, a mongol népek régóta használták, a mongol krónikák többször említik az ezzel való sorsvetést. A Baruun Sönid járás Rimbu templomában a buddhista hit erősítésért forrást fakasztott.[23]

Rawjaa többször gyógyított meg egyházi és világi személyeket. Varázsereje által alig kilenc évesen gyógyított meg egy őrült lányt, akinek a családja hálából lovat ajándékozott

[19] Baatar gyűjtése, valamint a Dél-Góbi megye, Xanbogdo járás polgármestere, Bayantogtox elbeszélése alapján.
[20] Nem lehet pontosan tudni, hogy ki volt a herceg, mert az Efu egy mandzsu méltóságnév. Talán egy a szomszédban lévő járás vezetője lehetett.
[21] *Életrajz*, 3.b.
[22] Az esővarázslásról szóló részletes irodalom: Molnár Ádám: *Időjárás-varázslás Belső-Ázsiában*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 21.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1993.
[23] *Életrajz*. 14.a.

neki.[24] Egy helyi legenda szerint az egyházfő egyszer útközben betért egy magányos jurtába, ahol anya és beteg lánya éltek. A szent megvizsgálta a lányt, és megmondta, hogy meg tudja gyógyítani. Megtanított vele egy dalt, melyet naponta háromszor kellett énekelnie.[25] Legjelentősebb eredménye az volt, amikor az 1830-as években kétszer kezelte a Boγdo-t.[26] Miután elvégzett néhány kezelést, önéletrajza szerint „vad eső esett, a villámlás és mennydörgés érkezte jó jelnek számított, … a Boγdo epéje azonnal megnyugodott", és az egyházfő hamarosan meggyógyult.[27] Rabǰai nemcsak mágikus erejét felhasználva gyógyított, hanem jól ismerte a gyógynövényeket. A sainšand-i Danjanrawǰaa Múzeum kiállítótermében láthatók az egyházfő által használt gyógynövények, sőt láthatunk ott néhány, saját kezűleg írt orvosi könyvet is, amelynek egyikében a forrásvíz általi gyógyításról értekezett, azt főleg a bélrendszer betegségeire tartotta alkalmasnak.

A *noyan qutuγtu* csodás híre messze földre eljutott, és az északi, Xöwsgöl-tó melletti sámánok is meghallották hírét, akik erejüket tekinte rendre felülmúlták a buddhista lámákat, össze akarták mérni hatalmukat a Góbiban élő egyházi vezetővel. A helyiek által megőrzött monda a következőképpen meséli el a küzdelmet: „Azt mesélik, hogy Xöwsgöl mellől, Dayandeerx-ből öt sámán érkezett Qamar-un Keyid-be. Ők az ötödik *noyan qutuγtu*-val akarták erejüket összemérni. Elkezdtek sámánkodni. Esőt varázsoltak, villámmal sújtottak le, és szeleket keltettek. Azt mondják, hogy az egyik sámánnő igazi gonosz szellem volt. A *qutuγtu* nem versengett velük, csupán nézte őket. Azok sámánkodtak, majd végül elfáradtak, azt nem tudni, hogy valóban elfáradtak-e vagy tudásuk apadt-e ki, de megálltak. A *qutuγtu* várt, mintha semmi sem történt volna. A sámánok magukat megadván vártak, majd hazaindultak. Útközben azt mondták: „Az önök *qutuγtu*-jába a sárga erő képessége mélyen beleivódott, és a Fekete Ég is oltalmazza őt!" Annak a bizonyos öt sámánnak a vezetője, J̌ambal sámán azonban nem tért vissza hazájába, hanem a *qutuγtu* tanítványaként ottmaradt. Amikor meghalt, akkor esküt tett, hogy lelke a vidéken él majd, addig védi a helyet, míg az portalan nem lesz. Máig létezik egy hely, amelyet J̌ambal sámán dombjának, vagy más néven J̌a Serǰiin helyének neveznek, ott egy csésze vízzel szokás áldozni."[28]

Rawǰaa varázstudományát más, világi célokra is felhasználta. Dél-Góbi megyében az a hír járta, hogy egy templom építéskor szellemi erejét felhasználva, messziről szállíttatta az építőanyagul szolgáló köveket, hogy meggyorsítsa a munkálatokat. Bayantogtox, Xanbogd járásbeli polgármester szerint így épült fel Demčig-ün Keyid.

A démonok legyőzése, vagy azok megszelídítése fontos szerepet kap a tantrikus buddhizmusban. Már a vallásalapító Padmasambhava is több démont győzött le, megszelídítette, és tanvédő istenekké változtatta őket. Rawǰaa életében is több alkalommal saját mágikus hatalmát felhasználva győzött le gonosz erőket. Amikor elkezdte építeni központi kolostorát, a szomszédos barlangokban a helyi szellem, Očirwani isten felöltötte haragvó alakját, és el akarta onnan űzni a szerzeteseket. Rawǰaa felvette a küzdelmet vele, az isteni haragvó *ridi qubilγan*[29] alakot vett fel, segítségül hívta Yadam Badamwančin szellemi erejét, és legyőzte Očirvanit. Akkor az istenség esküt tett Rawǰaa-nak, hogy a hely tanvédővé istenévé válik. A tanvédővé tett *Yulha* és a szerzetesek védelme céljából Rawǰaa obót szentelt a barlangok tetején. Ezekben a barlangokban végezték el a szerzetesek a leg-

[24] *Életrajz*. 2.b.
[25] Cagaanderem (Dornogowi megye, Sainšand város) elmondása alapján.
[26] A mongol egyházfőt Boγda-ként emlegeti verseiben a *noyan qutuγtu*.
[27] *Életrajz*. 20.a.
[28] A Rawǰaaról szóló monda, 2003-as gyűjtés.
[29] Természetfölötti képességgel rendelkező szerzetes.

nagyobb szellemi próbát, a 108 napos meditációt. Amikor a kakas év őszi havának végén[30] a Baruun Sönid járás kolostorában időzött, a Köke qosiγun völgyben meditációt végzett, akkor megkísértette egy démon, melyet mágikus erejével elpusztított. Rawǰaa a források alapján úgy tűnik, hogy el tudta érni, hogy a tanvédő istenek egyik helyről másokra vándoroljanak. Miután egyik lámatárástól megtudta, hogy létezik egy csodálatos szépségű hegy a Góbi területén, elment megnézni, és megbizonyosodott a hely különleges energiáiról, azután három kolostort is alapított ott. A *qutuγtu* Čoyiliin-ból elhívta J̌amsrant, a nagy vörös tanvédőt a Galba-hegyhez, hogy a továbbiakban azt a területet védje, és az ott épített első kolostort neki szentelte. A szent önéletrajza alapján tudjuk azt, hogy a tanvédő Xanbogdba menő útja során feltámasztott egy szekeret húzó tevét. Az a szakirodalomból jól ismert tény, hogy a mongol buddhizmus sok elemet átvett a régi animisztikus hitvilágból. Egyik ilyen elem volt a hegy tetején, vagy hágóknál lévő emelt szent kőhalom, vagy obó vallásos tisztelete. Rawǰaa nemcsak a meglévő obóknál áldozott, hanem kolostorai közelében is emelt néhányat. Sőt, a Šariliin-hegynél lévő, egykori sámán áldozati helyet meghódította a buddhista hit számára.[31] Másik ősi elem volt az égitestek vallásos tisztelete. Rawǰaa két esetben örökítette meg önéletrajzában azt, hogy az égitesteknek mutatott be áldozatot. Először gyermekkorában, 1811-ben a juh évben, az ősz középső havának 25-én kapott beavatása után három napig a holdnak és napnak áldozott. 1821-ben a *qutuγtu* meglátogatta az ötödik Boγdo-t, és akkor a találkozás örömére több napos eső esett. A belső-mongol területen 1825-ben nagy szárazság volt, ezért abban évében esőt küldött.[32] 1828-ban a negyedik *noyan qutuγtu* egykori kolostorát látogatta meg, ahol szertartásokat végzett elődje tiszteletére, valamint esőt hozott a vidékre.[33]1849-ben Doloon nuur közelében tartózkodott, akkor éppen napfogyatkozás volt. Akkor a *noyan qutuγtu* egy közeli hegyen a holdnak mutatott be áldozatot.[34]

A *takilči* intézmény

Jundui Altangerel, elődeitől hallott hagyomány alapján azt mesélte, hogy a mandzsu udvarnak nem tetszett Rawǰaa reformtevékenysége, ezért a pekingi udvarban tervet eszeltek elpusztítására. A mandzsuknál nagy hagyománya volt a mérgezésnek, ezért az udvar a *noyan qutuγtu*-t mérgezéssel távolította el, ahogyan ez Rawǰaa végrendeletében található.[35] Korábban a kutatókat megosztotta az a vita, hogy Rawǰaa valóban mérgezés áldozata lett-e. A Góbi sivatag ládáiból előkerült végrendelet bebizonyította, hogy tényleg igaz a helyiek által emlegetett monda, tehát a szentet megmérgezték. A történet szerint egy nő, a Γobi-yin mergen wang járás hercegének felesége okozta vesztét. Az asszony, aki egykoron a mandzsu uralkodó szeretője volt, beleszeretett Rawǰaa-ba, de mivel ő nem viszonozta érzelmeit, bosszút forralt ellene. A Qamar-un Keyid-i lámák szerint a nő annyira gonosz volt, hogy démonná (mong. *simnus*) változott. A mandzsu császár megtudta, hogy az asszony bosszút forral Rawǰaa ellen, ezért megbízta, hogy mérgezze meg. Ő két szolgálót

[30] Az 1825. év.
[31] A harmadik *noyan qutuγtu* próbálta meg legelőször buddhistává tenni a hegyet, de az ő lelkét Erlig kán elragadta, és a *qutuγtu* meghalt.
[32] *Életrajz*. 15.a.
[33] *Életrajz*. 16.b.
[34] *Életrajz*. 23.a.
[35] Danjanrawǰaa testamentuma. Kézirat. Danjanrawǰaa Múzeum, Sainšand.

küldött egy csésze pálinkával.[36] Az egyházfő tudta, hogy méreggel teli edényt visznek neki, de mivel úgy érezte, hogy evilági életét már befejezte, kiitta a pohár tartalmát.[37]

Rawjaa halála után azonnal a mandzsu udvar vette át az irányítást Qamar-un Keyid kolostorban. Előbb gyorsan utódot találtak: a tibeti származású VII. Boγdo egy éves öccsét nevezték ki VI. *noyan qutuγtu*-nak, aki helyett a pekingi udvar küldötte végezte az irányítást. Ezt követően bezárták az iskolákat, és lerombolták a színházi épületet. A kolostornál megjelentek a mandzsu katonák, és félő volt, hogy az épületek is a színház sorsára jutnak. Ekkor a *qutuγtu* legjobb tanítványai félvén attól, hogy hamarosan az egész gyűjtemény, köztük múzeumi tárgyak is elpusztulnak, tanulmányozni kezdték a mandzsu törvényeket, hogy miként lehetne a hagyatékot megmenteni. Szerencsére a törvények között találtak egy olyan cikkelyt, mely szerint a halotti templomok különleges védelmet élveznek.[38] Ezt kihasználva, az egyik templomot kinevezték a *noyan qutuγtu* halotti templomának, odahelyezték a szent mumifikálódott holttestét, és köréje ládákba rakták össze a szent műveit, színházi kellékeit, és a kolostor legfontosabb értékeit. Egyetlen helyiségbe mintegy 1500 láda került. A tanítványok a gyűjtemény őrzését is megoldották, ehhez egy ősi mongol hagyományt, az ősök kultuszát használtak fel. Ahogy a mongol történeti hagyományban Dzsingisz kán szellemi hagyatékát a kán legjobb barátja, Boorču *takilči*[39] felügyelte, úgy a szerzetesek is kiválasztottak egy *takilči*-t, vagy áldozárt, hogy felügyelje a szellemi és anyagi hagyatékot. Az első *takilči* írásban esküt tett, hogy a következő nemzedék számára megőrzi a nagy szent értékeit. Az eskü szövege a következő: „Amikor Szent urunk, Dzsingisz kán istenné lett, Boorču vitéz *takilči*-vá vált. Amikor *noyan qutuγtu* költőnk istenné lett, én Balčinčoijoo *takilči*-vá válok."[40] A tanítvány egész életét a szent tanításának és értékeinek megőrzésének szentelte. Az első *takilči* mintegy húsz évig őrizte a nagy szent gyűjteményét. Miután Balčinčoijoo jogosan félt attól, hogy a hagyaték esetleg illetéktelen kézbe kerül, ezért saját fiát, Gang-Očir-t kezdte el tanítani. Fiai közül azért választotta ki őt, mert hátán egy félhold alakú anyajegy volt. Azóta ez azt anyajegyet az összes *takilči* viselte. Az első tanítvány alakította ki azokat a nevelési módszereket, hogyan tanítsa ki utódát. Azóta ezt utódai is átvették. Eszerint a *takilči* mongol, tibeti és mandzsu nyelvet tanul már öt éves korától, tizenhárom évesen válik a szent teljes jogú tanítványává. Tanulmányai alatt meg kell tanulnia a buddhista dogmát, a szent verses műveit, de ismernie kell a gyűjtemény konzerválási, és restaurálási technikáit. A tanítvány huszonöt éves koráig tanul, utána kapja meg a gyűjtemény feletti őrzési jogot. Akkor esküt kell tenni, hogy élete árán is megőrzi mestere hagyatékát. Altangerel, a jelenlegi *takilči* elmondta, hogy a gyűjtemény biztonsága három alapelven nyugszik: az állam, emberek és a természet egységén. Amennyiben az egyik is megbomlik, az őrzőnek biztonságba kell helyezni a gyűjteményt.[41]

Balčinčoijoo több mint 20 éven keresztül felügyelte mestere hagyatékát, majd fiára hagyta. Gang-Očir fiára, Nariya-ra hagyta, aki után Ongγoi örökölte a tisztséget. Ongγoi alatt, 1930-ban hurcolták el a Qamar-un Keyid-i kolostorból a VII. *noyan qutuγtu*-t, aki Xentii-ben börtönben halt meg. 1938-ban, Tüdew lett a *takilči*. Rá várt a legnehezebb

[36] A történetet Kelet-Góbi megye több helyéről gyűjtötték össze. Cagaan, D. –Altangerel, J.: *Ix Gobiin dogšin noyon xutagt.* Ulaanbaatar 2000, p. 23 [A Nagy Góbi vad *noyan xutagt* szentje].
[37] Danjanrawjaa testamentuma (kézira). Danjanrawjaa Múzeum, Sainšand.
[38] A törvény szövege: „Ha valaki ősök sírját, síremlékét megsérti, azt az embert öljék meg".
[39] A *takilči* szó magyarul „áldozárt" jelent, a régi mongol hagyomány szerint ők végezték az ősök szellemének járó áldozatot. Első ismert áldozár Boorču volt, aki a nagykán hagyatékát őrizte.
[40] Az eskü szövege a Dornogowi megyei Danjanrawjaa Múzeumban található.
[41] Altangerel elmondása alapján.

feladat, hiszen a sztálinizmus időszakában, a több száz orosz és mongol katona által megszállt kolostorból kellett kimenekíteni a szent hagyatékát, és azt biztonságos helyre kellett helyezni. A katonák által körülzárt kolostorból a csodával határos módon csempészett ki minden éjjel egy ládát. Ehhez nagy lelki tartásra volt szükség, hiszen míg ő a kolostor egyik felében leletmentést végzett, a kolostor másik felében a katonák romboltak és fosztogattak. Tüdew összesen hatvannégy ládát tudott kimenteni, a többi a tűz martaléka lett. A ládákat először a kolostortól kb. két kilométerre a homokban ásta el, majd később onnan egy távoli, biztonságos helyre szállította, ahol sem állat, sem ember nem jár. A *takilči* a kolostor pusztulását a közeli szent helyről nézte végig.[42] A kolostor pusztulása után sem hagyta el mestere központját, hanem a környéken maradt. Elvégzett egy kereskedelmi iskolát, hogy szabadon járhasson a vidéken, és az elásott ládákat feltűnés nélkül elszállíthassa biztonságos helyre. Tüdew-nek a kolostor lerombolása nagy traumát okozhatott, de annál is nagyobb problémát jelentett az, hogy fián nem volt rajta a *takilči*-k anyajegye. Altangerel elmondása szerint nagyapja azt hitte, hogy vele kihal az intézmény. Tüdew életében akkor történt döntő változás, amikor 1960-ban ismerőseitől meghallotta, hogy az Ulánbátorban született unokáján (halha *jee*) megtalálható az anyajegy. Akkor – szintén Altangerel elmondása alapján – állatait, házát otthagyva a fővárosba sietett, hogy megnézze utódját. Nem is üdvözölte lányát, csak unokáját akarta látni, akin valóban ott volt a *takilči*-k jegye. Tüdew saját utódjának tekintette a fiút, elvette lányától, és öt éves korától nagyon kemény módszerekkel nevelte. Altangerel a Qamar-un Keyid mellett nőtt fel, ahol az a hét láma tanította, akik megmenekültek az 1938-as kivégzés elől. A tanítás a közeli meditációs barlangoknál zajlott, ahová őrt állítottak, aki azt figyelte, hogy nem jön-e valaki arrafelé. A félelem jogos volt, hiszen a helyhez közel hatalmas nagy katonai bázis volt. Senki, még a család sem tudhatott a titkos tanításról. A fiúnak mindent szóban kellett megtanulni, írásban nem jegyezhetett fel semmit. Nagyapja elvitte unokáját a *noyan qutuγtu* által alapított kolostorromokhoz is. Unokáját állandóan a ládák tanulmányozására és a gyűjtemény védelmére oktatta, fejben kellett megjegyezni, hogy a szentnek milyen tárgyai, eszközei voltak. Altangerel megtanult mindent, amit a *noyan qutuγtu* tanított egykor. Arról, hogy a nagyapa mit is tanít valójában unokájának, arról senki sem tudott a családban egészen 1990-ig. Altangerel elvégezte az ulánbátori Tanárképző Főiskolát, de nem maradt a fővárosban karriert építeni, hanem a Góbiban sofőrnek állt, hogy minél több időt tölthessen vidéken, a ládák és a szent egykori kolostorának közelében. Egykori munkahelyén mindenki úgy ismerte, mint munkakerülőt, aki állandóan vidéken tartózkodik. Nagyapját, mint feudális ellenzékit, néhányszor bevitték a helyi rendőrségre, hátha valamit megőrzött a szent hagyatékából. Tüdew azonban a többszöri vallatás ellenére semmit sem árult el. 1984-ben Tüdew unokájára bízta a gyűjteményt, attól kezdve Altangerel teljes jogú *takilči* lett. Tüdew *takilči* legnagyobb elégtétele az volt, hogy még megérte az orosz katonák távozását és a buddhista vallás újbóli feléledését. 1990-ben, az orosz katonák távozása és a rendszerváltás után Altangerel azonnal előhozott két láda anyagot, és a sainšand-i kultúrházban bemutatta. Akkor alig akartak neki hitelt adni, sokan hazugnak és csalónak tartották. Altangerel azonban nem saját hírnevéért, hanem egykori mestere elismerésért dolgozott: előbb támogatóival megalapította Sainšandban a Rawjaa múzeumot, Qamar-un Keyid helyén pedig két templomot épített fel. Az egykori kolostoregyüttes helyrehozatalára egy nagyszabású tervet dolgozott ki, amelyből a harmadik templom, a Čaγan Süme alapkő-letételét 2003-ra, a szent születésének 200 éves évfordulójára időzítettek. Tizenhárom év

[42] Altangerel elmondása alapján.

alatt Altangerel Mongólia egyik legjobban elismert embere lett. Megkapta Mongólia legmagasabb állami kitüntetését, az Arany Sarkcsillag rendet. A kitüntetést elfogadta, de hozzátette: nagyapámat azért kivégezték volna még néhány évtizede, amiért engem most kitüntettek. Elmondása szerint számára nem számítanak az aktuális elismerések, mert ő egyedül elődei áldozatos munkáját akarja folytatni.

A mandzsu udvar, majd a XX. század szocialista vezetői minden igyekezete ellenére sem tudták elpusztítani a szent hagyatékát. Az örökség megőrzésében elsőrendű szerepet játszottak a *takilči*-k, akik áldozatos munkája révén fennmaradtak a szent tanításai, de fontos szerepet játszottak benne a Góbi pásztorai is, akik népdalként utódaik számára tovább-örökítették Rawǰaa verseit, és a hozzá kapcsolódó szájhagyományt. A Rawǰaa hagyaték egy részét, a verseit már több évtizede kutatják a nemzetközi szinten is a tudósok, de a többi művét csak az elmúlt években kezdték tudományosan feldolgozni Altangerel vezetésével a Danjanrawǰaa Kutatóközpont munkatársai. Ezáltal a szent egyéb, orvosi és asztrológiai művei is hamarosan a tudományos közvélemény elé kerülhet.

Summary

Danjanrabjai's activities and his heritage

The 5th Terrible Nojan Kutuktu and his reform activities were outstanding events in the Mongolian history. He estalished eight monasteries in the territory of Gobi, which worked as the local cultural and educational centres. He was a polihistor, he wrote hundreds of poems, teachings, and in addition to these, he planned buildings, he was a medician, philosopher, and so on. He founded the first Mongolian theatre and museum in his central monastery, Hamriyn Hiyd. He made miracles among ordinary people, who respect him as God. Due to his wide ranging educational and cultural activities in his lifetime, he became very popular among the Mongolian people in Gobi. He left behind rich and unique literary and material heritage. One of his students took an oath to preserve the rich heritage, that's why he became takilči. He and his descendants protected the unique collection from the Manchus or Communists.

Irodalomjegyzék

Altangerel, J. (szerk.): *Suutandaa tüüx xairtai.* Ulaanbaatar 1998 [A nagyságot kedveli a történelem]

Baatar, D.: *Danjanrawǰaa.* (Kézirat) Sainšand.

Cagaan, D. –Altangerel, J.: *Ix Gobiin dogšin noyon xutagt.* Ulaanbaatar 2000 [A Nagy Góbi vad *noyan xutagt* szentje]

Cecegmaa, C. (szerk.): *Rawǰaan domog, yaria.* Sainšand 2003 [Rawǰaa-ról szóló mondák]

Cerensodnom, D.: *Mongol uran joxioliin towč tüüx. (XIII-XX juuni exen)*. Ulaanbaatar 2002 [A mongol irodalom rövid története (XIII-XX. század eleje)]

Cerensodnom, D.: *Mongoliin burxan šašnii uran joxiol.* Ulaanbaatar 1997 [A mongol buddhista irodalom]

Dagwadorǰ, D.: *Mongoliin šašin surtaxuunii tailbar toli.* Ulaanbaatar 1995 [A mongol vallási tanítások szótára]

Damdinǰaw, X.: *Mongol daxi buddiin gün uxaan.* Ulaanbaatar 1995 [Mongol buddhista filozófia]

Dašnyam, L. (szerk.): *Noyon xutagtiin surgaaliin awraxgui ačilal.* Ulaanbaatar 2003 [A *noyan qutuγtu* tanainak oltalmazó ereje]

Erdeni-yin erike. Ulaanbaatar 1960 [Drágakőfüzér]

Heissig, Walther: *Geschichte der mongolischen Literatur*. I-II. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1972

Yondon, D.: *Danjanrawǰaa.* Ulaanbaatar 1992

Kara György (szerk.): *A mongol irodalom kistükre.* Antológia a klasszikus és a mai mongol irodalom műveiből. Európa Kiadó, Budapest 1965

Lxagwasüren, G.: *Noyon xutagt Danjanrawǰaa.* Ulaanbaatar 1993

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

Obrusánszky Borbála: Dandzanrabdzsai élete és tevékenysége. In: *Valóság* 12 (2003), 38–43

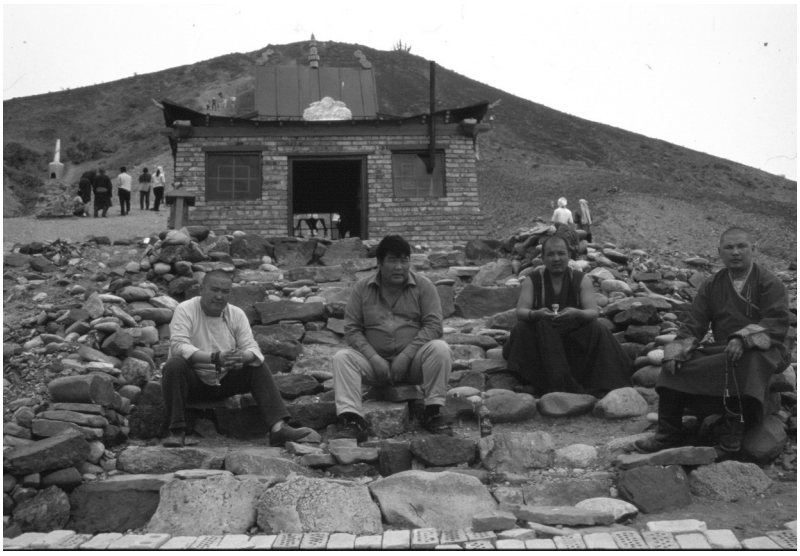
Otgonbaatar, S. (szerk.): *Xutagtiin aǰ törölxiin surgaaluud.* IV. 2003

Sartolgoi, A.: D. *Rawǰaa.* Ulaanbaatar 2003

Tabuduγar noyan gegenten-ü čadiγ-un tobči quriyangγui orošibai. 675. 13316/1997 Mongol Állami Könyvtár, Kézirattár

Demčig-keyid romjai

Čoyilin-keyid



Šariliin-hegy

Nyingmapa lünǰin szertartás a Góbiban

Dandjanrawǰaa ábrázolása

A MAGYARORSZÁGI KUN NŐI VISELET FEJDÍSZE ÉS ENNEK NÉPRAJZI, VISELETTÖRTÉNETI HÁTTERE

Oka Ildikó Hajnalka

A tatárjárás után hazánkba települt kunok sajátságos viselete már régóta foglalkoztatja a magyar kutatókat. A férfiviseletről viszonylag sok ábrázolás áll rendelkezésünkre, mint pl. Szent László és a leányrabló kun történetét ábrázoló falfestmény-ciklusok, vagy a Képes Krónika miniatúrái.[1] Vitatott kérdés, hogy ezek a ruhák mennyire tekinthetőek a kun viselet reális ábrázolásainak, de mivel a férfiviselet nem tartozik e cikk keretei közé, ez a probléma nem érint bennünket.[2] A kun nőkről nem rendelkezünk ilyen bőséges képanyaggal, bár feltételezik, hogy ruházatuk valószínűleg hasonló lehetett a Képes Krónika „keleties" viseletű asszonyainak öltözetéhez. Legutóbb Pálóczi Horváth András tárgyalta részletesen e kérdéskört, és ez a tény felment a korábbi szakirodalom összegzésének és elemzésének feladata alól. Jelen cikk kiindulópontja a régészeti szempontból már feldolgozott Balota pusztai lelet együttes, illetve az a felismerés, hogy a Balota pusztai kun asszony egyes ékszerei a dél-oroszországi kun nőket ábrázoló kőszobrok szarvszerű fejdíszéhez hasonló fejviseletre vallanak.[3] E tanulmány témája a kun nők fejviselete, pontosabban annak a lehetőségnek a megvizsgálása, hogy bizonyos régészeti leletekből megállapítható-e a hajviselet és/vagy a főkötő ill. fejdísz stb. formája, anyaga, esetleg a fejdísz különálló elemeinek egysége. Távlati célunk a kun női fejdísz rekonstrukciója: a kutatás alapkérdése, hogy képet alkothatunk-e róla néprajzi (népviseleti) örökségének megismerésén keresztül.

A balotai lelet együttesnek a fejdíszhez tartozó tárgyait és a kapcsolódó dél-oroszországi régészeti leleteket Pálóczi Horváth András cikke alapján ismertetem (lásd 1. kép).[4]

83 darab nyitott ezüst karika, az aranyozás nyomaival: Közöttük jelenleg 29 darab ép. Ltsz. 1893.54.61–143. A karikák átmérője 1,1–1,3cm, a karikák pántjának szélessége kb. 0,2 cm. A karikákat vékony ezüstlemezből vágták ki, keresztmetszetük, ívelt, kívül domború, belül homorú. Két végükön felvarrásra vagy felfűzésre szolgáló egy-egy lyuk van. A karikák nyílásának átmérője 0, 5–0, 9 cm között van.

Pálóczi meghatározása szerint a leletegyüttes a 13. század közepére datálható. A részben sztyeppei jellegű, részben a bizánci ötvösség hatását mutató tárgyak közül a viselethez tartozó leletek sajátos összetételű kelet-európai viseletre vallanak. Régészeti párhuzamaik a 12–13. századi kun és csornüje klobuki (or. *černye klobuki* „fekete süveges") nomád törzsek szállásterületén feltárt kurgántemetőkből kerültek elő. A sírleletekből valószínűsíthető, hogy a bronz- vagy ezüstkarikákat, melyeknek száma általában 20 és 83 között, átmérőjük pedig 1,1 cm és 4,6 cm között mozgott,[5] egy pár hengerre húzták. A régészek a karikák belsejében helyenként fennmaradt szervesanyag-maradványokból arra a következtetésre jutottak, hogy

[1] Zichy I.: A Képes Krónika miniatűrjei viselettörténeti szempontból. In: *Petrovics Elek emlékkönyv*. Budapest 1934, pp. 59–69.

[2] Pálóczi Horváth A.: Régészeti adatok a kunok viseletéhez. In: *Archaeologiai Értesítő*. 109/1 (1982), pp. 89–107, valamint Pálóczi Horváth A.: A Balota pusztai középkori sírlelet. In: *Cumania* 11. Kecskemét 1989, pp. 95–148.

[3] Pálóczi Horváth A.: *A Balota pusztai* ... pp. 100, 108–109, 116–120.

[4] Pálóczi Horváth A.: *A Balota pusztai* ... p. 100, fénykép: 108, V. tábla, rajz: 109, VI. tábla.

[5] Pálóczi Horváth A.: *A Balota pusztai* ... pp. 119: részletes bibliográfia.

voltak olyan hengerek, amelyeket brokát szövetből,[6] illetve szövettel bevont nyírfakéregből készítettek. Egy esetben a feltárást végző régészek nemezzel és szövettel bevont fahengerről beszélnek, de az ásatási fényképen szálas maradvány (haj?) látható a karikák belsejében.[7] A régészek többségének véleménye megegyezik abban, hogy a női kunszobrok fejdíszében, a homlok két oldalán látható ívelt „szarvak" ezeket a hengereket ábrázolják (lásd 2. kép és 3. kép).

A (bolygatatlan) sírokban[8] a karikákat szimmetrikusan helyezték el a fej két oldalán. Szorosan egymás mellé helyezve legalább 15 és legfeljebb 25 cm hosszúságot tesznek ki, ami megegyezik a kun női szobrokon látható díszek hosszával. A Balota pusztai sírban talált karikák alapján egy egyenként kb. 15–15 cm hosszú, enyhén ívelt, vékony, kecses fejdísz pár:[9] rekonstruálható (lásd 4. kép).

Mint látható, az előkerült leletek alapján megállapítható a dísz formája és mérete, és azonossága a kun női szobrokon látható szarv alakú díszekkel, de értelmezésük ellent mondásosnak tűnik.

De ha áttekintjük a hajfonat (pontosabban hajfürt) merevítésének szokására vonatkozó ázsiai adatokat, képet alkothatunk egy olyan kulturális háttérről, ahol ez a szokás már a kínai Han-korszaktól, egészen a 20. századig nyomon követhető. Jelen cikk célja nem e szokás történetének megírása,[10] ezért itt csak néhány, a kunok történeti fennállásához időben közelebb álló példát szeretnék megemlíteni. Ennyi adat is meggyőzően bizonyítja a merevített fürtös hajviselet állandó jelenlétét (természetesen más hajviseletek mellett, gyakran háttérbe szorulva) az ázsiai kultúrkörben (lásd 5. kép).

Ez az ábrázolás egy olyan tárgyon található, amelyet a késő Tang-korra, illetve a kora Öt-dinasztia idejére, tehát a késő kilencedik századra vagy kora-tizedik századra datálnak. Ugyanakkor a rajta látható képről, amely Mārici istennőt ábrázolja kísérőivel, megjegyzik, hogy azok hajviselete korai kilencedik századi formát mutat. A frizura két, a fejtetőből kiinduló, párhuzamos, nagy, merev ovális leíró, alul a tarkóhoz visszatűzött fürtből áll.[11] Ez a hajviselet erősen emlékeztet a Szung-kori frizurákra, de az utóbbin az oválok kisebbek, kecsesebbek, és egy jóval bonyolultabb hajkompozíció részét képezik.[12]

Ez a frizura folyamatos inspirációt jelentett a velük érintkező népeknek is. Természetesen a kulturális hatás kétirányú is lehetett, de témánk szempontjából nem lényeges a szokás keletkezésének végső helye, hanem elég annyit megállapítanunk, hogy sporadikusan átvették a belső-ázsiai szogdok is (lásd 6. kép).

---

[6] Lucski 1. kurgánról: Fedorov-Davidov, G. A.: *Kočevniki vostočnoj Evropy pod vlastju zolotoordynskih hanov. Arheologičeskie pamjatniki.* Moskva 1966

[7] Nizsnaja kozinkai leletek: Gorbenko, A. A. – Korenjako, V. A. – Maksimenko, V. E.: Pozdnekočevničeskoe progrebenie iz kurgana u hutora Nižnaja Kozinka. In: *Sovjetskaja Arheologija*. No. 1. (1975) p. 288, 1. kép. (Pálóczi megfigyelése).

[8] A zelenki és rosszavai kurgánok: Gorbenko, A. A. – Korenjako, V. A. – Maksimenko, V. E.: Pozdnekočevničeskoe progrebenie iz kurgana u hutora Nižnaja Kozinka. In: *Sovjetskaja Arheologija*. 1. p. 286.

[9] Pálóczi Horváth A.: Nomád népek a kelet-európai sztyeppjén és a középkori Magyarországon. In: *Zúduló sasok. Új honfoglalók – besenyők, kunok, jászok – a középkori Alföldön és a Mezőföldön.* (Gyulai katalógusok 2.). Szerk. Havassy P., Erkel Ferenc Múzeum, Gyula 1996, p. 32.

[10] Az ez iránt érdeklődőknek a *Chinese Clothing and Adornement in Various Dynasties*. Scholar Books Publishers, Shanghai 1983. című munkát ajánlom áttekintésre.

[11] Whitfield, R. – Farrer, A.: *Caves of the Thousand Buddhas. Chinese art from the Silk Route*. (British Museum Publications). Szerk. Farrer, A., London 1990, p. 98, 78. kép; magyarázat: pp. 97, 99. A dunghuani 17. barlangból származó könyvfedél. Leltári száma: ÖA 1919.1–1.0207 (Ch.00211).

[12] *Chinese Clothing* ... p. 83, 321. kép, p.191, 336. kép.

Az Üzbegisztánban feltárt afrasziabi palota egyik freskóján[13] látható előkelő hölgynek és kísérőinek haja a fejbúbon van összefogva, és magas, merev, félkör alakú ívben a tarkóhoz visszahajtva. Az előkelő hölgyek haj-ékszereinek elemzése nem az én feladatom, de szeretném megemlíteni, hogy valamennyien kínai ruhát viselnek, a Tang-kor jellegzetes, mell alatt megkötött, hosszú csíkos szoknyáját az ezzel járó blúzzal, és efölött a korabeli kínai női viselet részévé lett, belső-ázsiai eredetű, kaftánszerű felsőkabáttal. Nem hiszem, hogy túlzás a kettőt, tehát a ruházatot és a hajviseletet ez esetben együtt járónak tekinteni, és a kínai divathatás jeleként értékelni. Ugyanakkor hangsúlyoznom kell, hogy az ilyen jellegű, merevített hajviselet nem vált autentikus helyi viseletté, és Belső-Ázsiában a népviseletek sem őrizék meg ezt a frizurát. Az itt élő népek, köztük a kazahok és kirgizek, vagyis a középkori kunok legközelebbi nyelvrokonainak sokfonatos hajviselete már egy másik viseletkörbe tartozik (Amely egyébként szintén megjelenik a szogd falfestményeken.).[14]

A közelmúltig a halha-mongol nők is így hordták a hajukat lánykorukban.[15] Az asszonyok házasságkötésük után hajukat felül pomádéval illetve enyvvel szarvformájúra alakított, alul befont varkocsokban viselték. Csábító lenne közvetlen összefüggést feltételezni a kun sírszobrokon látható női hajviselet és a halha asszonyoké között, de annak érdekében, hogy megállapítsuk, ez az első pillantásra döntőnek tűnő formai hasonlóság valóban történeti összefüggést jelez-e, röviden át kell tekintenünk a mongol női hajviselet történetét, amiből kiderül, hogy a sem a Jüan-kori (kín. Yuan), sem az Ilkán kori női ábrázolásokon[16] nem találunk merevített hajfürtöket. A 13. századi források[17] sem említik, pontosabban olyannak írják le a mongol nők fejviseletét, amelyben nem szerepel. Amikor több évszázados szünet után megint rendelkezünk mongol nők ábrázolásaival, azok hajviselete már semmi kapcsolatot nem mutat a 13–14. századival. Ld. 7. kép

A 19. századból származó adatok alapján a különböző belső-ázsiai és mongol népcsoportok hajviselete igen változatos képet mutat. Számunkra azok a formák nyújtanak kapcsolódó információt, amelyek a házasság utáni „elválasztás" szokása szerint a hajat a fej tetején egy függőleges választékkal két részre osztják, és két ágba fonják (jobb híján használom a fonás kifejezést, mert valójában ezeket a varkocsokat, néha két ágból „sodorják", néha több ágból „fonják", de van, hogy egy szilárd vázra egyetlen hajtömegből „tekernek" frizurát.). A belső- ázsiai asszonyviselet legtöbbjének alapjellegzetessége a lánykori sokágú hajviselet helyett két ágba osztása. Hogy a két ág felső szakaszát milyen formára alakítják, és milyen ékszerekkel díszítik, témánk szempontjából most nem lényeges.[18] A nem muzulmán népeknél még az asszonyi haj takarásának hiánya a másik jellegzetesség: érdekes módon a klasszikus mongol viseletben ezt megkövetelték. A mongoloknál általános, de nem kötelező a hajfonatok alsó részének textillel borított hengerekbe, illetve tokba helyezése.[19] Ezek szerint a hajviseletváltással szokásváltás is járt (vagy fordítva). Nem hagyható figyelmen kívül a mandzsu Csin birodalomba tartozás ténye, és

[13] Al'baum L. J.: *Živopis' Afrasiaba*. Izdatel'stvo "Fan", Taskent 1975, XXXVIII. Tábla, 21.rajz.
[14] Belenickij, A. M.: *Monumental'noje iskusstvo Pendžikenta*. „Iskusstvo" Moskva 1973, 7. színes képtábla: VI/41. csarnok, 26. színes képtábla, XXI/1. csarnok falfestményei.
[15] Boyer, M.: *Mongol Jewelry*. Koppenhága, 1952 (első kiadás), 1995 (második kiadás). pp. 140–143.
[16] Berger, P. – Bartholomew, T.: *Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan*. London and New York 1995.
[17] Rubruk útleírása 1255-ből. Lásd: *Julianus barát és napkelet fölfedezése.* Szerk. Győrffy György, Gondolat Kiadó, Budapest 1965, pp. 128–129.
[18] A variációkra lásd: Boyer: *Mongol Jewelry*. passim
[19] Boyer: *Mongolian Jewelry*, passim.

annak kulturális hatása. A mandzsu nők – akárcsak a kínaiak – nem takarták a hajukat.[20] A mandzsu és mongol asszony-hajviselet sziluettjének szembetűnő hasonlóságának kérdése sem kerülhető ki. Ugyanakkor a hajfonatok alsó részének tokokba rejtése őrizheti egy korábbi vagy másik szokásrendszernek az emlékét is.[21] Kérdés, hogy a dekoratív haj-tokokat a haj fedésének, vagy dekorálásának tekintjük-e?

Az elmondottak alapján az ilyen típusú-mongol női hajviseletek nem tekinthetők a 13. századi kun hajviselet fennmaradt formáinak, de ha tisztán technikai szempontból vizsgáljuk meg a frizura készítésének folyamatát, – és ez a jelen cikk egyik fő célkitűzése – képet kapunk arról, hogy egy pusztai nomád kultúrában miért és hogyan készítenek el egy ilyen nagyméretű, nehéz és kényelmetlen frizurát.

A hajviselet elkészítéséhez feltétlenül szükség volt egy bizonyos ragasztóra, amely nemcsak a kívánt formába merevítette a hajat, de fényt is adott neki, és biztosította tartósságát, szilárdságát és teherbíró képességét: nem szabad elfelejtenünk, hogy a merev „haj-szarvakra" súlyos ezüstékszereket rögzítettek.[22] Tehát ez a dekoratív és tartós viselet alkalmas volt viselője ékszereinek, családja gazdagságának bemutatására is.

A kínaiaknál a pomádénak egy kifinomultabb változata létezett.[23] Ez is a haj fényessé tételére szolgált, de tudjuk, hogy a kínai nők változatlanul kedvelték és hordták a keményre „lakkozott" fantasztikus formájú frizurákat is.[24] Feltételezhetjük, hogy sokféle olcsóbb és drágább pomádét használtak és azt is, hogy ha a középkori kun nők ezt a módszert választották „szarvdíszeik" készítésére, a mongolokhoz hasonlóan, ezt valamilyen enyvvel tették. De előbb fel kell mérnünk, milyen más technikák voltak még gyakorlatban (lásd 8. kép).

A mandzsu nők fejdíszét,[25] és ennek a halha-mongolokéhoz való hasonlóságát már említettük. Az ő esetükben egy, a fejhez rögzített drótváz köré tekerték a nők hosszú haját. Pomádét, ragasztót nem használtak, ezért a nagy, kerek ívek helyett a szögletes formák jellemzőek. A kun nők fejviseletét nem értelmezhetjük ezzel a gyakorlattal.

Az európai női hajviselet[26] is alkalmazta a pomádét, hogy átmenetileg rögzítse a hajfonatokat, fürtöket, de eddig még nem találtam a kun nők viseletével rokonítható formára, legalábbis az előkelő női viseletben Ezzel szemben magyar népviseletből ismerünk egy olyan hajviseletet (lásd 9. kép), aminek kulcsszerepe lehet a kun fejviselet értelmezésében. De mivel félrevezető lenne kulturális hátterétől függetlenül tárgyalni, röviden ismertetem a jellegzetesen európai magyar hajviselet fő jellemzőit.. Az európai nők fejviseletét döntően befolyásoló tényező a kereszténység felvétele volt, hiszen ettől kezdve kötelezővé lett a férjes asszonyok hajának feltűzése és befedése. A felkontyolás szertartásának, a főkötő fejre helyezésének szokása a magyar parasztviseletben egészen a közelmúltig fennmaradt.[27] A hajkontynak rengeteg egyszerűbb és bonyolultabb változata létezett. A hajat egy vagy több ágba sodorva, fonva, vagy fonás nélkül, csomóba gyűjtve rögzítették a fejhez. Ehhez különböző anyagokból készült tűket, falapocskákat, illetve kontykarikákat használtak. Az

[20] Boyer: *Mongolian Jewelry*. p. 41, 11.kép, p. 147, 97. kép; Garett, V. M.: *Chinese Clothing. An Illustrated Guide*. Oxford University Press, Hong Kong, Oxford, New York 1994, pp. 60, és passim.
[21] Boyer: *Mongolian Jewelry*. pp. 128, 144.
[22] Az erre vonatkozó forrásokat lásd Boyer: *Mongolian Jewelry*. 28. p.; képanyag: passim.
[23] Garrett: *Chinese Clothing*. p. 90.
[24] Garrett: *Chinese Clothing*. p. 90.
[25] Garrett: *Chinese Clothing*. passim; Boyer: *Mongolian Jewelry*. pp. 41, 60, 95, 146.
[26] Malaboli, M.: *Het kapsel in de Geschiedenis*. 1985. Holland fordítása az eredetileg olaszul írt műnek.
[27] Flórián M.: *Magyar parasztviseletek*. Planétás Kiadó, Budapest 2001, pp. 75–82, 86–100.

utóbbiak között a legkisebbek 5–6cm átmérőjűek voltak, míg a moldvai csángó vesszőkarika átmérője a 25 és 30cm nagyságot is elérhette.[28] A magyar paraszti fejviselet első tipológiájában a szerző elkerülte a csángó fejviselet tárgyalását.[29] Az újabb magyar kutatás[30] a nagyméretű kontykarikás fejviseletek közé sorolta, annak ellenére, hogy míg az előbbieknél kész hajfonatokat tekertek a karikák KÖRÉ, (hogy a fejhez erősítsék a kontyot), az utóbbiaknál a hajat RÁJUK csavarták, hogy egy hajjal borított, merev karikaformát produkáljanak, és nagylányok, asszonyok egyaránt így hordták a hajukat! A különbség valóban jelentősnek látszik, bár ha figyelembe vesszük a hajrögzítő falapocskák és kontydeszkák méretnövekedésének párhuzamát,[31] nem zárhatjuk ki, hogy, hogy a csángó hajkarika hasonló folyamat eredményeként alakult ki. Ennek ellenére úgy tűnik, ameddig nem ismerjük alaposabban a délkelet-európai hajviseletek történetét, nem tudjuk meghatározni a csángó hajviselet származását és tipológiai helyét sem. Ettől függetlenül, a csángó hajkarika elkészítésének gyakorlata és szerkezete lehet, hogy feloldja azt az ellentmondást a Nyizsnaja Kozinkában talált lelet leírása és fényképe között, amire már Pálóczi felfigyelt. A Néprajzi Múzeum gyűjteményében is őriznek egy ilyen hajkarikát, amelyet gyűjtője, Katona Edit jóvoltából, alkalmam volt megvizsgálni. A tárgy valószínűleg vesszőkarikából készült, és fehér vászon ronggyal csavarták be. Mivel rendelkezésünkre áll egy archív fényképsorozat, amely rögzíti a hajviseletet elkészítetésének fázisait, rekonstruálhatjuk használatának módját is.[32] A fotókon láthatjuk, hogy a karikát a fejre, a haj köré helyezték, majd a hajtincseket rátekerték, ezáltal a fejhez is rögzítették. A hajkarikát ezután kendővel bekötötték, végül kerparuhát terítettek rá. Hasonló lehetett a Nyizsnaja Kozinkában feltárt sírban talált fejviselet is, így találhattak fémkarikák belsejében textilt, fát (vessző?) és hajat. De az, hogy a kun nő haját ékszerekkel díszítették, azt jelzi, hogy a csángó hajviselettel ellentétben – egy része – látható volt, ahogy ez a kun sírszobrok alapján is megállapítható. Ezen kívül érdemes összehasonlítani a moldvai viselet hátulnézetét egyes kun sírszobrokéval, amelyeken a fejet takaró lepel[33] egy olyan kendő látványára emlékeztet, amelyet egy a fejnél szélesebb, kerek vázra (karikára?) borítottak (lásd a 2. és 3. és 10. képet, ez utóbbin a főkötők hátulnézetének tipológiája látható Pletneva szerint).

A „szarv alakú" fejdíszekről az is megállapítható, hogy ferde, rovátkolt díszítésük hasonló a férfiábrázolások varkocsain látható vésett vonalakhoz. Az utóbbiak a haj teljes hosszában láthatóak, ezért én inkább sodort varkocsok ábrázolásaként értelmezem őket, azok nyújtanak ilyen látványt. Ez nem zárja ki azt, hogy a varkocsok felső végét rögzített, textilbe tekert/bújtatott vesszőre csavarták, amit a fejhez rögzítettek. Egyes hátulnézetek azt sugallják, hogy a két „szarv alakú díszt" egyetlen, félkör alakú vesszőre tekert haj alkotta: ez érthetővé tenné az egész szerkezet stabilitását és szimmetriáját. De ez csak néhány esetre érvényes, hiszen a „szarvdíszeknek" is több variációja van. Az viszont általános érvényű szabálynak tűnik, hogy a két „szarvba" rendezett hajfürt felül a fejbúb tájékáról indul, és a

[28] Flórián M.: *Magyar parasztviseletek*. p. 80., 48. kép.
[29] Ú. Kerékgyártó A.: A magyar női fej- és hajviselet. In: *Néprajzi Füzetek*. Budapest 1937.
[30] Flórián: *Magyar parasztviseletek*. pp. 78–81.
[31] Flórián: *Magyar parasztviseletek.* pp. 79, 44. kép.
[32] Dr. Kós K. – Szentimrei J. – Dr. Nagy J.: *A moldvai csángó népművészet*. Kriterion, Bukarest 1981, 16–19 kép. Szövegközi magyarázat: pp. 367–378. Lásd még Flórián: *Magyar parasztviseletek*. *pp.* 80, 48. kép. A felvételt Szolnoky Lajos készítette, 1953-ban, Diószényen, Moldvában, Romániában.
[33] Pletneva, S. A.: *Poloveckie kamennye izvaniya.* (Arheologija SSSR) Izdatel'stvo Nauka, Moskva 1974, p. 38. lebernyegnek, (*lopast'*) nevezi őket, és felismeri, hogy kapcsolatban lehetnek a nomádok haj-tokjaival.

halánték mellett felül szélesebb, lefele szűkülő ívet leírva, alul a nyaktájékon eltűnik. Egyetlen olyan sírszobrot ismerek, amelyen négy vékony, hosszú varkocs végét jelezték a nőfigura hátán (lásd 2. kép). Természetesen létezhetnek számomra ismeretlen ábrázolások, amelyeken szintén felfedezhető néhány varkocs, de ezek nem fognak változtatni azon a helyzeten, hogy a női sírszobrok elsöprő többségén láthatóak. A varkocsok egy fejkendőre emlékeztető lepel háromszögletű csücskének két oldalán lógnak le. Ez a fejkendő – ha valóban az – a női szobrok többségén megtalálható, és gyakran egy másik, különös formájú kendő alatt vagy fölött, amely alul két farok-szerű nyúlványban végződik, kb. azon a helyen, ahol az előbb említett varkocsok is láthatóak. Logikus feltételezésnek tűnik, hogy a varkocsok végét helyezték beléjük, és „testre szabták", az adott formához igazították az alakjukat. A középső csücsökbe rejthették a haj fennmaradó részét, tehát haj-zsákként (hair-bag) funkcionáltak.

A történeti ábrázolásokból és a néprajzi anyagból számos példáját ismerjük ezeknek a „fejkendőknek", amelyekre jobban illene a főkötő meghatározás. Témánk szempontjából eredetének kérdése most lényegtelen. Formai rokonságát az ősi szkíta, perzsa, szaka fejfedőkkel (férfiakéval és nőkével egyaránt) itt csak megemlíteném.[34.] A viselet töretlenül fennmaradt, bár a kun sírszobrokon látható változatoknak természetesen éppúgy megvannak a csak rájuk jellemző sajátosságaik, mint a későbbi formáknak. De az azonos fejviselet-típusba való tartozás gyakran első pillantásra megállapítható, mint pl. ezen a 16. század elején készült, isztambuli nőket ábrázoló képen.[35] Ld. 11. kép.

A képen látható török asszonyok már nem viselnek merevített fürtöket, tehát a főkötő felső rétege funkcióját vesztette. Ennek ellenére formája figyelemreméltóan archaikus. A perzsa női viseletben is megmaradt a főkötő helyi formája, mint erről a 14–16. századi miniatúrák tanúskodnak.[36] A 19. századi közép-ázsiai női viseletet már néprajzi gyűjtésekből is ismerjük. A hasonló formájú, hajzsák jellegű főkötőt, megtaláljuk az üzbégeknél, a türkméneknél,[37] tadzsikoknál,[38] és valószínűleg még több helyen meglelnénk, ha célunk elterjedési területének megállapítása lenne. De így is kijelenthető, hogy egy jellegzetes, főleg Belső-Ázsiára és környékére jellemző ruhadarabról van szó, amely a jelenleg rendelkezésünkre álló adatokból úgy tűnik, nem lépett kölcsönhatásra az európai viselettel. A kazak-kirgiz népviselet ennek a tágabb kultúrának a része, de nemcsak a kunokkal való nyelvi-etnikai kapcsolatuk, hanem egyes viseletdarabok archaikus jellegzetességei miatt is különleges figyelmet érdemelnek (lásd 12. kép).

A kirgiz *chachkep* általában fehér, ritkán vörös textilből készült.[39] Felső része a fej formáját követő, gömbölyű sapka volt, amit vászondarabokból varrtak össze. Felül eredetileg nyitott volt, csak másodlagosan húzták-kötözték össze. A sapkarész hátul egy hosszú,

[34] Boardman, J.: *Athenian Red Figure Vases.* Thames and Hudson, London 1975- A bőséges vonatkozó képanyagból: p. 201, 360 kép, p. 265, 279. kép, stb.

[35] Tuglaci, Pars: *Osmanli döneminde Istambul kadinlari. Woman of Istambul in Ottoman Times*. Cem Yayinevi, Istambul 1984, pp. 101: „Viyana Milli Küthüphanesi El Yazmalari Bölümü 86–26; a könyv további adatot nem tartalmaz róla.

[36] Ashrafi, M. M.: *Persian-Tadjik Poetry in XIV-XVI. Century Miniatures*. Zwickau 1974, passim.

[37] Morozova, A. S.: Tradicionnaja narodnaja odežda turkmen. In: *Tradicionnaja odežda narodov Srednej Azii i Kazahstana*. Nauka, Moskva 1989, pp. 70, 7. rajz I/b, III/b képek, az első színes tábla (szám nélkül). a 2. rajz.

[38] Širokova, Z. A.:Tradicionnyje ženskije golovnyje ubory tadžikov (jug i sever Tadžkistana). In: *Tradicionnaja odežda narodov Srednej Azii i Kazahstana.* Nauka, Moskva 1989, p. 132, 17. rajz, 3. ábra.

[39] Mahova, E. I.: Nekotoryje elementy kirgizskogo nacional'nogo kostjuma, In: *Kostjum narodov Srednej Azii*. Nauka, Moskva 1979, pp. 210, 3. kép, pp. 210–211. *The Kirghiz Ornament*. Kyrgyzistan (Kiadó), Frunze 1986, oldalszámozás nélkül, de a 160–164 oldalon.

téglalap alakú hajzsákban folytatódott, aminek külső felületét szinte teljesen beborította a vörös alapszínű hímzés vagy rátét. A hajzsák két oldalán egy-egy háromszög alakú nyúlvány vagy „fül" csatlakozott a sapkarészhez, amiket általában szintén vörös alapszínű szőttesből készítettek, és/vagy hímzéssel merevítettek és díszítettek. Ezek alsó szélére és sarokcsücskére nehéz ékszereket varrtak, amik ellensúlyként is szolgáltak.

A kazak menyasszonyi főkötők között ismerünk egy olyan formavariációt is (lásd 13. kép), kép, amelynek sapkarésze hegyes kúp formájú, az alsó középső hajzsák alja pedig nem vízszintes elvágású, hanem a kun babákéhoz hasonló, nagy, ívelt oldalú csücsökben végződik.[40]

A *kamennaja babá*kon látható fejdíszeknek a néprajzi anyagból ismert hajzsák-típusú „főkötőivel" való összehasonlítása alapján megkockáztatnám, hogy a „szarvak" tulajdonképpen olyan, felül valamilyen módon merevített varkocsok voltak, amiknek lelógó, merevítetlen végét a felső főkötő két farkába csúsztatták, míg a haj fennmaradó részét vékony ágakba sodorva vagy fonva az alsó főkötőbe, aminek alsó, hegyes vége hajzsákként funkcionált. Ritkábban fordult elő, hogy csak egy főkötőt használtak. Számos esetben találkozunk olyan háromcsücskös főkötővel, amely az előbbi kettő formáját és valószínűleg funkcióját is egyesíti. A „szarvas" női fejdísz feltétlenül együtt járt az ilyen főkötő(k) viselésével.

Mint már említettem, csak egy olyan ábrázolás ismert amelyeken a háton a íveltoldalú csúcsban végződő hajzsák mellett négy vékony, hosszú, sodort varkocs jelzése látható.[41]

Összefoglalás.

A magyarországi kun leletek közül kiemelkedő jelentőséggel bír a Balota pusztai előkelő női sír. A leletegyütteshez tartozó ezüstlemezből készült karikák párhuzamai a 12–13. századi dél-oroszországi kurgánsírokból kerülnek elő, és olyan szarv alakú fejdíszhez tartoztak, amelyek a kunokhoz köthető 11–13. századi nőket ábrázoló sírszobrokon láthatóak. Egykori tulajdonosa a betelepülők első generációjához tartozhatott.[42] A szarv alakú díszek csak egy részét képezték a kun nők nagyméretű, összetett fejviseletének. A sírszobrokon látható fejdíszek értelmezése nehéz és bonyolult feladat de – elsősorban a belső-ázsiai népek – számos olyan viseletdarabot megőriztek, amelyek segítségével megkísérelhető az értelmezése. A kun viselet része és folytatója volt egy tágabb viselet-hagyománynak, amely – természetesen nem változatlan formában, hanem rengeteg kor – és helyi variációt felmutatva – a közelmúltig fennmaradt. Ezek alapján megállapítható, hogy a kun nők haját vékony, hosszú varkocsokba sodorták, és ezen varkocsok végét a hátul hajzsákban végződő főkötőkbe helyezték. A főkötő felső sapka-részének nyílásán kihúzott fürtökből alakították ki a kun női fejviselet jellegzetes fém karikákkal ékesített „szarvait". Kijelenthetjük, hogy ezek a főkötők a kun női fejviseletnek a szarv-alakú fejdíszektől elválaszthatatlan részét alkották. Tekintve, hogy a 13. századi, keresztény Magyarország szokásai is megkövetelték a nők hajának fedését, a kun nők fejdísze ebből a szempontból illett a helyi elvárásokhoz, és fenntartása nem sértett semmi hagyományt. Ennek ellenére nem ismerünk ebbe a típusba tartozó főkötőt a Kárpát-medencéből. Valószínűleg a kun női hajviselettel együtt tűnt el, de hogy ez mikor történt meg, nem tudjuk.

[40] Zaharova, I. V. – Hodžajeva, R. D.: Golovnye ubory kazahov. (Opyt lokalnoj klassifikacii). In: *Tradicionnaja odežda narodov Srednej Azii i Kazahstana*. Nauka, Moskva 1989, pp. 204–227, pp. 217, 1–2. rajz.

[41] Pletneva: *Polovecki*. *p.* 144, 28. tábla, 257. szobor.

[42] Pálóczi Horváth: *Nomád népek*. p. 31.

A szarv alakú fejdíszek és a főkötők a kun nők fejdíszének alsó részét alkották. A fejviselet felső részének elemzése, és annak megállapítása, hogy vajon a Balota pusztai karikákból ennek jelenlétére is következtethetünk-e, még további kutatást igényel. Reméljük, a régészeti és néprajzi adatok egyre bővülő bázisán e kérdés megoldására is lehetőség nyílik.

Summary

Headwear of the Medieval Cuman Women in Hungary and its Archeological, Historical, and Ethnographical Background.

Based on the archaeological findings at Balota-puszta, Hungary, the archaeologist's current understanding is that this Cuman noble woman wore horn-shaped ornaments behind the ears on either side of the head. These were decorated with silver rings, just like the Cuman ladies in Southern Russia in the period before the Mongolian conquest. After studying the Cuman female statues and archaeological findings and comparing those to ethnographical data, it seems that the picture of a special Cuman coif, which accompanied the "horns", can be drawn. It was rather similar to the "chichkep" headwear of the Kirghiz people, and there are related types among the Kazakh and other Central-Asian people. It was open at the top, and two or four locks of hair were pulled from under the coif through the opening on the top. The upper part of these locks was stiffened by pomade of some sort, or rolled over a textile-covered bark, and approximately 60 silver rings were pulled over them. The lower part of the locks was not treated this way; instead they pulled them back, and put them in the hair-bag, which formed the lower part of the coif. Many of the Cuman female statues seem to have two layers of them. The hair bags, which have two tails, contained the "horns", and the remaining part of the hair was put into another bag, which had a pointed lower end. These hair-bags were sewn up on their lower ending, and there are several ones, where the two main types merged to a single one. It can not be decided, which one the lady in Balota puszta wore, but it seems rather sure, that the hair-rings were worn on stiffened locks, and these locks and the remaining part of the hair went together with a coif, which belonged to the Central-Asian type of hair-bag.

Irodalomjegyzék

Ashrafi, M. M.: *Persian-Tadjik Poetry in XIV-XVI. Century Miniatures*. Zwickau 1974

Al'baum L. J.: *Živopis' Afrasiaba*. Izdatel'stvo "Fan", Taskent 1975

Belenickij, A. M.: *Monumental'noje iskusstvo Pendžikenta*. „Iskusstvo" Moskva 1973

Berger, P. – Bartholomew, T.: *Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan*. London and New York 1995

Boardman, J.: *Athenian Red Figure Vases.* Thames and Hudson, London 1975

Boyer, M.: *Mongol Jewelry*. Koppenhága, 1952 (első kiadás), 1995 (második kiadás)

Chinese Clothing and Adornement in Various Dynasties. Scholar Books Publishers, Shanghai 1983 (kínai nyelven)

Fedorov-Davidov, G. A.: *Kočevniki vostočnoj Evropy pod vlastju zolotoordynskih hanov. Arheologičeskie pamjatniki.* Moskva 1966

Flórián M.: *Magyar parasztviseletek*. Planétás Kiadó, Budapest 2001

Garett, V. M.: *Chinese Clothing. An Illustrated Guide*. Oxford University Press, Hong Kong, Oxford, New York 1994

Gorbenko, A. A. – Korenjako, V. A. – Maksimenko, V. E.: Pozdnekočevničeskoe progrebenie iz kurgana u hutora Nižnaja Kozinka. In: *Sovjetskaja Arheologija*. 1

Hansen, H. H.: *Mongol Costumes*. Thames and Hudson, Rhodos International Science and Art Publishers, London, 1993

Dr. Kós K. – Szentimrei J. – Dr. Nagy J.: *A moldvai csángó népművészet*. Kriterion, Bukarest 1981

Mahova, E. I.: Nekotoryje elementy kirgizskogo nacional'nogo kostjuma, In: *Kostjum narodov Srednej Azii*. Nauka, Moskva 1979

The Kirghiz Ornament. Kyrgyzistan (Kiadó), Frunze 1986

Malaboli, M.: *Het kapsel in de Geschiedenis*. 1985

Morozova, A. S.: Tradicionnaja narodnaja odežda turkmen. In: *Tradicionnaja odežda narodov Srednej Azii i Kazahstana*. Nauka, Moskva 1989

Julianus barát és napkelet fölfedezése. Szerk. Győrffy György, Gondolat Kiadó, Budapest 1965

Pálóczi Horváth A.: Régészeti adatok a kunok viseletéhez. In: *Archaeologiai Értesítő*. 109/1 (1982), pp. 89–107

Pálóczi Horváth A.: A Balota pusztai középkori sírlelet. In: *Cumania* 11. Kecskemét 1989, pp. 95–148

Pálóczi Horváth A.: Nomád népek a kelet-európai szteppjén és a középkori Magyarországon. In: *Zúduló sasok. Új honfoglalók -besenyők, kunok, jászok- a középkori Alföldön és a Mezőföldön.* (Gyulai katalógusok 2.). Szerk. Havassy P., Erkel Ferenc Múzeum, Gyula 1996

Pletneva, S. A.: *Poloveckie kamennye izvaniya.* (Arheologija SSSR) Izdatel'stvo Nauka, Moskva 1974

Sazonova, M. V.: Ženskij kostjum uzbekov Horezma. In: *Tradicionnaja odežda narodov Srednej Azii i Kazahstana*. Izdatel'stvo Nauka, Moskva 1989

Širokova, Z. A.:Tradicionnaja ženskije golovnyje ubory tadžikov (jug i sever Tadžkistana). In: *Tradicionnaja odežda narodov Srednej Azii i Kazahstana.* Nauka, Moskva 1989

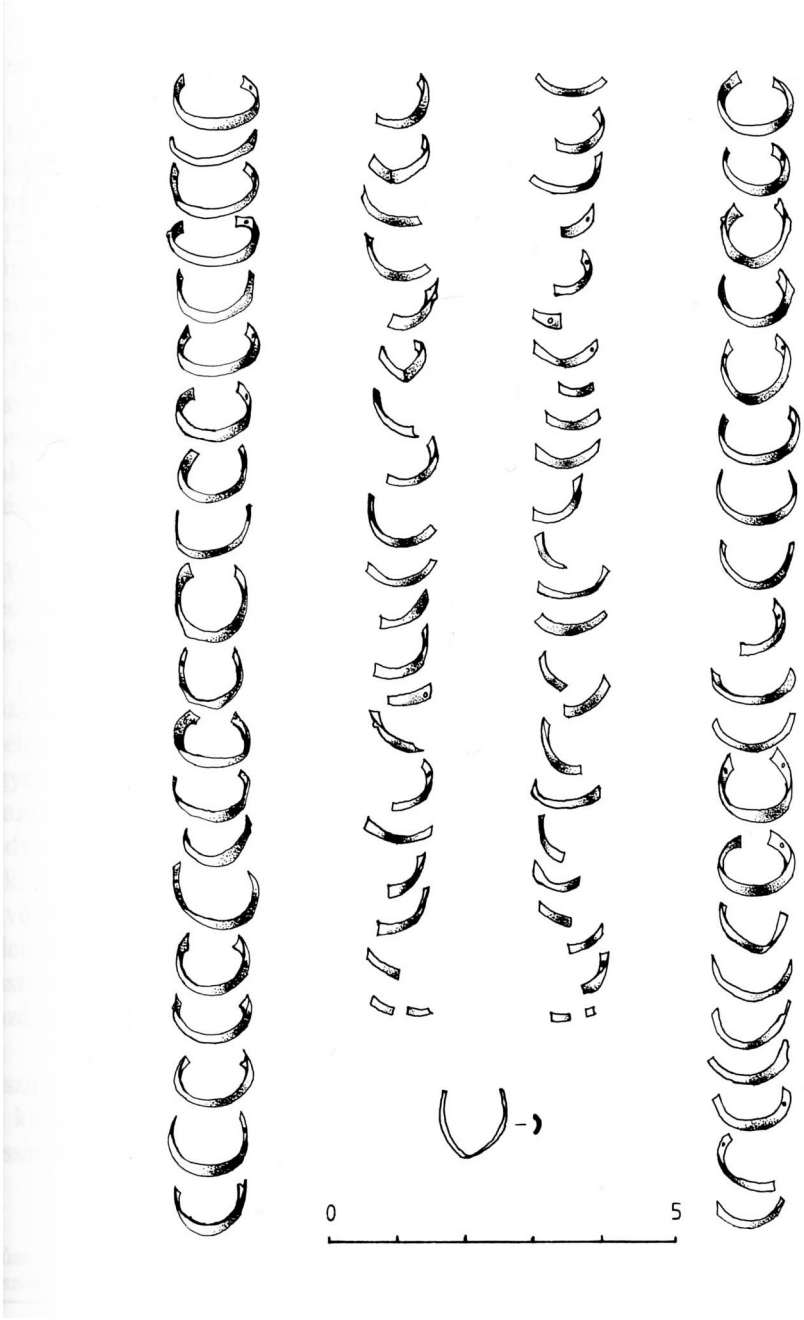
Tuglaci, Pars: *Osmanli döneminde Istambul kadinlari. Woman of Istambul in Ottoman Times*. Cem Yayinevi, Istambul 1984

Ú. Kerékgyártó A.: A magyar női fej- és hajviselet. In: *Néprajzi Füzetek*. Budapest 1937

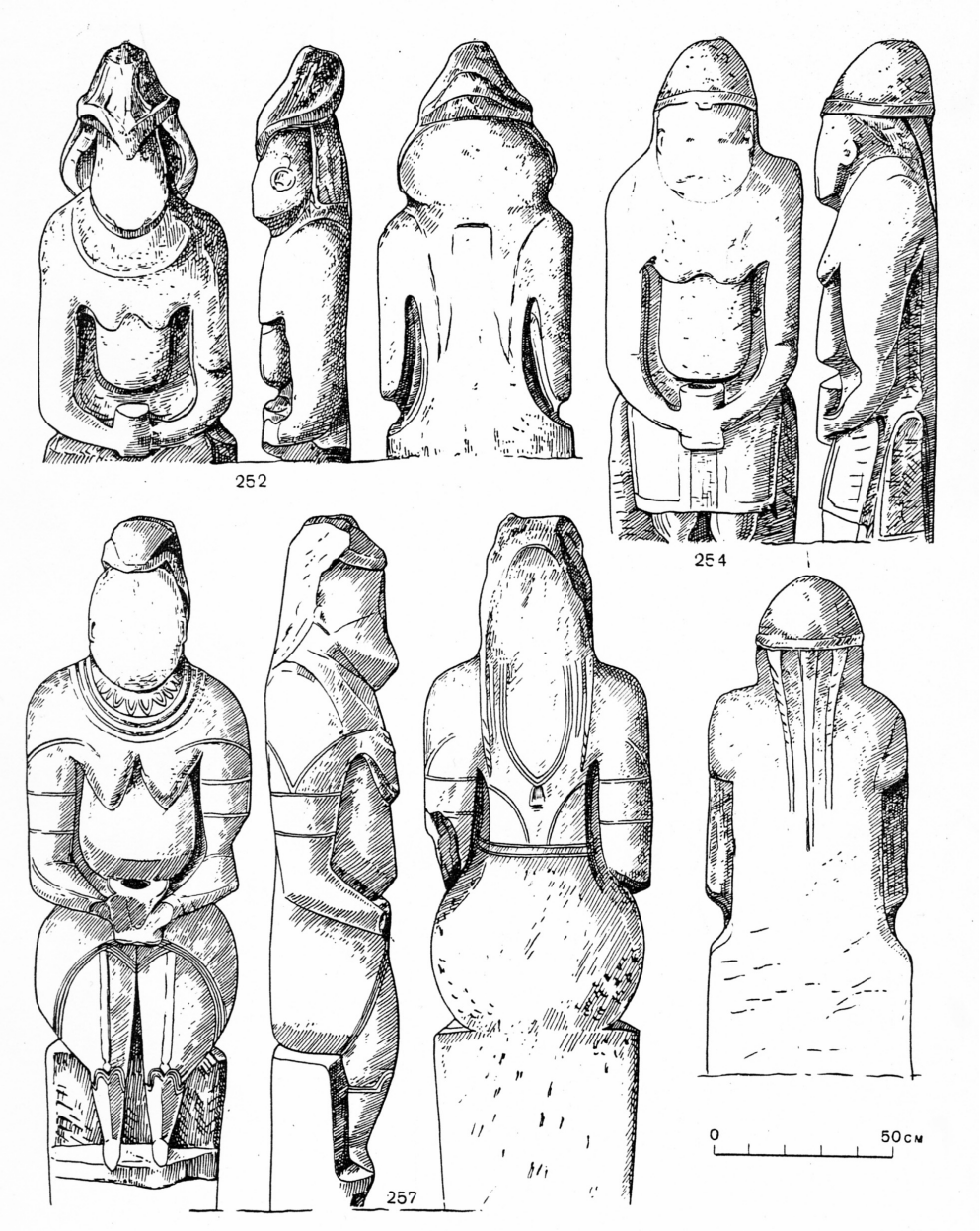
Whitfield, R. – Farrer, A.: *Caves of the Thousand Buddhas. Chinese art from the Silk Route*. (British Museum Publications). Szerk. Farrer, A., London 1990

Zaharova, I. V. – Hodžajeva, R. D.: Golovnye ubory kazahov. (Opyt lokalnoj klassifikacii). In: *Tradicionnaja odežda narodov Srednej Azii i Kazahstana*. Nauka, Moskva 1989, pp. 204–227

Zichy I.: A Képes Krónika miniatűrjei viselettörténeti szempontból. In: *Petrovics Elek emlékkönyv*. Budapest 1934, pp. 59–69



1. kép



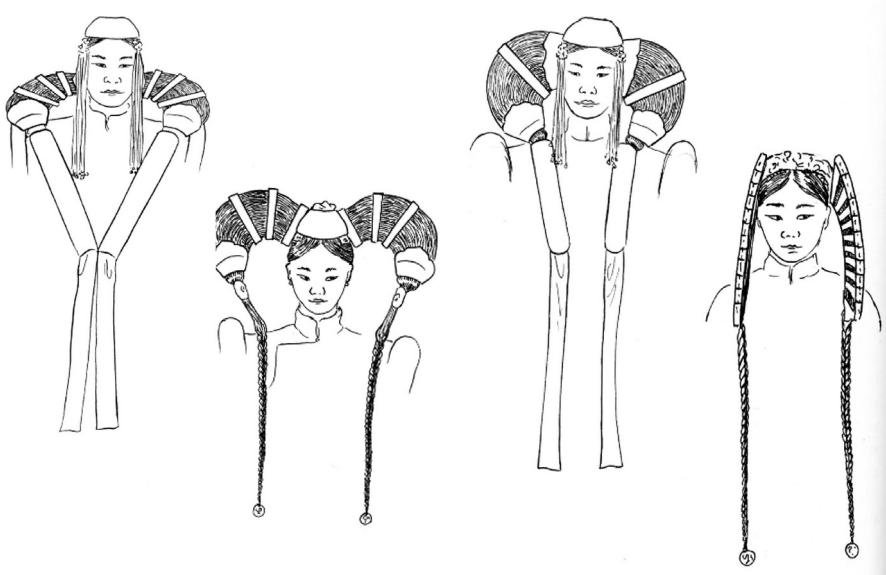
2. kép

3. kép

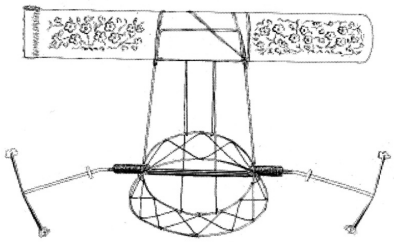
4. kép

5. kép

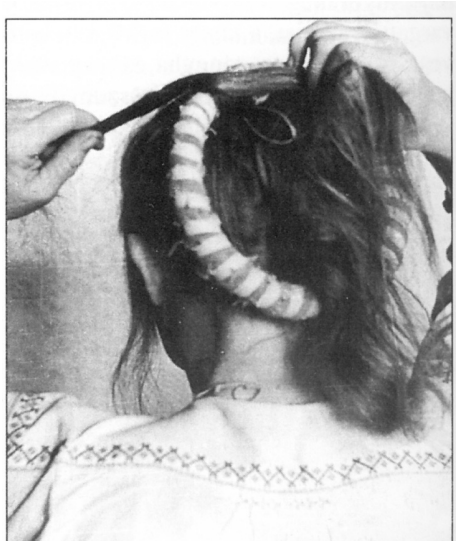
6. kép



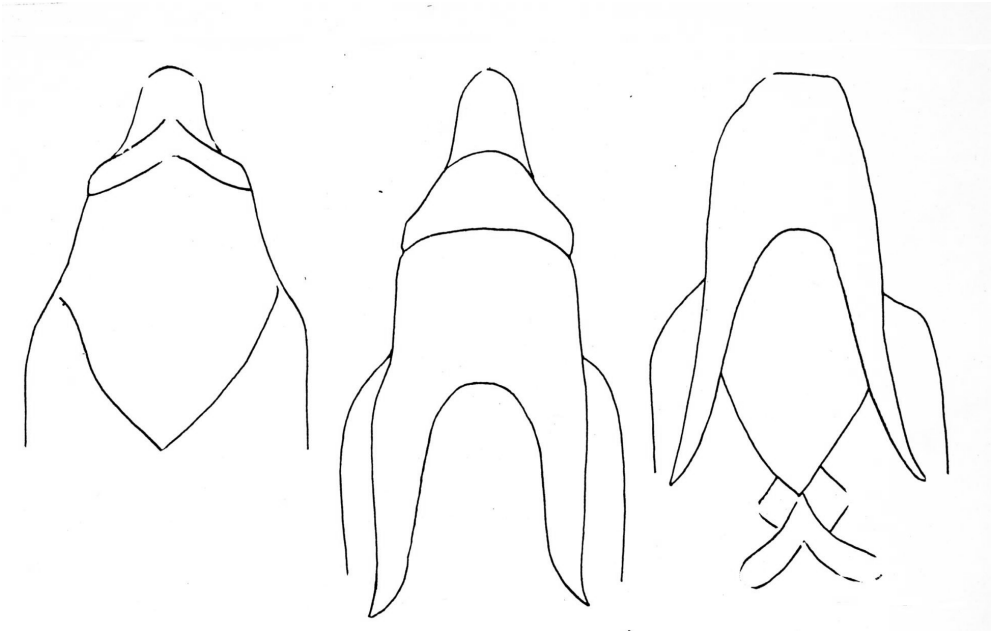
7. kép



8. kép



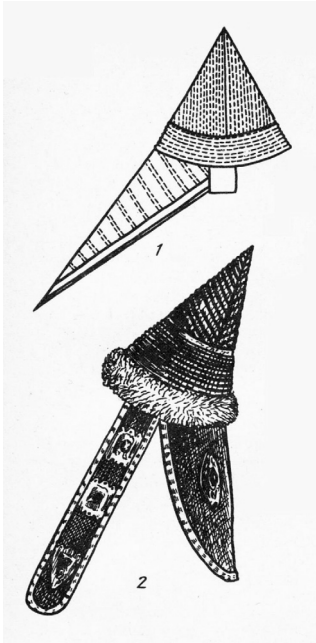
9. kép



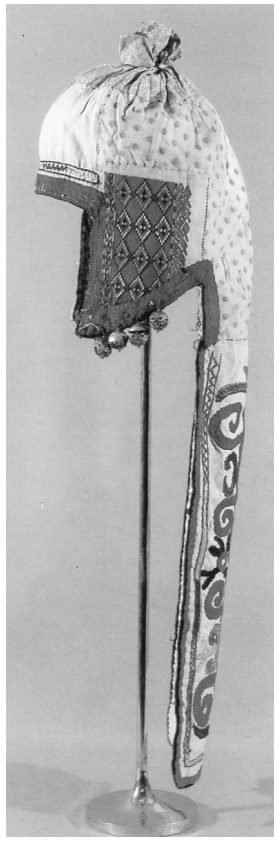
10. kép

11.a kép

11.b kép



13. kép



12. kép

『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

「入明記」が描く日明外交と勘合貿易

オラー・チャバ　Oláh Csaba

1. はじめに[1]

室町時代の日中関係史を日中双方の史料に基づき総合的に検討するためには、まず第一に、両国間の対外関係史が概観できる中国の正史『明史』又は実録『明実録』が最も基本的な史料として挙げられる。日本側、即ち室町時代の史料の中には、中国の正史のように公式的に完成され、日中関係の歴史を一貫して描くものが存在しないため、幕府や大名家、寺院などの文書・記録・日記を一つずつ吟味する必要がある。

日中双方の史料は、相互補完的に適用することが有効であると思われる。それは、『明史』や『明実録』等の中国史料は起こった事実を記述するが、それらの事実の背景にある出来事や当時の実情についての記述は乏しいからである。例えば日明外交に関し、中国側の史料では、日本から朝貢船や朝貢使節が派遣されたという事実のみが記載されているが、遣明使節が行ったこと、日本側が持ち込んだ商品、貿易の実情、使節の受入やそのための儀礼、形式などについては情報が極めて少ない。それ故、後者のような日明外交の詳細を調べるには、日本の史料を探さねばならなくなる。日本史料の中では、漢文や中国文化に精通し、幕府の官僚や外交官も兼ねて活躍した五山禅僧[2]が日中対外関係史について書いたものが、最も精細である。

五山禅僧の記録は多種多様であり、最も基本的な記録としては次のものが挙げられよう。

ア．寺院の一般記録で、中国との外交関係についても記載があるもの

蔭涼軒主の公用日記で、1435～1493 年間の政治・外交・宗教に関する記述の多い『蔭涼軒日録』、[3]1487～1651 年間の中世末・近世初頭の政治社会情勢の史料『鹿苑日録』、[4]1450～1527 年間の歴史を描く基本的史料『大乗院寺社雑事記』[5]がある。

イ．初めての外交史書で、日本・中国・朝鮮三カ国間の外交史をまとめたもの

[1] 本稿では、漢文引用の場合は旧字体に従う。

[2] これについては、西尾賢隆「京都五山の外交的機能－外交官としての禅僧」（荒野泰典、石井正敏、村井章介編『アジアのなかの日本史II』、〈東京大学出版会、1992年〉339～357頁）を参照。

[3] 1435年（永享７年）～1441年（嘉吉元年）、1458年（長禄２年）～1466年（文正元年）の季瓊真蘂の筆録部分と、1484年（文明16年）～1493年（明応2年）の亀泉集証の筆録の部分がある（竹内理三、滝沢武雄編『史籍改題辞典』上巻〈東京堂出版、1995年〉21頁参照）。

[4] 竹内理三、滝沢武雄編『史籍改題辞典』上巻（東京堂出版、1995年）279頁参照。

[5] 竹内理三、滝沢武雄編『史籍改題辞典』上巻（東京堂出版、1995年）170頁参照。

瑞渓周鳳が当時の文献・文書を収集し、それらに基づいて書いた古代から中世末期までの対外関係を描く『善隣国宝記』[6]がある。

ウ．渡明した五山禅僧の日記

笑（咲）雲瑞訢が東洋允澎の 1451～54 年間の入明について書いた日記『允澎入唐記』（『釈笑雲入明記』とも）、そして策彦周良が自ら記した入明記『初渡集』（1538～41 年）及び『再渡集』（1547～49 年）がある。

エ．使節団の短箋や商品一覧などの文献・文書が記載された記録

『戊子入明記』と『壬申入明記』がある。前者は天与清啓の 1468 年の入明についてのものであるが、1433 年、1435 年、1453 年の入明使節に関する情報（商品や入明使節メンバーのリスト、表文、勘合など）も含まれている。後者は、当時中国へ派遣された使者が明の官吏に宛てた三十通の外交文書を収める記録であり、本稿の基本史料となる。『壬申入明記』は 1539 年の遣明使節の副使として中国へ赴いた臨済宗の僧侶、策彦周良が「主として明官司との応答等に要照せんため辞文を摘写したもの」だと思われる。[7]

「ウ．」と「エ．」の史料群は一般に「入明記」と呼ばれている。これら「入明記」の日明外交における役割は未だ十分に研究されていないため、その内容や、日明関係史研究における史料としての意義や位置づけについてはまだほとんど議論なされていないといえる。[8]また、未だ注目されていない日本と外国の史料も多くあると思われる。[9]

本稿では、『明史』、『明実録』などの周知の中国史料に記された永正年間の二つの遣明使節に関する項目の情報を、主に先述した史料『壬申入明記』[10]所収の文書[11]と対照し、中国史料が述べていない、或いはその情報が不十分であるところを明らかにしていきたい。更には、両国間外交の実情、つまり実際に行われた外交手続きや情報交換、遣明使節の待遇などに注目し、永正年間に日本から派遣された使節団をめぐる諸問題について考え、遣明使節が中国で実際にどのような活動をしたか、その再現を試みたい。

---

[6] 竹内理三、滝沢武雄編『史籍改題辞典』上巻（東京堂出版、1995年）161頁参照。

[7] 小葉田淳『中世日支通交貿易史の研究』〈刀江書院、1969年〉113頁。

[8] 『戊子入明記』の研究をした伊川健二は次のように述べている。「室町幕府が派遣した遣明船について、「入明記」と呼ばれるいくつかの史料が残されている。･･･いずれも周知の史料だが、史料論的研究は意外にも立ち遅れている。」（伊川健二「『戊子入明記』に描かれた遣明船」〈『古文書研究』第53号、2001年〉62頁）。

[9] これに関しては、日中関係の研究をしているフランスの研究者 Charlotte von Verschuer が次のように述べている。「For medieval Japan, I know of only four records that have been published in an annotated *kakikudashi* form. These include Sakugen oshō shotoshū and Sakugen oshō saitoshū, the sixteenth-century accounts by the Japanese Zen monk Sakugen Shūryō;...Nosongdang Ilbon hangnok;...and Haedong chegukki 海東諸国記,...Many other – perhaps more than one hundred – Japanese and foreign records are waiting to be explored.」（Charlotte von Verschuer「Looking from Within and Without, Ancient and Medieval External Relations」〈『Monumenta Nipponica』55：4、2000年〉552頁）。

[10] 本稿で参照する『壬申入明記』のテキストは、湯谷稔編『日明勘合貿易史料』（国書刊行会、1983年）363～382頁である。他には、牧田諦亮編『策彦入明記の研究』上巻（法蔵館、1955）365～375頁にも所収されている。

[11] 小葉田淳が永正年間の遣明船について書いた文章の後に「補論」という題目で『壬申入明記』について考え、所収の文書の内容を一つずつ短く比考し、記された年月を考察している（小葉田淳『中世日支通交貿易史の研究』〈刀江書院、1969年〉117～127頁）。

2. 永正年間の遣明使節

中国への遣明船の数が三隻に制限されたため、[12]日本の有力な大名や幕府、寺院の間に船の経営や使節団の人選をめぐる論争が、船を発する前に常に生じてきた。中でも、主に博多・門司の商人がバックとなった大内氏と、堺の商人と結んだ有力な守護大名の細川氏は、中国へ遣明船を発する意思が最も強く朝貢貿易の利益のために競っていた。[13]この事情は『殊域周咨録』に次の様に描写されている。

「大率其國奉使得利。往往各道爭先受遣。正德四年南海道刺史右京兆大夫細川高國強請勘合。遣宋素卿。源永春入貢。…〔正德〕六年西海道刺史左京兆大夫大内藝興復請勘合。遣省佐入貢。」[14]

しかし、永正年間は誰が遣明船の経営者になるかが長い間決まらなかったので、実際船を発するまでの経過が長かった。[15]1499 年 4 月に「一艘則公府之船、一艘則細川所賜、一艘則相國寺之船也」と記されているが、[16]相国寺と幕府の数ヶ月の議論の結果、9 月に大内氏は二隻（1 号船と 3 号船）、細川氏は一隻（2 号船）を派遣することが決断された。[17]しかし、この三隻の船が実際に出帆したのは、1511 年であり、中国に到着したのは 1512 年であった。細川氏は、一隻の遣明船のみを任せられたことに対して不満を持ち、1509 年に別に遣明船を一隻仕立て南海路経由で派遣した。[18]これは非公式の入貢使節（私貢）であるが、1512 年の入貢使節についての『壬申入明記』の文書を理解するために、前提情報として以下に述べたい。

2.1. 細川氏の私貢使節について

1509 年に細川高国が、新しい正徳勘合を入手するため、中国出身の宋素卿[19]を正使・綱司[20]とし、佐々木永春を副使・居座[21]とし、中国へ私貢の船を派遣した。『明史』には、この私貢については「其王源義澄遣使臣宋素卿來貢。時劉瑾[22]竊

---

[12] 船の数の他、使臣の数と渡明が許可される頻度も厳しく制限され、中国内の朝貢ルートも決まっていたが、日本人はその規定を遵守しなかったので、より厳しく制限されるようになった。「始令十年一貢。貢道由浙江寧波府。毎貢正副使等毋過二百人…使臣自今貢毋過三船。人毋過三百。」（『大明会典』105巻：5a）。

[13] 大内氏と細川氏の日明貿易における位置については、伊藤幸司「大内氏の日明貿易と堺」（『ヒストリア』第161号〈1998年〉47～70頁）を参照。

[14] 『殊域周咨録』2巻（中華書局、1993年）64～65頁。

[15] 永正年間の遣明船の背景や経過については、小葉田淳『中世日支通交貿易史の研究』（刀江書院、1969年）102～105頁を参照。

[16] 『鹿苑日録』明応8年4月18日条。

[17] 「開大明新勘合之箱…因抽新勘合，自壹至三號者。以一與三付之別人。以二號計與之京兆云爾」（『鹿苑日鹿』明応8年8月19日条）、「鹿苑寺令純首座來曰。以伊勢右京亮問勢州。聞以勘合付與東福是乎。伊勢守曰。了庵和尚曰。大内先所造遣唐物寄進于東福。故求勘合云々」（『鹿苑日鹿』同年9月18日条）、「北鹿苑寺來曰。勘合已入東福了庵和尚之手。問之則曰。前年大内營大唐進貢之物。中道而龍安寺與泉南之界人相謀以奪之。大内啣之。今以此物寄付于東福。故一號三號之兩船勘合見付之…況二號船則京兆之船也」（『鹿苑日鹿』同年同月19日条）。

[18] 佐久間重男『日明関係史の研究』（吉川弘文館、1992年）157頁。Charlotte von Verschuer『Le commerce extérieur du Japon. Des origines au XVIe siècle.』（Éditions Maisonneuve & Larose、1988）131～132頁。

[19] 宋素卿の生涯や日本に来た経緯、日本での活動などについては様々な史料が陳述しているが、中国史料の『殊域周咨録』が最も詳しい（『殊域周咨録』2巻〈中華書局、1993年〉64−65頁）。

[20] 入貢使節団で実際の貿易の責任を持ったもの（『日本史広辞典』〈山川出版社、1997〉764頁）。

[21] 遣明船は、船の派遣者又は所有者の代表者であり、船の経営作業に従事した人が二人いた。そのなかで「居座」は五山禅僧から選ばれ、「土官」は俗人であった。中国での彼らの対する待遇は正使や副使の様だった（『日本史広辞典』〈山川出版社、1997〉822頁）。

[22] 劉瑾（1451～1510）の伝記は『明史』304巻（中華書局、1974年）7786頁を参照。

柄。納其黃金千兩…〔素卿〕至是充正使。」[23]と記されており、宋素卿が細川入貢使節を正式な使節として扱うよう、有力な宦官に賄賂を渡したということが分かる。[24]本当の派遣者は足利義澄ではないが、中国人は派遣したのが「日本国王」だと思い、この様に記したと考えられよう。[25]

宗素卿が主導した細川入貢使節団の目的については『籌海図編』に「正德四年入貢。五月正使宋素卿副使源永春貢方物。請祀孔子儀註。」[26]という記録がある。しかしながら「請祀孔子儀註」という細川入貢使節側の希望に対し、明朝廷で討議が行われた結果、孔子は中国の聖人であり、使節側の希望を受け入れることは、夷狄に褻涜されることになるため、許可は与えられなかった。[27]

細川使節団の目的をより明確にしているのは『異国出契』所収の文書である。そこには、宋素卿と「進貢之事」についての説明があり、孔子廟を建設し、日本人に孔子の思想を教えることがまさに宋素卿の目的であったことが分かる。[28]同史料には、日本では昔から中国文化の影響が強く、孔子の書が読まれ、孔子の思想が尊敬されていたので、宋素卿と 4 号船が儒教の普及に貢献する目的で特別に派遣され、そこで中国も日本も熟知している宋素卿が重要な役割を果たしていると記されている。[29]これらの史料から、細川使節団の役割が日本における中国文化の普及であり、その中心人物が宋素卿であったと当時認識されていたことが推測できる。

しかしながら他の史料、『壬申入明記』では「〔桂〕悟等曰。朱素卿為大國之人。我王愛之。而素卿與王倖臣最厚。共密謀。裝一隻船號四號船。」[30]や「〔桂〕悟等愁訴四號船非進貢船之由」[31]と記され、宋素卿に対する異見も見られる。更に、宋素卿が生まれた鄞県の地方志は日明関係の悪化の原因は宋素卿が自分の出身について虚言を吐き、自分の利益のために入貢や「国王」の相続に干渉したことであると述べている。[32]

なお、この私貢使節が中国でどのように扱われたかについては、中国の史料には明確な記述がないが、正式の使節であることを証明する「日本国王」の表文がな

---

[23] 『明史』322巻（中華書局、1974年）8348頁。『武宗実録』60巻（正德５年２月丁亥朔己丑条）、62巻（同年4月丙戌朔庚子条）にも同内容の記載がある。

[24] 中国は私的貿易が禁止されたため、外国の商人が中国の商人と連携し、公式の使節に偽装し、商売を行ったことがよくある。中国の官吏は賄賂をもらった場合は偽装の使節団に助勢したり、それに参加したりした（晁中辰「論明代海禁政策的确立及其演変」〈『中外関係史論叢3』、1991年〉137頁）。宗素卿の役割は、中国人の思考や行動様式がよく分かっていたので、中国の官吏と好適な縁故をつくることであった。

[25] 『武宗実録』に「日本国王源義澄遣使臣宋素卿來貢」とある（『武宗実録』60巻、正德５年２月丁亥朔己丑条）。

[26] 『籌海図編』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）415頁。

[27] 「朝議孔子中國聖人。不當為夷狄褻瀆。不許。」（『籌海図編』〈湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年〉415頁）。

[28] 「其心欲吾都邑建孔子廟。教民興學。庶幾俾是荒服移為闕里。」（『異国出契』〈湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年〉356頁）。この文書は永正８年6月23日、堂上老師大禅師宛のものであり、当年明朝へ入貢した了庵桂悟の使節団の準備やその情況、入貢者の希望などを描いている。

[29] 「吾國在瀛濱而受中華之賜者。歲益久而德益流矣。漢魏以降人皆讀周公孔子之書。知其道可尊也。是賜之大者也。迨于貨泉通行。莫不寶其寶矣。爰有曰宋素卿。克通華言。…今有進貢之事。例遣三船。外別發四號船。以宋素卿為其綱司。…素卿通兩地之事。達二邦之情。可必開說吾所欲。」（『異国出契』〈湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年〉356頁）。

[30] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）372頁。

[31] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）365頁。

[32] 「蓋縞在倭國。偽稱宗室苗裔。傾險取寵。輔庶奪嫡。爭貢要利。而夷夏之釁遂釀於茲。」（『鄞県志』〈湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年〉415頁）。

かったため、非公式の使節団として入貢が拒否されたと推測される。[33]1512 年の使節団の正使了庵桂悟と、南京礼部の官吏及び北京司務陳大人の面談を記している『壬申入明記』の文書もこの推測を裏づけている。本史料には、了庵桂悟は、将軍の賛成を得ず派遣した宋素卿達の 4 号船をなぜ正式な入貢船として扱ったかという質問が記されている。これに対し、北京の朝廷は、4 号船は正式な入貢船でないことが分かったが、遠くから来た使節に憐憫の気持ちがあったので、恩賜してから返したと記載されている。

「悟等曰。…素卿與王倖臣最厚。共密謀。裝一隻船號四號船。…全非出於國王之誠意。豈可為例。…南京禮部。北京司務陳大人亦曰。儞所謂朝廷亦能知之。故不賜王妃之贈并勘合等。只憫其遠來渥沐恩賜返之而已矣。」[34]

2.2. 1512 年（永正９年）の入貢使節

上述したように、1512 年の入貢使節は、幕府の許可を得、臨済宗の僧、了庵桂悟を正使とし、大内氏と細川氏によって明朝へ派遣された。『大明会典』の規則の通り、使節団の成員は全部で 300 人であり、船の数も三隻であった。本節では、先ず中国の史料と日本の史料に基づき、入貢の事情を明らかにしたい。

『武宗実録』には、「日本國王源義澄。遣使。貢馬匹盔鎧大刀諸方物。浙江守臣奏。今山東。直隸盜賊充斥。恩夷使遇之為所得。請以所貢。暫貯布政司庫。收其表文。禮兵二部會議。請勅南京守備官。即所在。如例宴遣回。從之。仍令附進方物。亦給全價。毋阻遠人效順之義。」とある。[35]

この記録からは、使節団の実際の状況だけではなく、中国の地方の事情についても情報が得られる。それは、当時の山東や直隷は盗賊が非常に多く、使節団にとっては船で着いた寧波から首都北京までの道が危険であり、それ故日本からの方物などを例外的に首都ではなく、南京の布政司の倉庫に貯蔵し、入貢の手続きも南京で行わなければならなかったことである。

了庵桂悟が主導した使節団は日明外交に不可欠な「日本国王」（将軍）の表文を持っていたので、公式の使節として認められた。この表文は、中国の皇帝が日本から派遣された使節を受諾するために足利義澄によって署名され、『続善隣国宝記』に所収されている。[36]この表文については『明史』に「収其表文送京師」[37]とあり、より詳しく述べられている。

なお、これらには、使節団が北京へ赴いたが、途中で治安状態が悪かったため、南京に向かい、手続きを始めたということと、表文が中国側に収められた後、北京に送られたという記載があり、これで入貢が正式に成立したわけである。次節では、『壬申入明記』を参照し、永正９年の入貢について検討したい。

---

[33] 実際、使節団の到着の年間も正徳４年と正徳５年とあり、不明である。『武宗実録』や『明史』の記載では正徳５年に宋素卿が来たと書いてあるが、正徳４年の別の入貢についても記録がある。これに対して、『籌海図編』のみが正徳４年を明確な入貢年として挙げている。この混乱は『鄞県志』では次の様に認識されている。「釋之。敬止録案曰。素卿入貢。籌海編四年。敬止録在六年。明史日本傳在五年。今考武宗實録亦繫五年四月。故從之。」（『鄞県志』〈湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年〉415頁）。『武宗実録』や『明史』の正徳４年の条項には「日本国進貢方物。例三船。今止一船…且無表文…」とある（『武宗実録』58巻、正徳4年12月戊子朔乙卯条）。ここは正徳５年の入貢使節と同じ様に船が一隻のみあったと述べているので、同じ使節について書いてあると推定される。

[34] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）372頁。

[35] 『武宗実録』84巻、正徳７年２月丙子朔癸卯条。

[36] 『続善隣国宝記』（『続群書類従』第30輯上、続群書類従完成会、1957年）393～394頁。

[37] 『明史』322巻（中華書局、1974年）8348頁。この他は、『明史』の記載も『武宗実録』の記載とほぼ同一。

2.3.『壬申入明記』が語る 1512 年の入貢

前述の通り、『壬申入明記』は策彦周良が筆録したものである。同史料所収の外交文書は、策彦周良が自らの外交交渉のために役立てる目的で選抜し、外交文書作成のための手引書として渡明の際に使用したと推測できる。[38]この記録を基に、1512 年の遣明使節について考えてみたい。

1512 年の入貢に関しては、中国の史料の情報がさほど豊かでない。そこで、『壬申入明記』のなかではどの様な内容の外交文書が収められており、これらはどの様な問題の生起を反映しているかを分析することによって、当年の使節についてより詳しい情報が得られる。さらに『壬申入明記』は、入貢や売買の実施などについての記述が含まれているため、勘合貿易の実情を知る上でも重要な分析対象であると思われる。

『壬申入明記』によると、日本からの使者は文書によって下記の事柄や問題点を指摘したとある。

ア．使節の事情に関すること

イ．刀剣の値段

ウ．現地の商人に対する不満

これらを見ると、外交に関する問題と言うよりは、外交の裏にある本来の目的である貿易の問題であることが分かる。これらの外交文書の内容からは、了庵桂悟らの使節団が利益のために活発な貿易活動を行い、文書作成の目的さえも利益を増やすことであったことが分かる。また文書の最後には、しばしば「右短疏鄭通事製之」や朱書の「右東樵親所製也」が見られ、文書作成者が鄭通事と東樵であったことを示している。東樵は鸞岡瑞佐（省佐とも）の号であり、[39]『異国出契』所収の正徳 7 年（1512 年）2 月 24 日の文書の最後に「居座省佐」として名前が現れるので、[40]使節に参加したことの証拠となる。[41]文書発行者の名前は現れない場合が多いが、土官の勝康や総船頭の重秋の名前のみは所々に出現する。

2.3.1. 使節の事情についての文書

使節に関する文書の中で、第 1 号は寧波に到着した頃のものであろう。この文書には、遣明船が入港してから数日が過ぎたものの、誰も使節団の迎えに来ず、貨物の管理をする官吏も来ておらず、船からの荷がおろせない状態であるのでどうすればよいかわからない様子が記されている。そして、もし中国側が船と貨物を管理する官吏を早く遣わさず、入貢者を早く入城させないと、全ての手続きが遅くなり、中国側の上等官吏を待たせることになり失礼だと書いてある。

---

[38] 策彦周良『初渡集』所収の文書や短箋、筆談を外交の観点から分析したものについては、Oláh Csaba「Sotosú: egy japán buddhista szerzetes kínai útinaplója – a XVI. századi hivatalos japán-kínai kapcsolatok kutatásához」（『Orientalista Nap 2004』、MTA Orientalisztikai Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet、2004年）108～118頁を参照。

[39] 「東恵筆鸞岡瑞佐送行長歌」の序は、「永正己卯六月の下の弓はりの比、洛陽の鸞岡和尚遣唐使にゑらはれて、…」と記し、つまり鸞岡瑞佐が1519年に遣明使節の成員としてまた選ばれたということである（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』〈国書刊行会、1983年〉389頁）。そして、『日下一休集』で「瑞佐拝稿」というところに1520年に日本からの細川船の正使として渡明する瑞佐の号「東樵」が現れる。「東樵禪翁者。承天之柱礎。而法社之模楷也。今玆庚辰之春。再辭東京將朝中華。假道乎五洲。」（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』〈国書刊行会、1983年〉383頁）。これらの情報から「瑞佐」は「省佐」と同様人物だと思われる。

[40] 『異国出契』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）358頁。

[41] 『日本考略』も「正德六年。西海道刺史左京兆大夫大内藝興。強請勘合。遣使省佐貢。」と記している（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』〈国書刊行会、1983年〉408頁）。

「船隻到岸經數日。欠貨船人夫。不能入城。雖有鄭通事在此。夫船亦無之。三件送大人不見一人來顧。不知何義也。雖五七日可遲之。恐違老公々。命令也勝康輩惟仰老公々為父母。老公々不差件官管。吾貨物。誰能主之乎。希早遣官吏尋夫船。使吾輩早得入城。是所感也。」[42]

同様の情報は、策彦周良の『初渡集』にもあり、両方の史料から日本人の船が寧波府に入港しても、官吏が船や商品の検査を行わない限り、下船と入城ができなかったことと、官吏と検査は常に遅かったことがうかがえる。

第４号の文書は市舶司老公々充てのものである。「且我輩上岸入城。令賜官夫。運送行李貨物」[43]という記載から、到着後漸く入城でき、船の貨物をおろすことを命令されたため、多忙になり、それで暫くの間市舶司老公々と会えなかったことが分かる。この文書は、市舶司老公々に対して謝る動機で書かれ、「從今日雖可拜謁鈞座下以致禮謝。依有高宴。企而不果。怠慢惟多。但非小生慢致無禮。希恕宥。」と記されている。[44]

正徳７年（1512 年）８月の文書（第２号の文書）には、将来のために日本人が提案した、使節団の人数や船数、太刀等の進貢物の数、日本人が起こした犯罪に関する責任問題などについて、幾つかの条例が収められている。例えば、「以後進貢之三船人眾。自正副使至水夫共三百人。可為定例否。附搭太刀三千把。可為永例否。使臣自進太刀。正使一百。副使一百。毎居座五十。毎土官參十。毎通事并總船頭各二十。從僧各十把。總奉行一百把。可為定例否。三船上京人員。共可容百人。如有生事。正副使等官。可立盟認罪也。」とある。[45]この新例の意義は、将来入貢する日本人達のための指針となることであろう。

使節団は、中国での使命を終えたが、予定より遅くなったため、順風の時期を逃してしまい、出港できなくなった。それで、日本人の使者は仕方なく長く中国に滞在し、貿易活動をしていたが、これに対し御史台が不満を持ち、これは日本人でなく通事の責任だと判断し、鄭通事を尋問した。第 11 号の文書に御史台の述べたこととして、「日本人久留此地作買賣。欲繼幾歲月。是非日本人之所爲。是儞教日眾作之。欲加痛責云云。」とあり、これに対し鄭通事は、「此何以乎。悟等惑矣。我等今年逗留事。不照舊規。特依國王附搭太刀舊例甚減。故不可不一奏。又久留蘇州。待勅命降。而赴南。拜受恩賜。當此時南風節已過。何時歸本國乎哉。」と不快感を示したとある。[46]ここでは、後に言及する刀剣の値段についての勅命が北京から下りるのを蘇州で待っていたことと、それから南京へ赴き、回賜を受け、宴が開催され、故に航海に適切な時期が過ぎたということが滞在延期の原因として述べられている。[47]この記録は、使節に対する厳しい態度を反映しているが、文書の作成者はこれを批判し、「列位共議痛責通事。以欲令日本人恐怖不開告訴之口歟。」と不満を述べている。[48]

---

[42]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）363～364頁。
[43]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）366～367頁。
[44]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）367頁。
[45]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）364頁。
[46]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）370頁。
[47]南京の滞在について中国史料の『武宗実録』は、「請勅南京守備官。即所在。如例宴遣回。從之。仍令附進方物。」と述べ、方物の進上も命令されたとある（『武宗実録』84巻、正徳７年２月丙子朔癸卯条）。使節が寧波に着いた時、北京に行くのが普通であったが、危険があったため、南京に行くことが決定されたと既述したが、『壬申入明記』の文書からは、使者達が南京に行く途中、蘇州に滞在したことも分かる。
[48]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）370頁。

2.3.2. 刀剣の値段についての文書

『壬申入明記』の文書からは、当時の日本人にとって最も大切な事柄は刀剣の値段やその数であったことが分かる。[49]文書によると、根本的な問題は、南京の布政司が日本人の進上する刀剣の値を昔より安く設定すると主張したことである。刀値は第 3、6、8、12、13、14、15、27 号の文書の主なトピックとなっている。これらの文書の中では同じ情報を伝えているものが多いが、通してみると、刀値をめぐる交渉の経緯が分かる。ただ、同一の事柄についても異なる情報がある場合もあるので、正解には解釈ができず、推測せざるを得ない事柄もある。

刀値に関する第 3 号の文書には、日本は昔から中国に刀剣を進貢しているが、今までは問題がなく、常に「累蒙上國憐我國王遠來忠敬之誠。賜價優厚。」とある。[50]第 27 号の文書も、日本と中国の関係は昔から非常に良かったこと、日本は中国の海岸を掠奪した倭寇を滅ぼしたため、中国に重視され、皇帝に寵愛されたことにも言及している。それ以来、日本が中国へ進上した刀剣の数が多くなり、弘治 8 年（1495 年）の使節も 7000 把、永正 9 年（1512 年）の了庵桂悟らの使節も 7000 把を持ってきたという記録がある。[51]

「日本國進貢。自來皆有附搭刀劍。…先時上國重我國。有能滅海寇之功。優寵之盛莫可言。姑舉近年例以言之。假如成化五年進納三萬餘把。十四年進納七千餘把。十九年進納三萬七千八。以上年中進京三百餘人。收刀數萬餘把。每把賜舊錢三千文。弘治八年收刀七千把賜舊錢一千八百者。此是當時使臣壽蓂等。犯罪科於濟寧也。[52]悟等今領國王附進太刀七千來者。」[53]

「弘治 8 年」の日付は、布政司の文書にも現れ、「捨弘治八年一千八百文例。止用弘治九年三百文。我輩於南京與取用四號船例。」とある。[54]つまり弘治 8 年（1495 年）と弘治 9 年（1496 年）の刀値が異なり、前者は、先述の文書でも記されたように 1800 文、後者は 300 文であったと理解される。1512 年の使節に関しては、明らかに後者の 300 文を支給すると述べている。

ここの二つの日付は、恐らく、刀価が 1495 年までは 1800 文であったに対し、1496 年からは、300 文に減少したことを示すのであろう。この新規則ができた理由は、後の使節に他の事でも影響を与えた上述の済寧事件であったと考えられる。[55]

しかし、日本の使者は、1496 年の例を定例にするという布政司の文書に対して、刀価の減少については当時の通事などからも何も聞いたことがないと述べている。そして、将軍もこの件について情報がないため、刀剣を安く売った使節が帰国すると、死刑になると愁訴していた。

---

[49] 刀剣は日本からの重要な輸入商品であり、使節団が毎回数百把も持ってきたものである故に、その値段が非常に重視されたと思われる。刀剣や他の商品については『戊子入明記』（新訂増補『史籍集覧』第33冊〈臨川書店、1967年〉355～388頁）と『入明諸要例』（『大日本仏教全書』第116冊、遊方伝叢書第4〈仏書刊行会、1980～1983年〉379～409頁）が詳しい。

[50] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）365頁。

[51] ここで、『壬申入明記』と当時の中国史料の記事が異なる。『明史』や『孝宗実録』にはこの使節が弘治9年3月に派遣されたとある。

[52] 文書が述べる済寧事件も弘治9年であったので、ここも史料が混乱している。済寧事件について、「日本國遣使入貢。至濟寧州。夷眾有持刃殺人者。」とある（『孝宗実録』116巻、弘治9年8月乙亥朔戊辰条）。

[53] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）377～378頁。

[54] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）365頁。

[55] 済寧事件後の刀価に関しては、中国の史料では記述が見られないが、進京が許される人数が50人に減らされたという具体的な影響の陳述がある。「上命今後日本國進貢使臣。止許起送五十人來京。餘存留浙江館。」（『孝宗実録』116巻、弘治9年8月乙亥朔戊辰条）。この事件が刀価にも影響を及ぼしたと考えられよう。

「今承弘治九年事。着為令矣。弘治八年入貢九年歸國。其時入貢者副使光堯。沈呉二通事。其外猶有之。未曾聞上國以三百文事着為令也。又不蒙告報。國王何以可信乎哉。如此則收三百文歸遭刑戮。」[56]

日本の使者が当時の通事達から聞いた説明では、1495 年には、刀剣一把（全部で 5000 把）を 1800 文で売っていたが、当時の使者が訴えたため、1496 年にもまた明朝が別に 2000 把を収受し、その時は既に一把を 300 文で廉売せざるを得なかったたという。

「弘治八年收國王附搭刀劍五千把。使臣自進腰刀。俱是毎一把賜銅刄一千八百文。弘治九年正使壽蓂愁訴進收二千把。毎一把賜三百文。」[57]

布政司は、「國王附搭使臣自進。悉進收。不以爲後例。只刀價依弘治年間例支給。」という内容の勅令[58]を勝手に解釈し、例を 1496 年に決めたことに対して不満を抱いた使者は、次のようにいう。

「何其異哉。聖旨亦宣用弘治年間例。未嘗捨八年例而取九年。何故布政司大人獨錯會聖旨。專用九年例欲行之乎。大抵國家費出不可不惜。或恐惜不在是也。若或布政司大人決欲以參百文為公家惜費。是欲以刀加我使臣頸也。夫豈堪乎。」[59]

第 27 号の文書によると、日本の使者は、布政司の決定について、「如今雖蒙布政司累下嚴命督責。決不敢收。苟不愁訴決斷明白收領。歸國必各被國王斬首可知矣。」と述べ、倭寇の鎮圧についても、中国が「一旦棄小國積世禁賊之功。」と言い、それは日本との関係を拒絶したいという意思を示すものと述べていた。[60]

上述の布政司文書の別の文句、「我輩於南京與取用四號船例」も使者の不満を呼び、4 号船は公式の入貢船ではなかったということについては日本の使者が明官吏に伝えたいと書いてある。

「在南京承用本國四號船宋素卿之例。刀價毎把欲賜新舊錢參百文。悟等愁訴四號船非進貢船之由。以此諸位老爺唯愚訟奏達。」。[61]

それで、使者達は、昔からある「朝貢の礼」を廃することはできないと強調し、中国の官吏に愁訴し、北京の朝廷で刀剣の値段や数について陳奏したいと要求し、南京の礼部にも短疏を呈したことが明らかになる。

「亦古來使臣籍手朝貢之禮不可廢也。況亦未曾進納以條々之事。因今不得赴京向闕奏陳。故在南京。已於禮部再三呈短疏。」[62]

それから、もし中国が「旧例」を変えることによって日本との関係を拒絶したいと考えれば、そのことを倭寇も聞きつけ、改めて集まり、中国を再三掠奪すると使者が警告し、「旧規」の復旧を求めていた。そうしなければ、使者が帰国後刑戮され、将軍も朝貢を絶すると強く訴えた。

「變例如此。則恐失我國王之心廢貢之事。他日海寇聞風復集。其罪誰當。伏願。奏達神聖皇帝垂堯舜之仁。宥萬死之罪。賜復舊規。一則可釋使臣之死。二則可使國王世々稱臣奉貢不絕。如或舊例不復。是決欲絕貢事也。三千刀價。則一文不敢收。洋洋而去。」[63]

---

[56]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）368頁。
[57]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）371頁。
[58]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）369頁。
[59]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）365頁。
[60]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）378頁。
[61]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）365頁。
[62]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）378頁。
[63]『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）378頁。

第 12 号の文書によると、日本の使者は、時間が経つと帰国が不可能となるため、旧例に基づいて早速刀剣の値段を支給してほしいと求めていた。また、時間が経ち、帰国できなかった場合は、やはり北京に上京し、朝見したいと述べた。

「希速照舊例。出賜價錢。不失順風。可歸本國。…若使者往來遲延。則失順風節必矣。不可歸國。則幸逢河開事。寧欲再赴京師朝見面奏」[64]

そして、犯罪者扱いされたくない使者達は、朝廷で入貢の事情について次のように訴えたいと言った。

「然則所訴非一也。抑弘治九年收二千把。每把賜三百文。或正副使袈裟。變金鑞作鍍金。又今度上京人員。減至五十人。此依弘治年日人於濟寧生事之罪矣。今次使臣有何罪欲擬弘治年罪犯之輩也歟。」[65]

中国の史料からも分かるように、遂に使者達は北京に行けないことになった。使者達の文書によると、それでも皇帝の勅令で記されたように刀剣の値段を受納し、帰国したいと使者達は言っている。だが、帰国できなければ北京に上京し、この件について愁訴したいとある。とにかく、これについて使者は寧波の明官吏とも相談し、その結果、上京の許可を得たいと記している。

「使臣等雖朝帝闕可面奏。前年阻賊不得赴京。故先應聖旨。欲領弘治年間例之刀價歸本國。雖然若失順風不得歸國。則且喜欲朝見以愁訴此等事。願與列位諸老爹共議之。速教吾輩朝京師。」[66]

ここにあるように、使者は刀剣をめぐる相談のために北京での朝見を強く希望したが、遂にその許可が下りなかった。それで使者は、このまま帰国すると刑罰を科されるので、それを避けるために刀剣の件を簡明に説明する証拠文書を朝廷から受理したいと述べた。

「今次不得赴京。故不能面奏…恐歸國受權臣之刑。雖頻愁訴。蒙告諭聖旨不賜價。我不可奈何。猶犯尊嚴以愁訴焉。若不可賜價。則伏希可。蒙公々書於不賜價之由。以賜之持歸國。可為憑據矣。否則權臣以吾輩可私侵也。其責難逃矣。…蒙賜一筆。是救死之方便也。」[67]

第 14 号の文書によると、明官吏は日本の使者の希望を朝廷に伝達してから、北京から刀剣の事情を説明する文書が発行された。これによると、朝廷は、まだ収納していない刀剣を 4000 把と使者達が自進する刀剣を収納し、弘治年間の例に定められた額を支給した。了庵桂悟は北京の文書を見、明官吏に感謝をした。

「今次悟等就國王附搭刀劍事。所訴者辱蒙列位諸大人之哀憐。得奏達京師聖天子。憫國王累代之忠。哀使臣號天之誠。收搭未進四千把。并使臣自進。其價照依弘治年間例支行。悟等於寧波府。見北京文書寫本。歡喜如再生。不知手舞足踏。是雖朝廷柔遠之仁。專是列位先容之力也。何以謝之哉。…幸逢聖恩寬祐已施行弘治年間例。我國之榮何加之。偏是列位大人奏達之故也。」[68]

この記録をより明確にするのは、第 15 号と第 27 号の文書である。第 15 号の文書は土官の勝康が正徳 8 年 2 月寧波府老大人に宛てたものであり、その内容によると、日本から持ってきた 8000 把の中から、一年前に既に 3000 把の刀剣が精選され、北京に進上された。「舊年刀劍八千把内。選擇精緻者三千把進京。」。[69]この刀剣

[64] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）371頁。
[65] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）371頁。
[66] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）371頁。
[67] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）371～372頁。
[68] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）372頁。
[69] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）373頁。

の価については、第 27 号の文書に、「收刀三千。毎把賜新舊錢三百〔文〕」とある。[70]

つまり、第 14、15、27 号の文書を中心に検討すると、使者は刀価の変更を要求したものの、主な目的は、持ってきた刀剣を全部（個人で持ってきた刀剣も含めて）進上することであったことが明らかになる。刀剣の総数については、既に進上した 3000 把と後に受納した 4000 把の記載があるのみなので、進上した刀剣の総数は 7000 把であったと思われるが、壊れた刀剣もあったので、全部で 8000 把に至ったかもしれない。[71]刀剣の値段については不明なところが多いが、先の「收刀三千。毎把賜新舊錢三百〔文〕」というところから、3000 把は毎把 300 文で受納されたと思われるが、他の 4000 把の値段については、明確な記載がなく不明である。

2.3.3. 現地の商人についての文書

前節でも見たように、『壬申入明記』は永正９年の遣明使節の貿易活動を主に記述し、文書の内容は使節団の情況や特に刀剣の値段をめぐる論争に焦点が当てられていた。これらの記述からは、永正年間だけでなく、他の遣明節の実情や様々な活動のパターンも推測できる。そして、貿易活動のもう一つの面、つまり日本人に助勢した中国人商人との関係もこの入明記から見て取れる。特にこの、現地の商人と日本人との商談の様子は『壬申入明記』に最も詳しい記述があると思われ、他の記録では凡そ見ることができない点で興味深い。

『壬申入明記』は、第 16、19、20、22、23、24 号の文書が商人についての最も代表的な記述である。これらは、主として孫瓚、孫二、汪良佐という三人の商人に対する苦情である。文書によると、この商人達は信頼できない人であり、日本の使者に色々な商品の売買を委託されたが、結局その商品を返さないことや返すのが遅くなることが常であった。

例えば、上の商人達が白粉や薬剤などの売買を依頼されたが、残りの 500 余両を長い間返さなかったので、日本人が家まで探しに行ったが、中国人は品物のない理由として、「叔并兄弟輩。持我日人之財。徃廣東。南京買賣未回。」と弁解したという記録がある。[72]これは迷惑だという事で、日本の使者は明官吏に「捉彼三人」と求めた。

特に、孫瓚が最も信用をなくした人であり、それは彼がよく虚言を吐き、常に約束を破ったからであると記されている。総船頭の重秋が書いた文書（第 19、20 号）は、孫瓚は「金子。錢子。紅銅等付與約商事。雖經三年無物所可還了。」と記し、[73]また「於前年收我金子。紅銅。銅匁託買白粉等物。經今三年未盡還了。今回國速也。我催之無物可見。甚迷惑。乞嚴命令速還了之。」と述べている。[74]そして、孫瓚と重秋の約束については、次の様に述べている。

「夫與孫老官作賣買在正德六年也。前年自本府回于寧波府日。孫老官約曰。我必挈去貨物。可到寧波府付之。放心。然不會挈來。今年到此日。又曰。二月某日可

[70] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）378頁。
[71] 壊れた刀剣については、例えば第14号文書の「即其刀劍七千…把。進付者七千。寧波府大人并提舉司大人。柄鞘破損者三百餘把。選捨之也。」と、第15号文書の「此時隷人散亂刀劍。其柄鞘摧破者最多。不能再裝之。已為本國之虚費耳。…希再加裝治以奉焉。否則參百把之外。又費幾百把乎。」がある（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』〈国書刊行会、1983年〉372～373頁）。
[72] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）373頁。
[73] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）374頁。
[74] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）375頁。

悉付足。又過某日曰。三月中可付足。然遂不付纖毫。如此則想彼不可償必矣。衆人亦雖有欠。特總船頭重秋賣買之欠最多了。」[75]

この様な事に対し、日本の使者が明官吏に商人の処罰を求めたが、恐らく結果がなかったので、不満を「今日。公々無嚴責。故商家怠慢。遂使遠人空手歸國。」[76]や「豈可到今尚未還之。雖日々約明後日可還了。皆說疑也。…伏希。老公々責令孫老官。…可免日人於孫老官有喧譁也。」[77]という言葉で表した。

『壬申入明記』の中には商人に関する文書が多くはないが、上述の記録によって他の史料では見られない当時の情況が理解できるので、史料としては貴重であると思われる。この文書によって、なぜ後の遣明使節の時に、中国の商人との接触が制御されたかという理由がより明確になる。

3. 結び

以上、本稿では入明記コーパスの一つである『壬申入明記』所収の文書や中国の史料から、永正年間の日中外交、勘合貿易の実情について考察した。そして、『壬申入明記』の内容を三つのトピック（使節の事情、刀剣の売買、商人との関係）に分けて分析し、1512年の入貢使節の活動を再現してみた。無論、これらの文書のみでは日本使節の中国での活動全体を描くことはできないが、当時の情況を理解するためには不可欠な一部だと思われる。

結果を総括すると、永正年間の使節については主として次のことが明らかになった。

ア．使節団が通常より長く中国に滞在したのは、商品を完売するという貿易目的のためであった。

イ．使節の船が到着してから、中国側で管理を掌る官吏が数日間来なかったため、使節のメンバーが船で待たざるを得ず、入城が許されなかった（これは、後の策彦周良の入明時にも繰り返される）。

ウ．文書のなかで最も重要なトピックは刀剣の値段やその数である。中国の官吏は、日本人の進上品として最も重要な刀剣を以前の毎把 1800 文ではなく、300 文で受納するとした。これに対し、日本の使者は様々な文書を書き、値段のこれほどまでの減少について尋ねたが、布政司は北京からの勅令の通りだと主張した。しかし、日本人はこれを認めず、寧波の官吏や礼部と相談し、旧例を勝手に変えることに対して愁訴した。しかしながら訴えは退けられ、中国の布政司が書いた通り、旧例と違って 3000 把の刀剣を毎把 300 文で受納した。また、日本人が他に持ってきた 4000 把の刀剣に関しては、完売できたとあるが、値段は不明である。

エ．日本人使者と現地商人との関係はあまりよくなかった。現地商人は日本人使者を利用し、彼らの商品を託売する約束をしたが、商品を返さない等のトラブルがあった。

以上のように、1512 年の使節の中国での活動は容易でなかったが、帰国時にも、日本で意外なことが起きた。日本への帰国ルートは、西海道と南海道を経、京都や堺まであったが、西海を経過した了庵桂悟らは、途中で攻撃を受け、新しく獲得できた正徳勘合を大内氏に奪われることとなった。[78]

---

[75] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）376頁。
[76] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）375頁。
[77] 『壬申入明記』（湯谷稔編『日明勘合貿易史料』国書刊行会、1983年）376頁。
[78] 『続善隣国宝記』（『続群書類従』第30輯上、続群書類従完成会、1957年）396頁。

最後に、『壬申入明記』は、日明関係史を解明する過程における一史料である。この他にも、序論で述べたように、入明記や寺院の日記などの五山史料があるが、今まで分析されたものはほとんどなく手つかずの状態である。今後遣明使節の全体やその役割を明らかにしていくためには、さらに日本と中国双方の史料を解読していく必要がある。こうした研究は、日本史における五山禅僧や守護大名の位置づけや、当時の東アジアにおける商品流通に関する事実認識を促進するために、日本史及び東洋史研究の重要な課題であると言える。

Summary

The Japanese diplomatic missions to China in Eishō-era as described in Jinshin nyūminki
The nyūminki-sources about the Sino-Japanese diplomacy and tally trade

To know more about the Japanese embassies to China in the *Muromachi*-period (1338–1573), at first we can read through *Mingshi*, the standard Chinese dynastic history or *Ming Shilu*, the Veritable Records. But for detailed information we have to consult the Japanese sources written by *Gozan*-monks who also served as diplomats in the missions sent to China.

In this article, I examine a collection titled *Jinshin nyūminki* ('Records on the mission to Ming-China in the year *jinshin* [1512]') which contains thirty documents written by Japanese envoys to Chinese officials. This article aims to analyse the documents in *Jinshin nyūminki* and to reconstruct the mission in 1512 also with the use of Chinese sources. We can observe that there are three topics in these documents which served as motives for writing them: 1. the situation of the embassy itself, 2. the trading of swords and their price, 3. the problems with Chinese merchants.

After analysing we could clear some details about this mission. The main issue in the documents was the price of swords which were one of the most important products imported to China. The envoys tried to sell all the swords and to obtain more money. The Chinese court allowed them to sell the swords, but there is no exact information about the price in the source. The other important issue was the problem with Chinese merchants who always cheated the Japanese and the circumstances of the embassy during the stay in China.

With the examination of these kinds of sources, we can get concrete examples from the history of Sino-Japanese relations and so we can obtain more knowledge about the reality of these diplomatic and trading missions. It also helps us to understand better the distribuiton of products in contemporary East-Asia.

参考文献

伊川健二「『戊子入明記』に描かれた遣明船」（『古文書研究』第 53 号、2001 年）

小葉田淳『中世日支通交貿易史の研究』（刀江書院、1969 年）

竹内理三、滝沢武雄編『史籍改題辞典』上巻（東京堂出版、1995 年）

佐久間重男『日明関係史の研究』（吉川弘文館、1992 年）

『続善隣国宝記』（『続群書類従』第 30 輯上、続群書類従完成会、1957 年）

『大明会典』（『元明史料叢編』第 2 輯、文海出版社、1961 年）

『殊域周咨録』（中華書局、1993 年）
晁中辰「論明代海禁政策的確立及其演変」（『中外関係史論叢 3』、1991 年）
『明実録』（『中国朝鮮の史籍における日本史料集成』、国書刊行会、1975 年）
『日本史広辞典』（山川出版社、1997）
『入明諸要例』（『大日本仏教全書』第 116 冊、遊方伝叢書第 4、仏書刊行会、1980～1983 年）
『戊子入明記』（新訂増補『史籍集覧』第 33 冊、臨川書店、1967 年）
『明史』（中華書局、1974 年）
湯谷稔編『日明勘合貿易史料』（国書刊行会、1983 年）
『鹿苑日録』第 1～3 巻（続群書類従完成会、1961 年）
Oláh Csaba: Sotosú: egy japán buddhista szerzetes kínai útinaplója – a XVI. századi hivatalos japán-kínai kapcsolatok kutatásához. In: *Orientalista Nap 2004.* MTA Orientalisztikai Bizottság – ELTE Orientalisztikai Intézet, Budapest 2004, pp. 108–118
Verschuer, Charlotte von: *Le commerce extérieur du Japon. Des origines au XVIe siècle.* Éditions Maisonneuve & Larose 1988
Verschuer, Charlotte von: Looking from Within and Without, Ancient and Medieval External Relations. In: *Monumenta Nipponica* 55:4 (2000) 年

KALMÜK TISZTSÉGVISELŐK A MUGHAL BIRODALOM SZOLGÁLATÁBAN

Péri Benedek

Az 1520-as évek végén létrejövő Mughal Birodalom a kezdeti viharos gyorsaságú terjeszkedést követően az alapító Bāburt (1526–1530) a trónon váltó fia, Humayūn (1530–1540, 1555–1556) alatt semmivé foszlani látszott. Az első sikereket súlyos kudarcok követték, a lázadó afgán főúr, Šīr Šāh egyre inkább felülkerekedett, míg végül az uralkodó kénytelen volt elhagyni országát, s a perzsa sahnál keresett menedéket. A tíz évnyi száműzetést dicsőséges visszatérés követte, s bár Humāyūn maga már nem élvezhette diadalának gyümölcsét, egy biztos lábakon álló országot hagyott utódára. Fia, Akbar (1556–1605) uralkodása alatt a mughal állam sorra kebelezte be Észak-India kisebb-nagyobb fejedelemségeit, míg végül a szubkontinens meghatározó nagyhatalmává vált.

A mind nagyobb területeket ellenőrzése alá vonó birodalom működtetéséhez, az államapparátus, a hadsereg irányításához, a meghódított területeken felállítandó helyi kormányzati szervek megszervezéséhez egyre több megbízható „káderre" volt szükség, ám ezt az egyre növekvő igényt helyi forrásokból lehetetlenség volt kielégíteni. A birodalom anyagi forrásai azonban lehetővé tették, hogy az apparátus feltöltésére külországból csábítsanak művelt hivatalnokokat, a közigazgatásban jártas adminisztrátorokat, harcedzett katonákat. A Bāburral Hindusztánba érkezett, viszonylag homogén, elsősorban török származású hatalmi elit ezért folyamatosan újabb és újabb etnikai csoportokkal bővült. Iránból tömegesen érkeztek a vallási türelmetlenség elől menekülő vagy csak éppen szerencsét próbálni vágyó tanult perzsa értelmiségiek és türkmen katonák, de a timuridákat Transzoxániából és Khurászánból kiszorító özbekek között is sokan vélték úgy, hogy a Mughal Birodalomban megtalálhatják számításaikat. A helyi csoportok, észak-indiai hindu elit és az indiai muszlimok Akbar uralkodása alatt kezdtek integrálódni a birodalom vezető rétegébe, s a XVI. század végére a Mughal Birodalom a legkülönfélébb nemzetiségek és etnikai csoportok „olvasztótégelyévé" vált.[1] Francois Bernier francia utazó, aki a XVII. század közepén járt a szubkontinensen, a következő szavakat jegyezte fel a mughal tisztségviselői karról: "Nem szabad azonban azt gondolni, hogy a nagy méltósággal járó, és bizalmat igénylő hivatalokat kizárólag a mogul faj fiai töltik be, vagy, hogy csak ők szerezhetnek rangot a hadseregben. Rajtuk kívül ezeket a posztokat mindenféle hátrányos megkülönböztetés nélkül, a legváltozatosabb országokból származó idegenek töltik be. Nagyobb részüket perzsák, némelyeket arabok, s megint másokat törökök foglalnak el."[2]

Ebben a sokszínű, származását tekintve meglehetősen heterogén hatalmi elitben, melybe sokan származásuk, családjuk révén kerültek, nem egyszer olyanok is megkapaszkodtak, akik alulról indulva, érdemeiknek köszönhetően jutottak magas hivatalokhoz, állami megbízatásokhoz. Ez utóbbiak között nem egy kalmük, a korabeli muszlim források szó-

[1] A mughal hatalmi elit összetételéről, a téma kutatásának történetéről lásd: Péri, Benedek: The Ethnic Composition of the „Iranian" Nobility at Akbar's Court (1574–1605). In: *Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th–17th Centuries*. Szerk. Jeremiás Éva, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, Pilicsaba 2003, pp. 177–201, pp. 177–201.

[2] Bernier, F.: *Travels in the Mogul Empire. AD 1656–1668*. New Delhi 1994, p. 3.

használatában *qalmaq* származású katonát, hivatalnokot találni. A birodalomba saját akaratukból bevándorló perzsa, türkmen, özbeg, arab társaikkal ellentétben azonban ők többségükben nem önszántukból kerültek a szubkontinensre.

1633 márciusában (a *hijra* szerint 1042. *ramaḍān*) küldöttség érkezett a mughal udvarba. A Balkhból az iszlám szent helyeire induló zarándokok csoportja hozta el a balkhi uralkodó, Naẕr Muḥammad nevelője, egy bizonyos Yalangtüš ajándékait. A megbízottak a száz ló és a hetvenöt teve mellett kilenc kalmük rabszolgát is átadtak a mughal uralkodónak.[3] Szintén Balkhból érkezett az a követség, amely 1640 májusában (a *hijra* szerint 1050. *muḥarram*) tolmácsolta Šāh-ǰahānnak (1628–1657) Naẕr Muḥammad üdvözletét. A sok ritka és értékes tárgyon kívül a követek hoztak még hatvan lovat, száz tevét, kilenc vadászsólymot és ugyanennyi kalmük rabszolgát.[4] A perzsa források mindkét esetben férfi rabokról beszélnek, de egy tüzértisztből orvossá vedlett olasz kalandor önéletrajzából tudjuk, hogy a mughal udvarban a kalmük nők is fontos szerephez jutottak. A palota belső, szinte kizárólag nőkből álló testőrségében ugyanis erős, a fegyverekkel is bánni tudó kalmük nők is voltak. Manucci szerint 1658 júniusában Šāh-ǰahān parancsára, özbeg és tatár nőkkel együtt nekik kellett volna meggyilkolniuk az Agra erődjébe csalt fiát, a későbbi uralkodót, Aurangzībet (1658–1707).[5]

A névtelen kalmük férfiak és asszonyok mellett azonban a korabeli történeti források megemlékeznek olyan kalmük származású tisztségviselőkről is, akik szerencséjüknek, tehetségüknek és nem ritkán vitézségüknek köszönhetően ki tudtak emelkedni a közkatonák, rabszolgák sorából és magas hivatalokhoz, ranghoz, vagyonhoz jutottak.

Az Akbar korabeli történeti irodalom egyik legfontosabb művében, az *Akbar-nāmá*ban bukkan fel az első olyan kalmük, akit név szerint is ismerünk. A szerző, Abū al-Faḍl ʻAllāmī érintőlegesen megemlíti, hogy egy bizonyos Qalmāq Bahadur nevű harcos, 1565-ben részt vett a lázadó özbeg hadúr, ʻAlī-qulī elleni hadjáratban, s ott a birodalmi sereg előörsében vitézkedett.[6] Qalmāq bahadur neve a többi korabeli forrásban nem bukkan fel, így túl sokat nem lehet róla tudni.

Némiképp más a helyzet Bāz Bahadur Qalmāqkal, aki Jahāngīr (1605–1627) alatt szerzett nevet magának. Az uralkodó önéletrajzában, az 1606–1607-es év (a *hijra* szerint 1014) eseményeinek leírásánál a következőket vetette papírra: „Bāz Bahadur Qalmāq aki Bengál tartományában hosszú időn keresztül lázongott, szerencséje útmutatásának köszönhetően ez idő tájt a küszöb megcsókolásának áldásából részesedett. Egy díszes tőrrel és húszezer rúpiával kegyeskedtünk megajándékozni és az ezredesi rangra emeltük."[7]

---

[3] Lāhūrī, ʻAbd al-Ḥamīd: *Pādšāh-nāma*. I. Szerk. Kabīr al-Dīn Aḥmad – ʻAbd al-Raḥīm – Lees, W. N. Calcutta: The Asiatic Society 1866, p. 485.

[4] Lāhūrī, ʻAbd al-Ḥamīd: *Pādšāh-nāma*. I. Szerk. Kabīr al-Dīn Aḥmad – ʻAbd al-Raḥīm – Lees, W. N., The Asiatic Society, Calcutta 1866, p. 193; Begley, W. E. – Desai, Z. A. (szerk.): *The Shah Jahan Nama of ʻInayat Khan. An Abridged History of the Mughal Emperor Shah Jahan, Compiled by his Royal Librarian. The Nineteenth-Century Manuscript Translation of A. R. Fuller (British Library 30,777)*. New Delhi 1990, p. 268.

[5] Irvine, W. (ford.): *Mogul India or Storia do Mogor*. I. New Delhi 1996, p. 278.

[6] ʻAllāmī, Abū al-Faḍl: *Akbar-nāma*. II. Szerk. Āġā Aḥmad – Mavlavī ʻAbd al-Raḥīm. The Asiatic Society, Calcutta 1877, p. 262.

[7] J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. In: *Toozuk-i-Jehangeeree*. Szerk. Ahmud, Syud, Ally Gurh 1864, p. 37. Bāz Bahadur új rangja a szövegben ezekkel a szavakkal szerepel: *manṣab-i hazārī ẕāt u suvār* (ezer személy és lovas). A *ẕāt* és *suvār* rangok pontos jelentéséről megoszlik a kutatók véleménye. A legáltalánosabban elfogadott nézet szerint a *ẕāt* rang pusztán elméleti volt, mely a tisztségviselőnek (*manṣabdār*) a rendszerben elfoglalt helyét volt hivatott jelezni, míg a *suvār* rang a *manṣabdār* által kötelezően kiállítandó lovas katonák számát adta meg. Ezen vélekedés szerint a *ẕāt* rang után járó, készpénzben, illetve javadalombirtok formájában kapott fizetés a tisztségviselő javadalmazására,

Bāz Bahadur még egy esemény kapcsán került az uralkodó szemében fontos személyek közé. Uralkodásának 4. esztendejében (a *hijra* szerint 1019) J̌ahangīr több mint 14000 főből álló sereget küldött a dekáni államok hódoltatására. A vállakozás jelentőségét jól jelzi, hogy a birodalmi kincstárból a költségekre a korabeli viszonyok között hatalmas összeget, 30 lak, azaz három millió rúpiát utaltatott ki. A Burhānpūr felé induló sereg parancsnokai között szerepel Bāz Bahadur is, aki ezt követően eltűnt a források látóteréből.[8]

Szintén a Bāz Bahadur nevet viselte egy másik kalmük származású tisztségviselő is, akit a források kortársától megkülönböztetendő Lāla Begként is emlegetnek. Lāla Beg karriertörténete viszonylag pontosan megismerhető, annak ellenére, hogy akadnak benne homályos pontok. Forrásaink megegyeznek abban, hogy atyját Niẓāmnak hívták, ám a foglalkozását illetően már nincsenek egy véleményen. J̌ahāngīr szerint a papa Humāyūn könyvtárosaként tevékenykedett[9], míg a mughal tisztségviselők katalógusát és életrajzát összeállító egy legfontosabb forrás, a Šāh-navāz Khān tollából származó *Ma'āṯīr al-umarā* szerint az atya Humāyūn egyik fia, Mīrzā Muḥammad Ḥakīm (megh. 1585/ a *hijra* szerint 993)[10] szolgálatában, az ünnepségeken a lámpásokért felelő személy, *čirāġčī* volt.[11] Lāla Beg is a királyi sarj szolgálatában kezdte karrierjét. Csak ura halála után hagyta el Mīrzā Ḥakīm Kābulban berendezett udvarát, hogy az uralkodó, Akbar szolgálatába álljon.[12] Akbar hamarosan fia, Salīm herceg, a későbbi J̌ahāngīr udvarába küldte. Az *Akbar-nāma* szerint Akbar uralkodásának 45. évében (1600–1601/a *hijra* szerint 1009) a koronaherceg parancsnoksága alatt részt vett az egyik rádzsput herceg elleni hadjáratban, ahol nehéz körülmények között is állta a sarat s az ő bátorságának is köszönhető volt, hogy a rádzsa éjjeli rajtaütése csúfos kudarcot vallott.[13] Első urához hasonlóan új kenyéradója is meg lehetett elégedve vele, hiszen 1600 augusztusában (a *hijra* szerint 1009. *safar*) J̌aunpūr-megyét[14] (*sarkār-i J̌aunpūr*) kapta javadalombirtok gyanánt.[15] Keval Ram életrajzgyűjteményében az olvasható, hogy Abar uralkodása alatt valamikor fellázadt, de az uralkodó a 46. évben (1601. március 10. – 1602. március 11.), tehát egy évvel a rádzsa elleni hadjárat után megbocsátott neki.[16] Lāla Beg ténykedéséről rendelkezésünkre álló adatokat figyelembe véve valamikor 1600 augusztusa és 1602 márciusa között haragíthatta magára az uralkodót.

Lāla Beg előmenetelének első állomásairól nincsenek pontos adataink, csak az látszik bizonyosnak, hogy már Akbar uralkodása alatt elérte az ezerötszázadosi (*hazār u pānṣad*

---

míg a *suvār* rang után kapott bevétel a harcosok kiállításával járó költségek fedezésére szolgált (Athar, Ali M.: *The Mughal nobility under Aurangzeb*. Oxford University Press, New Delhi 1997, pp. 38–59).

[8] J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. p. 88; Kāmgār, Khʷāǰa Ḥusaynī: *Ma'āṯīr-i J̌ahāngīrī*. In: Alavi, A.: *Ma'asir-i Jahangiri. A Contemporary Account of Jahangir by Khwaja Kamgar Husaini*. New York: Asia Publishing House 1978, p. 134.

[9] J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. p. 9.

[10] Fayziev, T.: *Temuriylar shajarasi*. Yozuvchi, Toshkent 1995, pp. 252–255.

[11] Šāh-navāz Khān, Navāb Ṣamṣām al-Davla: *Ma'āṯīr al-umarā*. I. Szerk. Mavlavī 'Abd al-Raḥīm. The Asiatic Society, Calcutta 1888, p. 512.

[12] Bhakkarī, Šaykh Farīd: *Ẕakhīrat al-khavānīn*. II–III. Szerk. Haq, Syed Moinul. Pakistan Historical Society, Karachi 1970, p. 340; 'Allāmī, Abū al-Faḍl: *Akbar-nāma*. III. p. 476.

[13] 'Allāmī, Abū al-Faḍl: *Akbar-nāma*. III. p. 773.

[14] J̌aunpūr (a mai Jaunpur) a mai Uttar Pradesh államban a Gomti-folyó partján, Allāhābādtól észak-keletre fekvő város, az azonos nevű megye központja.

[15] Kāmgār: *Ma'āṯīr-i J̌ahāngīrī*. p. 24.

[16] Keval, Ram: *Taẕkirat al-umarā*. In: *Tazkiratul-Umara of Kewal Ram. The History of Nobles from Akbar to Aurangzeb's Reign 1556–1707 AD*. Ford. S. M. Azizuddin Husain, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1985, p. 197.

ẕāt) rangot. Rangját azonban nagy valószínűséggel nem közvetlenül az uralkodótól, hanem Salīm hercegtől kaphatta. Erre enged ugyanis következtetni az a tény, hogy neve egyszer sem szerepel a fontosabb kinevezésekről, előléptetésekről hírt adó, a tisztségviselők listáját közlő hivatalos krónikákban. Azt a tényt, hogy az ezerötszázadosi rangot viselte csak J̌ahāngīr naplójából ismerjük. Az új uralkodó ugyanis emlékirataiban feljegyezte, hogy trónralépése (1605. október 24./ a *hiǰra* szerint 1014. *ǰumādā al-ṯānī* 20.) után közel egy hónappal az ezerötszázadosi rangban lévő Lāla Beg Bāz Bahadur Qalmāqot négyezredessé (*čahār hazārī*) léptette elő. Ezen felül kinevezte Bihār tartomány kormányzójává s a királyi kegyet megfejelte még húszezer rúpia készpénzzel is.[17]

Az uralkodó nem érdemtelenül halmozta el kegyével Lāla Beget. Kinevezése után egy hónappal később ugyanis híre érkezett, hogy a tartomány újdonsült kormányzójának sikerült megzaboláznia egy lázongó helyi hadurat. A Bihār egyik legbefolyásosabb földesurának számító hindu Rāǰa Sangrām csapatai jelentős erőt képviseltek, hiszen a kharakpuri rádzsa több mint négyezer lovast és gyalogost tartott fegyverben. Lāla Beg azonban a csatában „férfiasan és életét nem féltve" vitézkedett, s a diadal nem maradt el. A rádzsa, akit egy ismeretlen lövész golyója talált el, a források leírása szerint a „a pokolra jutott".[18] Legyőzőjét hősies helytállásáért az uralkodó a *čahār hazār u pānṣad ẕāt u si hazār suvār* (4500 személy és 3000 lovas) rangra emelte és a J̌ahāngīr-qulī Khān („J̌ahāngīr-szolgája Kán") címmel jutalmazta meg.[19] Még ugyanebben az évben, *ramaḍān* havában (1606 január) Lāla Beg új javadalombirtokot kapott Bihārban. A birtok előző urát, Āṣaf Khānt az uralkodó parancsa váratlanul Panǰābba szólította, ám Āṣaf Khān a nagy sietség miatt képtelen volt a birtok jövedelméből a neki járó összeget kivenni. J̌ahāngīr ezért a Kincstárat arra utasította, hogy Āṣaf Khānt 100.000 rúpiával kárpótolják, az így kiutalt összeget pedig vonják le Lāla Beg jövedelméből.[20]

Egy évvel később, a birodalom keleti végein lejátszódott eseményekkel kapcsolatban Lāla Beg neve ismért felbukkan a forrásokban. 1607 június 23-án ugyanis megérkezett Lāla Beg levele az udvarhoz, melyben beszámolt a Bihārral szomszédos Bengālt megrázó lázadásról és hírt adott annak gyors leveréséről. A harci cselekményekben az egyik főszerepet egy türkmen származású tisztségviselő, 'Alī-qulī játszotta. A forrásokban Šīr-afgan („Oroszlánt-leterítő") néven is ismert hadúr a Szafavida Birodalomból érkezett, ahol bizalmi posztot töltött be II. Ismā'īl perzsa sáh udvarában. Ura halála (1578./ a *hiǰra* szerint 985) után azonban jobbnak látta odébbállni, s mivel a mogul udvarban egy befolyásos és szintén türkmen származású államférfiban, 'Abd al-Raḥīm Khān-i khānānban pártfogóra talált, Hindusztánban telepedett le. „Gonosz természete és lázongásra való hajlama" azonban nem hagyta nyugodni, míg végül J̌ahāngīr megelégelte megátalkodottságát és parancsot adott Bengāl kormányzójának, Qutb al-Dīn Khānnak, hogy fogja el s szállítsa az udvarba. 'Alī-qulī azonban megneszelte, hogy mi készül ellene. A kormányzót csalárd módon lépre csalta és lekaszabolta. Sorsát azonban ő maga sem kerülhette el. Qutb al-Dīn Khān emberei felkoncolták és a „sötét arcú" bajkeverőt a „pokolra küldték". J̌ahāngīr az elhunyt kormányzó helyére az eseményekről tudósító Lāla Beget nevezte ki.[21] Lāla Beg alig egy évet tölthetett el új állomáshelyén, ahol Šāh-navāz Khān szerint adminisztratív reformokkal

[17] J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. p. 9; Kāmgār: *Ma'āṯīr-i J̌ahāngīrī*. pp. 71–72.
[18] Kāmgār: *Ma'āṯīr-i J̌ahāngīrī*. p. 94.
[19] J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. p. 9.
[20] J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. p. 22.
[21] J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. p. 54–55; Kāmgār: *Ma'āṯīr-i J̌ahāngīrī*. p. 101; Mu'tamid Khān: *Iqbāl-nāma-yi J̌ahāngīrī*. Kalkatta 1865, p. 24.

kísérletezett, ám túl sok eredmény nem könyvelhetett el. Bengālban „a halál serege ütött rajta", halálának híre 1608. május 7-én (a *hijra* szerint 1017. muḥarram 20.) ért el az udvarba. J̌ahangīr, aki felettébb bánkódott elvesztése miatt, naplójában meleg szavakkal emlékezett meg róla, méltatta tehetségét, emberi nagyságát.[22]

Vázlatos életrajzát Šāh-navāz Khān is elismerő mondatokkal zárta.[23] A biográfus szerint Lāla Beg istenfélő ember volt. Kíséretében több mint száz *ḥāfiẓ*t (a Koránt kívülről tudó férfiút) tartott, akik útjai során vele tartottak s a pihenőhelyeken a szent szöveget recitálták számára. Lāla Beg az imádságot sem hanyagolta el, ám jámborsága ellenére is kemény ember hírében állott. A bűnösöket szigorúan megbüntette, a történetíró szerint imádságát meg sem szakítva adott jelt az elitéltek kivégzésére. Szolgálatában állt még száz trombitás, akik csata közben hangszerükkel „riadalmat keltettek az ellenség szívében", és száz kasmīri íjász (*ġulūla-andāz-i kāšmīrī*) is.[24] Ez utóbbiak olyan ügyesen bántak fegyverükkel, hogy az íjukból kiröppenő golyók elől a felettük elszálló madárcsapatból egy sem menekülhetett.[25]

Lāla Beg halála után néhány évtizeddel később tűnt fel a birodalmi szolgálattévők között Sarandāz Khān Qalmaq. Szolgálatba lépésének pontos dátumát illetően az okozza a bizonytalanságot, hogy a rendelkezésre álló források e tekintetben ellentmondanak egymásnak, illetve, hogy a más esetekben pontos krónikák nem erősítik meg a legbővebb élterajzát közlő Farīd Bhakkarī értesüléseit. A leghitelesebbnek ennek ellenére Farīd Bhakkarī beszámolója tűnik, mert az író személyesen is ismerte a kalmük származású tisztségviselőt.

Sarandāz Khān eredeti nevét a források nem jegyezték fel, ám az bizonyosnak látszik, hogy sok más sorstársához hasonlóan ő is rabszolgaként került Indiába. Farīd Bhakkarī által feljegyzett életrajzában az áll, hogy tizenkét éves korában vásárolta meg őt közép-ázsiai kereskedőktől első gazdája, Sikandar J̌auharī[26] s a Duābban lévő hűbérbirtokára küldte,[27] ahol valósznűleg a közbiztonság fenntartásáért felelhetett, mert életrajzírója ezen a pontos a következő szavakat vetette papírra: „sok rablót megölt és arról vált híressé, hogy sokakat átsegített a másvilágra" (*dar ānǰā duzd-kušī bisyār numūd va šuhra ba-ādam-kušī yāft*). Valamikor időközben egy Miyān-šān 'Abdallāh nevű szúfí előljáró követője lett s felajánlotta, hogy a szolgálataiért kapott javadalombirtok éves jövedelmének egy tizedét a dervis kolostorának fenntartására fordítja. Ténykedésének híre hamarosan az uralkodó fülébe is eljutott s J̌ahāngīr Aǰmīrba rendelte kihallgatásra, ahol új hűbérbirtokkal és állami hivatallal ajándékozta meg.

Farīd Bhakkarī elmondása alapján többször is betöltötte a *mīr tūzuk* (udvari ceremóniamester) posztját. Feladatait minden bizonnyal jól láthatta el, hiszen az uralkodó a Sarandāz

[22] J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. p. 68.

[23] Šāh-navāz Khān értesüléseinek egy részét Šaykh Farīd Bhakkarī munkájából merítette. A mondatokat némiképp átszerkesztette, de az eredeti forrás szóhasználata így is felismerhető. Lásd Bhakkarī, Šaykh Farīd: *Ẕakhīrat al-khavānīn*. II. p. 340.

[24] Ezek az íjászok különleges íjjal voltak felfegyverezve, mellyel agyaggolyókat lehetett kilőni. A perzsául *kamān-i gurūhá*nak vagy *kamān-i gulūlá*nak nevezett íjakat elsősorban madarak vadászatára használták Lásd: Irvine, W.: *The Army of the Indian Moghuls*. New Delhi 1994, p. 95.

[25] Šāh-navāz Khān: *Ma'āṯīr al-umarā*. I. p. 514.

[26] Sikandar, amint azt a mellékneve is mutatja, a foglalkozására nézve aranyműves volt. J̌ahāngīr uralkodásának 12. évében (1617 áprilisában) kedvelt ékszerészét a birodalmi tisztségviselők sorába emelte *hazār ẕāt sī ṣad suvār* (1000 személy/ háromszáz lovas rangban). J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. p. 185.

[27] A szövegben ezen a helyen egy járás (pargana) neve is szerepel. A dnkrīr betűsorral lejegyzett névhez hasonló településnév a Duāb vidékén, vagyis a Ravī és a Satleǰ (mai Sutlej) folyók közén nincsen. Az írásképhez a legközelebb a Gurdaspurtól északra fekvő Dinanagar neve áll.

Khān („Fejlevágó Kán") névvel ruházta fel.[28] Sarandāz Khān karrierjének ezt a szakaszát némiképp eltérően írja le másik életrajzírója, Keval Ram, aki szerint a *khān* nem J̌ahāngīr uralkodása alatt, hanem csak később, utóda, Šāh-ǰahān idejében lépett birodalmi szolgálatba és csak az uralkodó trónralépésének 9. évében (1635. november 12 – 1636. október 31.) jutott el a *hazārī* („ezredes") rangra.[29] A kor egyik legjelentősebb történetírója, a fontos eseményeket, kinevezéseket mindig pontosan rögzítő 'Abd al-Ḥamīd Lāhūrī megint másként emlékezik, hiszen azt jegyezte fel, hogy Sarandāz Khān Qalmāqot az uralkodó 1041-ben, tehát uralkodásának 4. évében nevezte ki ezredessé.[30] Egy évvel később már *kotvāl*ként („rendőrfőnök") Agra közrendjéért felelt.[31] 1637. augusztus 25-én (a *hijra* szerint 1047. *rabī' al-ṯānī* 2-án) jelentős előléptetést kapott, melynek mértéke *pānṣad ẕāt u hazār u divīst suvār* (500 személy és 1200 lovas) volt.[32] A mughal tisztségviselők adatait összegyűjtő kézikönyvében Athar Ali úgy véli, hogy Sarandāz Khān ekkor a kétezredesi rangra (*du hazār ẕāt u du hazār suvār*) emelkedett, [33] ám Lāhūrī listáján, mely a birodalmi tisztségviselők adatait rögzíti az 1047. évi állapotok alapján, *hazār u pānṣad ẕāt u divīst suvār* (1500 személy és 1200 lovas) rangban szerepel.[34] Keval Ram szerint az uralkodó még ugyan ebben az évben kétezer ötszázadossá nevezte ki, Farīd Bhakkarī elbeszélése alapján azonban valószínű, hogy még ennél is magasabb, háromezredesi (*si hazārī ẕāt u suvār*) rangot kapott.[35] A magasabb ranghoz új beosztás is társult. Sarandāz Khānt az uralkodó a Laknau (mai Lucknow) megyében (*sarkār*) a végrehajtó hatalom első számú vezetőjévé (*faujdār*) nevezte ki,[36] s hetvenkét járást (*pargana*) rendelte alá. Šāh-ǰahān kegyét még azzal is megtoldotta, hogy állomáshelyéhez közel, Dalmauban[37] új javadalombirtokot jelölt ki számára.[38] Új állomáshelyén Sarandāz Khān roppant nagyvonalúan bánt a környéken élő dervisekkel, vallástudósokkal, s nem utolsósorban saját alárendeltjeivel. Nagylelkűsége eleinte meg is hozta a kívánt eredményt. Bőkezűségével sikerült ugyanis megvásárolnia a környéket rettegésben tartó *bais* nép jóindulatát, akik Sarandāz Khān megjelenése után felhagytak a rablással és az útonállással. A *khān* adakozó kedve azonban megbosszulta magát. A pénz hamar kifolyt a kezei közül s hamarosan a rábízott csapatok zsoldját sem volt képes kifizetni. A katonák az udvarban tettek panaszt s az uralkodó Farīd Bhakkarīt nevezte ki a tartomány pénzügyeinek rendbe tételére. A pénzügyekhez értő történetíró hivatalnok rövid időn belül meg is oldotta a rábízott feladatot. A „sereg zsoldjának terhét levette válláról s jó hírnevét helyreállította".[39] Lāhūrī feljegyzései szerint 1641. március 14-én (a *hijra* szerint 1050. *ẕī al-ḥijja* 1.) Sarandāz Khānt az uralkodó J̌ammū tartományba rendelte

[28] Bhakkarī, Šaykh Farīd: *Ẕakhīrat al-khavānīn*. III. Szerk. Haq, Syed Moinul. Karachi: Pakistan Historical Society 1974, p. 55.
[29] Keval, Ram: *Taẕkirat al-umarā*. p. 85.
[30] Kinevezésének pontos időponja 1041. *ramaḍān* 16. (1632. április 7.). Rangja ekkor *hazār ẕāt čahār ṣad suvār* („ezer személy négyszáz lóval") lett. Lásd: Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. I., p. 421.
[31] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. I., p. 488.
[32] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. I/b, p. 278.
[33] Athar, Ali M.: *The apparatus of empire. Awards of ranks, offices and titles to the Mughal nobility (1574–1658)*. Oxford University Press, New Delhi 1985, p. 141.
[34] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. I/b, p. 304.
[35] Bhakkarī: *Ẕakhīrat al-khavānīn*. III., p. 55.
[36] Lāhūrī: *ibid*., Bhakkarī: *ibid*., Keval Ram: *ibid.*
[37] Város a mai Uttar Pradesh államban. A település Lucknwtól délre, a Gangesz bal partján fekszik.
[38] Bhakkarī: *ibid*.
[39] Bhakkarī: *Ẕakhīrat al-khavānīn*. III., p. 56.

és kinevezte a *faujdār*rá,[40] ám erről a posztjáról kevesebb, mint egy év elteltével, 1641. augusztus 19-én (a *hijra* szerint 1051. *ǰamāḍī al-avval* 11.) leváltotta.[41] Érdekes módon Farīd Bhakkarī, aki úgy tűnik, hogy ez idő tájt végig a *khān* mellett volt, nem számol be a ǰammūi epizódról, csak arról tudósít, hogy nagyjából ebben az időben Sarandāz Khān pénzügyei már teljesen rendben voltak s katonái megkapták teljes fizetségüket. Így nagy reményekkel indulhatott a lázadó kangrai rádzsa, J̌agat Singh elleni hadjáratra. Sarandāz Khān azonban ismét eljátszotta a szerencséjét. A döntő pillanatban, Mau alatt[42] gyáván viselkedett, megfutamodott és méltóságjelvényei az ellenség kezére kerültek. Felettese, Sa'īd Khān jelentésében ezért bepanaszolta az uralkodónál, aki Sarandāz Khānt büntetésül ezredessé (*hazārī*) fokozta le és javadalombirtokától is megfosztotta.[43] Sarandāz Khān a Qandahār megszerzéséért vívott hadműveletekben igyekezett kiköszörülni a csorbát, ám kevés sikerrel. Kihallgatást kért az uralkodótól és megpróbálta kieszközölni, hogy visszakaphassa dalmaui birtokát, ám kérése süket fülekre talált. Szorult anyagi helyzetében kénytelen volt megválni lāhūrī és akbar-ābādi palotáitól. Személyes tragédiáját csak súlyosbította, hogy mindkét fiát elvesztette. Az egyiket elmebaj kerítette hatalmába és öngyilkos lett, a másikat egy súlyos kór vitte el.[44]

Élete vége felé sok küzdelem árán ugyan, de sikerült ismét állami hivatalhoz jutnia. Šāh-ǰahān 1646 elején (a *hijra* szerint 1056. első hónapjai) Lāhūr várkapitányává (*qil'adār*) nevezte ki.[45] Pár hónappal később új állomáshelyén érte a halál. Elhunytának híre 1646 május 26-án (a *hijra* szerint 1056. *rabī' al-ṯānī* 9.) érkezett meg az udvarba.[46] Farīd Bhakkarī szerint két özvegy maradt utána, akik közül az egyik maga is kalmük származású volt.[47]

Sarandāz Khān kortársa volt egy másik kalmük származású tisztségviselő, Bāqī Beg (Khān) Qalmaq Čela, aki azonban sokkal Sarandāz Khānnál szerencsésebb életutat járt be. A ragadványneve (*čela* „szolga, rabszolga") alapján minden bizonnyal ő is rabszolgaként került a Mughal Birodalomba. Élerajzírói szerint Šāh-ǰahān uralkodásának 6. évében (a *hijra* szerinti 1042./ Kr. u. 1632.) *haft ṣad ẕāt u pānṣad suvār* (700 személy és 500 lovas) rangot kapott.[48] Az az uralkodó 1634. január 27-én (a *hijra* szerint 1043. *raǰab* 26.) a Bāqī Khān címet adományozott neki, rangját pedig *hazār ẕāt u šiš ṣad suvār*ra (1000 személy és 600 lovas) egészítette ki.[49] Bāqī Khān minden jel szerint elnyerte az uralkodó jóindulatát, mert

[40] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. II., p. 228.
[41] Lāhūrī *Pādšāh-nāma*. II., p. 236.
[42] A Mau erődje körüli harcok 1641 decemberének elején kezdődtek (a *hijra* szerint 1051 *ramaḍān*) és a vár elfoglalásával értek véget 1641 december 3-án (a *hijra* szerint *ramaḍān* 20). A harci cselekmények leírását lásd Begley, W. E. – Desai, Z. A. (szerk.): *The Shah Jahan Nama of 'Inayat Khan. An abridged history of the Mughal emperor Shah Jahan, compiled by his royal librarian. The nineteenth-century manuscript translation of A. R. Fuller (British Library 30,777*). New Delhi 1990, pp. 287–288; Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. II., pp. 261–273. A Lāhūrī beszámolója egyes részleteinek angol fordításáért lásd: Craik, H. D.: *District and states gazetteers of the undivided Punjab prior to independence*. III. New Delhi 1993, pp. 97–103.
[43] Bhakkarī: *ibid*.
[44] Bhakkarī: *Ẕakhīrat al-khavānīn*. III., p. 57.
[45] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma.* II., p. 500.
[46] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma.* II., p. 506.
[47] Bhakkarī: *ibid*.
[48] Athar, Ali: *The apparatus*. p. 122. Lásd még Keval, Ram: *Taẕkirat al-umarā*., p. 30; Šāh-navāz Khān: *Ma'āṯir al-umarā.* I., p. 427.
[49] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. I/b., p. 2. Keval Ram úgy tudja, hogy Bāqī Beg a khāni címet és az előléptetást két egymást követő évben kapta. Az előbbit Šāh-ǰahān uralkodásának 8., utóbbit a 9. évében. (Lásd Keval, Ram: *ibid.*).

pályája töretlenül ívelt felfelé. Az uralkodó trónralépésének tizedik esztendejében *suvār* rangja is *hazārī*ra (ezredes) emelkedett, majd az ezt követő évben, 1637. augusztus 27-én (a *hijra* szerint 1047. *rabī' al-ṯānī* 2.) Šāh-ǰahān a *du hazār ẕāt du hazār suvār* rangra léptette elő és kinevezte a Bandelkhand-beli Islāmābād megye *fauǰdār*jává.[50]

Bāqī Khān megbizatása nem igérkezett könnyűnek. Bandelkhandot ugyanis ezekben az évtizedekben lázadások sora rázta meg. A bajok 1629-ben kezdődtek, amikor a többkevesebb függetlenséget élvező orchai rádzsa, J̌aǰhar Singh fia fellázadt a mughal uralom ellen. A tartományt csak 1635-ben, a rádzsa halálát követően sikerült némiképp megszelidíteni, ám Šāh-ǰahān J̌ajhar Singh helyére egy báburalkodót ültetett, akit alattvalóinak többsége nem fogadott el, s ez 1639-ben (a *hijra* szerint 1048 vége) újabb felkeléshez vezetett. Lāhūrī szavaival a lázadók, e „tudatlanságban szendergők" mint „hangyák és kígyók özönlöttek elő". Bāqī Khān képtelen volt a „viszályt keltő természetűek lázongásának gyökereit kitépni" és a vidék rendjét helyre állítani.[51] Az uralkodó 1640 májusában (a *hijra* szerint 1050 *muḥarram*) megelégelte Bāqī Khān tehetetlenkedését és 'Abd-allāh Khān parancsnoksága alatt sereget küldött a J̌aǰhar Singh fia, Prithvirāj és hadvezére Čampat irányításával harcoló felkelők leverésére. A hadjárat feletteb szerencsésen alakult Bāqī Khān számára, aki a terepet jól ismerve magához ragadta a kezdeményezést. A harctól ódzkodó 'Abd-allāh Khān jóváhagyásával, erőltetett menetben megközelítette az ellenséget, s egy egy jól előkészített, merész éjszakai rajtaütéssel elfogta Prithvirājot, csapatait pedig jórészt megsemmisítette. Bátor vállakozásával sikerült visszaszereznie becsületét és evvel együtt az uralkodó bizalmát.[52] Nem véletlen tehát, hogy Bāqī Khānt 1643. december 1-én (a *hijra* szerint 1053. *ramaḍān* 18.) újabb kegyben részesítve kinevezte a *dīvān-i khāṣ*, „magánkihallgatások terme") első emberévé (*dārūġa*).[53] Egy évvel később Bāqī Khān új beosztást kapott, s az agrai erőd kapitányaként folytatta birodalmi szolgálatát.[54] Šāh-ǰahān uralkodásának 25. (1651. május 22. – 1652. május 10.) évében újabb bizalmi feladatot kapott, amikor az uralkodó kijelölte az Agrában őrzött kincstár főfelügyelőjévé.[55] Úgy tűnik, hogy 1653-ban személyesen is részt vett Qandahār sikertelen ostromában, bár a hadjárattal kapcsolatban Keval Ramon kívül nevét a források külön nem említik.[56] A qandahāri kudarcot követően, valamikor 1064 elején hunyt el az Agra tartományban fekvő Bārīban[57] lévő javadalombirtokán, mely halála után visszaszállt a koronára.[58]

Bāqī Khān legteljesebb életrajzát közlő Šāh-navāz Khān pedig egyáltalán nem említi a cím adományozásának időpontját.

[50] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. I/b., p. 277.

[51] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. II., p. 236.

[52] 'Abd-allāh Khān már korántsem járt ilyen jól. Prithvirājot ugyan sikerült a birodalmi csapatoknak kézre keríteniük, ám mivel a lázadók másik vezetőjének, Čampatnak sikerült kereket oldania, Šāh-ǰahān a sereg vezérét büntetésül lefokozta. A hadjárat történetét lásd. Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. II., 194–195, Begley – Desai (szerk.): *The Shah Jahan Nama*. pp. 268–269.

[53] Lāhūrī: *Pādšāh-nāma*. II., 347; Keval, Ram: *Taẕkirat al-umarā*. p. 30; Šāh-navāz Khān: *Ma'āṯir al-umarā.* I., p. 428.

[54] Keval, Ram: *Taẕkirat al-umarā*., p. 30; Šāh-navāz Khān: *Ma'āṯir al-umarā.* I., p. 428; Athar, Ali M.: *The apparatus of empire*. p. 231. Athar Ali Bāqī Khān pályafutásának eseményeit sorolva, e két esemény között több bejegyzésében is szerepelteti a Bāqī Beg nevet (Lásd Athar, Ali M.: *The apparatus of empire*. p. 199, 208, 218). A szerző által hivatkozott források ellenőrzése után szinte teljes biztonsággal állítható, hogy Bāqī Khān és a szóban forgó Bāqī Beg nem ugyanaz a személy.

[55] Keval, Ram: *Taẕkirat al-umarā*. p. 30.

[56] Keval, Ram: *Taẕkirat al-umarā*. p. 30.

[57] Agrától dél-nyugatra 44 km-re fekvő város.

[58] Šāh-navāz Khān: *Ma'āṯir al-umarā.* I. p. 428.

Irodalomjegyzék

‘Allāmī, Abū al-Faḍl: *Akbar-nāma*. II. III. Szerk. Āġā Aḥmad – Mavlavī ‘Abd al-Raḥīm. The Asiatic Society, Calcutta 1877

Athar, Ali M.: *The Apparatus of Empire. Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility (1574–1658)*. Oxford University Press, New Delhi 1985

Athar, Ali M.: *The Mughal Nobility Under Aurangzeb*. Oxford University Press, New Delhi 1997

Begley, W. E. – Desai, Z. A. (szerk.): *The Shah Jahan Nama of ‘Inayat Khan. An Abridged History of the Mughal Emperor Shah Jahan, Compiled by his Royal Librarian. The Nineteenth-Century Manuscript Translation of A. R. Fuller (British Library 30,777*). New Delhi 1990

Bernier, F.: *Travels in the Mogul Empire*. *AD 1656–1668*. New Delhi 1994

Bhakkarī, Šaykh Farīd: *Ẕakhīrat al-khavānīn*. II–III. Szerk. Haq, Syed Moinul. Pakistan Historical Society, Karachi 1970, 1974

Craik, H. D.: *District and States Gazetteers of the Undivided Punjab Prior to Independence*. III. New Delhi 1993

Fayziev, T.: *Temuriylar shajarasi*. Yozuvchi, Toshkent 1995

Irvine, W. (ford.): *Mogul India or Storia do Mogor*. I. New Delhi 1996

Irvine, W.: *The Army of the Indian Moghuls*. New Delhi 1994

J̌ahāngīr: *Tūzuk-i J̌ahāngīrī*. In: *Toozuk-i-Jehangeeree*. Szerk. Ahmud, Syud, Ally Gurh 1864

Kāmgār, Kh^{w}āja Ḥusaynī: *Ma’āṯīr-i J̌ahāngīrī*. In: Alavi, A.: *Ma’asir-i Jahangiri. A Contemporary Account of Jahangir by Khwaja Kamgar Husaini*. Asia Publishing House, New York 1978

Keval, Ram: *Taẕkirat al-umarā*. In: *Tazkiratul-Umara of Kewal Ram. The History of Nobles from Akbar to Aurangzeb’s Reign 1556–1707 AD*. Ford. S. M. Azizuddin Husain, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1985

Lāhūrī, ‘Abd al-Ḥamīd: *Pādšāh-nāma*. I. Szerk. Kabīr al-Dīn Aḥmad – ‘Abd al-Raḥīm – Lees, W. N., The Asiatic Society, Calcutta 1866

Mu‘tamid Khān: *Iqbāl-nāma-yi J̌ahāngīrī*. Kalkatta 1865

Péri, Benedek: The Ethnic Composition of the „Iranian” Nobility at Akbar's Court (1574–1605). In: *Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th–17th Centuries*. Szerk. Jeremiás Éva, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, Pilicsaba 2003, pp. 177–201

Šāh-navāz Khān, Navāb Ṣamṣām al-Davla: *Ma’āṯīr al-umarā*. I. Szerk. Mavlavī ‘Abd al-Raḥīm. The Asiatic Society, Calcutta 1888

A BSAM-YAS KOLOSTOR TÖRTÉNETE SA-SKYA-PA BSOD-NAMS RGYAL-MTSHAN: *A KIRÁLYOK SZÁRMAZÁSÁT MEGVILÁGÍTÓ TÜKÖR* CÍMŰ MŰVE ALAPJÁN

Péter Alexa

I. Bevezetés

A tanulmány Tibet első kolostora, a bSam-yas kolostor megalapítását és építésének körülményeit tárgyalja. Ezt a száznyolc szentélyből álló épületegyüttest, mely a buddhista világelrendezés mintáját követi, a 8. század végén építtette Khri-srong lde-btsan király. Az azóta eltelt időben számtalanszor próbálták lerombolni a szentélyt, később azonban mindig újraépítették.

A tanulmány *A királyok származását megvilágító tükör* (*rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*) című munkából a bSam-yas kolostorról szóló részt dolgozza fel. A mű írója Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mtshan (1302–1375), aki a bSam-yas kolostor egyik apátja volt. A mű XVIII. fejezete Tibet történetének bSrong-btsan király halálától (650) a 13. század végéig tartó szakaszával foglalkozik. A fejezet kiválasztott részlete, mely Khri-srong lde-btsan trónralépésétől a haláláig írja le az eseményeket, részletesen bemutatja a bSam-yas kolostor külső és belső felépítését, valamint a felszentelés alkalmából rendezett ünnepséget is. A szerző röviden kitér a bon és buddhista, illetve a buddhizmus két ága között folyó hitvitára is, amelyek közül az utóbbit a bSam-yas kolostorban rendezték.

A tanulmány második részében olvasható a XVIII. fejezet bSam-yas történetéről szóló részlete magyar fordításban.

1. Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mtshan és műve: *A királyok származását megvilágító tükör*

Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mtshan (1302–1375) tizenhat évesen kezdett hozzá *A királyok származását megvilágító tükör* című munkájának összeállításához. Nagy számú könyvet gyűjtött össze és olvasott el, ami a buddhizmus történetével foglalkozott. Az íráshoz több olyan munkát felhasznált, melyek az évek során elvesztek.[1] Sok éven át dolgozott művén, amelyet 1368 körül vagy egy kicsit később számos jegyzettel és magyarázattal látott el.[2] Minden alkalommal, mikor más könyvekből idézett, pontosan feltüntette a forrást és a szerző nevét is.

Művében több rész foglalkozik kizárólag a buddhizmus történetével, buddhista események leírásával, de van néhány fejezet, amiben tibeti népi mondák és legendák vannak.

[1] Ilyen könyv például a *Mi-nyag királyok leszármazási láncolata*, ami Lhásza és a bSam-yas kolostor történetét írja le.

[2] Ezek a jegyzetek mindig az adott sor fölé kerültek eredeti szövegben. A fordításban ezeket a jegyzeteket az ábécé nagybetűivel jelöltem.

Nehéz pontosan meghatározni, hogy mikor készült *A királyok származását megvilágító tükör*. Az évet a tibeti író a föld-nőstény-sárkány évével jelöli (1328), ami jelentheti azt, hogy akkor még tartott az összeállítás, vagy azt, hogy akkor vette kezdetét az összeállítás.

A munka több címe is ismert. A szerző a következő két címmel látta el művét: *A Tan-királyok életének rövid bemutatása*[3] és *A buddhizmus történetének tükre; a tibeti Tankirályok életrajza, akik egymásután megjelentek és miniszterei kkel minden lehetséges eszközzel a buddhizmus megalapozásán és elterjesztésén fáradoztak.*[4] Egy másik kiadás kolofonjában egy újabb címet találunk: *A királyi leszármazás buddhista történetét megvilágító tükör,*[5] a címoldalon pedig az az elnevezés van, ami a legismertebb a szakirodalomban a világon: *A királyok származását megvilágító tükör.*[6]

A királyok származását megvilágító tükör összesen tizennyolc fejezetre tagolódik, melyeknek az utolsót kivéve, saját címük is van. Ez az utolsó fejezet tartalmazza Tibet történetét bSrong-btsan király halálától (650) a 13. század végéig. Itt ír a Khri-srong lde-btsan uralkodásának idején megépült bSam-yas kolostorról és a felszentelési ünnepségéről is.

2. Khri-srong lde-btsan király és kora[7]

Khri-srong lde-btsan nyolc éves volt, mikor királlyá koronázták. Kihasználva, hogy a király még kiskorú, néhány tibeti nemes a buddhizmussal való végleges leszámolásra készült, melyet inkább politikai, mintsem vallási okok miatt gyűlöltek. A Ra-mo-che templomban lakó kínai és nepáli szerzeteseket visszaküldték hazájukba, és egy rendelettel az egész országban betiltották a buddhizmust. Ennek a mozgalomnak Ma-zhang khron-pa skyes és sTag-sgra klu-gong voltak a fő alakjai, akiknek a fiatal király kiskorúsága idején szinte teljhatalmuk volt.

Amikor Khri-srong lde-btsan elérte a nagykorúságot, a buddhizmust és az udvarában élő buddhista csoportot eszközként használta saját abszolút uralmának megalapozásához. Egy buddhizmussal rokonszenvező, befolyásos, fiatal tibetit (sBa gSal-snang) tett meg a Nepállal határos dél-tibeti tartomány kormányzójává. Ő közelebbi kapcsolatot alakított itt ki az indiai buddhizmussal, nevezetesen a híres indiai tanítóval, Sāntarakṣitá-val, aki egy jógácsára-szvátantrika-madhjamaka filozófus volt és az észak-indiai egyetemi tradíciót képviselte. Ezalatt a fővárosi buddhista csoportnak sikerült megszabadulnia fő ellenfelétől, Ma-zhang khron-pa skyes-től. Ezután meghívták Sāntarakṣitá-t Tibetbe, de a még mindig erős buddhista ellenes érzület miatt, csak négy hónapot töltött ott. Távozása előtt azt ígérte a királynak, hogy küld egy hatalmas varázslót, aki elég erős ahhoz, hogy legyőzze az általa Tibet „gonosz szellemeinek" nevezett erőket.

Ez a bölcs és démonűző tantrikus jógin Padmasambhava lett, aki valóban a megfelelő ember volt arra, hogy az összes akadályt elhárítsa. Állítólag minden gonosz szellemet leigázott és rávette őket, hogy ezentúl a buddhista tan védelmezőjeként lépjenek fel. Míg a bSam-yas kolostor alapítását Sāntarakṣita felügyelte alatt végezték, addig Padmasambhava volt az, aki megakadályozta a démonokat abban, hogy lerombolják az épülő falakat, és

[3] Tib. *Chos-rgyal rnams-kyi rnam-thar mdor-sdus (bsdus).*

[4] Tib. *Bod-kyi chos-rgyal rim-par byon-pa | blon-po'i thsogs-dang bcas-pa-rnams-kyis | thabs du-ma'i go (sgo)-nas bstan-pa dar-zhing rgyas-par mdzad-pa'i rnam-thar | chos-byung gsal-ba'i me-long zhes bya-ba*.

[5] Tib. *rGyal-rabs chos-'byung gsal-ba'i me-long.*

[6] Tib. *rGyal-rabs gsal-ba'i me-long.*

[7] Hoffmann, Helmut: *A tibeti műveltség kézikönyve*. Terebess Kiadó, Budapest 2001, pp. 59–73.

asztrológiai számítások segítségével kiválasztotta a megfelelő napszakot az építkezés különböző szakaszainak elvégzéséhez.[8]

A bSam-yas felépítését követően avatta fel Sāntarakşita a Hét kiválasztott embert, akik Tibet első szerzetesei lettek. A kolostor alapítása mérföldkő volt Tibet vallástörténetében, és 779-ben ezt követte a buddhizmus államvallásként való elismerése.

A buddhisták között ezidőtájt támadt belső ellentét, a hitelvek közti különbség összekapcsolódott a két idegen, indiai és kínai buddhista iskola közötti dúló hatalmi harccal. Az ellentéteket a király jelenlétében egy hosszú, nyilvános hitvitában döntötték el. Mivel a király és udvartartása nem volt abban a helyzetben, hogy a teológiai érvek súlyát mérlegelje, így Khri-sron lde-btsan döntése pusztán politikai jellegű lehetett. Mivel az adott időszakban Tibet állandó háborúban állt a kínaiakkal, a király az indiai vonal követését rendelte el Tibetben.

3. bSam-yas kolostor és környéke

A kolostort és környezetét Anne Chayet[9] mutatta be egyik cikkében, gazdagon illusztrálva fotókkal és rajzokkal. Ebben említi, hogy az egyik Tunhuangból származó iratban az áll, hogy a bSam-yas eredeti neve Brag-mar volt és télen használták királyi rezidenciaként. A hagyomány úgy tartja, hogy Khri-srong lde-btsan király Brag-mar-ban született és itt határozta el, hogy egy hatalmas kolostort építtet. A kolostor helyének kiválasztásában a kedvező földrajzi adottságokat is figyelembe vette: a hely védelmet nyújtott a folyó áradása ellen, a hegyek védték a szél ellen, és a talaj is jó minőségű volt. Arra is tekintettel volt, hogy miként változik a nap járása, és hogy a hegycsúcsok hogyan vetnek árnyékot.

A kolostor megépítésekor három fontos elem dominált: a víz, a homok és a fa. A víz a folyó közelsége miatt volt fontos, mert ezen az úton szállították ide az építéshez szükséges anyagokat,[10] és a zarándokok, utazók is leggyakrabban ezen az úton érkeztek és érkeznek mind a mai napig.[11] A homok, melyet a folyóból nyertek és facsoportokkal rögzítettek, a kolostor alapjául szolgált. Az építkezéshez a legfontosabb elem a fa volt, melyből nagyon kevés van Tibetben. A T'ang Évkönyvben azt írják, hogy a 9. században tamarisz és ciprus fákkal borították be a domboldalakat. Ebből a zöld tájból az erózió pusztítása következtében nem maradt semmi. Vannak időszakok, mikor ez a kép megváltozik (például a 18. században) és előbukkan néhány fa, de az a kevés, ami van, csak fűtésre elegendő. Az építkezéshez a legnagyobb fákat használták fel, amelyek a vízmosások déli partján nőttek.

A kolostor tervrajzát a négyszögletes forma határozza meg, mert a központi templom is egy kilencrészre osztott négyzetet alkot. Ezen felül mind az alaprajzokon, mind a kiemelkedések elkészítésében a hármas szám és annak többszörösei szerepelnek. A három

[8] A kolostor építésének pontos évszámát Giuseppe Tucci vezette le több eredeti forrás figyelembevételével. Cikkében megemlíti, hogy a tibeti művekben mindig szét kell választani az építés kezdetét és végét jelző dátumot. A bSam-yas-ra vonatkozóan több eltérő időpont található a különböző forrásokban. Tucci elfogadja, hogy a király huszonkét évesen, a tűz-nyúl évében (763) kezdte el építeni a bSam-yas kolostort. Az építkezés befejezését is a nyúl évére teszi, csak egy ciklussal később (774). A bon és a buddhizmus közötti hitvita még a kolostor felépítését megelőzően zajlott le. Az időközben kialakult indiai és kínai buddhista irányzatok közötti nézeteltérés szintén hitvitába torkollott, amelyet már a bSam-yas falai között rendeztek meg 792 és 794 között. Tucci, Giuseppe: *Minor Buddhist Texts II*. Roma 1958, pp. 338–342.

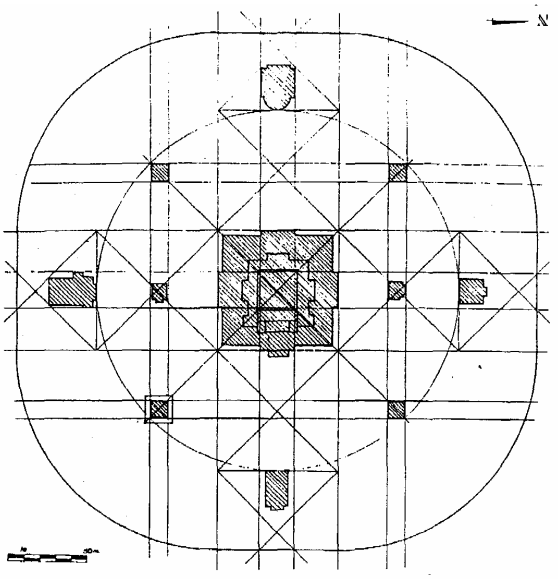
[9] Chayet, Anne: Le monastère de bSam-yas: sources architecturales. In: *Arts Asiatiques* 43 (1988), pp. 19–29.

[10] A napjainkban végzett felújítási munkákhoz is ezen az úton szállítják a fákat.

[11] Bár a kolostor megközelíthető észak, kelet és nyugati irányokból is, mégis a folyót használják leggyakrabban, aminek átkelője a déli irányban fekszik, közel a Yar-klungs völgyhöz.

emeletes központi szentély is négyszög alakú, melyet kereszt alakban fognak közre az épületek. Az egész szentélyegyüttest, ami tizenkét kisebb templomot és számos különböző épületet is magába foglal, egy majdnem tökéletes kör alakú fal[12] veszi körül.

A bSam-yas alapját egy mandala forma adja, amit az Odantapuri kolostor[13] mintája alapján készítettek el, és a buddhista világegyetem megjelenítését tárja elénk. A központi templom jeleníti meg a Méru világhegyet és a négy fő égtáj irányában elhelyezkedő két kisebb templomtól közrefogott szentélyek pedig a kisebb és nagyobb világszigeteket.[14] Itt találhatók még a szintén a négy égtáj irányában elhelyezkedő sztúpák is. A külső körfal a világrendszert közrefogó vas-hegyet szimbolizálja.



1. kép – A bSam-yas alaprajza
Készítette: S. Mémet

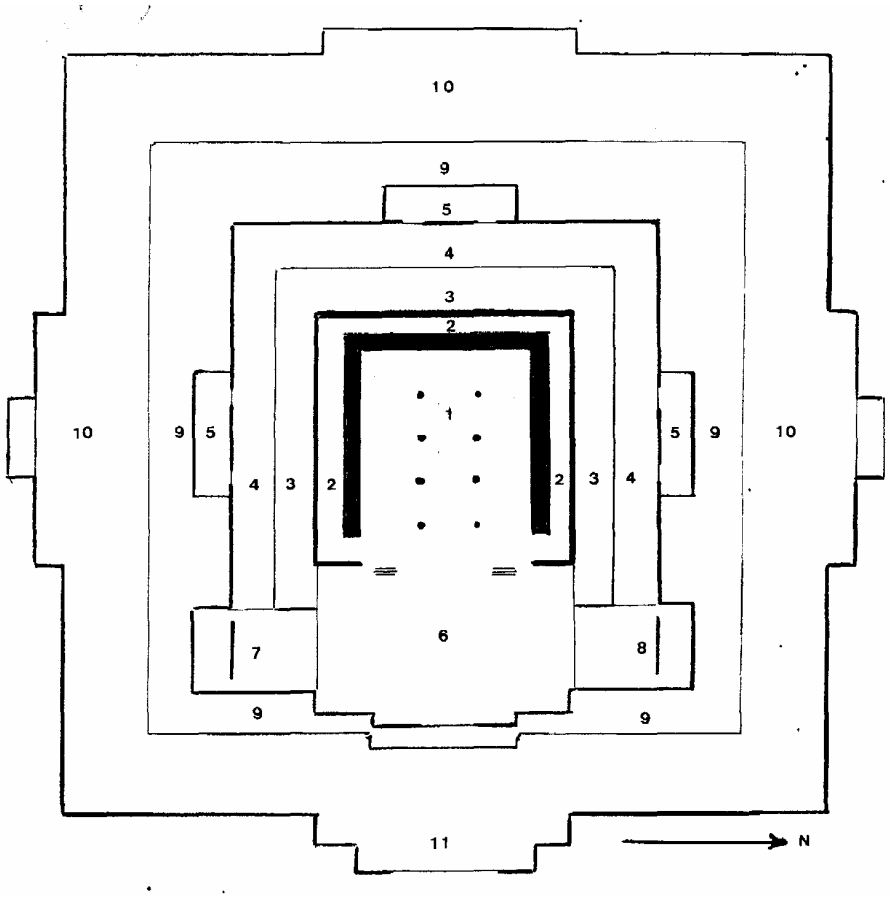
A főépület, ami lényegében fedett galériákból és lépcsős kiszögellésekből áll, három emeletre tagolódik: földszinti részre, két emeletre és egy félemeletre, ami a második emeleten van és tető borítja. A középső emeletet ezen felül négy oldalról tornyok veszik körül. A legfölső emelet, ami a díszes tető alatt volt, eltűnt. A régi írások szerint ez fából készült.

A főépület legbelső része (2./1.) szabályos négyzetet alkot, aminek mennyezete tizenkét részre van osztva, és ebből kettő festett mandalákkal díszített. A cella kelet felé nyílik, a másik három oldalt égre nyitott körfolyosók (2./2.) veszik körül, amiknek vastag kőfalait festmények díszítik. Ezek a folyosók egyre szélesebb négyzetet alkotnak a főépülettől távolodva és arányosan lesznek egyre alacsonyabbak: rendre egy emelettel kisebbek az azt megelőző falnál. A főépületből a keleti oldalon néhány lépcsőn a szerzetesek gyülekező helyére (2./6.) juthatunk. Ez az udvar kereszt formában van körülzárva, belül nyitott és így látni a két galériás emeletet, amiket facölöpök tartanak. A helyet jobbról és balról egy délkeleti és északkeleti irányú szentély (2./7.8.) veszi közre, amik olyanok, mint két bástya és kis ajtókkal átjárhatók. A két bástya folytatásaként építettek egy hatalmas kaput, mely egy kicsit kiemelkedik kelet felé és így az udvar (2./9.) méretét arányosan lecsökkenti. Az udvar az égre nyitott és az épület mind a négy oldalát körülöleli. A fal, mely kívülről határolja kereszt alakot formáz. Erre az udvarra néznek a külső falakba (2./10.) épített szerzetesi lakások, melyek befelé nyílnak kétszintes galériával. A külső falon a négy lépcsős

[12] Azért nem teljesen kör alakú a fal, mert az építkezésnél nehézséget jelentett a tökéletes kör kialakítása.

[13] Az indiai Odantapuriban levő kolostort 1193-ban muszlin seregek rombolták le. Shakabpa, Tsepon W. D.: *Tibet története*. Osiris-Bódhiszattva, Budapest 2000, p. 45.

[14] A tizenkét szigetet különböző geometriai formákkal jelenítik meg: keleten három félkör alakú, délen három háromszög alakú, nyugaton három kör alakú, északon pedig három négyszög alakú szentély áll.



2. kép – A Központi szentély alaprajza
Készítette: A. Chayet

1. legbelső cella, 2. körfolyosó, 3. udvar, 4. galériás középső szint, 5. Kincsőrző-szentélyek, 6. gyülekező hely, 7. Avalokiteşvara-szentély, 8. Védőistenségek szentélye, 9. udvar, 10. külső, galériás fal, 11. keleti kapu. A pöttyök a cella tartópilléreit jelölik, amik a többi helyre nincsennek külön berajzolva.

kiszögellés négyszöget alkot, de a keletre néző oldalon kicsit nagyobb a kiszögellés a főkapu (2./11.) miatt.

Ha egységében nézzük az épületet, akkor azt látjuk, hogy egymásba helyezett négyszögekből[15] áll az egész. A kézművesek úgy alakítottak ki, hogy váltakozik a hordozófalak és az oszlopok sora. A főépület és a két körfal együttesen kereszt alakú, hármas-horizontális szerkezetet alkot, melyek egymástól függetlenek. A főépület, mely három emeletével kiemelkedik a többi épület közül, a *rigs-gsum* jelzőt kapta, ami három stílust vagy módot jelent. A háromféle stílus (kínai, indiai és tibeti) ma már nem különül el egymástól – ha egyáltalán valaha létezett különbség köztük -, mert a festmények stílusa nem egységes egy adott szinten, a szobrokat pedig a rombolások miatt nem lehet megítélni. Így a

[15] A klasszikus korban gyakori jellemzője volt az építészetnek a négyszögek egymásba vagy egymás mellé helyezése.

hármasság inkább az építési módra vonatkozhat, mert az alsó szintet kőből, a középsőt téglából, a felsőt pedig fából készítették.

A legújabb kínai leírások, melyek a bSam-yas egészét mutatják be, meglehetősen pontatlanok, mert a lerombolt épületeket nem tüntetik fel, a megmaradt épületek leromlott állapotáról nem számolnak be, és tartalmaznak néhány „parazita" épületet is, amik eredetileg nem is léteztek. Nem jelzik ezen felül a négy szentélyt sem, melyek a buddhista kozmológiából ismert négy szigetet jelképezik, és ami az észak-déli és a kelet-nyugati tengelyre épültek.[16] A központi épület négy oldalán, az épület sarkaitól és a külső faltól egyenlő távolságban állt a négy sztúpa, amik mára eltűntek. A szövegben a Hold és Nap szentély sem szerepel, amik közül ma már csak a Hold szentély maradt meg.

Az épület felépítését ezután Anne Chayet különböző más országokban levő épületekkel vetette össze és arra a megállapításra jutott, hogy a bSam-yas sem az indiai, sem a kínai építészeti stílussal nem mutat teljes hasonlóságot. Az építészeti modell az indiai mintát követi, de a négyszög és kereszt alakú minták már a buddhizmus és az indiai befolyás megjelenése előtt is léteztek Tibetben. A bSam-yas alaprajzának szerkezeti felépítése pedig megtalálható mind az iráni, mind a kínai építészetben.

Sébastien Mémet[17] korabeli iratok leírásai, fényképek és szűkszavú alaprajzok[18] alapján egy arányos makettet készített. Ennek segítségével vizsgálta, milyen szabályos a főépület és a melléképületek elrendezése és arányai.

A vizsgálat során rájött, hogy ha az északi vagy a déli oldalon levő külső fal közepéből egy vonalat húzunk a keleten levő külső fal közepéhez, akkor a vonal éppen érinti a központi épület sarkait.[19] Bár a melléképületek néha több kilométerre vannak a főépülettől, mégis az építéskor együtt voltak megtervezve. A főépület gúla alakú elrendezése egyfajta hierarchiát fejez ki a templom többi részéhez viszonyítva. Ezen kívül az épületre tekinthetünk úgy is, mint egy térszabályozóra.

II. A bSam-yas kolostor története (fordítás)[20]

1. A bSam-yas kolostor építésének előkészületei

„A király szívében az a gondolat támadt, hogy megépítteti a Dicső Gondolattal Felfoghatatlan Változatlan Magától Létrejövő kolostort. Így 'Gos miniszterrel és a többi tan-

[16] Ez a tengely középen metszi el a főépületet, a lépcsős kiszögellések közepén keresztülhaladva

[17] Mémet, Sébastien: Le monastère de bSam-yas: essai de restitution. In: *Arts Asiatiques*. Vol. 43 (1988), pp. 30–32.

[18] Ezek a tervek a mai embernek túl bonyolultak és szinte értelmezhetetlenek.

[19] Ez a tökéletesen precíz elrendezés a négy szigetet jelképező főszentélyek körül elhelyezkedő két-két kis szentélyre nem vonatkozik.

[20] A fordításhoz kétféle dergei (Bsod-nams rgyal-mtshan: *rGyal-rabs gSal-ba'i Me-long*. Szerk. Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Beijing 1981. [A királyok származását megvilágító tükör]; Bsod-nams rgyal-mtshan: *rGyal-rabs gSal-ba'i Me-long*. Szerk. B. I. Kuznetsov, E. J. Brill, Leiden 1966. [A királyok származását megvilágító tükör]) és egy lhászai (Bsod-nams rgyal-mtshan: *rGyal-rabs gSal-ba'i Me-long*. Szerk. B. I. Kuznetsov, E. J. Brill, Leiden 1966. [A királyok származását megvilágító tükör]) kiadású szöveget használtam. A különböző változatok közül az került a fordításba, amely leginkább beleillett a szövegkörnyezetbe. Munkám során a főszöveg kiegészítéséhez és a lábjegyzetek zömének megírásához a két angol fordítást (Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994; Taylor, McComas: *The Clear Mirror, A Traditional Account of Tibet's Golden Age*. Snow Lion Publications, Ithaca NY 1996) is figyelembe vettem. A személynevek és a helynevek átírásában Per Sørensen rendszerét vettem át, az épületnevek átírásakor pedig ahol lehetett, az eredeti tibeti név fordítását alkalmaztam.

miniszterrel összeült tanácskozni, majd azt mondta: ‘Ha nem fordulunk a nehéz tettek felé, akkor a könnyű tetteket sem leszünk képesek véghezvinni.’

Ezt követően összegyűjtötte álárendelt minisztereit és az egész tibeti népet, majd így szólt hozzájuk: ‘Én hatalmasabb vagyok bármelyik királynál, aki előttem Tibetben megjelent. Mivel szükséges, hogy nagy kéznyomot hagyjak magam után, ezért gondolkodjatok el azon, hogy vajon egy kristály sztúpát hozzak-e létre, mely akkora, mint a Shar-hegy; vagy egy várat, amiből kitekintve kínai nagybátyámat is láthatom; netán borítsam be rézzel a Has-po hegyet; vagy ássak egy kilencszázharminc öl mély kutat a dKa’-bcu síkságon; vagy töltsem meg Wa-lung szakadékát arany homokkal; esetleg vezessem a gTsang-po folyót egy földalatti üregbe; vagy építsek egy maroknyi nagyságú kolostort, melyben a Három drágasághoz lehet fordulni menedékért? Válasszatok!’

A király beszéde olyan súlyosan ült mindenki szívén, mint egy arany szikla. Egyikük sem tudva a helyes választ, csodálkozva néztek. Ezután ’Gos miniszter, Zhang Nyang-bzang, gNyer bsTag-btsan ’dong-gzigs és a többi tan-miniszter felállt és azt mondta: ‘Ó Egyetlen Urunk! Lehetetlen egyetlen élet alatt felépíteni egy kristály sztúpát, mely akkora, mint a Shang-hegy, ahogy egy akkora várat létrehozni is képtelenség, melyből egészen Kínáig el lehet látni. A Has-po hegyet pedig akkor sem leszünk képesek befedni, ha Tibet összes vagyonos emberének réz-készletét összegyűjtjük hozzá. A Wa-lung szakadékot még homokkal sem tudnánk megtölteni, nemhogy arannyal. Hogyan is lennénk képesek kilencszáz öl mély kutat készíteni dKa’-bcu síkságon, mikor még száz ölnyit sem vagyunk képesek leásni? A gTsang-po folyó vizét télen talán el lehetne vezetni egy földalatti üregbe, de nyáron ezt már lehetetlen lenne megtenni. Mindezek miatt, Urunk, az lenne a legjobb, ha a maroknyi kolostor létrehozására tett fogadalmad valósítanád meg, melyhez oltalomért fordulhatnak az emberek, és amiből a jólét és bőség forrássa válhat’. Ezzel a választással mindenki egyetértett: ‘Ez a leghelyesebb döntés!’

Azután a király azt kérdezte: ’Nagy Tanító! Hol vannak az én szüleim?’ A Tanító azt jósolta: ‘Király! Az apád Indiába születik majd újra nagy paṇḍitként,[H] aki majd az unokaöcséd idején fog Tibetbe jönni. Az anyád Zung-mkhar-ban fog újraszületni egy koldus házaspár lányaként, akinek ez és ez lesz a neve és az eredete.’

Aztán a király feleségül vette Tshe-spang-bza’ Me-tog-sgron, ’Khar-chen-bza’ ’Tsho-rgyal,[I] ’Bro-bza’ Byang-chub-sgron, ’Chims-bza’ Lha-mo-btsan nevű lányokat. Az anyja iránt érzett hála miatt egy szegény házaspár lányát is feleségül vette, aki Pho yong-bza’ rGyal-mo-btsun néven lett ismert.[J]

A Mester ezután megvizsgálta, hogy melyik földterület lenne alkalmas a kolostor megépítéséhez: ‘A Shar-hegy egy trónon ülő királyhoz hasonlít. Ez jó jel. A Chung-hegy egy fiókáját védő anyamadárhoz hasonló. Ez is jó jel. A sMan-hegy olyan, mint egy drágakő halom. Ez jó jel. A Has-po hegy a királynő fehér selyem palástját mintázza. Ez jó jel. A Nag-hegy földbe szúrt vas-szeghez hasonlít. Ez jó jel. A Me-yar hegy vizet ivó öszvérhez hasonló. Ez jó jel. A Del síkság kihúzott, fehét selyem függönyhöz hasonlít. Ez jó jel. Az alapföld sáfránnyal megtöltött arany-tálhoz hasonlít. Ez is jó jel. Mindezek miatt, állítsuk itt fel a király által elgondolt kolostort!’ Utána a helyről egy írásos térképet is készített.

[H] Akiről azt jósolták, hogy ő lesz Dānaśīla paṇḍita.

[I] Akit a király a Padmasambhavának adományozott.

[J] Az egyik krónika azt írja, hogy ez a lány a király anyjának újjászületése, és hogy a ’Phan yul-beli Zur folyónál talált rá. Bármiképpen is van, ez a lány megegyezik Pho yong-bza’-val.

Ezt követően a Mester az ártalmas, gonosz szellemeket és démonokat esküvel megkötötte, és így elhárított minden akadályt, mely addig az építkezés útjában állt.

Ötszáz gazdagon feldíszített, előkelő arisztokrata származású fiú és lány, akiknek szülei rendelkeznek a hat tulajdonsággal,[21] kezükben szerencsevízzel töltött drágakő-korsót fogtak, míg a Mester földbeszúrta az ásót és megáldotta a kolostor alapföldjét."

2. A Központi szentély felépítése

„A király később az összes minisztert és alattvalót munkába hívta, hogy a hegyek királyát, a Meru-hegyet alapul véve megépítsék a nagy Központi-szentély alapját, éppen abban az időben, mikor azt a dicső Tārā megjósólta. Először az Ārya Palo szentélyt építették meg, melynek főistensége Ārya Avalokita lett. A jobb oldalára Tārā, a bal oldalára Marīci képe került. A jobb oldalra még odafestették a hat szent szótagot, a bal oldalra pedig a dicső Hayagrīva és a többi istenség képét is, a főképpel együtt így összesen ötöt. A fölöttük levő öt kép központi alakja Amitābha lett.

A király azután megkapta a Mestertől Hayagrīva megjelenítésének beavatását. Miután a király elvégezte az istenigézést, Hayagrīva megjelent és háromszor felnyerített, mely a világ kétharmadán hallatszott. Akkor a Mester azt mondta: 'A király birodalma is a világ kétharmadáig fog érni.'

A nyúl évében megépítették a Központi-szentély földszintjét, melynek fő istensége egy magától megjelenő, az összes szépségjeggyel rendelkező, kő-képen ábrázolt Śākya-Muni, melyet a Has-po hegyről hoztak és mindenféle értékes anyaggal fedtek be. A jobb oldalon sorjában a többi képen Maitreya, Avalokita, Kşitigarbha, Kalyāṇaśrī, a haragvó Trailokyavijaya és a többi hasonló istenség látható. A bal oldalon pedig Samanthabadra, Vajrapāṇi, Mañjuśrī, Sarva-Nīvaraṇaviṣkambhin, Vimāla Upāsaka, a haragvó Acala és több hasonló istenség-ábrázolás követi egymást. A fő képpel együtt mind a tizenhárom kép tibeti stílusban készült.

A szentély körül több képen Buddha 12 cselekedete, a belső falon pedig Mahāsannipāta-Ratnaketu-dhāraṇī[22] képe látható. A Mantra-szentélyben az uralkodó védőistenségeinek szobrát állították fel. Ezt az alsó szintet az Oroszlán-fejű ḍākini védelmére bízták.

Azután felépítették a Központi-szentély középső szintjét. A szentély főistensége Vairocana buddha lett. Az ő jobb oldalára Dipaṅkara, baljára Maitreya, elé pedig Śākyamuni, Bhaişajyaguru és Amitābha szobrát állították. Jobbra és balra a Nyolc Bódhiszattva-sarj, Vimāla Upāsaka, Kalyāṇaśrī és a haragvó Kang és King szobrai vannak, melyek mind kínai stílusban készültek. Az itt található képek a *Śhatasāhasrikā*[23] szútra bevezetőjéből valók. A képek előtt a Négy Nagy Király szobra áll. A kör alakú szentély külső részén a nyolc sztúpa és Buddha Nirvánába távozásának képe látható. A belső peremén lévő képek a *Mahāmegha*[24] szútrából valók. A Mandala-szentélyben a Tíz Irány Buddhái, Yamāntaka istencsoportjai és a bSam-yas tanvédő istenségeinek képmásai találhatóak. Ezt a középső szintet a Fa-madaras tanvédő király védelmére bízták.

[21] A hat tulajdonság jelentheti azt, hogy az ifjú szülei, nagyszülei és dédszülei is élnek még. Taylor, McComas: *The Clear Mirror*. p. 235.

[22] Tib. *'Dus-pa chen-po Rin-po-che tog.* Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*. p. 377.

[23] Tib. *Yum-rgyas-pa*.

[24] Tib. *Sprin chen-po.*

A felső szint főistenségének, Vairocana buddhának minden fejéhez két kíséret tartozik a Nyolc Bódhiszattva-sarj közül. A fal belső oldalnál Vajravaja bódhiszattva és a többiek, a Tíz Irány Buddhái és Bódhiszattvái, a haragvó Acala és Vajrapāṇi szobrai állnak, melyek indiai stílusban készültek. A falon levő képek *Daśabhūmika*[25] szútrából valók. Ezt a felső emeletet a Zangsz-ma'i 'be log-can tanvédő király védelmére bízták.

A tető kínai stílusú boltozatát súlyos selyem szövettel díszítették. A négy kupolában Kalyāṇaśrī szobra áll, akit bódhiszattva kísérete vesz körül. A tető védelmét a négy kékruhás tanvédő Vajrapānira bízták.

Azután a középső körutat építették meg. Déli irányban a Nāgák hangszerekkel töltött kincstára található, amit a kezükben botot tartó három ártószellem testvér védelmére bíztak. A nyugati irányban található a Szútra és tantra szövegek háromszáznyi gyűjteményét magábafoglaló kincsestár, ami tibeti és indiai könyvekkel és kötetekkel van megtöltve. Ezt a három borotvát tartó Acarára bízták. Az északi irányba található a Nagy értékű hármas kincsestár, melyek arannyal, ezüsttel, rézzel és ehhez hasonlókkal vannak tele. Ezt a botot tartó három Yāma védelmére bízták. A falakon található képek a *Lalitavistara*[26] szútrából valók, melyek között az ezer és a tízezer Buddha ábrázolásai és más hasonló képek vannak.

Azután készült el a nagy körút, amit Vairocana kárhozatból megváltó mandalájának alakjára formálták. A kerítés falának három oldalán az öt buddha család agyagból formált alakja[27] látható, arccal kifelé. A belső oldalát a *Ghaṇḍavyūha*[28] szútrából való képek díszítik, amik Maṇibhadra történetét mesélik el. Ezt a szentélyt Ānanda tanvédő nāga védelmére bízták. Mögötte egy kőoszlopot építettek, amit a tanvédő Oroszlán-arcúra bíztak.

'A Központi-szentély három kapuja a tökéletes megszabadulás[29] három kapuját, a hat lépcsősor pedig a hat tökéletes bölcsességet[30] szimbolizálja. Az alsó emelet kőből, a középső téglából, a felső emelet páratlan értékű fából készült. Minden szobrot a Vinajának megfelelően, minden képet a Szútráknak megfelelően, és minden figurát a tantrikus Mantrának megfelelően alkottak meg.'[31]"

3. A Központi szentélyt körülvevő épületek felállítása

„Ezek után a Központi-szentélytől keletre levő három szentélyt építették meg, a keleti Magas termetűek[32] három félkör alakú szigetét véve mintául. [1] A Teljesen tiszta törvények

[25] Tib. *mDo-sde sa bcu-pa.*

[26] Tib. *rGya-cher rol-pa bris.*

[27] A tibeti *lde-tsho* vagy *lde-so* kifejezés jelenthet még vászonból vagy marhabőrből készült ábrázolást is. A szövegben ezt a kifejezést festett képekre és szobrokra is egyaránt használják. Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography…* p. 380.

[28] Tib. *sDug-po brgyan-pa.*

[29] A megszabadulás három kapuja (tib. *rnam-thar sgo gsum*): 1. megszabadulás az ürességen keresztül (tib. *rnam-par thar-pa'i sgo stong-pa nyid*, szkr. *śūnyatā vimokṣamukha*), 2. megszabadulás a jellegnélküliségen keresztül (tib. *rnam-par thar-pa'i sgo mtshan-ma med-pa nyid*, szkr. *animitta vimokṣamukha*), 3. megszabadulás a kívánságnélküliségen keresztül (tib. *rnam-par thar-pa'i sgo smon-pa med-pa nyid*, szkr. *parṇihita vimokṣamukha*).

[30] A hat tökéletes bölcsesség (tib. *pha-rol-tu phyin-pa drug*, szkr. *ṣad pāramitāh*): 1. adakozás (tib. *sbyin-pa'i pha-rol-tu phyin-pa*, szkt. *dāna pāramitā*), 2. erkölcsösség (tib. *tshul-khrims-kyi pha-rol-tu phyin-pa*, szkt. *śīla pāramitā*), 3. türelem (tib. *bzod-pa'i pha-rol-tu phyin-pa*, szkt. *kṣānti pāramitā*), 4. igyekezet (tib. *brtson-'grus-kyi pha-rol-tu phyin-pa*, szkr. *vīrya pāramitā*), 5. összpontosítás (tib. *bsam-gtan-gyi pha-rol-tu phyin-pa*, szkr. *dhyāna pāramitā*), 6. bölcsesség (tib. *shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa*, szkr. *prajñā pāramitā*).

[31] Az idézet a *Bsam-yas Ka-tshig chen-mo* szútrából, vagy a *Bka'i Thang-yig chen-mo* szútrából való. Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*. p. 380.

[32] Tib. *Lus 'phags-po* (szkr. *Pūrvavidhea*).

szentélyében levő öt szobor a főistenséget Śākyamuni-t ábrázolja négy mellékszoborral. Az itt található képek az *Abhinişkramana*[33] szútrából valók. Ezt a szentélyt a kagyló-kontyos Fehér Brahma védelmére bízták. [2] A Bölcs Mañjuşrī szentélyben hét szobrot állítottak fel, amik a főistenséget megjelenítő Mañjuşrī-t és hat kísérőjét ábrázolják, ezeken kívül itt találhatók még a két haragvó formában megjelenő kapuőrző Yāmantaka szobra is. A képek a *Mañjuşrīmūla*[34] tantrából és a *Sarvadurgatipariśodhana*[35] tantrából vannak. Ezt a szentélyt tanvédő tűz-kerekes Yāma védelmére bízták. [3] A Jelképet egyesítő Brahma szentélyében hét szobrot állítottak fel, amik a főistenségét, Śākyamuni-t ábrázolják és hat kísérőjét. A képek a *Mahāparnirvāṇa*[36] szútrából valók. Ezt a szentélyt a tanvédő Mennydörgő-villámos védelmére bízták.

Utána a Központi-szentélytől délre levő három szentélyt építették meg, a déli Dzsambu[37] három háromszög alakú szigetét véve mintául. [1] Az Ördögöt legyőző mantra szentélyében összesen öt kép látható. A központi kép mellé, mely az ördögöt legyőző Buddha legendáját ábrázolja, még négy mellékábrázolást helyeztek el. A fal közepén lévő központi kép a *Daśabūmika*[38] szútrából való, a szentélyt körülvevő úton látható képek pedig az *Ākāśagarbha*[39] szútrából. Ezt a huszonnyolc tanvédő Hatalmas védelmére bízták. [2] Ārya Palo szentélyben a főistenségeit ábrázoló Kharsapaṇi szobra mellett a négy mellékszoborral együtt összesen öt szobor áll. Felettük is öt szobor található, amik Amitābha-t és négy kísérőjét jelenítik meg. A kiugróban található a király[40] szantállal és ezüsttel befedett képmása, egy sztúpa, a falon pedig képek a *Kāraṇḍavyūha*[41] szútrából és az *Ezerkét istennő*-ből.[42] A szentélyt a tanvédő szent Dharmarādzsa védelmére bízták. [3] Az Indiai fordítók szentélyében öt szobor áll, amik a főistenséget, egy Indiában öntött Buddha szobrot és négy kísérőjét ábrázolják. Itt található még egy kép Amitāyus-ról és a szanszkrit fordításokat készítő fordítók és paṇḍitok szobrai is. Ezt a szentélyt a tanvédő Rāhula ártószellem védelmére bízták.

Ezután a Központi-szentélytől nyugatra levő három szentélyt építették meg, a nyugati Marhapásztorok[43] három kör alakú szigetét véve mintául. [1] A Vairocana szentélyében egy rézből készült Vairocana szobor és kísérete, a Négy Titkos Anya[44] található. A képek a *Vairocanābhisambothi*[45] szútrából vannak. Ezt a szentélyt a tanvédő Ökör-fejű ártószellemre bízták. [2] Maitreya Örömteli birodalmának szentélyében hét szobor áll, amik az oltalmazó Maitreyá-t és hat kísérőjét ábrázolják, valamint a kapuőrző Yámantaká-t két formában. A képeken Buddha Tizenhat legfőbb tanítványa, a bSam-yas felállításának módja, és a világ elrendezésének működése látható. Ezt a szentélyt a tanvédő haragvó kék-ruhás Vajrapāṇi védelmére bízták. [3] A Mozdulatlan Elmélyedés szentélyében az Öt Család-ot képviselő

[33] Tib. *mNgon-par 'byung ba.*
[34] Tib. *'Jam-dpal rtsa-rgyud.*
[35] Tib. *Ngan-song sbyong-ba.*
[36] Tib. *Mya-ngan-las 'das-pa.*
[37] Tib. *'Dzam-bu gling* (szkr. *Jambudvīpa*).
[38] Tib. *mDo-sde sa bcu-pa.*
[39] Tib. *Nam-mkha'i snying-po*
[40] bSrong-btsan sgam-po Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography ...* p. 382.
[41] Tib. *Za-ma-tog.*
[42] Tib. *Lha-mo stong-rtsa-gyis.*
[43] Tib. *Ba-lang spyod* (szkr. *Apargodānīya*).
[44] A Négy Titkos Anya utalhat a dākinī-k négy osztályára vagy négy női istenségre is (tib. sPyan-ma, Ma-ma-ki, Gos dkar-po, sGrol-ma). Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography ... p.* 383.
[45] Tib. *Rnam-par snang-mdzad mngon-par byang-chub-pa.*

Vairocana és a többiek szobrai állnak, a kísérő-szobrok pedig a Tizenhat Hallgatót ábrázolják. A falon levő kép, amin egy vízbe ugró kisgyerek van a *Suvarṇaprabhāsottama*[46] szútrából való. A szentélyt a tanvédő Ezüst-fejű király védelmére bízták.

Utána a Központi-szentélytől északra levő három szentélyt építették meg, az északi Kellemetlen hangúak[47] három négyzet alakú szigetét véve mintául. [1] A Mindenféle drágaságok szentélyében a főistenség, Śākyamuni mellé négy kísérőt helyeztek, így összesen öt szobrot állítottak fel ebben a szentélyben. A kép, melyen Buddha az Anyjának tanítja a tant az Örömteli birodalomban,[48] a *Hála viszonzása*[49] szútrából való. Ezt a szentélyt tanvédő Vasbarom-fejű királyra bízták. [2] A Megtisztulás Gondolatának szentélyében Padmanetra, Sarva-Nirvāṇaviṣkambhin, Vajrapāṇi és Amaṛtakuṇdalin szobrai állnak. A falon levő kép a *Mahāmegha*[50] szútrából való, mely azt ábrázolja hogyan kereste Sadāprarudita a túlpartra juttató bölcsességek-et tartalmazó könyvet. Ezt a szentélyt tanvédő az Oroszlán-fejű *ḍākinī*-k védelmére bízták. [3] Pekar[51] kincsestára szentélyében kilenc szobrot állítottak a főistenséget ábrázoló Śākyamuni-nak és nyolc kísérőjének. A képek az *Ārya-Pitāputrasamāgama*[52] szútrából valók. A kiszögellésbe a bSam-yas építéséből maradt drágaságokat tették, és itt helyezték letétbe az írásos elszámolást is. Ennek a szentélynek az őrzését Khramkhang királyára bízták.

A szentélyek általános őrzését a Mester rábízta a Zahorból való Isteni Nagy Hívőre, az Ördögök Hadvezérére, aki képes a látszat-világban élő szellemek nyolc osztályának[53] irányítására és az összes élőlény levegőjének elvételére. Az egész szentély-együttest a Nagy élettel rendelkező Pehárra[54] bízták, akinek a Pekar[55] szentélyében szobrot építettek.

A Nap szentélybe, másnéven a Felső Yakṣa kincsőrző szentélybe öt képet helyeztek el, amik a főistenségét, Śākyamuni-t és négy kíséretét ábrázolják. A további falfestményeken az Ezerkét Buddhát ábrázolták. A Hold szentélyben, másnéven az Alsó Yakṣa kincsőrző szentélyében lévő képek megegyeznek a föntebb leírt, Nap szentélyében található képekkel.

A Tshang-mang Ke'u szentély egy elefántagyarból készült szentély, mely a felső emeleten található. A Megtisztító fürdő szentélyben egy kút található, mely szantállal van megtöltve.

A Nāga-erőt adományozó szentélyben levő képen a rózsabokor nyolc ágának mindegyikén egy-egy nāga ül, a Nyolc Nagy Nāga Király közül. A rózsabokor közepén a békés formában ábrázolt Vajrapāṇi, éppen a nāgák mérgét csillapítja le. A falon ezen kívül láthatók még teknőc, hal, korkodil és ezekhez hasonló állatok képei is.

---

[46] Tib. *gSer-'od dam-pa.*
[47] Tib. *Sgra mi snyan* (szkr. *Uttarakuru*).
[48] Tib. *Dga'-ldan* (szkr. *Sukhāvatī*).
[49] Tib. *Drin-len bsabs-pa.*
[50] Tib. *mDo-sde dkon-mchog sprin*
[51] Pekar = Pehár, lásd: Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography ...* p. 385.
[52] Tib. *'Phags-pa Yab-sras mjal-ba.*
[53] A szellemek nyolc osztálya: 1. fehér *ging* (tib. *dkar-po ging*), 2. fekete *bdud* (tib. *nag-po bdud*), 3. vörös *btsan* (tib. *dmar-po btsan*), 4. életet-kioltó *yakṣa* (tib. *srog-gcog gnod-sbyin*), 5. hóhér *rakṣaṣa* (tib. *shan-pa srin-po*), 6. betegséget okozó *matṛkā* (tib. *nad-gtong ma-mo*), 7. erős *graha* (tib. *drag-po gza'*), 8. mérges *nāga* (tib. *gdug-pa klu*). Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography ... p.* 385.
[54] Pehár a bon vallásban Zhang zung ország oltalmazója, más források szerint Zahor ország istene, akit Padmasambhava térített a buddhista tan védelmére. Azt mondják Pehár a kolostorok jövendőmondóiban ölt teste, és jóslásaikat is Pehár nevében teszik.
[55] Pekar=Pehár Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*. p. 385.

A Fehér sztúpa, egy Nagy Megvilágosodás-sztúpa, mely [a Tant] hallgató stílusban épült nyolc oroszlánnal díszítve, Shad-pu dPal-gyi seng-ge miniszter vezetésével. A sztúpát az ártó szellem Üstökösös védelmére bízták.[K]

A Vörös sztúpa, egy a Tankerék-forgató-sztúpa, mely bódhiszattva stílusban épült, lótuszokkal feldíszítve, sNa-nam rGyal-tsha lha-gnang miniszter vezetésével. A sztúpát a tanvédő Mars védelmére bízták.

A Fekete sztúpa önbuddha stílusban épült, Ngam sTag-sgra klu-gong miniszter vezetésével és a tanvédő Vas-csőrű ártószellem védelmére bízták.

A Kék sztúpa, egy Dicső Istenek közül leereszkedett-sztúpa, mely *tathāgata* stílusban épült, és tizenhat szentély-ajtóval díszítették, mChims rDo-rje sPrel-chung miniszter vezetésével. A sztúpát a tanvédő Nap-arcú ártószellem védelmére bízták.

Abban az időben épített a Mester egy sztúpát a Maitreya szentélyben, azért, hogy legyőzze Fényes démonnőt, és így megakadályozza, hogy újabb ártalmakat okozzon az embereknek.

Utána egy falat emeltek, melynek sarkai Padmasambhava jogarát mintázták. Ez a fal a száznyolcas sztúpák stílusában épült, és minden egyes sarkába Buddha relikviáit tették.

Ezek után avatták fel a Három királynő szentélyét. [1] 'Bro-bza' Byang-chub-sgron királynő építette a Kiterjedt erény-homok szentélyt, ahol összesen hét szobor található, amik a főistenséget, Amitābhá-t és hat-tagú kíséretét ábrázolják. A mellékszobrok arany és ezüst ötvözetéből készültek. Jobb oldalon Rigs-gsum mkhon-po képe, a balon pedig Bhaişajyaguru, Samantabhadra és Acala képei láthatók. Mivel a királynőnek nem volt fia és az apai rokonság is távol élt, ezért félve attól, hogy nem lesz aki a jövőben a szentélyt karbantartsa, a falat olvasztott ólommal kevert téglából rakták, a tetőt rézzel fedték be, zeneeszközként összekötött díszeket aggattak fel, mécses helyett fénylő gerendával világították meg a szentélyt, az áldozati víznek pedig egy kutat ástak. [2] Tshe-yang-bza' Me-tog-sgron királynő három fiút szült: Mu-ne btsan-po-t, Mu-rug btsan-po-t, és Mi-mug btsan-po Sad-na-legs-et. A Három birodalom réz-ház szentélyéhez a három fiú apja által épített három-stílusú Központi szentélyt vették mintának. [3] Pho-yang-bza' rGyal-mo-btsun királynő a Gyermekek kertjének aranypalota szentélyét Vajradhātu mandalájaként építette fel. Az istenábrázolásokat és más ehhez hasonló dolgokat létrehozó kézműveseknek minden időben tizenháromféle ételt kínáltak fel. Hogy ezt a kedvességet meghálálják a következő tizenháromféle mesterművet készítették el: a a felső emeletet nem tartotta külső fal, mégis szilárdan állt, mint a gyémánt; belülről sem támasztotta oszlop mégis olyan szép volt, mint egy sátor; a földjét sárgarézből készítették; a türkiz gerendán arany-ló futkosott, az arany gerendát pedig türkiz sárkánnyal ékesítették; a kínai stílusú tető díszítése belülről épp oly jól látszódott, mint kívülről; a szentély belsejében az isteneknek a közös védőernyő mellett saját védőernyőjük is volt; mikor az ajtó kinyílt és becsukódott egy arany-madárka hangja hallatszott; a szentély udvarának külső falát pedig Buddha tizenkét cselekedete és ehhez hasonló domborművek díszítették.

A Dicső Gondolattal Felfoghatatlan Változatlan Magától Létrejövő Kolostor és melléképületeinek sikeres felépítése után maradt értékes anyagokból, és a Lhászában végzett ácsmunkák fel nem használt anyagaiból építették meg a a Ra-sa 'Phrul-snang-ban található

[K] A Fehér sztúpába, melynek tengelyét a Négy Nagy Király szúrta le, elhelyezték Buddha egy magadhai khal súlyú relikviáit. Mivel ide helyezték még az ősök védőtárgyát, a Titkos Segítőt (tib. *gNyen-po gsang*) és további öt szútra gyűjteményt is, ezért a sztúpán rendkívül nagy az áldás.

Középső-szentély előtti timpanonnal díszített nagy kaput. A megmaradt agyagból pedig felajánlották, hogy elkészítik a kapu-őrző Négy Nagy Király szobrát."

4. A bSam-yas kolostor felszentelése

„Így a nyúl évében megalapozták a bSam-yas kolostort, a következő évciklus nyúl évére pedig teljesen befejezték. A kolostor felszentelése alkalmából rengeteg ételt és italt halmoztak fel, minden ember odagyűlt és nagy ünnepséget rendeztek. A király Padmasambhava Mesternek és Śāntarakśīta Bódhiszattvának aranyból készült ajándékot nyújtott át. Ő maga pedig sok drágakővel díszített palástot öltött magára. A két tanító varázs-testükben megjelenve hét alkalommal elvégezték a Dicső Gondolattal Felfoghatatlan Változatlan Magától Létrejövő kolostor és melléképületeinek csodálatos felavatását. A felszentelést és az azt követő ünnepséget ábrázoló képeket a Központi-szentély kapujának hátsó oldalára és a nagy körút kapuja mellé helyezték el."

Summary

The history of bSam-yas according to Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mtshan's The Clear Mirror of the Royal Genealogies.

This paper discusses the circumstances of consecrating bSam-yas, the oldest Buddhist monastery in Tibet. It was founded during the reign of King Khri-srong lde-btsan at the end of the 8th century. The bSam-yas monastery is designed to represent the Buddhist universe and many of the buildings in the courtyard are cosmological symbols. These buildings have been damaged and restored many times throughout their long history.

The main source of this paper is *The Clear Mirror of the Royal Genealogies* (*rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*). Its author, Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mtshan (1302–1375) was an abbot of bSam-yas. The 18th chapter of his work comprises an account of the history of Tibet from the death of bSrong-btsan sgam-po (650) up to the end of the 13th century. In this chapter the author gives a detailed history of bSam-yas as well as its description. He also provides a brief explication of the debates between Bon and Buddhism and between the Indian and the Chinese schools of Buddhism. The second part of the paper provides a Hungarian translation of the history of bSam-yas according to Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mtshan's *The Clear Mirror of the Royal Genealogies.*

Irodalomjegyzék

Chayet, Anne: Le monastère de bSam-yas: sources architecturales. In: *Arts Asiatiques* 43 (1988), pp. 19–29

Bsod-nams rgyal-mtshan: *rGyal-rabs gSal-ba'i Me-long*. Szerk. Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Beijing 1981. [A királyok származását megvilágító tükör]

Bsod-nams rgyal-mtshan: *rGyal-rabs gSal-ba'i Me-long*. Szerk. B. I. Kuznetsov, E. J. Brill, Leiden 1966. [A királyok származását megvilágító tükör]

Hoffmann, Helmut: *A tibeti műveltség kézikönyve*. Terebess Kiadó, Budapest 2001

Mémet, Sébastien: Le monastère de bSam-yas: essai de restitution. In: *Arts Asiatiques*. 43 (1988), pp. 30–32

Shakabpa, Tsepon W. D.: *Tibet története*. Osiris-Bódhiszattva, Budapest 2000

Sørensen, Per: *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994

Taylor, McComas: *The Clear Mirror, A Traditional Account of Tibet's Golden Age*. Snow Lion Publications, Ithaca NY 1996

Tucci, Giuseppe: *Minor Buddhist Texts* II. Roma 1958

SÜLDE

Pőcze Krisztián

Sülde, tuγ sülde, sülde tngri: ezek az elnevezései a mongol népvallás egyik óvó, védelmező jelenségének, istenségének.[1] A különböző kifejezések védelmező, a rosszat, a betegséget, a halált távol tartó hatalmat takarnak. Megidézhették csaták előtt segítségét kérve a „dölyfös ellenség legyőzésében", de jurtára mondott áldáskérő szövegekben is fohászkodtak hozzá oltalomért. Heissig[2] a *süld*ét (*sülde tngri*t) elsősorban mint lovas istenséget tárgyalja, Skrynnikova[3] pedig szorosan a Dzsingisz-kultuszhoz kapcsolja a jelenséget. A *süld*éről írt tanulmányok és kiadványok fejezetei többnyire mind kategorikus álláspontra helyezkednek a mongolok népvallásában betöltött szerepét illetően. A leggyakoribb és legelterjedtebb elképzelés az, hogy a *sülde* az uralkodó (de főleg Dzsingisz kán) karizmájának a megtestesülése, megszemélyesülése, s a zászlón (*tuγ, tuγ sülde*) keresztül áldoznak neki. Ám elég megvizsgálni a neki szóló imákat és a népvallás különböző élethelyzetekben használt, írásban lejegyzett áldáskérő szövegeit, hogy világossá váljon, a fenti értelmezések csupán egy-egy részét képezik a *süld*éhez kapcsolódó teljes elképzeléskörnek. Hogy a népvallás imái írásban is ránk maradtak, az a buddhizmus érdeme, annak a sajátosan szinkretikus felfogásnak köszönhetően, ami meghonosodni engedte az egész belső-ázsiai térségben. A sámánizmus szellemlényei, istenségei is beépültek a „sárga vallás" szertartásrendszerébe és nem ritkán szinte változások nélkül kerültek át a mongolok népvallásának régi imái a buddhista szertartások szövegeibe. Hogy a samanisztikus elképzelések a mongol buddhizmusban helyet kaptak, az olyan híres láma-szerzőknek is köszönhető, mint Mergen Diyanči láma, akinek az *obó*-állításról írt kézikönyvében érdekes adatok találhatók a *süldére* vonatkozóan. Számos forrás áll tehát rendelkezésre ahhoz, hogy a *sülde* véleményem szerint mélyen a dzsingiszi idők előttre visszanyúló eredetét, és a mongolok népvallásában betöltött szerepét illetve szerepeit tisztázni lehessen.

Az első írásos feljegyzés a *süld*éről *A mongolok titkos történet*ében található (továbbiakban MTT), ahol az ismeretlen szerző két alkalommal is megemlíti. Az első fejezet 63. szakaszában, amikor az Onggirat nemzetségbeli Dej-szecsen találkozott Jiszügejjel és elbeszélte neki álmát, amiben egy fehér *szongor*-sólyom repült oda hozzá, karmai közt a napot és a holdat tartva és a kezére telepedett: *„… Kiyat irgen-ü Sülder ireǰü ǰa'aqaqsan aǰu'i… "*[4] „…a *Kiyat* nemzetség *süldéje* eljön az ég rendeléséből…„ Skrynnikova[5] helyesen a karizma megtestesülésének tartja a *szongor*-sólymot, ám véleményem szerint ez a jelenség

[1] A *sülde* szó eredetét tekintve nincsenek megbízható forrásaink, az első írásos dokumentuma, A mongolok titkos története (lásd alább), ami kínai írással maradt fenn az utókorra, *sülder*ként hagyományozva ránk az írott formát. Dulam az altaji gyökerű *su*, *sü* „víz" jelentésű szóból származtatja a szó eredetét, valószínűleg tévesen. Dulam, S.: *Mongol domog jüin dür.* Ulsiin xewleliin gajar, Ulaanbaatar 1989, p. 174 [A mongol mítoszok szereplői].

[2] Heissig, Walther: *The Religions of Mongolia.* Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1980, pp. 84–90.

[3] Skrynnikova, T. D.: Sülde – the Basic Idea of the Chingis-Khan Cult. In: *AOH* XLVI (1992–1993), pp. 51–59.

[4] Ligeti, Louis (szerk.): *Histoire Secréte des Mongols*. (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta I.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, p. 38.

[5] Skrynnikova, T. D.: *Sülde – the Basic Idea of the Chingis-Khan Cult.* p. 57.

jóval összetettebb. Mansang[6] mongol sámánizmusról írt könyvében a következőket olvashatjuk: *„…sülde bol nigen oboγ uγsaγ-a, nigen kümün-ü eǰen bolno…”* „a *sülde* egy nemzetségnek, egy embernek az 'ura' lehet…" és a sólyom nem csak a karizma megszemélyesülése, hanem a „…*kijat borzsigin* nemzetség „ura" – *süldé*je…"[7]. Tehát az első írásos forrás egy „*nemzetség süldé*t" említ és a *sülde szongor*-sólyomként megtestesült alakja megmutatja a nemzetség felemelkedését annak, akinek álmában megjelent. A nemzetség jelképe a zászló a *tuγ* is. Szimbolikus hatalmáról szintén az MTT-ben olvashatunk: „*Höelün* nagyasszony kitűzte a lobogót, saját maga szállt lóra, és a fele népét visszatérésre bírta".[8] A legvalószínűbbnek az tűnik, hogy a nemzetség jelképe egybeforrott a „nemzetség-*sülde”* elképzeléssel és a zászló lett a megjelenési formája az utóbbinak is. Így juthatunk el *tuγ süldéhez,* melynek vizsgálatát érdemes szerintem egy *Manaqan* istenhez szóló füstáldozat szertartás imájának (*Manaqan-u sang*)[9] a részletével kezdeni. *Manaqan* a vadállatok ura (*görögesün-ü eǰen*), sámánista istenség. A mai Mongólia területén *Bulgan aimag*ban (tehát az Ordosz-vidék Dzsingisz kultuszától igen messze) *halha* területen lejegyzett imának a második felében ezt olvashatjuk:

... Omuγtu dayisun-i daruγči	… Dölyfös ellenséget legyőző
Sülde tngri nökür selte-dür	Sülde tngrinek és társainak
Ariγun takil takimui ...[10]	tiszta áldozatot teszek …

Ebben az imában használt jelző, (*Omuγtu dayisun-i daruγči)* nem hozható összhangba a fentebb leírt '*nemzetség-süldé*vel', tehát itt egy másik *sülde* felfogás jelenik meg. A MTT-ben való másik említés kapcsolatba hozható a fenti füstáldozatban leírtakkal. Mikor Dzsingisz kán 1211-ben először a *tangut* nép ellen vonult, uralkodójuk *Burkan* meghódolt előtte és ezeket a szavakat mondta: *„…süldertü beye činu gürčü irekdeǰü sülder-eče ayuba…”*[11] „…*sülde*-birtokló tested[12] ideérkezett, és mi a *süldétől* megijedtünk…". Két fontos eleme van ennek az idézetnek. Az egyik a félelmetes („harci") *sülde* (Dzsingisz „ellenséget legyőző" *süldé*je), kinek érkezte megadásra és *Csaka* nevű lányának feleségül adására késztette *Burkan*t. A másik a „*sülde* birtokló test". Akkor jutunk el a valódi tartalmához a Dzsingisz kultusz *tuγ süldé*jének, ha feltételezzük, hogy a három elképzelés (zászló, nemzetség-*sülde*, *sülde*) együttesen alkotta, alakította ki ezt az elképzeléskört. Dzsingisz (és az uralkodó, főképpen a bordzsigin nemzetség) halála után elkezdtek a *tuγ süldé*nek áldozni, mert hittek abban, hogy csakúgy mint a sámánok *ongon*jai oltalmazza azt a leszármazottat, aki megidézi őt. Persze meghatározott napjai vannak az egyes *süldé*khez szóló áldozatoknak, tehát külön a Fekete *Süldé*nek (*Qara Sülde*), a Fehér *Süldének* (*Čaγan*

[6] Mansang, Tayičiγutai: *Mongγol böge mörgöl.* Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, Kökeqota é. n., p. 166. [A mongol sámánizmus].

[7] *…čaγan songqor ni kiyan borǰigin uγsaγ-a-yin eǰen – sülde ber ilerebe.* Mansang, Tayičiγutai: *Mongγol böge mörgöl*. p. 166.

[8] Ligeti Lajos: *A mongolok titkos története*. Gondolat Kiadó, Budapest 1962, p. 20. § 73. ill. Ligeti, Louis (szerk.): *Histoire Secréte des Mongols*. p. 43. *…Hö'elün üǰin gēǰü newükderün tuqlaǰu beye-ber morilaǰu ǰarimut irgen-i ičuqaba… .*

[9] Rintchen, B.: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol* I. *Sources litteraries*. (Asiatische Forschungen 3.) Wiesbaden 1959, p. 44.

[10] Rintchen, B.: *Les matériaux …* p. 45.

[11] Ligeti, Louis (szerk.): *Histoire Secréte des Mongols*. *p.* 218., § 249.

[12] „*sülde*-possessing body", lásd: Heissig, W.: *The Religions of Mongolia*. *p.* 84.

Sülde) és a Tarka *Süldének* (*Alaγ Sülde*).[13] Számon tartanak még négy és kilenc lábú *süldé*t is. Egyes elképzelések szerint a kán (Dzsingisz) *süldé*je a kilenc farkú fekete *sülde.*[14] A mongolok, ahogy hisznek Dzsingisz kánban úgy a *süldé*jéhez való áldozattal együtt testvéreiben és kilenc hadvezérében is hisznek[15] és áldoznak nekik. Vagyis a magyarázat a kilenc illetve négy lábú-farkú *süldére* nem a számszimbolikában, a világegyetem vízszintes elrendezésének a szimbolizmusában keresendő.[16] Valószínűleg a kán testvéreinek illetve hadvezéreinek a *süldé*i személyesülhetnek meg a zászló négy és kilenc lófarkán keresztül. A hozzájuk kapcsolódó hit élő hagyomány a mongoloknál, mint azt az alábbi Dzsingisz kánhoz szóló horcsin (mong. *qorčin*) sámánének sorai is igazolják:

... dörben küder degüü činu küi	... négy erős öcséd hej
darqan sitügen e	*darqan*(ok) támasza
yisün kölög činu küi	kilenc vitézed hej
törü-yin sitügen e ...	a hatalom támasza …

Tehát nem csak az uralkodónak lehet *süldé*je, hanem másoknak is (*„ ...sülde bol nigen oboγ uγsaγ-a, nigen kümün-ü eǰen bolno…"*). A régi sámánfelfogás szerint mindig jelen lévő védőszelleme (*sülde*) nem csak az uralkodóknak lehetett, hanem minden élő embernek, nemesnek és közrendűnek egyaránt.[17] Tehát mindenki rendelkezett egy kísérővel, aki oltalmazta őt. Példa erre a különböző *süldé*hez szóló imádságokban[18] szinte eltérések nélkül előforduló következő pár sor: *„ ...Beye-lüge següder metü nökučigsen ;; Sülde tngri kümün-eče buu qaγačituγai. ;; Arsalan časutu aγula-luγa nökučigsen metü ;; Sülde tngri kümün-eče buu qaγačituγai. ;; Garudi ǰigür-lüge nökučigsen metü ;; Sülde tngri kümün-eče buu qaγačituγai. ;; Luu daγun-luγa nökučigsen metü ;; Sülde tngri kümün-eče buu qaγačituγai. ;; Baras oi-luγa nökučigsen metü ;; Sülde tngri kümün-eče buu qaγačituγai… ;;"*[19] Érdekessége ennek az imarészletnek (*Sülde tengri-yin sang*) azon túl, hogy az imazászlókon szereplő 'négy erős' (*dörben küčüten*)[20] van az összehasonlítások középpontjában, hogy a személyes védőszellem és az egyes ember elválaszthatatlan kapcsolatát bemutató hasonlatpároknak az alapja egy tibeti buddhista ima fordításából származik. Az imának (*Ündüsün bsang*)[21] a tibeti nyelvből készült fordítása és megjelenése körülbelül a XVIII. század elejére tehető és a tény, hogy a későbbiekben több változatban is kiadták azt mutatja, hogy népszerű és elterjedt volt a mongolok körében. Ebből az imából kerültek be a *süldé*hez

[13] Heissig, W.: *The Religions of Mongolia*. p. 84.
[14] Mansang, Tayičiγutai: *Mongγol böge mörgöl*. *p.* 168.
[15] *...mongγolčuud Činggis-i sitüǰü Činggis qaγan-u sülde-yi takiqu-yin qamtu basa tegün-ü degüü ner ba yisün örlög sayid tüsimed-i ču sitüdeg bayin-a.* Mansang, Tayičiγutai: *Mongγol böge mörgöl*. p. 168.
[16] Skrynnikova T. D.: *Sülde – the Basic Idea of the Chingis-Khan Cult.* p. 56.
[17] Heissig, W.: *The Religions of Mongolia*. *p.* 90.
[18] Pl.: *Sülde tngri takiqu sang ene orusiba*, lásd: Rintchen, B.: *Les matériaux ...* p. 83.
[19] „…ahogyan a test az árnyékkal összetartozik; *sülde tngri* az embertől ne válljon el; ahogyan az oroszlán a havas heggyel, garuda a szárnyával, sárkány a hangjával, tigris az erdővel összetartozik… stb." lásd: Heissig, Walther: *Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte aus europäischen Bibliotheken*. Mit einer Einleitung und Glossar. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 6.) Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1966, No. XXXII-XXXIII. p. 157.
[20] Oroszlán, garuda madár, tigris, sárkány.
[21] Serruys, Henry: A Mongol Lamaist Prayer: Ündüsün Bsang "Incense Offering of Origin". In: *Monumenta Serica* XXVIII (1969), pp. 321–418, p. 370.

szóló füstáldozatok szövegébe a fenti hasonlatok; ennek oka az lehet, hogy az eredeti szövegben *sakiγulsun*ként szerepel, amit a fenti szövegrészletben a *süldé*vel helyettesítettek. A *sakiγulsun* szó jelentése ugyanis „őriző, védőszellem". A füstáldozat imát készítőnek vagy lejegyzőnek nem volt más dolga, mint a *sakiγulsun* fogalmát behelyettesíteni az általa védőszellemként ismert jelenség nevével. Így az ima tartalmazta a megfelelő buddhista jelleget és az eredeti elképzelés is ott volt világosan mögötte.

A három *süldé*t (nemzetség-*sülde,* harci *sülde és* személyes védőszellem *sülde*) keletkezésük és funkciójuk alapján nehéz lenne kronológiai sorrendbe állítani, bár a források azt sugallják, hogy a *sülde* mint védőszellem lehetett a legősibb sámánista felfogások egyike. Hogy ezt bizonyítani lehessen, meg kell kockáztatni egy merész párhuzamot a sámánszellemmel, az *ongon*nal. Kétféle eredetű *ongon* védőszellem létezik, melyek eredetük szerint párhuzamba állíthatók a *süldé*vel. Az egyik a *sünsees garaltai* (lélek, szellem eredetű) és a másik a *lusaas garaltai* (föld és víz gazdaszellem eredetű).[22] A sámánista felfogás szerint a lélek nem pusztul el.[23] Érdemes pontosan felidézni az egyik lélekfelfogását a mongol sámánizmusnak, a három lélek fogalmát. E szerint az elgondolás szerint minden embernek három lelke van: az első a húsnak, a vérnek a lelke (halha *max, cusnii süns*). Amíg életben van az ember, jelen van minden izmában és szervében. Ha meghal, akkor a szívébe megy és egészen addig él, amíg a szív el nem bomlik. A második lélek a csont lelke (halha *yasnii süns*) szétáradván az ember csontjában egészen a haláláig létezik. Utána a medencecsontba költözik és a csont elbomlásával ő is semmivé válik. A harmadik lélek az élet, a szellem lelke (halha *amiin süns*), az ember jobb kezének gyűrűsujján keresztül hatol be a testbe. Először a mellkasban, majd később az agyvelőben és a gerincvelőben árad szét és az ember halálával az első és a második csigolya közé költözik. Amikor ez a két csigolya elválik egymástól a lélek elhagyja a testet[24] de nem pusztul el. Azt a *süldét*, ami az ember életéért felelősséget vállal és kíséri őt '*amiin süldének'* is nevezik.[25] Tehát a lélekből a fentiek szerint óvó, védelmező *sülde* is válhat. Ezt megerősítendő érdemes idézni egy jurtára mondott áldáskérő szöveg (*Ger-ün irüger-ün sudur kemegdekü orosiba*) részletét:

... Erten-eče ulam toγtaγsan,	… Régóta létrejött,
Ebüged-ün sülde tngri,	ősök *sülde tngri*je,
Ene siltaγ-a-bar bayasču,	ez alkalommal örvendezzetek
Egüride sakin atuγai::...[26]	és minket még sokáig óvjatok :: …

A lélekhez kapcsolódó legrégibb ismert hiedelmek a mongoloknál az ősök lelkeihez, az ősök szelleméhez kapcsolódmak. A lejegyzett horcsin sámánlegendákból ismert, hogy a halálán lévő őssámán azt kéri leszármazottaitól, hogy egy magas helyen temessék el. Ha utána rendszeresen áldoznak neki lelke *ongon*ná válik és segítségére lesz annak a leszármazottnak, aki megidézi őt. Az *obó*-állítás szokása szervesen összekapcsolódik a magas helyek tiszteletével. A föld, a hegyek és a víz urainak (gazdaszellemeinek) a tisztelete és a hozzájuk való fohászkodás oltalomért a legősibb animista elképzelésekhez vezethető

[22] Pürew, Otgonii: *Mongol böögiin šašin.* (Gurawdax' udaagiin xewlel) Ulaanbaatar 2002, p. 146. [A mongol sámánizmus].
[23] Mansang, Tayičiγutai: *Mongγol böge mörgöl*. p. 167.
[24] Pürew, Otgonii: *Mongol böögiin šašin*. p. 129.
[25] Mansang, Tayičiγutai: *Mongγol böge mörgöl*. *p.* 165.
[26] Rintchen, B.: *Les matériaux ... p.* 8.

vissza. A gazdaszellemek (tibeti eredetű mongol szóval *luus*, tib. *klu*; de számos más elnevezése is létezik[27]) tisztelete a régi tibeti valláson, a *Bon*on keresztül már igen korán része lett a lámaista mitológiának. Mergen Diyanči lama a XVIII. század közepén állította össze szertartáskönyvét, melyben adaptálta a helyszellemek kultuszát a lámaista liturgiába, valamint az *obó* állítás kézikönyvét. A *diyanči lama*, egy olyan buddhista egyházi rang, amit elérni egy 404 napig tartó próbatétel útján lehet, melynek utolsó 101 napját egy halottakat kihelyező helyen kell eltölteni. Itt a szerzetesnek különböző rituális eszközöket kell készíteni, például fiatal nő lábszárcsontjából sípot, koponyából ivócsészét és szintén koponyából dobot. Teljesen egyértelműek a beavatás sámánista párhuzamai. A fent említett *obó*-állítási kézikönyvben (*oboγa bosγaqu yosun*) a következő környezetben szerepel a *sülde*: *… öber-tür ibegen qašiyan ömög sülde boluγči tengri luus naiman ayimaγ yaǰar usun-u eǰed …*[28] „… magától védő, oltalmazó *süldé*vé változó gazdaszellem *tengri,* föld és víz urai …". Szintén Mergen Diyanči lámának egy másik, helyszellemekhez kapcsolható művében (*Tegüs čoγ-tu Muna qan-u delgerenggüi öčig takil*) az imák második sorozatának a refrénje a következő: *Tegüs čoγ-tu yeke Muna qan: salul-ügei sülde boloγtun*[29] „Teljes fényességű nagy *Muna qan*[30] [tőlünk] el nem váló *sülde* légy." Hasonló elképzeléssel lehet találkozni a belső-mongol Ordosz-vidéki Dzsingisz kultusz egyik fekete sülde szertartásában (*Qar-a sülde-yin takilγ-a*):

… Dörben ǰobkis-i ese ködelgegsen,	… A négy világtájt meg nem mozgató,
Delekei luus-un eǰen boluγsan,	a föld gazdaszellemeinek az urává vált,
Döčin tümen čerig-ün eǰen boluγsan,	negyven tümennyi sereg urává vált
Dörben költü qar-a tuγ, …"[31]	négy lábú fekete zászló, …"

Talán a fent említett idézetek elegendő bizonyítékul szolgálhatnak, a „gazdaszellem eredetű" *süldére* is.

Mint említettem, Mansang három fő *sülde*-típust ismertet. A hármas felosztás helyes, de az alábbiak szerint pontosítható. Véleményem szerint a három fő elképzelés közül az első a személyes védőszellem *sülde*, a második a nemzetség *sülde*, a harmadik pedig a *tuγ sülde*, de a *sülde tngri*t nem helyezném külön kategóriába, mint tette azt Masang, mivel alapvetően a hozzá kapcsolható funkciók nem különböznek az előbbi hárométól. Természetes, hogy a buddhizmus nem hagyja eredeti nevükön a sámánista jelenségeket. Istenségként, *tngri*ként olvasztja be őket mitológiájába. A *sülde tngrivel* egyébként a nomád élet legkülönbözőbb élethelyzeteiben találkozhatunk a népvallás imáin keresztül. (*Manaqan-u sang*,[32] *Ger-ün irüger-ün sudur kemegdekü orošiba,*[33] *Γal-un tngri-yin urida yabuqu sang takil orusiba*,[34] *Γančuγ-a-yin sang*[35] *…*). Amikor ezekben az imákban nem óvó istenségként jelenik meg a

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

[28] Bawden, Charles R.: Two Mongol Texts Concerning Obo-Worship. In: *Confronting the Supernatural: Mongolian Traditional Ways and Means. Collected Papers.* Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994, p. 6.

[29] Bawden, Ch. R.: *Two Mongol Texts Concerning Obo-Worship.* p. 6.

[30] *Muna qan* – egy hegynek a tiszteleti neve a mai Belső-Mongólia területén

[31] Qurčabaγatur, S.: *Zum Činggis-Qaγan-Kult* National Museum of Ethnology, Osaka 1999. p. 262.

[32] Rintchen, B.: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol.* p. 44.

[33] Rintchen, B.: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol.* p. 8.

[34] Rintchen, B.: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. p.* 19.

[35] Rintchen, B.: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. p.* 47.

sülde, hanem Dzsingisz *süldé*jeként, akkor már bárki által megidézhetővé vált, és nem csak a leszármazott kiváltsága, hogy hozzá segítségül fohászkodjon. A nemzetség-*süldé*khez kapcsolódó érdekes jelenség a Silingolban (mong. Šili-yin γool) élő üdzsümcsinek (mong. üjümčin) obó-*süldé*je,[36] akik az évenként több alkalommal elvégzendő áldozatot a *Boγda Činggis qaγan-u qaraγ-a yeketü altan qar-a sülde-yin sang takil* című imában leírtak szerint végzik.

Summary

Sülde

In this article I am examining Prof. Heissig's theory which says that in the period before Chinggis-khan's reign the *sülde* refered to a personal protective genius. I have used two main sources for the interpretation of the sülde concept. The first is the Secret History of Mongols (SHM) in wich the term *sülde* was first mentioned and the second is Rintchen's collection of old shamanistic texts. Based on these sources I can draw the conclusion that in the ancient Mongolian religion there was a so called 'clan *sülde*' whose function was to protect the whole clan and not its individual members. Besides this the SHM mentioned the '*sülde* possessing body' of Chinggis-khan, which became the cradle of the battle sülde cult. This partly supports Heissig's theory which says that the *sülde* was a protective genius of every individual. I can deduce the origin of *tuγ sülde* from the concept of 'clan and Chinggis *sülde*' and from the shamanistic prayers. In the interpretation of *sülde* the number of the *sülde*'s feet or tails in the flag plays an important role and it is not a numerical symbolism but it refers to the number of Chinggis's brothers and commanders.

In the second part of the article I am explaining, that the origin of the *sülde* concept is much older than the concept of Chinggis *sülde*. To prove this I compare the *sülde* with the *ongon*. I studied two ways of origin, one is originated from the Lords of the Earth (*lusaas garaltai*) the other is from the soul (*sünsees garaltai*). There exist both ways of origin of the *sülde* and the *ongon* as well. Written records refer to this fact. These sources clear the origin of the *sülde* and its role in the Mongolian folk religion. Briefly I state that there were two types of *sülde* in the ancient shamanistic concept, one is the clan *sülde*, the other is the individual protective genius.

Irodalomjegyzék

Bawden, Charles R.: Two Mongol Texts Concerning Obo-Worship. In: *Confronting the Supernatural: Mongolian Traditional Ways and Means. Collected Papers.* Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1994

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

Bum-Očir, Dulamiin: *Mongol böögiin jan üil*. Mönxiin üseg XXK, Ulaanbaatar 2002 [A mongol sámánizmus szokásai]

[36] *Mongγol jang üile-yin nebterkei toli*. Öbör Mongγol-un sinǰilekü uqaγan teknik mergeǰil-ün keblel-ün qoriy-a, Kökeqota 1999 [A mongol szokások enciklopédikus szótára], p. 976

Dulam, S.: *Mongol domog jüin dür.* Ulsiin xewleliin gajar, Ulaanbaatar 1989 [A mongol mítoszok szereplői]

Heissig, Walther: *Götter im Wandel.* (Studies in Oriental Religions 38.) Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996

Heissig, Walther: *Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte aus europäischen Bibliotheken*. Mit einer Einleitung und Glossar. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 6.) Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1966

Heissig, Walther: *The Religions of Mongolia.* Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1980

Ligeti Lajos: *A mongolok titkos története.* Gondolat Kiadó, Budapest 1962

Ligeti, Louis (szerk.): *Histoire Secréte des Mongols.* (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta I.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1971

Mansang, Tayičiγutai: *Mongγol böge mörgöl.* Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, Kökeqota é. n. [A mongol sámánizmus]

Mongγol jang üile-yin nebterkei toli. Öbör Mongγol-un sinǰilekü uqaγan teknik mergeǰil-ün keblel-ün qoriy-a, Kökeqota 1999 [A mongol szokások enciklopédikus szótára]

Pürew, Otgonii: *Mongol böögiin šašin.* (Gurawdax' udaagiin xewlel) Ulaanbaatar 2002 [A mongol sámánizmus]

Rintchen, B.: *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol* I. *Sources litteraries*. (Asiatische Forschungen 3.) Wiesbaden 1959

Qurčabaγatur, S.: *Zum Činggis-Qaγan-Kult.* National Museum of Ethnology, Osaka 1999

Serruys, Henry: A Mongol Lamaist Prayer: Ündüsün Bsang "Incense Offering of Origin". In: *Monumenta Serica* XXVIII (1969), pp. 321–418

Skrynnikova, T. D.: Sülde – the Basic Idea of the Chingis-Khan Cult. In: *AOH* XLVI (1992–1993), pp. 51–59

ОБ ОКИНСКИХ СОЙОТАХ И ИХ ЯЗЫКЕ

В. И. Рассадин

Современные сойоты – один из малочисленных народов России, представители которого компактно проживают на территории Окинского района Республики Бурятия. До 1993 г. сойотами считали себя лишь около 500 человек. Официально они не выделялись из числа бурятского населения данного района. Их долгая борьба за признание их самостоятельным этносом завершилась тем, что Указом Президиума Верховного Совета Республики Бурятия от 13 апреля 1993 г. на территории Окинского района был образован Сойотский национальный сельский совет. В настоящее время в связи с ростом национального самосознания сойотами признали себя около двух тысяч человек, или почти 42% всех жителей Окинского района. Сойоты обратились в парламент России с просьбой о признании их самостоятельным народом. Эта просьба была рассмотрена и удовлетворена, их признали самостоятельным народом и отнесли к малочисленным народам России. Далее, Постановлением Народного Хурала Республики Бурятия № 540–1 от 21 ноября 2001 г. было одобрено предложение Окинского районного совета о переименовании Окинского района в Окинский сойотский национальный район в составе Республики Бурятия. Разработаны и принимаются меры по возрождению традиционного охотничье-оленеводческого хозяйства и национальной культуры, в том числе и языка.

История сойотов изучена слабо. В научной литературе встречаются лишь отдельные замечания об их происхождении. Санкт-Петербургским этнографом Л. Р. Павлинской, подробно изучавшей современных сойотов, в частной беседе высказывалось предположение о том, что в их этногенезе принимали участие саянские самодийские племена, явившиеся той основой, на которую впоследствии наложился древний тюркский этнос, тюркизировавший в отношении языка этот самодийский субстрат. Иначе говоря, по своему происхождению сойоты – саянские самодийцы, подвергшиеся тюркизации еще в древнетюркское время, где-то в 7–8 веках н. э., а возможно и ранее.

По сведениям старожилов Окинского края, как сойотов, так и бурят, сойоты в составе родов *иркит, хаасуут* и *онхот* относительно недавно, порядка 350–400 лет тому назад, перекочевали из Монголии из окрестностей озера Хубсугул, где они тогда кочевали на территории дархатских сомонов Ханха и Уури, а также в районе горы Ринчинлхумбэ, считавшейся их священной горой-покровителем. Выйдя из пределов Монголии, сойоты сначала расселились в Тунке и частично в Закамне. Но поскольку там почти нет мест, благоприятных для оленеводства, то часть сойотов, перейдя на животноводство, осела в Тунке и Закамне, сливаясь с местными бурятами. Оленеводы же перекочевали в Оку, на водораздельный хребет рек Оки и Иркута возле озера Ильчир, где было достаточно ягеля для прокорма оленей. Так сойоты оказались в Оке.

В Дархатском крае Монголии, к западу от озера Хубсугул, до сих пор продолжают обитать тюркоязычные оленеводы, которых монголы называют *цаатан* (букв. «оленевод»), а также *уйгар,* т.е. уйгур, а иногда и *цаатан уйгар* (букв. «оленеводы-уйгуры»). Сами же себя цаатаны-уйгуры именуют словом *туъһа,* которое очень

близко к самоназванию тофаларов – *тофа,* ср. название тувинцев – *тыва-дыва.* Кстати, окинские буряты используют для именования тувинцев и тофаларов помимо этнонима *урянхад* (букв. «урянхайцы») также выражение *уйгар хэлтэн,* т.е. «уйгуроязычные». Это говорит о том, что память бурятского народа связывает данные тюркские этносы с древними уйгурами. В составе цаатанов, а также оленеводческих групп дархатов, произошедших от саянских тюрков-оленеводов, тоже имеются роды *иркит, хаасуут, онхот.* Видимо, от них, от этих саянских тюрков-оленеводов, ведут свое происхождение современные окинские сойоты.

Современный язык сойотов, который еще недавно помнило несколько стариков и который нам удалось наблюдать в 1970-х гг. и даже слышать в начале 1990-х, во время наших поездок в Оку, по своему строю типичный тюркский язык, наиболее близкий к тофаларскому языку России и к языку цаатанов-уйгуров и уйгуров-урянхайцев Монголии. Тофаларский язык мы изучаем с 1964 г., а два последних – с 1989 г., когда произвели их первые записи в местах расселения этих народов. С самого начала записи цаатанского и уйгуро-урянхайского языков стала выявляться их большая близость как между собой, так и к тофаларскому языку и значительные отличия от тувинского языка, хотя все они относятся к одной, саянской, подгруппе сибирских тюркских языков. По общепринятой в отечественной тюркологии классификации тюркских языков, предложенной Н. А. Баскаковым,[1] тувинский и тофаларский языки входят в уйгуро-тукюйскую подгруппу уйгуро-огузской группы тюркских языков. Данную подгруппу мы дополняем языками уйгуров-цаатанов и уйгуро-урянхайцев, а теперь и языком сойотов.

Сравнительное изучение тюркских языков Саянского региона, включая и сойотский, показало, что все они: тувинский России и Монголии, тофаларский и сойотский России, цаатанский и уйгуро-урянхайский Монголии, кёк-мончаков Монголии и Китая объединяются в одну саянскую подгруппу сибирских тюркских языков, которая по Н. А. Баскакову называется уйгуро-тукюйской. Сама эта подгруппа делится на два четких ареала: 1) степной – с языками тувинским и кёк-мончаков и 2) таёжный, куда входят тофаларский, сойотский, цаатанский и уйгуро-урянхайский языки. К таёжному ареалу по многим признакам примыкает и тоджинский диалект тувинского языка. Носители языков таёжного ареала являются в основном оленеводами-охотниками (кроме уйгуро-урянхайцев Монголии, которые давно уже имеют тот же хозяйственный тип, что и монголы, занимаясь животноводством), которых объединяет, кроме общего языка, также сходный тип охотничье-оленеводческого кочевого хозяйства и своеобразной материальной культуры, позволивших им хорошо приспособиться к кочевой жизни в условиях горной тайги.

О близости сойотского языка к тофаларскому свидетельствуют не только наши личные впечатления, полученные при наблюдении сойотского языка, языков цаатанов и уйгуро-урянхайского, но и ряд свидетельств ученых, которым довелось наблюдать сойотов. Так, по утверждению Б. С. Дугарова,[2] изучавшего этногенез бурят и сойотов Оки, М. А. Кастрен, посетивший сойотов Тунки в 19 веке, писал, что они говорили «... на том же тюркском наречии, каким говорят карагасы (т.е. тофалары – В. Р.)». Об

[1] Баскаков, Н. А.: *Введение в изучение тюркских языков*. Москва 1969, p. 323.
[2] Дугаров, Б. С.: О происхождении окинских бурят. In: *Этнические и историко-культурные связи монгольских народов.* Улан-Удэ 1983, p. 99.

активном использовании сойотами своего тюркского языка еще в 18 веке говорит и Г. Д. Санжеев,[3] исследовавший в конце 20-х гг. 20 века дархатов и население Дархатского края, ссылаясь на свидетельство немецкого географа 18 в. Антона Фридриха Бюшинга, который в своей книге «Описание земли» (издана в Гамбурге в 1787 г.) утверждал, что язык у тункинских сойотов тот же, что и у карагасов (т. е. тофаларов – В. Р.) Нижнеудинского уезда. Профессор Иркутского госуниверситета Б. Э. Петри,[4] проводивший в 1926 г. по заданию Комитета Севера специальную этнографическую экспедицию по изучению хозяйства, быта и культуры сойотов, писал об их языке, что его еще помнят старики и что он чрезвычайно близок урянхайско-сойотскому. Сойотами, сойонами и урянхайцами, кстати, в старой русской литературе вплоть до 20-х гг. 20 века называли тувинцев и не отделяли от них цаатанов и тофаларов.

В настоящее время вновь во весь рост встал вопрос о праве народов на национальную культуру и язык. Проблема возрождения и сохранения культур и языков малых народов России, особенно малочисленных народов Сибири и Севера, сделалась весьма актуальной и животрепещущей. Если в первые годы советской власти национальные культуры и языки у этих народов были еще живы и активно использовались, а проблема состояла лишь в том, чтобы этим языкам дать письменность, то сейчас ситуация изменилась настолько, что следует спасать и возрождать не только языки, но и народы. В Республике Бурятия такая проблема стоит в отношении не только эвенков, но и сойотов – совсем недавно официально признанной малой народности, которая ставит своей целью возродить родной язык и национальные культуру и хозяйство. Целиком разделяя их чувства и поддерживая их стремление к этому возрождению, мы считаем, что в этом деле нельзя пренебрегать никакой возможностью помочь им. Скептики уверяют, что мол уже поздно, что все сойоты уже окончательно «обурячены». Однако мы уверены, что это не совсем так. Ведь те же скептики совсем недавно уверяли, что не стоило ставить вопрос о возрождении такой народности, как сойоты, поскольку их сейчас просто нет, все они стали бурятами. Но жизнь показала, что стремление народа к возрождению не знает преград. Сойоты добились признания их самостоятельным народом и включения в перечень малых народов России. Делаются реальные шаги в деле возрождения их традиционного хозяйства, связанного с оленеводством, которое было у них до 1960-х гг. Поэтому следует надеяться, что воля и стремление народа к возрождению также и языка окажутся сильнее скепсиса отдельных деятелей науки и политики.

Мы считаем, что для возрождения сойотского языка сейчас есть все условия. Прежде всего, имеется желание народа возродить свой язык. Поскольку же сойотский язык – это тюркский язык, наиболее близкий языку тофаларов и цаатанов, то для его возрождения следует учесть опыт создания письменности для тофаларского языка и сам материал тофаларского и цаатанского языков. Язык цаатанов бесписьменный, есть только опыт фиксации на цаатанском языке некоторых научных материалов монгольскими коллегами и наши попытки применить для его записи в 1989 г. буквы тофаларского алфавита. Кстати говоря, попытка эта оказалась весьма успешной,

[3] Санжеев, Г. Д.: *Дархаты. Этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 г.* Ленинград 1930, pp.13–14.

[4] Петри, Б. Э.: *Этнографические исследования среди малых народов в Восточных Саянах (Предварительные данные).* Иркутск 1927, p. 19.

поскольку в звуковом отношении язык цаатанов имеет ту же систему, что и тофаларский язык. Эта же система представлена и в языке сойотов. Поэтому мы считаем возможным использовать для сойотского языка алфавит, разработанный нами для тофаларского языка, и те же принципы орфографии. Поясним это на примерах.

Во-первых, сойотский язык, как и тофаларский, имеет помимо 4 твердорядных гласных *а, о, у, ы* еще 6 мягкорядных: *э, ә, ө, ү, и, і,* произносимых одинаково и представленных в одних и тех же словах. Эти гласные бытуют в виде 3 типов фонем – краткие чистые, краткие фарингализованные и долгие чистые. При этом долгота обозначается двойным написанием соответствующей гласной буквы, а фарингализация – твердым знаком после этой буквы. Таким образом, в составе вокализма как тофаларского, так и сойотского и цаатанского языков представлено по 30 гласных фонем. Взаимозамена этих фонем меняет смысл слов. Так, например, *кээр* «придет» – *кәәр* «будет крошить», *ас* «заблудись» – *аъс* «повесь» – *аас* «рот; пасть».

Во-вторых, в составе консонантизма этих языков представлены помимо согласных *б, п, в, ф, т, д, с, з, ш, ж, ч, л, р, й, к, х, г, ц, ш*, произносимых как и соответствующие русские буквы, еще 5 специфических согласных, для обозначения которых взяты соответствующие буквы из алфавитов языков народов России: *қ, ғ, ң, ч, һ.* Примеры: *қарақ;* «глаза», *қараған* «багульник, рододендрон», *һем* «река», *чараҷаң* «соболь», *доңған* «замерз».

В-третьих, фаринализация гласных решительным образом влияет на характер чередований последующих согласных. При этом, например, после чистых кратких и долгих гласных согласный *п* переходит в *б* или *в: қап* «мешок» – *қабы~ қавы* «его мешок», после фарингализованных – в *п, ф, һ: қаъп* «поймай ртом» – *қаъпар- қаъфар-қаъһар* «поймает ртом»; при первом условии *ш* переходит в *ҷ, (баш* «язва» – *баҷы* «его язва»), при втором – в *һь (баъш* «голова» – *баъһи* «его голова»).

Язык сойотов хорошо развит и адекватно отражает тип их традиционной хозяйственной деятельности, быта, культуры. В 1970-е гг. во время диалектологической экспедиции в Окинский район нами от сойотских стариков было записано около пяти тысяч сойотских слов и основные сведения по грамматике сойотского языка, был установлен звуковой строй этого языка. В 2001 г. по просьбе Правительства Республики Бурятия, администрации Окинского района и Ассоциации сойотского народа нами была разработана письменность для сойотского языка, выработаны правила орфографии и составлен «Сойотско-бурятско-русский словарь»,[5] изданный в 2003 г. Он включил всю собранную нами сойотскую лексику, переведенную нами не только на русский язык, но и на бурятский с использованием окинской бурятской диалектной лексики. В настоящее время мы работаем над составлением сойотского букваря и иных школьных учебников, готовим учителя сойотского языка, поскольку привительственными органами Республики Бурятия принято решение ввести преподавание сойотского языка в начальных классах сойотской школы.

[5] Рассадин, В. И.: *Сойотско-бурятско-русский словарь*. Улан-Удэ 2003.

Литература

Баскаков, Н. А.: *Введение в изучение тюркских языков*. Москва 1969

Дугаров, Б. С.: О происхождении окинских бурят. In: *Этнические и историко-культурные связи монгольских народов*. Улан-Удэ 1983

Петри, Б. Э.: *Этнографические исследования среди малых народов в Восточных Саянах (Предварительные данные).* Иркутск 1927

Рассадин, В. И.: *Сойотско-бурятско-русский словарь*. Улан-Удэ 2003

Санжеев, Г. Д.: *Дархаты. Этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 г*. Ленинград 1930

О ПРОБЛЕМАХ СОСТАВЛЕНИЯ СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ГРАММАТИКИ БУРЯТСКОГО ЯЗЫКА

В. И. Рассадин – Д. Д. Дондокова

Бурятский язык является одним из трех крупных современных монгольских языков, имеющих литературную форму. Согласно концепции Г. Д. Санжеева,[1] в 12–13 веках у всех монгольских племен был единый язык, имевший внутри себя диалекты. Впоследствии, после падения монгольской империи Юань этот единый монгольский язык распался, и на основе его диалектов образовались три основных монгольских языка (собственно монгольский с его халхаским и восточными монгольскими диалектами, бурятский и ойратский с калмыцким языком) и группа периферийных языков (могольский, дагурский, монгорский, дунсянский, баоаньский, шира-югурский). Как известно, периферийные, или изолированные, монгольские языки существенно отличаются от прочих монгольских языков. Во-первых, они сохранили целый ряд очень архаичных черт, доставшихся в наследие от периода средневекового монгольского языка, и, во-вторых, подверглись большому влиянию со стороны соседних иноструктурных языков – иранских, китайского, тибетского, тунгусских и т.д. Кроме того, эти группы монголов, в силу исторических причин оказавшиеся в изоляции от остального монгольского мира, не пользовались старомонгольской письменностью и своей особой письменности также не имели. Бурятский язык вместе с халха-монгольским и ойратским образует северо-западный ареал монгольских языков, имеющих ряд общих классификационных черт, таких как отсутствие начального фарингального *h* или *ф* перед гласными, наличие свистящих аффрикат, сходные черты в грамматическом строе и лексическом составе.

История бурятского языка представляет собой на сегодняшний день малоизученную тему. Масштабного и целенаправленного сравнительно-исторического исследования грамматики бурятского языка не проводилось, имеются лишь описательные грамматики. Так, в 19 веке по бурятскому языку и его диалектам были известны практически две работы: грамматика А. Кастрена,[2] в которой дано синхронное описание звукового и грамматического строя четырех бурятских говоров (нижнеудинского, тункинского, хоринского и селенгинского) и грамматика монголо-бурятского разговорного языка А. Орлова,[3] в которой дано синхронное описание звукового и грамматического строя двух бурятских диалектных ареалов – балаганского (включая эхирит-булагатский и хоринский говоры) и селенгинского (включая говоры сартулов и цонголов). Особенностью этих работ было то, что они вводили в научный оборот новый тогда материал по живым бурятским говорам. В 20 веке в Европе и в России стал появляться целый ряд работ, посвященных опять-таки синхронному описанию звукового и грамматического строя различных живых

[1] Санжеев, Г. Д.: *Сравнительная грамматика монгольских языков. Ч. 1. Имя*. Издательство АН СССР, Москва 1953, p. 5.

[2] Castren, M. A.: *Versuch einer Burjatischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichnis*. A. Schiefner, St-Peterburg. 1857.

[3] Орлов, А.: *Грамматика монголо-бурятского разговорного языка*. Казань 1878.

монгольских языков и диалектов, вводящих в научный оборот множество нового фактического материала. Большой вклад в изучение бурятского языка и его говоров внесли монголоведы А. Руднев, Г. Д. Санжеев, Т. А. Бертагаев, А. А. Дарбеева, К. М. Черемисов, Н. Н. Поппе. Появление учебных грамматик бурятского языка в США связано с именем Н. Н. Поппе, эмигрировавшего туда после войны.

В целом же, 20 век характеризуется тем, что в это время происходило интенсивное накопление фактических материалов как по живым монгольским языкам и диалектам, так и по языку монголоязычных памятников средневековья на различных алфавитах. Таким образом, были заложены основы для начала широкомасштабного изучения монгольских языков в сравнительно-историческом аспекте. Вопросами сравнительно-исторической грамматики бурятского языка монголоведы занимались лишь попутно, в связи с изучением других монгольских языков, уделяя при этом основное внимание проблемам исторической фонетики монгольских языков. Главным образом это монографии Б. Я. Владимирцова[4] и Д. Төмөртогоо[5] Исторической же фонетике монгольских языков посвящены и современные исследования отечественных монголоведов, среди которых основными являются работы А. А. Дарбеевой,[6] И. Д. Бураева,[7] В. И. Рассадина.[8] В остальных имеющихся в монголоведении монографиях затронуты, кроме фонетики, другие вопросы сравнительно-исторической грамматики монгольских языков, касающиеся морфологии и синтаксиса. К этим работам относятся исследования Н. Н. Поппе, Г. Д. Санжеева, Г. Ц. Пюрбеева, а также коллективная монография монголоведов Монголии.[9] Из чисто бурятоведческих работ по теме есть только исследование Ц. Б. Цыдендамбаева.[10] Кроме того, по разнообразным вопросам сравнительно-исторической грамматики монгольских языков имеется целый ряд статей, разбросанных по различным научным сборникам и периодическим научным изданиям мира, опубликованных на русском, западно-европейских и восточных языках. До сих пор никто их не сводил воедино, не обобщал и не давал им научного анализа.

Таким образом, все предпосылки и необходимый фактический материал для составления сравнительно-исторической грамматики бурятского языка имеются. Первоочередная задача сейчас заключается в обобщении результатов усилий наших предшественников в свете полученных нами новых данных по бурятским диалектам и говорам, а также по близким бурятскому языкам баргутов и дагуров КНР. Одним из условий для создания достаточно полной исторической грамматики бурятского языка

---

[4] Владимирцов, Б. Я.: *Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика.* Ленинград 1929.

[5] Төмөртогоо, Д.: *Монгол хэлний түүхэн хэлзүйн үндэс. Монгол хэлний түүхэн авиа зүй.* 1. Улаанбаатар 1992. [Историческая грамматика монгольского языка. Историческая фонетика монгольского языка. Ч. 1].

[6] Дарбеева, А. А.: *Историко-сопоставительные исследования по грамматике монгольских языков. Фонетика.* Издательство Наука, Москва 1996.

[7] Бураев, И. Д.: *Становление звукового строя бурятского языка*. Издательство Наука, Новосибирск 1987.

[8] Рассадин, В. И.: *Очерки по исторической фонетике бурятского языка.* Издательство Наука, Москва 1982.

[9] Poppe, N.N.: *Introduction to Mongolian Comparative Studies.* Helsinki 1955; Санжеев, Г. Д.: *Сравнительная грамматика монгольских языков. Ч. 1. Имя.* Москва 1953, *Ч. 2. Глагол.* Москва 1963; Пюрбеев, Г. Ц.: *Историко-сопоставительные исследования по грамматике монгольских языков. Синтаксис словосочетания.* Издательство Наука, Москва 1993; *Монгол хэлнүүдийн харьцуулсан хэл зүй.* Улаанбаатар 1985. [Сравнительная грамматика монгольских языков].

[10] Цыдендамбаев, Ц. Б.: *Грамматические категории бурятского языка в историко-сравнительном освещении*. Издательство Наука, Новосибирск 1979.

является наличие разработанной бурятской исторической диалектологии, которая в свою очередь, обусловлена состоянием описательной диалектологии. Бурятский язык является многодиалектным языком и состоит из четырех диалектных групп: 1) хоринской, 2) эхирит-булагатской, 3) аларо-тункинской, 4) цонголо-сартульской. На данный момент в описательном плане изучено большинство бурятских говоров. Широкое же диахроническое исследование фонетики, грамматики и лексики разговорного языка бурят впервые было начато в 1970-е годы. В монографиях И. Д. Бураева[11] и В. И. Рассадина[12] на большом сравнительном материале рассмотрены основные вопросы исторической фонетики бурятского языка. В исследовании Ц. Б. Цыдендамбаева,[13] посвященном грамматическим категориям бурятского языка, сделан сравнительно-исторический анализ содержания и форм именных и глагольных категорий данного языка. В работах Ц. Б. Будаева[14] исследуются грамматические, фонетические и лексические особенности бурятских диалектов, а также проблемы их формирования и развития. Кроме того, известны монографии В. И. Рассадина, посвященные исследованию говора нижнеудинских бурят и присаянской группы бурятских говоров.[15]

Для языков с непродолжительной письменной традицией (к которым можно причислить и бурятский) диалекты – один из важнейших источников сведений об их истории. Данные диалектов дополняют и разъясняют многие факты, зафиксированные в письменных памятниках. В диалектах и говорах зачастую сохраняются архаичные явления, четче прослеживается генезис новообразований. Однако очень часто некоторые языковые явления, грамматические формы, слова, не зарегистрированные в типичных программах-вопросниках, выпадают и остаются вне поля зрения исследователя. Но как раз среди них и могут оказаться архаизмы, столь ценные для языковеда-историка. Поэтому одной из первоочередных задач является проведение дополнительного сбора материалов, в том числе и диалектных, по многим аспектам исторической грамматики бурятского языка.

Кроме того, для решения проблем сравнительно-исторической грамматики бурятского языка необходимо привлекать не только материалы северо-западного ареала монгольских языков (кроме бурятского, также халха-монгольского и ойратского), но и северо-восточного (особенно данные баргутского и дагурского языков).

Проблема изучения монгольских языков и диалектов северо-восточного ареала Центральной Азии давно привлекает внимание монголоведов, в том числе и бурятоведов, поскольку бурятский язык по своему происхождению тяготеет именно к нему и даже образует с языком баргутов единую баргу-бурятскую общность. При этом языки бурят-эхиритов Баргузина и Байкало-Кудары Республики Бурятия сближаются с языком старых баргутов, а языки бурят-хоринцев Бурятии и Аги Читинской области, эхирит-булагатов Иркутской области, хонгодоров Алари и

[11] Бураев, И. Д.: *Становление звукового строя …*
[12] Рассадин, В. И.: *Очерки по исторической фонетике …*
[13] Цыдендамбаев, Ц. Б.: *Грамматические категории …*
[14] Будаев, Ц. Б.: *Лексика бурятских диалектов в сравнительно-историческом освещении*. Издательство Наука, Новосибирск 1978; Будаев, Ц. Б.: *Бурятские диалекты. Опыт диахронического исследования*. Издательство Наука, Новосибирск 1992.
[15] Рассадин, В. И.: *Становление говора нижнеудинских бурят.* Издательство БНЦ СО РАН, Улан-Удэ 1999; Рассадин, В. И.: *Присаянская группа бурятских говоров*. Издательство БНЦ СО РАН, Улан-Удэ 1996.

Присаянья – с языком новых баргутов.[16] Кроме того, мы можем предположить существование древних родственных связей дагуров с бурятами-эхиритами (в говоре эхиритов мы нашли много параллелей с дагурской лексикой). Подтверждением этого факта служит также и то, что эвенки до сих пор называют бурят *даурами*, а их язык *даурским*.[17] Несмотря на большую важность и научную значимость данной проблемы для монголоведения вообще, а для исследования истории сложения, формирования и развития бурятского языка, его диалектов и говоров, в частности, приступить к ее изучению до недавнего времени было невозможно из-за известных политических событий в Китае, связанных с культурной революцией, и только в последнее десятилетие вследствие изменения обстановки в КНР языки нацменьшинств, в том числе и монгольских народов, стали снова развиваться и изучаться, появилась возможность исследовать эту проблему. Для восполнения дефицита лингвистических сравнительных материалов по монгольским языкам и диалектам Внутренней Монголии ИМБиТ СО РАН заключил в 2002 году долгосрочное соглашение о сотрудничестве и совместном изучении языков данного ареала с монголоведами КНР. В 2002–2003 годах были проведены лингвистические экспедиции сотрудниками отдела языкознания ИМБиТ СО РАН совместно с монголоведами из Внутренней Монголии Китая для изучения языков монголов, дагуров, баргутов, бурят и эвенков Хулун-Буирского аймака Внутренней Монголии. Актуальность данной проблемы обусловлена необходимостью изучения бурятского языка, его диалектов и говоров с выходом за пределы сугубо бурятского региона в контексте монгольских языков северо-восточного ареала Центральной Азии, с которыми бурятский язык связан общностью формирования и из среды которых он вышел. Аналогов такой постановки проблемы нет ни в отечественном, ни в зарубежном монголоведении. Результаты наших исследований будут полезны также для изучения истории бурятского этноса, его этногенеза.

Summary

On the problems of forming of the comparative-historical grammar of the Buryat language

The history of the Buryat language remains practically unstudied as yet. Mongolists haven't conducted detailed and full comparative-historical investigations of the Buryat grammar, there are only descriptive grammars. In the 19th century there were only two works concerning to the Buryat language and its dialects: grammars of A. Castren and A. Orlov. A great contribution to studying the Buryat language in the 20th century was made by A. Rudnev, G. D. Sanzheev, T. A. Bertagaev, A. A. Darbeeva, K. M. Cheremisov, N. N. Poppe.

On the whole, this time is characterized by the intensive accumulation of materials of living Mongolian languages and dialects, on the one hand, and of medieval Mongolian monuments in various alphabets, on the other hand. Therefore, there is a basis for the beginning of large-scale researches of the Mongolian languages from the comparative-historical aspect. The problems of comparative-historical grammar of the Buryat language

[16] Афанасьева, Э. В.: *Сравнительное исследование бурятского и баргутского языков (на примере фонетики и грамматики). Автореф. дис...канд. филол. наук.* Улан-Удэ 2004.

[17] Рассадин, В. И.: Особенности дагурского языка в сопоставлении с бурятским и монгольским языками. In: *История и внешние связи бурятского языка*. Издательство БНЦ СО РАН, Улан-Удэ 2004, p. 17.

were touched on by Mongolists only in case of comparison with other Mongolian languages. Mostly scholars paid attention to the problems of historical phonetics of the Mongolian languages (B. Y. Vladimirtsov, D. Tymyrtogoo, A. A. Darbeeva, I. D. Buraev, V. I. Rassadin). Some works were devoted to the other questions of comparative-historical grammar of the Mongolian languages – morphology and syntax (monographs of N. N. Poppe, G. D. Sanzheev, G. Ts. Pyurbeev, and also a collective monograph of Ulan-Bator's Mongolists). Only one comparative-historical investigation was devoted to the Buryat language: "Grammatical categories of the Buryat language in the historical-comparative light" of Ts. B. Tsydendambaev.

Thus, all the preconditions and necessary materials to form a comparative-historical grammar of the Buryat language are available. Our task now is to generalize the results of our predecessors' efforts in the light of the new data of the Buryat dialects and Bargu and Dagur languages, which are cognate to Buryat. The origin of the Buryat language is connected with the north-eastern area of Central Asia, and the Buryat and Bargu languages form one Bargu-Buryat community. The language of Ekhirit-Buryats from Barguzin and Baikalo-Kudara is cognate with the Khuuchin Bargu language, and the Shine Bargu language is very similar to the language of Khori Buryats, Khongodors and Ekhirit-Bulagats of the Irkutsk area. Also we can assume the existence of ancient "blood" ties between Dagurs and Ekhirit-Buryats.

Литература

Афанасьева, Э. В.: *Сравнительное исследование бурятского и баргутского языков (на примере фонетики и грамматики). Автореф. дис...канд. филол. наук.* Улан-Удэ 2004

Будаев, Ц. Б.: *Лексика бурятских диалектов в сравнительно-историческом освещении*. Издательство Наука, Новосибирск 1978

Будаев, Ц. Б.: *Бурятские диалекты. Опыт диахронического исследования*. Издательство Наука, Новосибирск 1992

Бураев, И. Д.: *Становление звукового строя бурятского языка*. Издательство Наука, Новосибирск 1987

Владимирцов, Б. Я.: *Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика*. Ленинград 1929

Дарбеева, А. А.: *Историко-сопоставительные исследования по грамматике монгольских языков. Фонетика.* Издательство Наука, Москва 1996

Орлов, А.: *Грамматика монголо-бурятского разговорного языка*. Казань 1878

Пюрбеев, Г. Ц.: *Историко-сопоставительные исследования по грамматике монгольских языков. Синтаксис словосочетания.* Издательство Наука, Москва 1993

Рассадин, В. И.: *Очерки по исторической фонетике бурятского языка.* Издательство Наука, Москва 1982

Рассадин, В. И.: *Присаянская группа бурятских говоров*. Издательство БНЦ СО РАН, Улан-Удэ 1996

Рассадин, В. И.: *Становление говора нижнеудинских бурят.* Издательство БНЦ СО РАН, Улан-Удэ 1999

Рассадин, В. И.: Особенности дагурского языка в сопоставлении с бурятским и монгольским языками. In: *История и внешние связи бурятского языка*. Издательство БНЦ СО РАН, Улан-Удэ 2004, pp. 13–17

Санжеев, Г. Д.: *Сравнительная грамматика монгольских языков. Ч. 1. Имя.* Москва 1953, *Ч. 2. Глагол.* Москва 1963

Цыдендамбаев, Ц. Б.: *Грамматические категории бурятского языка в историко-сравнительном освещении*. Издательство Наука, Новосибирск 1979

Монгол хэлнүүдийн харьцуулсан хэл зүй. Улаанбаатар 1985 [Сравнительная грамматика монгольских языков]

Төмөртогоо, Д.: *Монгол хэлний түүхэн хэлзүйн үндэс. Монгол хэлний түүхэн авиа зүй.* 1. Улаанбаатар 1992 [Историческая грамматика монгольского языка. Историческая фонетика монгольского языка. Ч. 1]

Castren, M. A.: *Versuch einer Burjatischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichnis*. A. Schiefner, St-Peterburg 1857

Poppe, N. N.: *Introduction to Mongolian Comparative Studies.* Helsinki 1955

A KÉT SZÜRKE TÖRTÉNETE

Ordoszi kézirat alapján

Ruttai Márta

Jelen fordítás alapja egy, Ceween J̌amsran által az Ordosz vidéken gyűjtött kézirat, mely tartalmában megegyezik a szintén ordoszi területen, A. Mostaert által gyűjtött változattal. A. Mostaert Dél-Ordosz területen jegyzett le egy hosszabb elbeszélést *Tšiŋgis qani qoyor džaγal* címmel, amely az énekmondónak kéziratos formában is birtokában volt, valamint gyűjtött egy népdalt is, s megemlíti hogy mindkettő nagyon elterjedt Dél-Ordoszban.[1] Legkorábban Urgában publikálták egy verses változatát *Činggis-ün ere ǰaγal-un toγuǰi* címmel 1916. körül, egy ólomnyomtatású eredeti alapján, több kézirattal egy kötetben.[2] Ezt a kiadást említi meg B. Laufer is.[3] C. Damdinsüren a Szentpéterváron található *J̌amsran*-gyűjteményből másolta le és jelentette meg a *Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰaγun bilig orosibai.* című gyűjteményben. A történetnek több variánsa és népdalváltozata is ismert. *C. Damdinsüren* munkálkodása nyomán több ízben is napvilágot látott nyomtatásban. Először a Mongol Autonóm Kormány Külügyminisztériuma jelentette meg 1918-ban, majd 1923-ban a Mongol Népi Állam Oktatási Minisztériuma nyomtatta ki olvasókönyv gyanánt. 1937-ben ismét középiskolai olvasókönyvként jelent meg. 1956-ban kiadták a cirill-betűs átírását, sőt orosz nyelvre is lefordították 1935-ben. Szintén a verses változatot tette közzé Erdeni Toγtaqu a *Mongγol teüke kele bičig*. 1958. évi ötödik számában. Egy ólomnyomtatású eredeti alapján (a mű kolofonja szerint) újra kinyomtattak egy verses változatot 1990-ben Ulánbátorban, ez nem teljesen egyezik meg a fentebb említett verses változattal. Ehhez a kiadáshoz rajzok is készültek. A két szürke történetét Kara György is megemlítette a mongol irodalmi válogatásában,[4] s néhány dal megtalálható Birtalan Ágnes értekezésében,[5] valamint Pozdneev gyűjtésében is.[6] Német nyelvre lefordította W. Heissig,[7] orosz nyelvre pedig L. S. Pučkovskij ültette át. A témával belső-mongol kutatók is foglalkoztak.

Egy ólomnyomtatású eredeti alapján (a mű kolofonja szerint) újra kinyomtattak egy verses változatot 1990-ben Ulánbátorban, ez nem teljesen egyezik meg a fentebb említett verses változattal. Ehhez a kiadáshoz rajzok is készültek.

Alább a kézirat alapján készült műfordítás következik, a szöveg átírása megtalálható 2001-ben megvédett szakdolgozatomban.[8]

---

[1] Mostaert, A.: *Textes oraux Ordos*. (Monumenta Serica Monograph Series 1.) Cura Universitatis Catholicae Pekini Edita, Peip'ing 1937, pp.228–236.

[2] Damdinsüren, Č.: *Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰaγun bilig orosibai*. Ulaγanbaγatur 1959 [A mongol irodalom száz gyömgyszeme] p. 68.

[3] Laufer, B.: Skizze der mongolischen Literatur. In: *Keleti Szemle* VIII. (1927).

[4] Kara György: *A mongol irodalom kistükre*. Budapest 1971, pp. 121, 126–128.

[5] Birtalan Ágnes: *Egy századeleji ojrát népdalgyűjtemény műfajai és nyelve*. Kandidátusi értekezés. Budapest 1990, pp. 157–158.

[6] Pozdneev, A.: *Obrazcy narodnoj literatury mongol'skih plemen. Narodnye pesni mongolov.* S.-Peterburg 1880.

[7] Heissig, W.: *Helden-, Höllenfahrts– und Schelmengeschichten der Mongolen*. Zürich 1962.

[8] Ruttai Márta, *Dzsingisz két szürkéje*. Szakdolgozat 2001.

Egyszer régen, Dzsingisz kán óriási ménesében, egy deres-veres csődörnek s egy szilaj fehér kancának két szürke csődör csikaja született.

Tiszta vizű folyó partján,
Dimbes-dombos hegy csúcsán,
Tomboló vihar napján

jött világra a két csikó. Négy patájuk még meg sem száradt, s már a fehér kanca körül ugrándoztak. Mentükben zsáknyi köveket rugdaltak, csészényi köveket lökdöstek. Ahogy a távolban dobálódzva játszadoztak, lökdösődtek, Dzsingisz uruk figyelmesen nézte őket, s boldogan így dicsérte:

– Felséges Ég Atyám, te adtad nekem ezt a két csikót!

A kilenc kanca által szoptatott két szürkét egyévesen edzésre kötötték, kétévesen versenyre készítették, hároméves korukban felvértezve három hónapig fárasztották. Egy nap Dzsingisz kán így szólt szolgáihoz:

– Ezt a két szürkémet a mai napon próbára teszem. – s nagy hajtóvadászatot indított.

Két szürke parancs nélkül
Kék farkast űzött,
Kőszáli juhot hajtott,
Körből menekülni egy sem tudott.
Elhullott vadakat látva
Két szürke meghatódott,
Zokogva könnyeket ontott.

Hazatérve az ifjabb szürke bátyjához szólott:

– Kedves bátyám, menjünk! Vajon nem a sötétvöröst lovagolják-e könyörületesen, vajon nem minket lovagolnak-e az öldöklésben? Vajon nem a fekete pejt ülik-e meg szeretettel? Minket keményen és nyersen ülnek meg! Az erős sötétvörösre, mint asszonyra gondolnak, ránk, mint csak hétköznapi dologra gondolnak. A fekete pejjel, mint kánasszonnyal bánnak, velünk bezzeg, mintha idegenek volnánk, úgy bánnak. Nem a sötétvörös szürkét ülik-e meg, mintha csak úrnő volna, öldöklésben viszont hozzánk ragaszkodnak. Bátyuskám, menjünk! Altaj kánnak mondott földön illatos mezei üröm terem, minden oldala vízben bővelkedik, szökjünk el s füvében pihenjünk! Köküj kánnak[9] mondott föld fűben, vízben egyaránt bő, ha futva odaérünk, körbe forogva hemperegjünk! Kedvesem, menjünk! Feküdjünk le pihenni, azután együnk! Meleg napokon vajon nem fognak-e kifárasztani, fekete-sárga nyeregalátétet hátunkra teríteni? Kavicsot nem haraptatnak-e velünk? Kedvesem, menjünk! Hideg napokon vajon nem teszik-e a kék vasat a szánkba? Hátunkra terítenek-e szőtt nyeregalátétet? Mit tehetnénk kedvesem? Menjünk! – öccsének panaszára a báty így válaszolt:

– Kedves szürke öcsém! Talán bizony unatkozol, azért beszélsz így. Ha a férfiember örül, nem üti-e meg a homlokát? Hízott paripának nem reped-e meg a bőre? Kedves szürke öcsém, mit nem mondasz? Szikla füve száraz, talán bizony kórót rágjunk? A bozót poros füvét talán gyökerestől tépjük? Kedves szürke öcsém, mit beszélsz?

Ember minket látva
Ellenséget sejt, s üldözni kezd.
Elveszejtő nyilaitól vajon
Elfutni tudunk-e?
Ó kedves szürke öcsém!
Meggondolatlanul el ne szaladj!

[9] Kökü hegy Észak-Nyugat-Mongóliában, a Nagy Tavak medencéjében található.

Dzsingisz urunkhoz fogható,
Dicsőbb kánt
Bárhol jársz is, nem találsz!
Anyánkhoz mérhető kancát
Találni hol remélsz?
Ó kedvesem, állj meg!
Mit veszíthetsz, gondold meg!
Ezüst-szőrű kanca anyánk
Elfeledni tudnád-e?
Ívelt háta tőlünk fáradt,
Föcstejével minket szoptatott,
S te mégis felednéd?
Világra segítő,
Vigyázva nevelő,
Deres-veres apánkat
Talán bizony megbántanád?
A szeretett sok társat
Pótolni tudjuk-e?

Báty az öccsét kérlelte, de visszatartani nem tudta. Ifjabb szürke bánatában négy patájával a port felverve, magas Kova hegy[10] tetejéig vágtatott. Mögötte a gondos testvér nyomát lesve kocogott. Hegy tetején nézelődtek, három nyárfa árnyékában deleltek. Hosszú úton fáradt szürkék hűvös fűben megpihentek, fáradt lábuk nyújtóztatták. Magas nyárfák árnyékában négy pacsirta dalára riadtak:

– Déli föld füve, hej büszke hátas fogára való,

Északi föld füve bizony csak a birkának jó!

– Déli föld tiszta vizét, hej áttetsző hűs tengernek hinnéd,

Északi föld sarát bizony mocsárnak sem gondolnád!

– Déli földön élő férfi, hej félölnyi vastag, aranyos copfot hord,

Északi földön élő férfi copfja bizony csak a kecske farkához hasonló!

– Déli föld heréltjeinek farka, hej félölnyi vastag, szépséges dísz,

Északi föld heréltjeinek farka bizony csak a galamb farkával vetekszik!

Így beszélgettek egymás között a pacsirták, s elszálltak. Sólyom szikla tetején ülve vijjogott:

– Felséges kán két szürkéje visszatértét várja.

A veréb így csiripelt:

– Szent urunk elkószált két szürkéjét visszavárja.

Arany csalogány nyárfa ágán így rikoltoz:

– Herélt két szürke szeretett gazdáját elhagyta.

Köküj-kán északi oldaláról érkező kakukk kakukkol:

– Kedves két szürkéjét siratva Dzsingisz urunk hegyoldalból a távolt kémleli.

A madarakat hallva a két szürke a fülét hegyezte, farkát borzolta, orrával prüszkölt. Akkor a kisebb szürke visszafordult, s vágtában zsáknyi köveket rugdosva, gyors vágtában

[10] A Kova hegy az egykori J̌asaγtu qan tartomány területén található.

csészényi köveket lökdösve a Három Csabcsigur[11] felé igyekezett. A báty az öccse által felvert port nem bírta nézni, utána eredt. Habzó testtel, kitágult orrlyukkal érte be öccsét.

Ezen az éjszakán Dzsingisz kán nyugtalanító álmot látott. Kora reggel felkelve szolgájának így parancsolt:

– Fenséges Ég Atyám akaratából nekem rendelt két szép szürkém álmomban elhagyott. Szaladj gyorsan a lovakhoz, nézd meg, álmom vajon igaz-e? Ha igaz, a hozzám tartozó öt színes és négy csatlakozott népemnek gyülekezőre parancsot adj! Keressétek meg idegenbe kóborolt lovaimat!

Szaladt a szolga a lovakhoz, körbenézett s nem látta sehol a két csikót. Ellenben a fehér kanca ide-oda nézelődött, tekintetével fiait kereste, miközben szeméből a könny, csecséből a tej hullott.

Ekkor a szolga a kilenc népet összehívta, Dzsingisz kán elé vezette. Felséges úr vörös fényű, barna lovát aranyos nyereggel felnyergelte, aranyos tegzét hátára vetette. Vörös-sárga sólymát fogva, szájján fehér, sárga kutyáját vezetve serege élén vadászatra indult.

– Herélt két szürkémet mindenki keresse, testét vassal senki meg ne lője! Kedves két szürkémet vigyázva kerítsétek, épségben elém vezessétek! Azt, ki megfogja, négy féle állatból bőségesen megjutalmazom! Köküj-hegy oldalán sorban menjetek, Altaj-hegyen átkeljetek! Középsők a szélsőktől le ne szakadjatok! – szólván a keresőket eligazította.

Köküj-hegy déli oldalán, Altaj-hegy északi oldalán átkelve kerestek, két szürkére mégsem leltek. Nagyobb szürke üldözőket látva öccséhez ekként fordult:

– Édes öcsém, lám a vadászok megjöttek! Ha nyomunkat meglátják, mit teszünk?

– Ej kedves bátyám! Micsoda dolog asszony módján az ellent félni? Hát van-e ott olyan ló, mely alakunkat látja, s ha látja is, mit tud tenni? Velünk a versenyt fel nem veszi. Előttük a port felverve menjünk! Mindenki lássa meg alakunkat! Szilaj vágtában ereszkedjünk le az Altaj-hegy északi oldalán, vadjuhot kergetve magunk előtt. – válaszolt az ifjabb, s ahogy mondta, meg is tették.

Köküj-hegy tetejéről Felséges gazda távolodó alakjukat nézte. Szívében mély bánattal lováról leszállt, nyeregalátétjét a földre terítette, övét nyakába kötötte s Ég Atyának meghajolt:

Kán nem a magam erejéből lettem,
Kánná Égi Atyám kegyelméből lettem
Kantáromat vállamra vetve, vissza hogyan térjek?
Sok nagy vadászat volt.
A nyergemet mire tegyem?
Mit sorakoztassak fel edzésre?
Nagy vadászatra mit nyergeljek fel?
Nehéz, nagy seregem volt.
Páncélt mire tegyek, ha ellenség támad?

e szavakra szeméből a könny kicsordult, s eredmény nélkül szállására vonult.

[11] A Qooqay-yin γurban Čabčiγur helynév talán megegyezik a Γurban Čabčar hegynévvel, amely Belső-Mongóliában, a Sili-yin γool területen található. Érdekességként ide kívánkozik, hogy Dornogowi megye Mandax járásában található az Arwan naiman Bogd hegy, melyhez egy legenda fűződik. A hegy északi oldalát ugyanis Jagal Buural hegynek nevezik, s a környékbeliek szerint Dzsingisz kán elkóborolt két lova itt legelészett, s a keresésükre indult *kán* egy másik hegy miatt nem látva őket, nyilával szétlőtte azt (Sampildendew, X.: *Ejen Bogd Čingis xaanii domog oršwoi*. Ulaanbaatar 1992 [Dzsingisz kánúr legendái]. p. 26.).

A két szürke a Három Csabcsigur völgyébe érkezett s megpihent. Három év eltelt s a kisebb szürke meghízott, a nagyobb pedig szenvedett, egy összeaszott lóhoz hasonlatos lett. Öcs a bátyját megszólítja:

– Ó kedvesem, amikor tél lesz, két pofádat csészényi jég borítja el, ha nyár lesz, két pofád lekopaszodik. Ha van fű, egyél, ha van víz, igyál! Ó bátyuskám! Micsoda dolog az, hogy a bőröd s az izmod megkeményedett? Kedves bátyám! Mondd, ha hagylak meghalni, a bőrödet felvettem-e, húsodat megettem-e?

– Kedves öcsém! – válaszolt a fivére – Mit gondoltál? Miért, hogy gőgöd még el nem nyomtad, hogy tüdőd még el nem szikkasztottad? Kedves szürke öcsém! Fehér szülőanyánkra gondolok. Én az államat a fűbe dugni nem tudtam, ajkaimmal a vizet érinteni nem akartam. Ó kedves szürke öcsém! Bizony régen sok vadászat volt. Etettek minket, s emberek előtt felsorakoztattak. Vörös nyereggel felnyergeltek, mongol nép előtt büszkén vezettettünk. Köküj-kán déli oldalán kék hóka szarvast vadászaton űztünk. Lapátnyi fogainkat minden ember megcsodálta. Ha esszük is a fű javát, ha isszuk is a legtisztább vizet, vajon mi a hasznunk? – így szólt rábeszélőn. Kisebb szürke így válaszolt:

– Ó te kedves, férfihoz hasonlóan göcögve nevetve illik járni, s nem asszony módjára zokogva siránkozni. – mondta, s jobbra nézve nevetett, balra nézve sírt és hirtelen ellágyult. Elkeseredetten egyszer-kétszer a fűbe harapott, majd így szólt:

– Ó kedvesem, nyugodj meg! Egyél jó füvet, s igyál tiszta vizet! Ha a bőr megfeszül a hátadon, hazamegyünk.

A nagyobb szürke a jó tanácsot megfogadta, és füvet evett, vizet ivott. Álmában forgolódott, majd a teste megnyugodott, s miután meghízott, a kisebb szürke így szólt:

– Kedvesem, induljunk!

Ezt hallva a fivér örömében elügetett, nyomába eredt az öccse nyihogva. Amikor szülőföldjükre értek, a kisebb szürke így beszélt:

– Háromhónapnyi járóföldet három nap alatt járjunk meg! Térjünk haza, mielőtt a pacsirta megszólal, mielőtt a Felséges úr felkel! Sirály rikoltása előtt, kán úr felkelte előtt. Mielőtt rikolt a fácán, mielőtt a Kegyes gazda felkel, vörös pirkadat előtt. Mielőtt a hátasát felnyergeltetné, azelőtt, hogy felnevelő deres-veres apánk, fehér kanca anyánk s a sok barát mind felkelne. Fehér hajnal előtt otthonunkat érjük el!

Egymás mellett ügetve három nap alatt hazaértek.

Két szürkéjének közeledtét a Felséges úr álmában látta, s másnap reggel az éber szolgának parancsolt:

– Ég Atyám kegyelméből nekem rendelt, felkantározott két szürkém visszatértét megálmodtam. Hatalmas Égtől született két felnyergelt szürkém érkezését láttam. Korán reggel menj a ménesbe, s nézd meg, álmom vajon igaz-e!

A kán parancsa szerint a szolga kiment a ménesbe, s látta, hogy a fehér kanca erre-arra pillantva két fiának közeledő alakját nézi. A kanca két csecséből a tej hullott, két szeméből könnyet ontott. A két szürke a fehér kanca mellett nézelődött, s a szolga próbálta őket befogni, de nem tudta. A deres-veres csődör és a szilaj fehér kanca űzték őket.

– A gazdához a két szürke megérkezett! – hangzott fel a kiáltás a ménesből.

Ezt hallva a kán mentében a köntösét felvéve két lovához indult.

– Ó két szürkém! – szólt– Egészségben tértetek-e vissza?

A nagyobb szürke válaszolt:

– Három Csabcsigur völgyébe igyekezett két szürke mit számít? Három *tümen* népét uraló gazdánk biztos jól van! Köküj-kán felé igyekezett két szürkével mi lett volna? Sok

nagy országát birtokló kánunk egészséges biztosan. Altaj-kán felé igyekezett két szürkével mi lenne? Tízezernyi népét igazgató urunk is egészségben jól legyen!

Ezután köszöntötték egymást. A kán nagyon örült, majd megkérdezte:

– Ember rajtatok lovagolt-e?

A kicsi szürke válaszolt:

– A Három Juh völgye bizony messze van. Csizmás ember rajtunk hogyan ült volna? Köküj kánnak mondott hegy bizony magas. Fenekes ember rajtunk hogyan ült volna? Százezernyi katona nem tudott megfogni minket, hegyen élő ember vajon hogyan fogott volna el? Sok nagy vadászaton nem fogtak meg, szökevény vajon hogyan tette volna? Füvet álkapcsunkkal, vizet ajkunkkal egyformán ettünk, ittunk, mégis csak egyikünk hízott meg. Ki érti ezt? – mondta s egy nyíllövésnyire eltávolodott.

Ezután a kán ezt parancsolta:

Két szürkémet fogjátok meg, nyergemet tegyétek fel!

Ekkor a nagyobb szürke megkérdezte:

– Ha megfogsz minket, mit teszel? – s megálltak.

Ekkor megfogták őket, s a kicsi szürke így beszélt:

– Kán urunk, gondosan nyolc évig hizlalj minket, azután nyolc évig pihentess! Ha nem nyolc, akkor csak három évig hizlalj, s három hónapig pihentess!

Ekkor a kán a nagy dobját megütötte, nagy *tümen* népét összehívta. Kisebb dobját is megütötte, kis *tümen* népét is összehívta.

– Távoli földre távozott két lovam megérkezett. Mind a kilenc kívánságom teljesült. mondván örömében három napig tartó ünnepséget rendezett. A nagyobb szürkét áldozati szalagokkal díszítették, de a kisebb szürkére, aki a szökést tervelte, a kán egy kicsit haragudott. Tengernyi ünnepséget tartott, majd a két szürkéjét visszahívta, s nyolc évig hizlalta, nyolc hónapig pihentette őket. Az ősz első hónapjában vadászatra indult az Altaj-, és a Köküj-hegyre. Annyi vadjuhot fogtak össze, hogy százezer ember magasztalta, minden vadász csodálta. A kegyes gazda két szürkéjének hírneve így zengett.

Summary

The tale of the two grey horses

The tale of the two grey horses is one of the excellent works of old Mongolian literature and folk-poetry. This epic poem has become known in some versions in verse and prose. The respect for Genghiz qan in this poem is also manifest, so is the origin of *seter* custom, and also includes a kind of folk song which recalls the father and mother who brought the children up. The message of the allegorical tale, in Mongolian *yogt ülger,* is based on the difference of clan society and the centralized empire.

The tale probably came into being in the 16th century, in my opinion from a writer's pen. A. Mostaert made a note of the tale at first in Ordos, Inner-Mongolia. Later in the same place C. Jamsran collected two similar variants, a prose and a narrative poem. Damdinsüren has made a copy of these two poems from Jamsran's collection in the Library of the St. Peterburg Academy. Thanks to him the story has become so popular in the 20th century.

Irodalomjegyzék

Ardiin aman joxioliin emxetgel. UXG, Ulaanbaatar 1956 [Népköltészeti Gyűjtemény]

Birtalan Ágnes: *Egy századeleji ojrát népdalgyűjtemény műfajai és nyelve*. Kandidátusi értekezés. Budapest 1990

Cend Ayuuš, Š.: *Mongol tuuj*. Ulaanbaatar 1986 [A mongol regény]

Cerensodnom, D.: *Mongol uran joxiol (XIII-XX juunii ex)*. Ulaanbaatar 1987 [A mongol irodalom (a XVIII századtól a XX század elejéig)]

Coloo, J.: Egy tájegység földrajzi szókincséről. In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában*. I. Szerk. Birtalan Ágnes, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1996, pp. 47–55

Damdinsüren, Č.: *Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰaγun bilig orosibai*. Ulaγanbaγatur 1959 **[**A mongol irodalom száz gyömgyszeme]

Damdinsüren, C.: *Mongoliin uran joxiolin toim*. UXG, Ulaanbaatar 1957 [A mongol irodalom foglalata]

Gaadamba, Š. – Cerensodnom, D.: *Mongol ardiin aman joxioliin deeǰ bičig*. Ulaanbaatar 1978 [A mongol népköltészet gyöngyszemei]

Heissig, W. – Haltod, M.: *Mongolische Ortsnamen.* F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1996

Heissig, W.: *Helden-, Höllenfahrts– und Schelmengeschichten der Mongolen*. Zürich 1962

Heissig, W.: *Geschichte der mongolischen Literatur.* I-II. O. Harrassowitz, Wiesbaden 1972

Heissig, W.: Götter im Wandel. In: *Studies in Oriental Religions.* 38. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996

Jackovskaja, K. N.: *Narodnye pesni mongolov*. Moskva 1988

Kara György: *A mongol irodalom kistükre*. Budapest 1971

Laufer, B.: Skizze der mongolischen Literatur. In: *Keleti Szemle* VIII. (1927)

Ligeti L: *A mongolok titkos története.* Gondolat Kiadó, Budapest 1962

Lőrincz L.: *A mongol népköltészet*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár VI.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1969

Mongol ardiin urtiin duu. Szerk. X. Sampildendew – K. N. Jackovskaja, UXG, Ulaanbaatar 1984

Mostaert, A.: *Folklore Ordos*. (Monumenta Serica Monograph Series II.) Cura Universitatis Catholicae Peqini Edita, Peip'ing 1947

Mostaert, A.: *Textes oraux Ordos*. (Monumenta Serica Monograph Series 1.) Cura Universitatis Catholicae Pekini Edita, Peip'ing 1937

Pozdneev, A.: *Obrazcy narodnoj literatury mongol'skih plemen. Narodnye pesni mongolov.* S.-Peterburg 1880

Ruttai Márta: *Dzsingisz két szürkéje*. Szakdolgozat 2001

Salga, M.: On Initial Images in Mongolian Folk-Poetry. In: *Tractata Altaica*. O. Harrassowitz, Wiesbaden 1976

Sampildendew, X.: *Ejen Bogd Čingis xaanii domog oršwoi*. Ulaanbaatar 1992 [Dzsingisz kán úr legendái]

Vladimircov, B. Ja.: *Obrazcy mongol'skoj narodnoj slovesnosti*. *S-Z. Mongolija*. Leningrad 1926

A ZHANGJIASHANI LELETEK ÉS A *ZOUYANSHU*

Salát Gergely

Bevezetés

A legkorábbi ránk maradt kínai törvénykönyv az i. sz. 8. századból való,[1] az ezt megelőző korok kínai jogrendszeréről egészen a legutóbbi időkig csak igen keveset tudtunk. Ez a helyzet az 1970-es években kezdett megváltozni, amikor a megszaporodó építkezések következtében egyre több, szövegeket is rejtő ókori sírt találtak Kína különböző vidékein. A jogtörténet szempontjából az egyik legfontosabb lelet az 1975-ben feltárt shuihudi 睡虎地 szövegcsoport, amely – más témájú írások mellett – körülbelül 600 jogi vonatkozású feliratos bambuszlapot tartalmazott. A Hubei tartományi Shuihudi az ókori Qin 秦 állam területén feküdt, s az i. e. 217-re datált sírban talált szövegek a Qin-beli közigazgatási és büntetőjogba nyújtanak bepillantást. A szövegek alapján egyértelművé vált, hogy az i. e. 3. századi Kínában rendkívül bonyolult és fejlett törvénykezési rendszer létezett.[2]

A Shuihudinál feltárt szövegeket jól kiegészíti egy másik szövegcsoport, amelyet 1983-ban találtak szintén Hubei tartományban, Zhangjiashan 張家山 mellett az M 247-es számú sírban. A sír agyag-, lakk- és bronztárgyak mellett körülbelül 1000 feliratos bambuszlapot rejtett, amelyek különböző jellegű szövegeket tartalmaztak. A szövegek közül az egyik legfontosabb egy jogi dokumentumgyűjtemény, amely a *Zouyanshu* 奏讞書 címet viseli. Jelen tanulmány a *Zouyanshu*ban szereplő Han-kori 漢 jogeseteket ismerteti, s egy szökött rabszolga perén keresztül igyekszik bemutatni a korai Han-kori ítélkezési rendszert. Mielőtt azonban rátérnénk a jogi szövegekre, röviden bemutatjuk a zhangjiashani leleteket, amelyekről – tudomásunk szerint – még nem született nyugati nyelvű leírás.[3]

---

[1] A szóban forgó kódex a híres *Tanglü shuyi* 唐律疏議 (*A Tang-dinasztia törvénykönyve kommentárokkal*). Legelterjedtebb modern kiadása: Zhonghua Shuju, Beijing 1983. A törvénykönyv első változatát 653-ban hirdették ki, ránk egy későbbi, 737-es változat maradt.

[2] A shuihudi leletekről bővebben lásd Salát Gergely: *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényeiről a shuihudi leletek alapján.* (Sinológiai Műhely 3.) Balassi, Budapest 2003. A jogi vonatkozású szövegek közlését lásd például Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: *Shuihudi Qin mu zhujian*. Wenwu Chubanshe, Beijing 1978 [A shuihudi Qin sírban talált bambuszlapok]; angol fordításukat lásd Hulsewé, A. F. P.: *Remnants of Ch'in law. An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B. C. Discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Province, in 1975*. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, Vol. XVII.) E. J. Brill, Leiden 1985. A shuihudi leleteknél kevésbé terjedelmes, de ugyanolyan fontos jogi szövegeket találtak 1986-ban a Hubei tartományi Baoshannál 包山. Ez utóbbi szövegek az i. e. 4. századi Chu államból valók, s a későbbi Qin- és Han-belitől jelentősen eltérő jogszemléletet és -gyakorlatot tükröznek. Bővebben lásd Weld, Susan: Chu Law in Action. Legal Documents from Tomb 2 at Baoshan. In: *Defining Chu. Image and Reality in Ancient China*. Szerk. Cook, C. A. – Major, J. F., University of Hawaii Press, Honolulu 1999, pp. 77–97.

[3] Bár jelentősebb nyugati nyelvű publikáció még nem született a zhangjiashani leletekről, nemzetközi konferenciákon több előadás is elhangzott velük kapcsolatban, pl. Susan Weld (Harvard Law School): „Rough Justice: Women in an Early Han Casebook", (1996 AAS Annual Meeting, Honolulu); uő: „The Han Casebooks from Jiangling" (1997 AAS Annual Meeting, Chicago); Ulrich Lau (Heidelberg): „Criminal Procedure in the Early Han Period as Reflected in the Recently Discovered Bamboo Tablets of Zhangjishan." 1998 EACS Conference, Edinburgh; uő: „The Concept of Criminal Offence and Principles for Determining Punishment in Early Imperial China as Reflected in the Bamboo Texts of Zhangjiashan and Shuihudi", 2000 EACS Conference, Torino; Michael

I. A zhangjiashani leletek

Az M 247-es sírra 1983 végén bukkantak a régészek egy téglagyár területén. A helyszínen két másik sírt is feltártak, ezek azonban nem rendelkeztek olyan gazdag sírmelléklettel, mint az M 247-es. A sírokat az idők folyamán sár töltötte meg, amelyben a holttestek elenyésztek, a sírmellékletek azonban – beleértve a szövegek többségét is – szerencsésen konzerválódtak.[4]

Az M 247-es sír körülbelül ötven tárgyi melléklet mellett (edények, sírfigurák, fából készült fegyverek, ecsettartó, tusdörzsölő kő, galambfejű bot, szekérmodell stb.) több mint ezer feliratos bambuszlapot rejtett. (A hosszúkás, csík formájú vékony bambuszlap [*zhujian* 竹簡] a papír feltalálása előtt a legáltalánosabban elterjedt íróanyag volt Kínában.) A lapok az alábbi szövegeket tartalmazták:[5]

a) Han lü 漢律 („A Han-dinasztia törvényei"). A törvények több mint ötszáz bambuszlapot tesznek ki, de egyelőre csak a címüket publikálták, a szövegüket nem. A törvénycímek jelentős része megtalálható a Qin-kori joganyagban is, ami arra utal, hogy a korai Han-korban számos Qin-beli törvényt átvettek és alkalmaztak.[6] A törvényszövegek jövőbeli közlése tudománytörténeti jelentőségű esemény lesz, hiszen ehhez hasonló terjedelmű elsődleges jogforrás nem maradt ránk a kínai ókorból.[7]

b) Zouyanshu („Beadványok és jelentések"). A szöveg ismertetését lásd a II. pontban.

c) Gai Lu 蓋盧. Gai Lu Wu 吳 állam uralkodója volt a Tavaszok és őszök korszakban (i. e. 722–481). A nevét viselő szöveg kérdés-felelet formában írt hadtudományi munka, amelyben a kérdező Gai Lu, a válaszokat pedig Shen Xu 申胥, ismertebb nevén Wu Zixu 伍子胥, a híres Wu-beli államférfi adja. A *Hanshu* 漢書 bibliográfiai fejezetében a hadtudományi művek között szerepel egy *Wu Zixu* című munka, amely azonban mára elveszett. Nem tudni, hogy e műnek van-e kapcsolata a zhangjiashani szöveggel. A *Gai Lu* tanításain erősen érződik a yinyang 陰陽 iskola hatása, Wu Zixu válaszai a hadtudományi kérdéseket kozmológiai szempontból közelítik meg. Éppen ezért a szöveg a yinyang iskola kutatásának is fontos forrása lehet.[8]

Luedke (Heidelberg): „Philosophy and Politics: New Insights into Early Imperial China Derived from the Text Finds at Zhangjiashan", 2000 EACS Conference, Torino. Tudomásom szerint Weld és Lau egymástól függetlenül dolgoznak a szövegek angol fordításán, de munkájuk egyelőre nem jelent meg.

[4] A régészeti feltárás és a sírok ábrákkal, fényképekkel illusztrált ismertetését lásd Jingzhou Diqu Bowuguan: Jiangling Zhangjiashan sanzuo Han mu chutu dapi zhujian. In: *Wenwu* 1985/1, pp. 1–8. [A jianglingi Zhangjiashannál feltárt három sírból előkerült nagy mennyiségű bambuszlap].

[5] A zhangjiashani szövegek ismertetését lásd Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: Jiangling Zhangjiashan Han jian gaishu. In: *Wenwu* 1985/1, pp. 9–15. (Újraközlés: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001, pp. 179–192.) [A jianglingi Zhangjiashannál talált Han-kori bambuszlapok ismertetése].

[6] Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: Zhangjiashan gaishu. pp. 9–11; Li Xueqin: Lun Zhangjiashan 247 hao mu Han lü zhujian. In: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001 pp. 193–199. [A zhangjiashani 247-es számú sírból előkerült Han-kori törvényekről]; Hulsewé, A. F. P.: Fragments of Han Law. In: *T'oung Pao* 76 (1990), pp. 208–209.

[7] Az ókori kínai jogra vonatkozó eddig megismert információkat eddig jobbára történeti és filozófiai művek elszórt utalásaiból gyűjtötték össze a kutatók; az egész ókorra vonatkozóan lásd például Liu, Yongping: *Origins of Chinese Law. Penal and Administrative Law in its Early Development.* Oxford University Press, Hong Kong, Oxford, New York 1998; a Han-korról lásd Hulsewé, A. F. P. *Remnants of Han Law. Volume I. Introductory Studies and an Annotated Translation of Chapters 22 and 23 of the History of the Former Han Dynasty*. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, Vol. IX.) E. J. Brill, Leiden 1955.

[8] Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: Zhangjiashan gaishu. pp. 12–13.

d) Maishu 脈書 („Orvosi szöveg"). A zhangjiashani orvosi szöveg igen közel áll a Mawangduinál 馬王堆 feltárt, selyemre írt hasonló munkákhoz, olyannyira, hogy ez utóbbiakat a zhangjiashani szöveg alapján sikerült kiegészíteni. A *Maishu* számtalan betegség nevét tartalmazza, s sok olyan elem található benne, amelyről korábban azt gondolták, hogy csak jóval később jelent meg a kínai orvostudományban.[9]

e) Yinshu 引書 („Légzőgyakorlatok leírása"). A szöveg különböző légzőgyakorlatokat ír le, amelyek az egészség megőrzését, s egyes betegségek gyógyítását szolgálják. A *Yinshu* a betegségek kialakulásának okait is részletezi. Ha a szöveget összevetjük a Mawangduinál talált *Daoyintu* 導引圖 *(Légzőgyakorlatok képekben)* című tekercccsel – ez utóbbi 44 különböző gyakorlat képi ábrázolását tartalmazza –, akkor láthatjuk, hogy a zhangjiashani szöveg több olyan gyakorlatról ad szöveges leírást, amelyet a mawangdui tekercs képen ábrázolt.[10]

f) *Suanshu shu* 算數書 („Számtani kézikönyv"). A szöveg kérdés-felelet formájában számítási-számolási megoldásokat tartalmaz. A *Suanshu shu* jelentőségét az adja, hogy ez az egyik legkorábbi fennmaradt számtani szöveg. A leghíresebb ilyen típusú művet, a *Jiuzhang suanshu*t 九章算術 egy-két évszázaddal későbbre datálják, de a zhangjiashani szöveg felfedezése bebizonyította, hogy a *Jiuzhang suanshu*ban található formulák jó része már legkésőbb az i. e. 2. század első évtizedeiben ismert volt Kínában.[11]

g) Lipu 歷譜 („Évkönyv"). A rövid (19 bambuszlapot kitevő), töredékes szöveg kronologikus rendben, évkönyvszerűen adja meg a sírtulajdonos életének főbb eseményeit. Az évkönyv összesen tizenhét évet ölel fel, Han Gaozu 漢高祖 császár ötödik évétől (i. e. 202) Lü 呂 császárné második évéig (i. e. 186). Az i. e. 202-es évnél az szerepel, hogy „elfoglaltatott", esetleg „elfogatott Han által" *(jiang wei Han* 降為漢), ami vagy a sírtulajdonos származási helyére, Chura 楚 utal, vagy pedig magára a tulajdonosra. A történeti művekből tudjuk, hogy Qin i. e. 206-ban bekövetkezett bukása után Chu és Han elkeseredett háborút vívott egymás ellen, s hogy e háború i. e. 202-ben ért véget Han győzelmével – ezt jelezheti az évkönyvbeli dátum. A *Lipu* szerint Hui 惠 császár első évében (i. e. 194) a sírtulajdonos „megbetegedett és elbocsátották" (*bing mian* 病免). A szóhasználat jelzi, hogy az illető egészen addig hivatalnok volt a Han-ház szolgálatában. I. e. 194 után valószínűleg visszatért szülőföldjére, Chuba, Ji'nan 紀南 város közelébe, s itt érte később a halál.[12] (Ez a vidék, ahol Zhangjiashan is található, eredetileg Chu államhoz tartozott, majd i. e. 278-ban elfoglalta Qin. Qin bukása után rövid időre az újjáalakuló Chuhoz került, míg végül i. e. 202-ben Han hódította meg. Mindenesetre a környéken a Chu-beli hagyományok sokáig erősen éltek, s a zhangjiashani sírokból előkerült edények is Chu-beli jellegzetességeket mutatnak.[13])

---

[9] Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: Zhangjiashan gaishu. p. 13.

[10] Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: Zhangjiashan gaishu. pp. 13–14; Li Xueqin: „Yinshu" yu „Daoyintu". In: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001, pp. 222–225. [A „Légzőgyakorlatok leírása" és a „Légzőgyakorlatok képekben"].

[11] Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: Zhangjiashan gaishu. p. 14; Li Xueqin: „Suanshu shu" jieshao. In: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001, pp. 226–229. [A „Számtani kézikönyvről"]. Az ókori kínai matematikáról lásd P. Szabó S.: Tudomány és természetfilozófia az ókori Kínában. In: *A tudományos gondolkodás története.* Szerk. Ropolyi L. – Szegedi P., ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2000, pp. 52–58.

[12] Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: Zhangjiashan gaishu. pp. 14–15; Chen Yaojun – Yan Pin: Jiangling Zhangjiashan Han mu de niandai ji xiangguan wenti. In: *Kaogu* 1985/12, pp. 1124–1129. [A jianglingi Zhangjiashannál talált Han-kori sír datálása és az ezzel kapcsolatos kérdések]. pp. 1124–25.

[13] Chen Yaojun – Yan Pin: Niandai. pp. 1126–1129.

h) Qiance 遣冊 („Sírleltár"). A szöveg tételesen felsorolja a sírba rejtett tárgyakat. A leltár és a sírban talált sírmellékletek pontosan megfelelnek egymásnak.[14]

Ami a sír datálását illeti, a kutatóknak viszonylag könnyű dolguk volt. A fent említett évkönyv i. e. 186-ban ér véget, ami valószínűvé teszi, hogy a sír tulajdonosa ebben az évben halt meg. A törvénycikkelyek között szerepel egy, amely „a második év törvényei" (*ernian lüling* 二年律令) címet viseli, s a törvényszövegekben szereplő bizonyítékokból (újonnan létrehozott vagy megszüntetett tisztségek említése, névtabu, történeti személyekre való utalások) arra lehet következtetni, hogy ez csak Lü császárné második évét (i. e. 186) jelentheti. A szövegekben semmi nem utal arra, hogy a lelet ennél későbbi lenne, sőt egyes későbbi császárnevek írásjegyeinek előfordulása a szövegekben kizárja ezt a lehetőséget.[15] A sír formája, típusa, valamint a tárgyi sírmellékletek a datálást illetően egybevágnak a szövegekkel: más korabeli, jól datálható sírokból előkerült leletekkel összevetve nyilvánvaló, hogy a sír a korai Han-korból, az i. e. 2. század első évtizedeiből való.[16]

A sír tulajdonosáról viszonylag keveset tudunk. Mint már említettük, a *Lipu*ból kiderül, hogy legkorábban i. e. 202-től i. e. 194-ig a Han-dinasztia hivatalnoka volt, s i. e. 186-ban halt meg szülőföldjén, az ősi Chu állam területén. A sírban talált ecsettartó és tusdörzskő is jelzi, hogy írástudó személy volt, a „galambfejű bot" pedig arra utal, hogy halálakor már idős lehetett (ilyen botot ugyanis a nagyon idős embereknek volt szokás ajándékozni). A koporsójába rejtett szövegek változatos jellege azt mutatja, hogy nagy műveltségű, széles érdeklődési körű személy volt, hiszen foglalkozott törvénykezéssel, hadtudománnyal, orvoslással, testedzéssel, számtannal stb. A sírmellékletekből kiderül, hogy jómódú (ám nem fényűzően gazdag) ember volt. Feltételezhetjük, hogy hivatali pályafutását Qin-ben kezdte, s amikor a belháborúban győztes, ám súlyos hivatalnokhiánnyal küzdő Han-ház igyekezett saját közigazgatási rendszerét kiépíteni, a sír tulajdonosa – immár meglett emberként – az új dinasztia szolgálatába állt. Nyolc-kilenc évnyi szolgálat után betegség vagy magas életkora miatt visszavonult, de valamilyen módon részt vett a helyi igazgatásban, hiszen a sírjában talált jogi szövegek egy része visszavonultsága idejéből származik. Talán az ítélkezésben segédkezett a helyi hivatalnokoknak, vagy leendő mandarinokat tanított.

II. A Zouyanshu

A *Zouyanshu* jogi tartalmú szöveg, de nem törvénycikkekből, hanem mintadokumentumokból áll.[17] A gyűjtemény összesen 227 bambuszlapot foglal el, s 22 dokumentumot tartalmaz. Az egyes szövegek egy-egy jogesetet tárgyalnak, de valószínűleg nem elsődleges termékei az igazságszolgáltatásnak, hanem mintadokumentumok, vagyis megtörtént esete-

[14] Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: Zhangjiashan gaishu. p. 15; Chen Yaojun – Yan Pin: Niandai. pp. 1125–26.

[15] A szövegekre épülő datálásról lásd Chen Yaojun – Yan Pin: Niandai. pp. 1124–26.

[16] A sírmellékletek datálásáról lásd Chen Yaojun – Yan Pin: Niandai. pp. 1126–29; Jingzhou Diqu Bowuguan: Zhujian. pp. 7–8.

[17] A szöveg közlését lásd Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu: Jiangling Zhangjiashan Han jian „Żouyanshu" shiwen (yi). In: *Wenwu* 1993/8, pp. 23–25.; uő: Jiangling Zhangjiashan Han jian „Zouyanshu" shiwen (er). In: *Wenwu* 1995/3, pp. 31–36. [A jianglingi Zhangjiashannál talált Han-kori Zouyanshu szövegének átírata, első, második rész]. A továbbiakhoz a szövegnek ezen kiadását használtuk. A *Zouyanshu* ismertetését lásd Li Xueqin: „Zouyanshu" jieshuo (shang). In: *Wenwu* 1993/8, pp. 26–31; uő: „Zouyanshu" jieshuo (xia). In: *Wenwu* 1995/3, pp. 37–42. [A Zouyanshu magyarázata, első, második rész].

ken alapuló iratformulák, amelyek azt a célt szolgálták, hogy leendő vagy gyakorló hivatalnokok segédeszközként használhassák őket egy bizonyos jelentéstípus megírásához. A hasonló mintairatok meglehetősen elterjedtek lehettek a korban, a shuihudi szövegek között is találhatunk ilyet. Ez utóbbi mintagyűjtemény a *Fengzhen shi* 封診式 *(Minták pecsételéshez és nyomozáshoz)* címet viselte, s főleg a perekről és a büntetőügyekben lefolytatott nyomozásokról írandó jelentésekhez szolgáltatott mintákat.[18] A *Zouyanshu* ezzel szemben egy másik büntetőeljárási cselekményhez, a *yan* 讞 nevű jelentéstípus elkészítéséhez nyújtott segítséget. A *yan* pontos jelentéséről a *Hanshu (A Han-dinasztia története) Xingfazhi* 刑法志 *(Értekezés a büntetésekről és törvényekről)* című fejezete ad tájékoztatást. E szerint i. e. 200-ban az újonnan megalakult Han-dinasztia első császára, Liu Bang 劉邦 (posztumusz nevén Han Gaozu) így igyekezett a törvénykezést egységesíteni és kiszámíthatóvá tenni:

A Magasságos Császár, uralkodásának hetedik évében, a következő rendelkezést bocsátotta ki a császári titkároknak:

> „Ha az ítélkezésben kételyek merülnek fel, az [ítélkező] hivatalnok néha nem mer dönteni, s a bűnösöket hosszú ideig nem ítélik el, míg az ártatlanokat sokáig őrizetben tartják anélkül, hogy döntenének ügyükről. Ezért mostantól fogva a járások (*xian* 縣) és határkörzetek (*dao* 道) hivatalaiban, ha egy kétséges ügy merül fel, akkor arról minden esetben nyújtsanak be jelentést (*yan*) ahhoz a kétezer vékányi [fizetéssel rendelkező] hivatalnokhoz, aki alá tartoznak. A kétezer vékányi [fizetéssel rendelkező] hivatalnok küldjön válaszleiratot (*bao* 報), amely tartalmazza a bűncselekmény megnevezését (*zui ming* 罪名) és [a bűnnek] megfeleltethető (*dang* 當) [büntetést]. Valamennyi olyan ügyet, amelyben nem tud dönteni, továbbítsa az igazságügyi miniszternek (*tingwei* 廷尉). Az igazságügyi miniszter is küldjön válaszleiratot, amely tartalmazza a [bűncselekmény és a büntetés] megfeleltetését. Az olyan ügyekről, amelyekben az igazságügyi miniszter sem tud dönteni, tisztelettel készítsen egy beadványt (*zou* 奏), amelyhez csatolja a vonatkozó megfeleltetéseket *(dang)*, hasonló jogeseteket (*bi* 比), törvényeket (*lü* 律) és rendeleteket *(ling* 令*)*, s így tájékoztassa [a császárt].”[19]

A szakasz megértéséhez szükséges tudni, hogy a Han-kori ítélkezési (és közigazgatási) rendszer alapvetően háromszintű volt. A legalsóbb szint, ahol a központi kormányzat által kinevezett hivatalnok tevékenykedett, a járás vagy körzet *(xian)* volt. Ahol nagy számban élt nem kínai népesség, ott ugyanezt az egységet „határkörzetnek” *(dao)* nevezték. A járásfőnököt *ling*nek 令 nevezték, ha a járásban több mint tízezer család élt, s *zhang*nak 長, ha ennél kevesebb. (A tízezres határt természetesen nem mindig vették szó szerint). A korai Han-korról nincs adatunk, de azt tudjuk, hogy i. sz. 2-ben 1577 járás és 30 határkörzet volt

[18] A szöveg közlését lásd Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: *Zhujian. pp.* 244–279; angol fordításukat lásd Hulsewé: *Qin law*. pp. 183–207 és McLeod, K. C. D. – Yates, R. D. S.: Forms of Ch’in Law. An Annotated Translation of the Feng-chen shih. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41 (1981): 1, pp. 111–163.; magyarul lásd Salát: *Büntetőjog*. pp. 211–231.

[19] Ban Gu: *Hanshu*. Zhonghua Shuju, Peking 1975, Vol. 4, p. 1106 [A Han-dinasztia története]; Hulsewé: Remnants of Han law. p. 343; Hulsewé, A. F. P.: The Functions of the Commandant of Justice during the Han Period. In: *Chinese Ideas about Nature and Society. Studies in Honour of Derk Bodde.* Szerk. Le Blanc, C. – Blader, S., Hong Kong University Press, Hong Kong 1987, p. 250.

Kínában. A járásfőnököt a központi kormányzat nevezte ki, s legfontosabb segítője a járásfőnök-helyettes (*cheng* 丞) volt. Ők ketten voltak felelősek, más egyéb teendőik mellett, a járásban történt bűnügyek kinyomozásáért és a bűnösök feletti ítélkezésért.[20]

A járások felett a tartományi szint (*jun* 郡) állt. A korai Han-korban számos tartománynyi területet császári hercegek kaptak adománybirtokul, az ilyen egységeket „hercegségnek" (*wangguo* 王國) nevezték. Gaozu császár halálakor, i. e. 195-ben Kínában 57 tartomány és hercegség volt. A tartományok élén kormányzó (*junshou* 郡守, majd i. e. 148-tól *taishou* 太守) állt, akit egy kormányzóhelyettes *(cheng)* segített. A kormányzó a kétezer véka (*shi* 石) gabonányi jövedelmű hivatalnoki osztályba tartozott, így a fenti passzusban szereplő kétezer vékás hivatalnok a tartomány vezetőjére utal. A kormányzó és helyettese szintén részt vett az igazságszolgáltatásban.[21]

A központi kormányzatban fontos szerepet játszott a „kilenc miniszter" (*jiu qing* 九卿).[22] Ezek egyike volt az igazságügyi miniszter (*tingwei*, majd i. e. 144–137 között *dali* 大理), aki a birodalmi igazságszolgáltatásért felelt. Általában ő döntött a fontosabb és a kétséges ügyekben, s ő értelmezte a törvényeket.[23]

Mind a kormányzat, mind az igazságszolgáltatás csúcsán a császár állt, aki elméletben a birodalom legfelsőbb bírója volt. A gyakorlatban azonban csak ritkán avatkozott bele a törvénykezésbe.

A fenti rendelet szerint egy ügy, ha a vonatkozó törvények értelmezésével vagy az eset megítélésével kapcsolatban súlyos kételyek merültek fel, a következő szinteket járhatta be: járás → tartomány → igazságügy-miniszter → császár. A járás által a kétes ügyről benyújtott jelentést nevezték *yan*nek, amelyet a tartományi szint továbbíthatott az igazságügy-miniszternek. Ez utóbbi, ha nem tudott dönteni, beadványban *(zou)* tájékoztatta az uralkodót az esetről. Erre a két dokumentumtípusra vonatkozik a zhangjiahsani szöveg címe (*Zouyanshu* – „Beadványok és jelentések").

Hogy pontosan mit tartalmaztak az ilyen jelentések, arról a *Zouyanshu* kimerítő információkkal szolgál. Az egyes dokumentumok nem teljesen egységesek, de a leggyakoribb irattípus az alábbi részleteket tartalmazza:

a) A jelentéstétel ideje: év (a mindenkori császár uralkodási évében megadva), hónap (sorszámmal), az adott hónap első napja (ciklikus jegyekkel), valamint a jelentéstétel napja (szintén ciklikus jegyekkel). A fentiek részben vagy egészben hiányozhatnak.

b) A jelentést benyújtó hivatalnok neve, állomáshelye és tisztsége. A jelentést általában egy járásfőnök *(ling)* és a helyettese *(cheng)* írja; a rájuk vonatkozó adatok némelyike hiányozhat.

c) Az eset leírása. Ez tartalmazza a feljelentést tevő, a vádlott és a tanúk nevét és vallomását, a tárgyi bizonyítékok és a per menetének ismertetését. A rész általában a vádlott beismerő vallomásával zárul.

d) A döntésért folyamodás formulája. A hivatalnok jelzi, hogy mely vádlott megítélése kétséges, s kéri az ügy elbírálását. Ez a rész tartalmazhatja az iratot lejegyző írnok nevét is.

e) A hivatalnok(ok) javaslatai (*li yi* 吏議 vagy *li dang* 吏當). Nem tudni, hogy járási vagy tartományi szintű hivatalnokról van szó. A részben a szóban forgó hivatalnok egy vagy

[20] Bielenstein, H.: *The Bureaucracy of Han Times.* (Cambridge Studies in Chinese History, Literature and Institutions) Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 99–100.
[21] Bielenstein: *Bureaucracy*. p. 93.
[22] Bielenstein: *Bureaucracy*. p. 17.
[23] Az igazságügyi miniszterről lásd Bielenstein: *Bureaucracy.* pp. 38–39; bővebben lásd Hulsewé: Commandant of Justice.

több javaslatot tesz a kiszabandó büntetés mértékére, s a felsőbb hatóság, amelynek a jelentést benyújtják, általában ezen javaslatok közül választja ki azt az ítéletet, amelyet megfelelőnek lát.

f) A felettes hatóság (általában az igazságügyi miniszter) válaszleirata. Ez a rész tartalmazza a döntést, amely a leggyakrabban a hivatalnok javaslatain alapul. Ha a miniszter szerint szükségtelen volt a jelentést benyújtani, mert az eset egyértelmű, azt ebben a részben jelzi.

Mindezek természetesen csak a legáltalánosabban előforduló elemek, a dokumentumok többsége többé-kevésbé eltér e formulától. Az iratok a szerint is különböznek, hogy mely szint nyújtja be őket, s mely szint hozza a döntést.[24]

A mintadokumentumok, úgy tűnik, valós eseteken alapulnak, s a többségük pontos datálással rendelkezik. Az esetek a *Zouyanshu*ban fordított időrendi sorrendben követik egymást, vagyis az első eset a legkésőbbi, az utolsó pedig a legkorábbi. A legkésőbbi eset Han Gaozu császár tizenegyedik évében, i. e. 196-ban történt. Han Gaozu uralkodására (i. e. 206–195) összesen 16 eset esik,[25] a Hant megelőző Qin-ház idejére 4, s ezek mellett 2 szöveg igen korai, a Tavaszok és őszök korszakából (i. e. 8–5. sz.) származó ügyet tárgyal.[26]

Terjedelmi okokból itt nincs módunk a *Zouyanshu* teljes fordítását közölni, de az alábbiakban röviden ismertetünk néhány esetet, illetve a III. pontban illusztrációképpen közöljük az egyik dokumentum fordítását. Az esetek előtti sorszám a szöveg *Wenwu*-beli közlésénél adott sorszámot jelzi.[27] Az alábbi esetek kivétel nélkül Han Gaozu császárnak, vagyis a Han-ház alapítójának uralkodása alatt történtek.

Az eseteket azért tartjuk különösen érdekesnek, mert az ókori kínai közemberek mindennapjairól meglepően keveset tudunk, s e passzusok ezekbe nyújtanak betekintést. Bár a korból számos szöveg hagyományozódott ránk, ezek alapvetően két témával foglalkoznak: *1)* Hogyan látta a korabeli kínai uralkodó osztály (és írástudó réteg) a világot, mit gondolt a világ különböző megnyilvánulásairól? Ide tartoznak a filozófiai művek, de az olyan szakmunkák is, mint az orvosi és jósszövegek, a mezőgazdasági és egyéb segédkönyvek. *2)* Mit mondtak és tettek az uralkodó osztály tagjai? Ide a történeti krónikák tartoznak, amelyek gondosan rögzítik ugyan az uralkodók és főhivatalnokok szavait és tetteit, vagyis a hagyományos értelemben vett történelmet, de közemberekkel e szövegekben nemigen találkozhatunk. A jogi esetgyűjtemény egyike azon kevés forrástípusnak, amelybe – a szöveg természetéből adódóan – az írástudatlan, befolyással nem rendelkező emberek is bekerülhettek. Emiatt a *Zouyanshu* és a shuihudi *Fengzhen shi* nem csak a jogtörténet szempontjából rendkívül értékes forrás, hanem életmód-, társadalom- és gazdaságtörténeti szempontból is felbecsülhetetlen jelentőségű.

[24] A különböző dokumentumtípusokról és azok felépítéséről lásd Peng Hao: Tan „Zouyanshu" zhong de Xi Han anli. In: *Wenwu* 1993/8, pp. 33–34. [A Zouyanshuban található Nyugati Han-kori jogesetekről]. Peng összesen ötféle típust különböztet meg a *Zouyanshu* iratain belül, ám ezek közül három típust csak egy-egy dokumentum képvisel.

[25] A Han Gaozu korabeli esetek közlését lásd Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu: Shiwen yi.

[26] A Qin- és Zhou-kori esetek közlését lásd Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu: Shiwen er.

[27] Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu: Shiwen yi.

III. Han Gaozu korabeli esetek a *Zouyanshu*ban

1.

I. e. 196, Yidao 夷道 járás (Nanjun 南郡 tartomány).[28] A Jiu nevű számszeríjász a hivatalba hozza a Wuyou nevű férfit azzal a váddal, hogy azt behívták őrszolgálatra (*tun* 屯), de nem jelent meg az őrhelyén, hanem megszökött (*wang* 亡). Wuyou azzal védekezik, hogy mivel ő „barbár" (*man yi* 蠻夷), a közmunkaszolgálatot (*yao* 徭) és az adókat évi 56 garassal megválthatja, s ő meg is váltotta, így nem kell őrszolgálatra mennie. A vád szerint ez utóbbi kötelezettséget ugyan megválthatják a „barbárok", de a „Törvények a barbárokról" (*Manyi lü* 蠻夷律) nem tartalmaz olyan rendelkezést, amely szerint ez az őrszolgálatra is vonatkozna. Wuyou beismeri bűnösségét, ám a járási hivatal a bizonytalanság miatt felterjeszti az ügyet a felsőbb szintre, mondván, hogy ha az őrszolgálat nem tartozik a megváltható kötelezettségek közé, akkor Wuyout derékban ketté kell vágni (*yao zhan* 腰斬 – a lefejezésnél súlyosabb kivégzésfajta),[29] ellenkező esetben viszont nem kell elítélni. Végül az igazságügyi miniszter hozza meg a végső döntést, mely szerint Wuyout ketté kell vágni.

2.

I. e. 196, Jiangling 江陵 járás. Egy Lu nevű ember feljelentést tesz, mondván, hogy öt évvel korábban (i. e. 201) a Dian nevű közembertől tizenhatezer garasért vett egy Mei nevű rabszolganőt, de az nemrég megszökött. Meit elfogják, s ő így vall: régen valóban Dian rabszolgája volt, de Chu (vagyis Xiang Yu 項羽 uralma) idején megszökött és feladta magát Hanban. Ám a népességnyilvántartásba (*mingshu* 名數)[30] nem vétette föl magát. Dian elfogta, s saját rabszolgájaként újra nyilvántartásba vétette, majd eladta Lunak. Mivel Mei úgy véli, hogy többé nem rabszolga (hiszen Chu és Han háborúja idején átszökött Hanba, amiért a Han uralkodó ígérete szerint szabadság járt), ezért szökését jogosnak tartja. A vallomást Dian, a régi gazda is megerősíti, de szerinte Meit ő törvényesen adhatta el, mivel az ő rabszolgájaként volt regisztrálva. Meiről a járás nem tud dönteni, ezért az ügyről jelentést tesz a tartományi szintnek. Döntést a passzus nem tartalmaz, csak két javaslatot: az egyik szerint Meinek tetováltatni kell az arcát,[31] s vissza kell adni őt Lunak (hiszen a nyilvántartásba vétel elmulasztása miatt nem tekinthető szabadnak, így a szökésért büntetés jár); a másik szerint Meit közemberré kell tenni (vagyis fel kell szabadítani).

3.

I. e. 197, Hu 胡 járás, Jingzhao 京兆 tartomány.[32] Linzi 臨淄 város bírósági írnoka (*yushi* 獄史), Lan, azt a megbízatást kapja, hogy kísérje a Nan nevű nőt Chang'anba 長安, a fővárosba. Az ügynek fontos történeti háttere van: i. e. 198-ban Han Gaozu császár elrendelte az egykori fejedelemségek nagy arisztokrata családjainak, hogy költözzenek a „Szorosokon belülre" (*Guanzhong* 關中), vagyis a birodalom jól védhető központjába, ahol

[28] A mai Hubei tartományi Yidutól északnyugatra.
[29] Hulsewé: *Remnants of Han law*. pp. 111–112.
[30] Szó szerint: „nevek és számok" (nyilvántartása).
[31] A tetoválásról lásd Hulsewé: *Remnants of Han law.* pp. 124–125.
[32] A mai Henan tartományban, Lingbaótól nyugatra.

a főváros, Chang'an is feküdt.[33] A rendelet célja az volt, hogy elejét vegye a távoli vidékek előkelőségei által szított lázadásoknak. A Nan nevű nő az egykori Qi 齊 fejedelemség leghatalmasabb családjából, a Tian 田 klánból származott, Linzi pedig Qi fejedelemség egykori fővárosa volt. Az írnok tehát a császári rendeletet hajtotta végre. Ám úgy tűnik, hogy útközben beleszeretett Nanba, s elvette feleségül. Ekkor már a Szoroson belül jártak (valószínűleg a Hangu-szorosról 函谷 van szó), de elhatározták, hogy visszaszöknek Linzibe. A nőre, aki betegséget színlelve a kocsiban maradt, fátylat adtak, míg Lin megpróbálta egy másik ember úti okmányát felhasználva kicsempészni őt a Szoroson. Az ellenőrzésen azonban fennakadtak, s elfogták őket. Lan többféle törvényt is megsértett, így kérdéses volt, hogy melyik alapján kell elítélni. Az ügyben végül az igazságügyi miniszter hozta meg a döntést, amely alapján Lant tetoválták és a legsúlyosabb fokozatú kényszermunkára, falépítésre (*chengdan* 城旦)[34] ítélték. Nan büntetéséről nem esik szó.

4.

Ezt az esetet a tanulmány utolsó pontjában elemezzük.

5.

I. e. 197, Jiangling járás. Egy Jun nevű közember jelenti egy rendőrállomás vezetőjének (*xiaozhang* 校長), Chinek, hogy a Wu nevű szökött rabszolgáját látták az állomásától nyugatra. Chi a Shi nevű tolvajfogóval (*qiudao* 求盜)[35] Wu után ered. Amikor azonban el akarják fogni, Wu ellenáll és kardjával megsebesíti a tolvajfogót, aki szintén megsebesíti Wut, és sikerül elfognia. A tárgyaláson Wu azzal védekezik, hogy Juntől még Chu idején – vagyis a 206-tól 202-ig tartó belháborúban – szökött meg, s hogy szabad emberként nyilvántartásba vétette magát a Han hatóságoknál. Mindezt Jun, a volt gazda is elismeri, ami azt jelenti, hogy ő elkövette a „gondatlan feljelentés" bűnét *(gao bushen* 告不審),[36] hiszen Wu nem számít többé a rabszolgájának. A „gondatlan feljelentés" büntetése egyértelmű, ezért a szöveg nem foglalkozik többet Junnel. Wut tehát nem terheli a szökés bűne, viszont a tolvajfogó megsebesítésével elkövetett egy másik bűnt. A vallató hivatalnok kijelenti, hogy bár nem volt bűnös, de amikor el akarták fogni, hagynia kellett volna magát, s a bíróság előtt mindent tisztázhatott volna. Azzal azonban, hogy megsebesítette a tolvajfogót, a hivatalnok szerint elkövette a „más megsebesítése bűnös szándékkal" (*zei shangren* 賊傷人) bűntettét. Wu azzal védekezik, hogy bár valóban megsebesítette a tolvajfogót, de ezt nem „bűnös szándékkal" tette, hanem hirtelen haragjában, mert látta, hogy ártatlanul el akarják fogni. (A „bűnös szándékkal" *[zei]* – vagyis előre megfontoltan – és a „verekedés közben" [*dou* 斗] – kb. „hirtelen felindulásból" – elkövetett bűntettek között éles különbséget tettek, az

[33] Az intézkedésre a Liu (Lou) Jing 劉(婁)敬 nevű főhivatalnok tanácsára került sor. Erről szóló beszédét, amelyben a fenti passzusban szereplő Qi-beli Tian nemzetség név szerint szerepel, lásd Liu Jing *Shiji*-beli életrajzában (Sima Qian: *Shiji*. Zhonghua Shuju, Beijing 1975, 99. fej. [A történetíró feljegyzései]). Az intézkedés alapján a *Shiji* szerint több mint százezer személyt költöztettek a Szoroson belülre.

[34] A büntetésről lásd Hulsewé: *Remnants of Han law* . pp. 128–129; Hulsewé: Ch'in law. pp. 14–15.

[35] A tolvajfogó amolyan poroszlót jelent, aki az alacsony szintű hivatalokban a bűnösök elfogásáért felel és egyéb, közbiztonsággal kapcsolatos feladatokat lát el.

[36] A „gondatlanságról" lásd Hulsewé: *Ch'in law*. p. 66/41. jegyzet; valamint az alábbi shuihudi cikkelyeket: A 64; B 24; C 4, 21; D 30, 35, 36, 80, 84 (Hulsewé: *Ch'in law;* Salát: *Büntetőjog*).

utóbbi büntetése jóval enyhébb volt.[37]) Végül Wu kénytelen elfogadni a hivatalnok értelmezését, s elismeri a bűnös szándékot. [38] A tolvajfogó is vád alá kerül, hiszen megsebesítette Wut. Ő azonban azzal védekezik, hogy a feljelentés alapján Wut szökött rabszolgának tartotta, s azért volt kénytelen megsebesíteni, mert elfogásakor Wu karddal rátámadt. Az ügyben végül az udvar (*ting* – valószínűleg az igazságügyi miniszter *[tingwei]*) dönt, úgy rendelkezve, hogy Wut tetoválják és ítéljék a legsúlyosabb fokozatú kényszermunkára, falépítésre (*chengdan* – vagyis a „bűnös szándéknak" megfelelő büntetést kapja), míg a tolvajfogót mentsék fel a vádak alól (*chu* 除).

6–13.

A passzusok rövidek és töredékesek, csak néhány tényt tartalmaznak egy-egy esetről, illetve megadják az igazságügyi miniszter ítéletét. Az ügyek többsége rabszolgák szökésével és irathamisítással kapcsolatos.

14.

I. e. 199, Anlu 安陸 járás, Nanjun tartomány. A járásfőnök feljelenti a Ping nevű bírósági írnokot, amiért az rejtegetett (*she ni* 舍匿) egy Zhong nevű embert, aki nem vétette magát nyilvántartásba. Ping beismeri bűnét. Az eset tehát egyszerű lenne, de Ping a meglehetősen magas, 9. nemesi rangfokozatot (*wu dafu* 五大夫) viseli, ami felveti a kérdést, hogy nem kell-e emiatt a büntetést enyhíteni.[39] A járási szintű döntés az, hogy a rangot nem kell figyelembe venni, mert a vonatkozó rendelet *(ling)* szerint – amelyet a passzus szó szerint idéz – mindazoknak, akik a rendeletnek a járási hivatalba történő megérkezte után harminc napon belül nem regisztráltatják magukat, a következő büntetések járnak: szakáll-leborotválás (*nai* 耐), másodfokú kényszermunka (*lichenqie* 隸臣妾)[40] és hivataltól való eltiltás (*gu*錮).[41] A nemesi rangot és a korábbi jutalmakat nem szabad figyelembe venni; és ugyanígy kell megítélni a vétkeseket rejtegetőket is. A járási szintű döntésről az illetékes Nanjun tartomány kormányzója beadványban értesíti az udvart, ez esetben nem az ügy kétséges megítélése, hanem amiatt, mert az érintett vádlott magas rangot viselt. Az udvar döntését a szöveg nem tartalmazza, a döntést feltételezhetően jóváhagyták.

15.

I. e. 200, Liyang 醴陽 járás, Nanjun tartomány. Liyang járás főnökét, Huit – aki a 10. nemesi rangfokozatot (*zuoshuzhang* 左庶長) viseli, s a 600 vékás hivatalnoki osztályba

[37] Hulsewé *Remnants of Han law.* pp. 253–54; Hulsewé: *Ch'in law.* p. 8; Salát G.: Az ítélkezést befolyásoló tényezők Qin állam törvényeiben. In: *Orientalista Nap 2001.* Szerk. Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori, MTA Orientalisztikai Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet, Budapest 2002, pp. 97–98.

[38] A shuihudi szövegek D 53-as cikkelye szerint ha egy bűnöző megöli az őt üldöző tolvajfogót, akkor a bíróság – a konkrét körülményektől függetlenül – vélelmezi a „bűnös szándékot", vagyis a bűnöst akkor is a súlyosabb büntetésre ítélik, ha a verekedés hevében, s nem előre megfontolt szándékkal ölte meg üldözőjét.

[39] A nemesi rangfokozatokról lásd például Loewe, M.: The Orders of Aristocratic Rank of Han China. In: *T'oung Pao* 48 (1960), pp. 97–174; Salát: Tényezők. pp. 92–94; Salát: *Büntetőjog*. pp. 146–148. Rangot általában katonai érdemekért kaphatott valaki. A Han-korban összesen húsz rangfokozat volt, s minél magasabb rangot viselt valaki, annál több kiváltsággal rendelkezett. A kiváltságok egy része jogi természetű volt, a rangtól függően például ugyanazért a bűnért enyhébb büntetés járhatott, vagy egyes büntetéseket a rangviselők pénzzel megválthattak.

[40] A szakáll-leborotválásról és a szóban forgó kényszermunka-fokozatról lásd Hulsewé: *Remnants of Han law*. p. 130.

[41] Az eltiltásról lásd Hulsewé: *Remnants of Han law.* pp. 135–140.

tartozik – feljelentik azzal, hogy meghatározott mennyiségű gabonát lopott a járás egyik hivatali raktárából. Hui elismeri bűnét, s elmondja, hogy a gabonát Shi írnokkal lopatta el, és két emberét bízta meg azzal, hogy a lopott árut értékesítsék. A gabonáért meghatározott összegű pénzt kaptak, amely jóval meghaladja azt a 660 garasos határt, amely feletti lopásért súlyosabb fokozatú büntetés jár. Az eset itt is egyértelmű, de felmerül a kérdés, hogy Hui büntetését nem kell-e enyhíteni amiatt, mert hivatalt visel. A szöveg itt egy törvényt *(lü)* idéz, mely szerint ha a lopott áru értéke meghaladja a 660 garast, akkor a büntetés tetoválás és első fokozatú kényszermunka (falépítés, *chengdan*); ha pedig hivatalnok lop, rajta is végre kell hajtani a csonkító büntetést (*xing* 刑 – a tetoválás is ilyennek számított), s a rangját nem szabad figyelembe venni. Az ügy valószínűleg azért került Nanjun kormányzója elé, mert az érintett személy hivatalnok volt, s magas rangot viselt.

16.

I. e. 201, Xinqi 新鄎 járás, Huaiyang 淮陽 tartomány.[42] A meglehetősen bonyolult eset úgy kezdődik, hogy Xinqi járás főnöke, Xin az alábbiakat jelenti felettesének, Huaiyang tartomány kormányzójának: a Wu nevű bírósági írnok elment, hogy „fellépjen a tolvajok és rablók ellen", de hosszú ideje nem tért vissza. A kormányzó gyanút fog, s kijelenti, hogy Wu talán gyilkosság áldozata lett, de a helyi hatóságok nem tettek semmit a tettes kézre kerítéséért, nem folytattak alapos vizsgálatot. Új vizsgálat indul, s a Mao törzs főnöke, Cang, aki egyben Xin járásfőnök házanépéhez (*sheren* 舍人) tartozik, hamarosan bevallja, hogy Xin utasítására ő és két társa, Bu és Yu ölték meg Wut. Az illetékes rendőrállomás főnöke, *C* és annak számszeríjásza, Zhui elfogta ugyan Cangot, de amikor ő közölte, hogy Xin járásfőnök utasítására cselekedett, elengedték. Cang vallomásának hatására Xin elismeri, hogy ő ölette meg Wut. Néhány hónappal korábban ugyanis szárazság volt a környéken, ezért a népnek esőáldozatot kellett bemutatnia, aminek megszervezéséért Wu felelt. Xin vidékre utazott, s amíg távol volt, Wu az ő kapuőrzőjének is elrendelte, hogy vegyen részt az áldozatban. Emiatt Xin dühös lett, s ráadásul amikor visszatért és megrótta Wut, az tiszteletlenül és rosszindulatúan felelt neki. Xin dühbe gurult és kardjával megpróbált lecsapni Wura, de az elmenekült. Tízegynéhány nap múlva jelentették Xinnek, hogy Wu fel akarja őt jelenteni a főminiszternél és a kormányzónál. Xin erre megijedt, s elküldte Cangot, hogy ölje meg Wut.

C és Zhui, az a két hatósági ember, akik elfogták, majd szabadon engedték Cangot, azzal védik magukat, hogy Cang a járásfőnök parancsára ölt. Végül, a hivatalbíró nyomására Xin, C és Zhui elismerik bűnösségüket (Cang ezt már korábban megtette; az ügy többi szereplője időközben meghalt vagy megszökött). A perben kiderül, hogy minden vádlott magas nemesi rangot visel, amelyeket még Chu (azaz Xiang Yu uralma) idején kapott. Úgy tűnik, e rangokat a Han kormányzat nem tekinti teljesen semmisnek, de a jelen esetben nem veszi őket figyelembe. A járási szint (amelyet az új járásfőnök, helyettese és egy bírósági írnok képvisel) így dönt: mind a négy vádlottat a „lefejezés a piactéren" (*qi shi* 棄市)[43] nevű halálbüntetésfajtára kell ítélni. Az ítélet több törvénycikkelyt idéz: „Aki bűnös szándékkal embert öl (*zei sharen* 賊殺人), azt fejezzék le a piacon" – ez vonatkozik a tényleges gyilkosra, Cangra. „Aki terveket sző (vagy felbujt egy másik embert) egy ember bűnös szándékú megölésére *(mou* 謀 *zei sharen)*, arra ugyanaz a törvény vonatkozik, mint a tettesre" – ez Xint, a járásfőnököt érinti. „Aki elengedi a foglyot, az ugyanazt a büntetést

[42] A mai Anhui tartományban, Taihetől északnyugatra.
[43] A büntetésről lásd Hulsewé: *Remnants of Han law.* pp. 109–110.

kapja, amely a fogolynak járna" – ez a törvény *C*-re, a rendőrállomás főnökére, és íjászára, Zhuira vonatkozik. Ez alapján mind a négyüknek ugyanaz a büntetés jár. A felettes döntését a passzus nem tartalmazza.

IV. Egy szökött rabszolga pere a *Zouyanshu*ban

Végezetül, hogy pontos képet alkothassunk a *Zouyanshu*ban található mintairatok formai és tartalmi jellegzetességeiről, a 4. számú dokumentumot teljes egészében közöljük. A szöveg egy szökött rabszolga ügyéről szól, és sokat elárul arról, hogy miként zajlott egy nem túl jelentős súlyú büntető eljárás a korai Han-korban:

Hu [járás járásfőnök-] helyettese, Xi, az alábbi jelentést bátorkodik benyújtani:

A tizenkettedik hónapban, *renshen* napján a Suo nevű *dafu* 大夫[44] a hivatalba vezette a Fu nevű nőt, s feljelentést tett, [azt állítván, hogy az] megszökött.

Fu ezt mondta:

– Valóban megszöktem, s hamis módon [úgy téve,] mintha nem szerepelnék a nyilvántartásában, felvétettem magam oda, mint a Ming nevű *dafu* rabszolganője. Ming feleségül adott a Jie nevű rejtett hivatalnokhoz.[45] Nem árultam el [Jiének, hogy korábban] megszöktem. Minden más úgy történt, ahogyan Suo állította.

Jie ezt mondta:

– Fu a nyilvántartásban Ming házához [tartozóként szerepel]. Én azt hittem, hogy nem titkol el semmit, s feleségül vettem, nem tudván, hogy korábban megszökött, s azt gondolván, hogy ő Mingnek a rabszolganője. Minden más úgy történt, ahogyan Fu állította.

Jiét vallatásnak (*jie* 詰) vetettük alá, mondván:

– Bár Fu úgy szerepel a nyilvántartásban, mint aki Ming házához [tartozik], de valójában szökevény. A törvényben ez áll: „Azt, aki feleségül vesz egy szökevényt, tetoválják és ítéljék falépítésre.[46] Ha nem tud [a szökésről,] az nem számít enyhítő [körülménynek]." Bár te, Jie, nem tudtál [a szökésről], attól még a „szökevény feleségül vétele" [bűnéért] kell kiszabni rád a büntetést. Mit mondasz erre?

Jie ezt mondta:

– Bűnös vagyok, ne oldozzanak fel!

Ming kijelentette:

– Minden úgy van, ahogyan Fu és Jie mondták.

Kikérdeztük Jiét, hogy korábban miért tetoválták [az arcát] és vágták le az orrát. Minden más úgy volt, ahogyan a vallomásokban szerepelt.

Az összegzés (*ju* 鞫) megállapította: Fu megszökött, s hamis módon felvétette magát a nyilvántartásba; Jie feleségül vette őt, nem tudván, hogy megszökött. Mindezeket alaposan kivizsgáltuk, de Jie bűnösségét kétségesnek találtuk; így őt őrizetben tartjuk, a többi érintett felett a járás már ítélkezett. A fenti jelentést bátorkodom benyújtani.

[44] A *dafu* a húsz rangfokozat közül alulról az ötödik.

[45] A „rejtett hivatalnok" (*yinguan* 隱官) azt a személyt jelöli, akit valamilyen csonkító büntetéssel sújtottak, majd miután visszanyerte szabadságát, egy olyan helyre osztottak be munkára, amely többé-kevésbé rejtve volt az emberek szeme elől. A szó tehát nem valamiféle hivatalnokot, hanem volt elítéltet takar (lásd például Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: *Zhujian.* p. 93; Hulsewé: *Ch'in law.* p. 83/8. jegyzet).

[46] Vagyis a legsúlyosabb fokozatú kényszermunkára.

A hivatalnok (*li* 吏) véleménye a következő:

„Fu szerepelt a nyilvántartásban, mint aki Ming házához tartozik; amikor Ming feleségül adta őt Jiéhez, Jie nem tudta, hogy megszökött, ezért nem kell elítélni."

Másik vélemény:

„Bár Fu hamis módon felvétette magát a nyilvántartásba, valójában szökevény. Bár Jie nem ismerte a körülményeket, a »szökevény feleségül vétele« [bűnéért] kell kiszabni rá a büntetést: le kell vágni a bal lábfejét és falépítővé kell tenni."

Az udvar *(ting)* válaszában ez áll: „A »szökevény feleségül vétele« [bűnéért] kell kiszabni rá a büntetést; a törvény világos, nem kellett volna [ilyen] jelentést benyújtani."

A szöveg *Zouyanshu*-beli elhelyezkedése és a benne szereplő ciklikus jegyek azt mutatják, hogy az eset i. e. 197-ben történt. Az ügyben központi szerepet játszik a nyilvántartásba vétel kérdése, amelynek fontosságát a történelmi körülmények magyarázzák. Liu Bang i. e. 202-ben hosszú és rendkívül véres háborúsorozat után szerezte meg a trónt, s egyesítette Kínát. A háborúk hatalmas népességmozgásokkal jártak, a lakosság jelentős része elpusztult, más része elvándorolt. Az új kormányzatnak létérdeke volt, hogy a népességet nyilvántartásba vegye, hiszen az ilyen lajstromok adták az egész adórendszer alapját.[47] Ezért a dinasztia első éveiben mindenkinek regisztráltatnia kellett magát, méghozzá, ahogyan a 14. dokumentumban idézett rendelet előírta, a rendeletnek a járási hivatalba érkeztétől számított harminc napon belül. Ez persze sok visszaélésre adott alkalmat, ahogyan azt Fu, a szökött rabszolganő eseténél is láthatjuk.

A fenti eset alapján a Han-kori büntető eljárás menetét röviden így foglalhatjuk össze: Az eljárás a feljelentéssel (*gao* 告) indult, amit általában a sértett terjesztett a járási hivatal elé (jelen esetben Suo valószínűleg a rabszolganő eredeti gazdája volt). A perben először minden érintett megtette vallomását (*ci* 辭): ebben összefoglalták álláspontjukat, s ha őket vádolták, elsorolták mentségeiket. Nem kizárt, hogy a pernek ezen vagy a következő szakaszában a hivatalnokbíró kínvallatást is alkalmazott, mindenesetre feltűnő, hogy a *Zouyanshu*-beli esetek mindegyike beismerő vallomással zárul.[48]

A vallomások megtétele után következett a *jie* nevű percselekmény, amit a fentiekben 'vallatásnak' fordítottunk. A *jie* lényege az volt, hogy a vádlottra valamilyen módon nyomást gyakoroltak, például szembesítették a többi vallomással vagy a vonatkozó törvények rendelkezéseivel (a jelen esetben ez utóbbi történt). Ezután más tanúkat is kikérdezhettek vagy vallathattak, majd miután a bűnösséget megállapították, tisztázták a vádlott státusát és a büntetést esetleg módosító körülményeket. Ennek a lépésnek igen nagy jelentősége volt, mert a korabeli törvények számos, a vádlott személyéhez köthető enyhítő vagy súlyosbító tényezőt számításba vettek (pl. életkor, rang, foglalkozás stb.).[49] A jelen esetben Jie korábbi büntetése jött szóba, hiszen nem titkolhatta el, hogy korábban megcsonkították. A „büntetett előélet" súlyosbító tényezőnek számított.

A következő percselekmény az „összegzés" (*ju*) volt. Ebben röviden összefoglalták és lejegyezték a tényállást, majd – kétség esetén – az ügyet a megfelelő formula kíséretében felterjesztették a felettes hatósághoz. A per leírásához a fenti esetben két hivatalnoki

[47] Li Xueqin: „Zouyanshu" (shang). p. 29.

[48] A kínvallatás alkalmazásáról lásd a shuihudi iratok E 1–2 cikkelyeit. Ezek alapján úgy tűnik, hogy a kínvallatást csak akkor alkalmazták, ha a finomabb módszerek nem vezettek eredményre (Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: *Zhujian.* pp. 245–247; McLeod, K. C. D. – Yates, R. D. S: Feng-chen shih. pp. 130–133; Hulsewé: *Ch'in law.* 183–184; Salát: *Büntetőjog*. pp. 211–212.

[49] Az ítélkezést befolyásoló tényezőkről lásd Salát: Tényezők.

véleményt csatoltak az ügy megítélésével kapcsolatban, azt azonban nem tudjuk, hogy e vélemények melyik szinten születtek. Úgy tűnik, hogy az ügyet a tartományi szint változatlan formában továbbította a központi kormányzathoz (a szövegben szereplő *ting*, 'udvar' valószínűleg az igazságügyi miniszterre *[tingwei]* utal), legalábbis a dokumentum nem jelzi, hogy a tartományi szint foglalkozott volna a kérdéssel.

A jelen esetben a miniszter végül a két hivatalnoki vélemény közül azzal ért egyet, amelyik a törvény szó szerinti értelmezéséhez közelebb áll, vagyis Jiét elítéli. Az ítélet súlyosabb, mint amit a törvény előír, hiszen a kényszermunka mellett tetoválás helyett lábfejlevágással[50] sújtja a bűnöst. Ennek minden bizonnyal az az oka, hogy Jie korábban már követett el bűncselekményt. A dokumentum a miniszter feddő szavaival zárul, hiszen az eset egyértelmű volt.[51]

V. Összegzés

Az utóbbi években a különböző sírokból előkerült szövegek új távlatokat nyitottak az ókori Kína kutatásában. A számtalan különféle sírszöveg között különleges helyet foglalnak el a joggal kapcsolatos iratok, mivel egy-egy rendelkezés vagy jogeset nem csak a korabeli igazságszolgáltatásról nyújt információkat, hanem számtalan más területről is: a hivatalszervezetről, a gazdasági életről, a társadalmi értékekről stb. A zhangjiashani *Zouyanshu,* bár csupán 22 esetet tartalmaz, s ezek egy része is töredékes, rendkívül gazdag anyagot kínál a korai Han-kor kutatóinak. Mint a fentiekben láthattuk, a szövegben szereplő esetek igen változatosak, a hivatalnoki sikkasztástól kezdve a gyilkosságig mindenféle bűncselekménnyel találkozhatunk bennük, s a vallomásokból és jelentésekből elénk tárul a korabeli társadalom egy-egy kis szelete.

Az újonnan előkerült, törvénykezéssel kapcsolatos szövegek arra is lehetőséget nyújtanak, hogy ellenőrizhessük a ránk hagyományozódott történeti művek – elsősorban a *Shiji* 史記 és a *Hanshu* – egyes adatainak hitelességét. Bizonyos történeti események közvetlenül megjelennek az esetleírásokban. Például, mint láttuk, az arisztokrata családoknak a főváros környékére költöztetését i. e. 197-ben, amiről eddig csak a történeti munkákból tudtunk, a *Zouyanshu* is igazolja. A shuihudi és a zhangjiashani leletek a történetírók műveinek általánosabb állításait is alátámasztják: például mind a *Shiji,* mind a *Hanshu* azt állítja, hogy a korai Han-kori jogrendszer a Qin-beli törvények átvételével alakult ki. A két leletcsoportot összevetve kiderül, hogy a törvénykezés és a hivatalszervezet területén a Qin- és a Han-kor között valóban nem volt éles törés, a Han-ház – némi módosítással – Qin törvényeit alkalmazta. A történeti munkák tehát e tekintetben sem tévednek.

A zhangjiashani szövegek jogtörténeti szempontból is rendkívül jelentősek. A Han-dinasztia (i. e. 206 – i. sz. 220) – egy rövid megszakítással – négy évszázadig uralta Kínát, s államszervezete, intézményei óriási hatással voltak a későbbi korokra. Jogrendszere, törvényei minden későbbi dinasztia törvénykezési rendszerének alapjául szolgáltak. A zhang-

[50] A lábfej levágásáról lásd Hulsewé: *Remnants of Han law.* pp. 125–126.

[51] Az igazságügyi miniszterek hivatala minden bizonnyal igen túlterhelt volt, hiszen az egész birodalom minden kétséges ügyében itt kellett dönteni. Egy jellemző példa: a Du Zhou 杜周 nevű igazságügyi miniszter tényked ése alatt (i. e. 109–99) – *Hanshu*-beli életrajza szerint – „fogdájában soha nem őriztek száznál kevesebb hercegségi főminisztert vagy tartományi kormányzót, s mindig hat-hétezer tanút tartottak fogva az igazságügyi miniszter vagy a főváros börtöneiben." (Idézi: Hulsewé: Commandant of Justice. p. 251.) Bár e leírás nyilvánvalóan túlzó, nem csodálkozhatunk azon, hogy a miniszter igyekezett az egyértelmű ügyeket alacsonyabb szinten tartani.

jiashani leletek a Han-kori jog megszületésének, formálódásának éveiről tájékoztatnak minket, tehát abba az időszakba engednek betekintést, amelyben az érett császárkori jogrendszer intézményeinek, alapelveinek, jellemző gyakorlatainak előzményei és mintái kialakultak. Ezért a korai Han-kori jogi szövegek ismerete az egész császárkori kínai törvénykezés megértésének fontos előfeltétele.

Az ókori sírokból előkerült iratok még számos kutatási területet kínálnak, s bízvást remélhetjük, hogy a közeljövőben jó néhány új szöveget fognak találni a kínai régészek. E szövegek jól kiegészíthetik, gazdagíthatják, s némely területen módosíthatják azt a képet, amit eddig a ránk hagyományozódott munkákból az ókori Kínáról alkottunk.

Hivatkozott irodalom

Ban Gu: *Hanshu*. Zhonghua Shuju, Peking 1975 [A Han-dinasztia története]

Bielenstein, H.: *The Bureaucracy of Han Times.* (Cambridge Studies in Chinese History, Literature and Institutions) Cambridge University Press, Cambridge 1980

Chen Yaojun – Yan Pin: Jiangling Zhangjiashan Han mu de niandai ji xiangguan wenti. In: *Kaogu* 1985/12, pp. 1124–1129. [A jianglingi Zhangjiashannál talált Han-kori sír datálása és az ezzel kapcsolatos kérdések]

Hulsewé, A. F. P. *Remnants of Han Law. Volume I. Introductory Studies and an Annotated Translation of Chapters 22 and 23 of the History of the Former Han Dynasty*. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, Vol. IX.) E. J. Brill, Leiden 1955

Hulsewé, A. F. P.: *Remnants of Ch'in law. An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B. C. Discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Province, in 1975*. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, Vol. XVII.) E. J. Brill, Leiden 1985

Hulsewé, A. F. P.: The Functions of the Commandant of Justice during the Han Period. In: *Chinese Ideas about Nature and Society. Studies in Honour of Derk Bodde.* Szerk. Le Blanc, C. – Blader, S., Hong Kong University Press, Hong Kong 1987, pp. 249–264.

Hulsewé, A. F. P.: Fragments of Han Law. In: *T'oung Pao* 76 (1990), pp. 208–233.

Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu: Jiangling Zhangjiashan Han jian „Żouyanshu" shiwen (yi). In: *Wenwu* 1993/8, pp. 23–25. [A jianglingi Zhangjiashannál talált Han-kori Zouyanshu szövegének átírata, első rész]

Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu: Jiangling Zhangjiashan Han jian „Zouyanshu" shiwen (er). In: *Wenwu* 1995/3, pp. 31–36. [A jianglingi Zhangjiashannál talált Han-kori Zouyanshu szövegének átírata, második rész]

Jingzhou Diqu Bowuguan: Jiangling Zhangjiashan sanzuo Han mu chutu dapi zhujian. In: *Wenwu* 1985/1, pp. 1–8. [A jianglingi Zhangjiashannál feltárt három sírból előkerült nagy mennyiségű bambuszlap]

Li Xueqin: „Zouyanshu" jieshuo (shang). In: *Wenwu* 1993/8, pp. 26–31. (Bővített újraközlése: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001, pp. 200–211.) [A Zouyanshu magyarázata, első rész]

Li Xueqin: „Zouyanshu” jieshuo (xia). In: *Wenwu* 1995/3, pp. 37–42. (Bővített újraközlése: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001, pp. 212–221.) [A Zouyanshu magyarázata, második rész]

Li Xueqin: „Suanshu shu” jieshao. In: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001, pp. 226–229. [A „Számtani kézikönyvről”]

Li Xueqin: „Yinshu” yu „Daoyintu”. In: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001, pp. 222–225. [A „Légzőgyakorlatok leírása” és a „Légzőgyakorlatok képekben”]

Li Xueqin: Lun Zhangjiashan 247 hao mu Han lü zhujian. In: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001 pp. 193–199. [A zhangjiashani 247-es számú sírból előkerült Han-kori törvényekről]

Liu, Yongping: *Origins of Chinese Law. Penal and Administrative Law in its Early Development.* Oxford University Press, Hong Kong, Oxford, New York 1998

Loewe, M.: The Orders of Aristocratic Rank of Han China. In: *T'oung Pao* 48 (1960), pp. 97–174.

McLeod, K. C. D. – Yates, R. D. S.: Forms of Ch'in Law. An Annotated Translation of the Feng-chen shih. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41 (1981): 1, pp. 111–163.

P. Szabó S.: Tudomány és természetfilozófia az ókori Kínában. In: *A tudományos gondolkodás története.* Szerk. Ropolyi L. – Szegedi P., ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2000, pp. 35–60.

Peng Hao: Tan „Zouyanshu” zhong de Xi Han anli. In: *Wenwu* 1993/8, pp. 32–36. [A Zouyanshuban található Nyugati Han-kori jogesetekről]

Peng Hao: Tan „Zouyanshu” zhong Qindai he Dong Zhou shiqi de anli. In: *Wenwu* 1995/3, pp. 43–47. [A Zouyanshuban található Qin-kori és Keleti Zhou-kori jogesetekről]

Salát G.: Az ítélkezést befolyásoló tényezők Qin állam törvényeiben. In: *Orientalista Nap 2001.* Szerk. Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori, MTA Orientalisztikai Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet, Budapest 2002, pp. 90–102.

Salát G.: *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényeiről a shuihudi leletek alapján.* (Sinológiai Műhely 3.) Balassi, Budapest 2003

Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: *Shuihudi Qin mu zhujian*. Wenwu Chubanshe, Beijing 1978 [A shuihudi Qin sírban talált bambuszlapok]

Sima Qian: *Shiji*. Zhonghua Shuju, Beijing 1975 [A történetíró feljegyzései]

Weld, S.: Chu Law in Action. Legal Documents from Tomb 2 at Baoshan. In: *Defining Chu. Image and Reality in Ancient China*. Szerk. Cook, C. A. –Major, J. F., University of Hawaii Press, Honolulu 1999, pp. 77–97.

Zhangjiashan Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu: Jiangling Zhangjiashan Han jian gaishu. In: *Wenwu* 1985/1, pp. 9–15. (Újraközlés: Li Xueqin: *Jianbo yiji yu xueshu shi.* Jiangxi Jiaoyu Chubanshe, Nanchang 2001, pp. 179–192.) [A jianglingi Zhangjiashannál talált Han-kori bambuszlapok ismertetése]

„IDEJE MÁR A TAJGÁBA INDULNUNK!”

Sántha István

Kedves Kara Tanár Úr!

Nagy megtiszteltetés ért, hogy egy éven belül immár második mesterem előtt tiszteleghetek. Másrészt az is nagy szerencse, hogy egykor a Tanár Úr diákja lehettem, köszönöm.

1992-ben, még az Izabella utcai épületben találkoztam először Kara Györggyel, mikor általában mongolisztikai, elsősorban az altaji nyelvcsaládba tartozó mongol, török és mandzsu–tunguz nyelvekre vonatkozó tanegységek után néztem, hogy Szibériával és a szibériai népekkel kapcsolatos ismereteimet mélyítsem el. Elsősorban azokat az órákat látogattam, melyek beszélt nyelvekkel (burját és evenki), jelen szibériai társadalmakkal, emberekkel foglalkoztak. Az is igaz, hogy a terepmunkán alapuló szociálantropológiai és filológiai kutatások kérdésfeltevését gyakran nem egyszerű egyeztetni, mégis mint kulturális antropológiát hallgató, és egyben Szibéria iránt érdeklődő diák én is jó alapokat szerezhettem a Belső-ázsiai Tanszéken ahhoz, hogy a terepkutatásaimhoz elengedhetetlenül szükséges beszélt nyelvjárásokat a terepen tudjam majd elsajátítani.

Másrészt, 2000-ben a füvespusztai és a tajgai *ehirit*-burjátok körében végzett kilenchónapos állomásozó terepmunka során tapasztaltam meg azt is, milyen hasznosak azok a különböző jellegű (a nyelvészet és a nyelvtörténet mellett például az etnobotanika és zoológia területéről való) ismeretek, melyeket a Tanár Úr óráin osztott meg velünk.

Végül nem maradt más a tisztemből, minthogy jó egészséget kívánjak, és azt, hogy még sokáig tartsa meg azt a fanyar humort, amely a felhalmozott mértéktelen tudás mellett olyannyira jellemezte a Tanár Úr tanóráit. Hetvenedik születésnapja alkalmából a felső-Lénai evenkik körében végzett terepmunkám beszámolójával tisztelgek. Üdvözlettel Sántha István, Budapest, 2005. február 10-én.

Az irkutszki evenkik legdélebbi legnépesebb falujában, az Irkutszki terület Kacsugi járásának Veršina-Tutura falujában 2003 szeptember–novemberében végzett terepmunkám célja az volt, hogy megvizsgáljam a nyugati burjátoknak az evenkikről alkotott képét. Vajon mit tartanak az evenkik a burjátokról és az oroszokról, és mekkora jelentősége van ennek mindennapi életükben.[1]

A háztartások számbavételén keresztül megismerkedtem a falu lakosságával, minden házat, minden intézményt felkerestem ott tartózkodásom során, családfákat gyűjtöttem, interjúkat készítettem vadászokkal, és feleségeikkel az *obščina*[2] jövőjéről. Igyekeztem eljutni egyes tajgai vadász és halász helyekre az éves tevékenységi körnek megfelelően, kérdeztem a fiatalokat saját helyzetükről, a falu nemzetiségi képéről, a közeljövő

[1] *Odnako v tajgu nado bezsat’ – v-tutura*-i férfiak adnak hangot ezzel a felkiáltással, mikor elegük lesz a falusi (“civilizált”) életből szabadság iránti vágyuknak. Jelen dolgozat az ELTE Belső-ázsiai Tanszéken 2004 január 27-én oroszul elhangzott előadáson alapul. Jelen kutatás a Max Planck Institute for Social Anthropology (Halle/Saale, Germany) és a MÖB Eötvös–ösztöndíja támogatásával valósulhatott meg.

[2] Az „Észak kisnépei” státuszt elnyert etnikumokba tartozó helyi csoportok hagyományos területi és gazdasági egysége.

kilátásairól, személyes terveikről. Evenki nyelvi anyagokon keresztül igyekeztem betekintést nyerni a nyelvhasználat gyakorlatába.

Néhány általános kérdés, mely meghatározta a témával kapcsolatos érdeklődésemet:

Milyen kapcsolat van az identitás nemek és nemzedékek szerinti megkülönböztetése között?

Mit jelent a szocializáció gyakorlata különböző történelmi periódusokban az evenkik és a burjátok körében?

Végül, a bevezetés záró gondolatként meg kell jegyeznem, hogy nekem, személy szerint ezen a terepmunkán az jelentette a legizgalmasabb élményt, mikor betekintést nyertem, hogy hogyan működnek a különböző etnikai kapcsolódások – a merev narratív (legendákkal kapcsolatos) ideák és a hajlékony megnyilvánulások – a mindennapi életben jelentkező interakciókban.

Munkámat a faluban az elektromos áram hiánya és a permanens alkoholfogyasztás nehezítette. Egy 65 éves nyugdíjas evenkiül is beszélő vadász kunyhójába lettem elszállásolva, egy másik evenki család biztosította az étkezésemet, aminek az adott alapot, hogy az első héten négyen egy nőstény jávorszarvast ejtettünk el, így a tajgai életvitelhez nélkülözhetetlen hús rendelkezésre állt ott tartózkodásom idejére. A falu megközelíthetetlen volt teherautóval vagy terepjáróval ebben az időszakban. Az áramellátás szünetelt mivel már júniusban elfogyott a november elejéig elegendőnek számított gázolaj.

Kutatómunkám során felkerestem Butakovo-ban az internátust, ahol a veršina-tutura-i (10–11. osztály), a čininga-i, és a tyrka-i gyerekek (1–11. oszt.) tanulnak és laknak.

Veršina-Tutura ma az Irkutszki terület déli részén élő evenki csoportok legnagyobb települése (*kultbaza*[3]). 253 lakosával lehetőséget teremt arra, hogy egy eredendően evenki falu mai formálódását megfigyelhessük. A másik két evenki faluban Čininga-ban 50-en, Tyrka-ban 25-en laknak. Mára csak ez a három evenki csoport tudta megőrizni különállását. Ezek közül Tutura-ban van erre a jövőben is reális esély. A magukat Veršina-Tutura-ban tősgyökeres evenkik körében is egyre gyakrabban megfogalmazódik az élet egyre lehetetlenebbé válásával a falu elhagyásának gondolata.

Azoknak a leszármazottai, akik az evenki *kultbaza* szervezésekor a húszas évek végén nem költöztek Veršina-Tutura-ba az Ilga-ról és Kulenga-ról, mára elvesztették nyelvüket (csak kulturális különállásukat tudták igaz kényszeredetten megőrizni: oroszos közegben kevésbé, burjátos közegben jobban). Az utolsó evenki öregek a hetvenes évek közepén hagyták el családi tajgáikat, amely egybeesik az utolsó tutura-i sámánok halálának idejével.

A tajga déli részén fekvő Tutura 40 kilométerre fekszik a „civilizációt” jelentő villanyvezetéktől, és a főúttól, ami egyben a sztyepp legészakibb határát is jelenti. Az utazás télen 4 órát jelent terepjáróval, nyáron az út járhatatlan, ekkor a falu csak nagy szárazság esetén, kivételes esetekben közelíthető meg teherautóval. Április végétől november elejéig a mocsarak jelentenek minden jármű részére leküzdhetetlen akadályt. A faluba 1995-től nem jönnek helikopterek, ez alól az évi kb. három alkalommal Irkutszkból (amely oda-vissza 700 km-t jelent) hívott sürgős orvosi ellátás és a nyári tajgatüzeket megfékező tűzoltók jelentenek kivételt (utóbbiak nem a faluba, hanem a környező tajgába érkeznek). Az evenki gyerekek Butakovo-ban tanulnak (2003-ban a tizenegyedik osztályban egy, a tizedikben öt tanuló), és a szünidőket leszámítva az ottani internátusban élnek.

[3] „A kultúra bázisa”; szovjet kezdeményezésre a kisnépek nomád csoportjai részére a területükön létrehozott központi települések, amelyek így a kényszerű letelepítés „bázisai” lettek.

A falu 1930-ban jött létre, miután a környék majd minden addig nomád, általában réntartó evenki csoportját egy központi településre telepítették le (egyes csoportoknál ez 4–500 km-et jelent). 1961–62-ben az addigi helyi vezetésű kolhoz a járási székhelyről irányított *koopzveropromhoz*[4] része lett, majd 1965-ben a réntartás gazdaságtalanná válására hivatkozva (amely gyakorlatilag azt jelentette, hogy nem akarták tovább a rénpásztorokat fizetni) arra szólították fel a lakosságot, hogy semmisítse meg az addigra már amúgy is jelentősen megcsappant rénnyájat.

A *kolhoz/koopzveropromhoz* tulajdonformaváltás, amely egybeesik a rénekhez való viszony megváltozásával, azzal járt, hogy a falu és a környék lakói többé már nem maguk határozták meg tevékenységköreiket (és sorsukat), ami egybeesik a rénekhez való viszony megváltozásával. Addigra már alig maradt szakképzett rénpásztor, akik így nem tudtak hatékonyan fellépni a réntartás érdekében. Értékrend-szakadék alakult ki az új és a megelőző nemzedékek között, nem volt kinek átadni az előző nemzedékek ez irányú tudását. Nem voltak olyan helyzetek (közös szocializáció), amelyek során ez a tudás automatikusan átadódhatott volna: az utolsó rénpásztorok a tajgában haltak meg, gyerekeik már a faluban éltek, unokáik meg még túl fiatalok voltak ahhoz, hogy olyan hatás érje őket, amelyet később fel tudtak volna használni életükben.

Mára a nomadizmus leegyszerűsödött. Az év nagy részében ez a férfiak tevékenységét jelenti. A nők tevékenysége és élete kevés kivételtől eltekintve egész éven a faluban zajlik. A férfiak nagy távolságra lévő területekre utaznak hosszabb-rövidebb időre, de ez az életmód már nem jár állandó nomadizálással, bár elsősorban a vadászat és halászat során, ha szükséges még felhasználnak régi nomád szokásokat. Így lettek a nomád családokból mára vadász-halász-gyűjtögető férfi egyének vagy kisebb csoportok.

A helyi *obščina*-nak egy kivétellel kizárólag férfi (34) tagjai vannak. A nők mellett nyugdíjasokat is csak kivételes esetben találunk a tagok között, csak akkor, ha van aktív vadász a családban, akivel az öregek együtt vadászhatnak. A nemzetiségi hovatartozás első szinten nem jelentős, második szinten például fegyvert csak evenki nemzetiségű kaphat a vadász idényre. Mindenkinek jól meghatározott a vadászterülete van, ami elsősorban a prémvadászatra vonatkozik, nagyvadat bárki elejthet bárkinek a területén, halászni bárki halászhat bárkinek a területén. A falu környékén (mintegy 20 km-es körzetben) a tanárok, a gyerekek és a nyugdíjasok vadászhatnak prémes vadra. Az *obščina*-ba tartozók között bár fel vannak osztva a területek, mégis inkább a szokásjog érvényesül. A területi határok betartása szigorúan csak a vendégvadászokra vonatkozik. A helyi területek sokkal zsúfoltabbak, mint a környékbeli (például a szomszédos Žigalovo-i járásba tartozó) vadászterületek (mintegy 3–5-szörös ez az arány; ennek megfelelően nagyobb számban ejtenek el ott prémes vadat, a terület jellegénél fogva elsősorban cobolyt). A másik két ok, amellyel az elejtett prémes vadak számában mutatkozó különbséget magyarázzák a gépesítettség foka (motoros szán használatára gondolok elsősorban itt), a másik pedig, hogy a szomszédos orosz területen, ahol mindmáig *koopzveropromhoz* működik, csapdáznak, amely az evenkik körében ma sem és a szovjet időkben sem volt szokás. Régen a terület elsősorban mókusáról volt híres, csak a második világháború után hozták ide az első barguzini coblyokat, melyek mára már a legfontosabb prémes vadként jelentkeznek.

Nagy különbséget a szokásjogon alapuló helyi *obščina* és az északi területeken, például Bajkit-ban működő „kapitalista” „evenki” vadászgazdaságok működésében látok. De nemcsak igények fogalmazódnak meg a mássággal kapcsolatban, hanem a gyakorlati

[4] Vadgazdálkodási szövetkezet, melyeket a kollektivizálás idején a *kolhoz*-ok (tsz-ek) mintájára alakultítottak.

megvalósításra is találunk példát: például akkor, amikor a terület gazdája bezárja a vadászházat, amelyet a peresztrojka után már maga épített, hogy a betérő „vendégek" ne tegyenek kárt az ott hagyott javakban.. Ezt mások úgy értelmezik, hogy volt, akinek azért kellett megfagynia, mert ittasan azt hitte, hogy majd a vadászkunyhóban fel tud melegedni, de azt zárva találta és így a háztól nem messze megfagyott.

Másrészt gyakran elhangzik az a narratív mondat egy-egy területi konfliktus miatti sérelem okán, hogy „inkább felgyújtom a vadászházat, melyet magam építettem, és csak azután engedem át másnak át a területet, amelyen eddig vadásztam", bár az is igaz, hogy ilyetén fenyegetését eddig még senki sem váltotta valóra.

Mára többekben megfogalmazódott az az igény, hogy ne a közös *obščina*-ban, hanem családi keretek között gazdálkodjon, amelyre bár a peresztrojka idején Tutura-ban is volt példa, manapság mégsem vállalkozik senki sem.

A faluban és környékén teljesen általános a vegyes házasságok gyakorlata. A 19. század végén kivételes volt a környékbeli tunguzok között az orosz nyelvtudás, amelyből a házasságok tunguz egyneműségére következtethetünk. Ma csak egy családot tudunk megemlíteni, melyet még a helyiek evenki etnikus önidentitás megfogalmazásaival kapcsolatban különben szkeptikus nacionalisták is tisztavérű evenkinek minősítenek.

Nem beszélhetünk arról, hogy az evenki-orosz vegyesházasságok nem lennének aszimmetrikusak, hiszen csak abban van általában különbségek a helyi származású házasulandó felek körében, hogy kiben mennyi evenki (és orosz vér) van, a végeredmény nagy valószínűséggel úgyis az lesz, hogy a gyerekeket evenki nemzetiségűnek vallják majd.

Az, hogy ma, aki teheti evenkinek vallja magát nem minden esetben jelent azonnal érvényesíthető praktikus társadalmi előnyöket, gyakran a régi idők (tulajdonképpen a harmincas évektől folyamatosan egészen 1995-ig, hangsúlyosan a gorbacsovi és kezdeti jelcini időkig) visszatérésében bízva választják és hangsúlyozzák gyerekük evenki nemzetiségét a szülők.

Intraetnikus megnyilatkozásokról nem beszélhetünk az eredetileg réntartók és lovas evenki csoportok között Tutura-ban és erre vonatkozóan a régi terminológia sem ad támpontot. Mindkét csoport a tunguz elnevezést használta a szovjet idők előtt, és a területen nem volt ismert az *orocson* réntartó elnevezés, ezt a bajkálontúli réntartókra vonatkoztatják, akikkel szemben az itteni evenkik másságát hangsúlyozzák.

Az evenki-tunguz megkülönböztetésnek csak burját szempontból lesz jelentősége. A tutura-i evenkik szemszögéből a helyi csoportok és a harmincas években máshonnan ideköltözött családok valamiféle elkülönülését lehet megfigyelni. Ez a különbségtevés nem elsősorban ökonómiai vagy ökológiai háttérrel magyarázható, hanem a földhöz való jog megfogalmazásának lehetőségein alapul, a földkérdés ma a napirenden lévő, bár mindmáig megoldatlan kérdések közé tartozik.

Az oroszos családok házasfél választásában megfigyelhető az a tendencia, hogy az orosz fél magas társadalmi presztízsű, magát oroszosnak, a nemzedékéből kívülállónak valló evenki vagy orosz feleséget választanak. Jelen pillanatban három ilyen családról beszélhetünk. Egy családban mindkét félnek vannak evenki ősei. A feleségnek a vérszerinti apja ma is a faluban él, amiről az egész falu tud, a gyerekeket a szocializáció miatt mégis orosznak tartják, hiszen a férj nem helyi, a feleség evenki vonala pedig nem legális.

Evenki-orosz-burját interetnikus viszonyrendszer alapja az itt születettek és újonnan jöttek megkülönböztetése. Az utóbbiak bázisát a legutóbbi időkig a helyi iskola orosz

származású tanárnői jelentik, akik csak úgy tudtak Tutura-ban maradni, hogy evenki férjet választottak és így evenki gyerekek anyái lettek.

A környék burját lakossága mára jórészt elköltözött az evenki peremekről, egyre közelebb került az orosz központokhoz. A burját-orosz vegyes házasságokból született gyerekek is előszeretettel választanak hasonló mintákat felmutató feleséget, de mind két esetben az nemzetiségi hovatartozást az apák nemzetiségi hovatartozása határozza meg. Az ilyen vegyes házasságoknak gyakran az az ára, hogy a gyerek nem tud burjátul, de feltétlenül burjátnak fogja vallani magát. Hasonlóan az evenki vegyes házasságok mintáihoz a felnevelkedés szociális és egyben etnikai környezete nagy jelentőségű.

A burját-evenki vegyes házasságokat az evenkik sikertelennek, terméketlennek tartják. Az idegen mintákban ezt találjak jellemzőnek. Gyakran a távoli oroszokkal kötött házasságot is ezzel magyarázzák. De az is megfigyelhető és az értelmezéseikben is nyomon követhető, hogy ezek a vegyes házassági minták később is megismétlődnek és hasonló képleteket mutatnak. Ezeket a választásokat a nemzetiségi hovatartozás miatt minősítik sikertelennek.

A rénekkel kapcsolatban fogalmazható meg a legújabb legendákkal kapcsolatos réteg. Ez a második világháborút követő időszakot érinti, amikor a rénállomány jelentősen csökkent, amelyet az evenkik azzal magyaráztak, hogy a környék burjátjai titkos ösvényt vágtak a tajgában a réntartó telepek irányába. Az evenkik az ösvényt követve titkos raktárokat is találtak, amelyek az elhajtott rének húsát rejtették. Odáig mentek a vádaskodásban, hogy az egyik helyi a fentiekben történetesen a burjátsággal vádolt férfi nagyapját, aki burját közegben élte le élete második felét gyanúsították azzal, hogy burját földijeit az evenki rokonok rénjeihez segítette.

Máskor, mikor a vadászathoz szükséges korlátozott számban rendelkezésre álló javakat (*pravjant*) osztották, az előző napi temetés után kinek enyhén, kinek keményebben ittas állapota ismét vádaskodáshoz vezetett: „nehogy már a burjátok kapjanak előbb töltényeket!” Ezt a burjátsággal vádolt férfi úgy rendezte le, hogy kihívta a kötekedőt az utcára és öklével adott nyomatékot annak, hogy mit gondol az ilyenfajta vádaskodásról. Szerinte az etnikus hovatartozásnak nem lehet semmiféle jogalapja Tutura-ban, különösen, ha a vadászok különben szűkös ellátmányának kiosztása tét.

A faluban élő burját származásúak egyike sem tud burjátul. Ezek közül csak háromnál merül fel a burját nemzetiség kérdése (két idenősült bátynak az apja volt burját, a harmadik nő a szomszéd faluból került ide, amely a hatvanas évek végén megszűnt; neki az apja volt burját az anyja evenki). A többiekről (egy férfi és két testvér) csak az a hír járta, hogy az apa volt burját, vagy, hogy az anyában burját vére is csörgedezett. Evenki interpretációk alapján a burját nemzetiség nem elsősorban vérségi kapcsolatot, hanem szocializációt és az apa nemzetiségét jelenti. Hangsúlyozom, hogy ez az evenkik elsődleges képe a burját nemzetiségről. A két burját testvérbáty közül az idősebbnél, már labilisabb a burját identitás, hiszen a gazdálkodási könyvekben üresen hagyták a nemzetiségre vonatkozó rubrikát, azzal a felkiáltással, hogy őt az apja oroszosan nevelte (az anyjuk volt orosz), az öccse ezzel szemben azt emelte ki, hogy a nagynénje szerint anyai ágon bajkáli evenkiket (tunguzokat) is találunk a távoli ősök között. A harmadik burját, a szomszédos faluból idekerült nő nemzetiségi hovatartozása annak függvényében változik, hogy éppen kikkel van/iszik együtt. Azt is fontosnak találom megjegyezni, hogy italozások alkalmával a három burjátot gyakran lehetett egymás társaságában látni, amelyet önvédelmi stratégiának tekinthetünk.

Sem a helyi evenki sámánizmus, sem a háború után Veršina-Tutura-ban megjelent orosz lakossággal hozott népi orosz vallásosság nem jelentkezett a kommunizmus ideológiai

szintjén, nem jelentett rá veszélyt. A represszió és a kulákellenes mozgalom csak egy személyt érintett, ő az egyik első kommunista volt a faluban, az iskola igazgatója. Se sámánokat, se „gazdag" réntartókat nem hurcoltak itt meg, bár utóbbi tekintetében az kelti fel egy kicsit a gyanúmat, hogy a *kultbaza* szervezése idején, ahogy Petri[5] írja: egész rénnyájakat öltek le, hogy az evenki *suglan*[6] küldötteit vendégül lássák,[7] ezzel megnyerve a szovjetek jóindulatát és megszabadulva a kulákgyanút jelentő nagy rénnyájaktól. Veršina-Tutura-ban sosem, még a szovjethatalom idején sem tiltották a sámánok tevékenységét. Ez egyrészt annak köszönhető, hogy sámánizmus gyakorlata nem volt mindennapos és nyilvános a helyiek életében, elsősorban a tajgához kapcsolódott és már ekkor is erősen a családi–egyéni jelleg dominált, másrészt a falu egyszerűen mindig el volt zárva a külvilágtól, ami azonban az itt élők egymás iránti szolidaritását is növelte. A hetvenes évek közepén haltak meg az utolsó még a szovjet rendszer előtt (azaz nem internátusban, hanem a tajgában nevelkedett) tutura-i sámánok (2).

Már a századelőn is csak múlt időben beszéltek a helyi tutura-i sámánokról. Meglepődve tapasztaltam, hogy a helyi, magukat minden helyzetben evenkinek vallók szerint mindmáig vannak folytatói a hagyománynak. Nem használják a sámán szót, a szó a szent jellegének ma is jelentősége van. Helyette a *mangi,* vagy a *(saman)-sza(w)ki* szavakat használják. Az utóbbit inkább általános jelzőként „tudós" jelentéssel, az előbbit egyesek „idős ember", mások „gonosz szellem" (hori burját *mangadxai* „népmesei szörny", a magyar hétfejű sárkánynak feleltethető meg) és kivételesen a pápua-új-guineaiakra utalva „emberevő" jelentéssel magyarázták (más evenki/orocson csoportoknál általánosan elterjedt az a mesetípus a – *deptigir*,[8] amely leginkább csak a fiatal leányok ijesztgetésének tekinthetünk a környéken élő idegen emberevő evenkikkel). Sikeres vadász képességét párhuzamba hozzák felmenői („ősei") sámánképességével állítják párhuzamba, mellyel a vadászmágia jelleget hangsúlyozzák. A férfi sámán fontos bélyege az evenki nyelven való tudás, mivel ezen a nyelven kell elmondani az imát. Ebben fontos zerepet játszik a szabad asszociáció, mégis fontosabb az a jogalap, amely alapján valaki elmondhat egy imát, amely gyakorlatilag azt jelenti, hogy az imát mondó ősei között sámánok is voltak. Továbbá a női és férfi sámánizmus élesen elválik egymástól. És bár a női sámánnak is fontos legalizáló eleme az evenki etnikus tartalom (evenki felmenők, itt már nem említenek ősöket), mégis orosz nyelven folyik a gyógyítás és tulajdonképpen gyógyító kuruzslásról beszélhetünk, de ez még nem jelenti azt, hogy kevésbé hinnének ebben. Ma a faluban két családot hoznak összefüggésbe sámánokkal.

A „tudósságnak" nincs etnikus jellege, helyi viszonylatban tisztán orosz nemzetiségű emberre is mondják, és nemcsak jószándékkal hozzák összefüggésbe.

Tehát el lehet mondani, hogy az areális[9] burját szokásoknak megfelelően a férfi sámánizmusnak van etnikus jellege, ez külön kategóriát jelent a helyi vallásos életben.

---

[5] Petri, B. E.: *Ohota i olenovodstvo u tuturskih tungusov v svjazi s organizaciej ohotohozjajstva.* Irkutsk 1930 (sep. German summary on hunting handscripting in Ethnographical Museum, Budapest/Hungary).

[6] Ez egy areális elterjedésű szó, amely „(helyi, etnikus) népgyűlés" jelentéssel a szomszédos, mongol, burját, jakut és evenki nyelvekben illetve nyelvjárásokban is előfordul.

[7] Vö. Ssorin-Chaikov, N.: *The Social Life of the State in Subarctic Siberia.* Stanford University Press 2003.

[8] A környék burját lakosságának felfogása alapján különbséget kell tenni, hogy minden (egyszerű) embernek vannak halottai, de csak egyeseknek (~ a kiválasztottaknak) lehetnek ősei.

[9] Az „areális" kifejezést, amely véleményem szerint nemcsak közigazgatási területekre vonatkozik, a regionális kifejezéssel szembeállítva használom, utóbbi a közigazgatási területtel és határokkal kapcsolatos.

Míg a helyi iskola idegen származású „orosz” tanárnői jobb híján maguk kívánják megkoreografálni (létrehozni) a helyi tunguz sámánizmust, addig a helyi (tunguz) lakosok a közelmúlt környékbeli burját sámánjaira (és ezek szertartásaira) emlékeztek, mikor általában a sámánizmusról és a sámánokról beszélgettünk.

A kereszténységnek az a hagyománya a tunguzok körében, hogy a harmincas évek előtt születetteket megkeresztelték (Tutura periféria jellegét az jelenti, hogy ahogy a szocializmus egyedül való eszméje is csak késve ért ide, úgy manapság a kereszténység sem kapott még újult erőre az evenki faluban). A kilencvenes évek elejének vallási csúcspontját jelzi, hogy ugyan a városba és a járási központba települtek körében ugyan előfordult a szektákhoz való pártolás, és arra is volt kísérlet, hogy a keresztény hitet Tutura-ban is igyekezzenek terjeszteni, de a helyi lakosság bár érdeklődve figyelte az eseményeket, elsősorban csak azért tette, hogy nehogy kimaradjon valamiből. A szekta tagjai az érdektelenséget látva gyorsan elhagyták a falut.

Ha a *gender* és a nemzedékek oldaláról közelítjük meg Tutura életét a következőket vehetjük észre: míg a nők jobban kötődnek a faluhoz, addig a férfiak kevés kivételtől eltekintve a tajgához. A nők, ha tehetnék elhagynák a falut, az elköltözést ösztönzi a járási elöljáróság is politikájával, ami a fiatalokat célozza meg elsősorban. A férfiak ragaszkodnak a tajgához kötődő életmódhoz. A leányok mindegyike elhagyná a falut. A fiúk közül az apák csak egyet szeretnének megtartani maguk mellett.

És mi következik ebből? A fiatalabb nemzedékeknél nemek szerinti eltolódás észlelhető. Míg az anyák az elköltözést ösztönzik, az apák az elköltözöttek visszalátogatásáért tesznek meg mindent.

Az oroszos evenkik anyái, akik maguk nem itt születtek, nagyobb biztonságot éreznek a külvilágban, míg a helyi evenki férjek biztonságát a tajga jelenti.

Helyi értelmiség a mai és az egykor hivatalt vállalókból áll. Az aktív helyi csinovnyik réteg a járási adminisztráció hivatali hierarchiarendszere alsó szintjén kap helyet. A nem aktív értelmiség jelenti ennek a rétegnek a társadalmi kontrolját. Saját érdekeket a hivatali tisztségekkel kapcsolatos mozgékonyságban lehet megtalálni. Sok tekintetben, például a tutura-i helyi adminisztráció hivatalvezetése stílusában sokkal erőteljesebben fedezhetők fel a szovjet stílus vonásai, mint a felettes szovjet jogutód járási adminisztráció működésében.

Az *obščina*-ban dolgozó férfiak korábban sem és ma sem kapnak fizetést. Majd minden család egy-egy nőtagja részesül valamiféle anyagi juttatásban (öregségi, rokkantsági, özvegyi nyugdíjban, gyereknevelési segélyben), vagy talál munkát azt iskolában (17), a klubban (1), a helyi adminisztrációban (7), a könyvtárban (1), a postán (3), a kórházban (3), vagy az üzletben (*magazin*) (4). Ezzel a járási adminisztráció a letelepült életmódot folytató elsősorban nőket jutalmazza. A tajga nyújtotta szabadságnak, hogy a férfiaknak nincs rendszeres jövedelme. Kizárólag hagyományos tajgai tevékenységet folytató családok ma nincsenek és nem is lehetnének a faluban, hiszen ez nem jelent ma megnyugtató anyagi biztonságot.

A járási adminisztráció Tutura-val kapcsolatos politikájának legutóbbi akciója, hogy házvásárlással támogatja az elköltözni kívánó elsősorban fiatal tutura-i illetőségű családok környékbeli (orosz) falvakban való letelepedését.[10] Ez a politika az irkutszki evenki és nyugati burját területeken keresztül Kína irányába tervezett gázvezeték építésével hozható

[10] Ottjártamkor egy család már elhagyta, kettő elhagyni készült a falut.

összefüggésbe.[11] E vezeték vadász területeken keresztül való építése körüli konfliktusok egyre inkább felszínre hozzák a földterület definiálásának igényét. Mindkét népcsoport tagjai megértették, hogyha területeik fontosak az idegeneknek és környezetvédőknek, akkor sokkal fontosabbnak kell lennie számukra.

Nemcsak oroszos megoldása van az elköltözésnek, hanem az Evenkiföldre költözött rokonok segítségével Tura-ba, Bajkit-ba is lehet költözni, amely az oroszos családokra nem jellemző, hiszen az etnikus tartalmon van a hangsúly. De az elköltözött evenkik presztízse nem egyértelmű, hiszen lenézik és civilizálatlannak tartják a tutura-iakat hazalátogatásuk alkalmával, amelyet a helyiek természetesen sérelmeznek. A veršina-tutura-i evenki társadalom két részre oszlik, azok, akik elköltöztek és azok akik itt maradtak, a faluba való visszatérés nem jellemző. A Veršina-Tutura-ból egyszer már elköltözöttek csak vendégként látogatnak vissza a faluba.

A másik láthatóan fontos, bár mégis leginkább szkeptikus jelenség az evenki nyelv és egyben kultúra használatának igénye az iskolához kapcsolódó tevékenységekben figyelhető meg. Az iskola orosz/kaukázusi (cserkesz) származású igazgatónője szakértői tanácsot kért tőlem, a „néprajzostól", hogy mikor lehetne „evenki ünnepséget" szervezni. Láthatóan ezt az tette égetően szükségessé, hogy az irkutszki terület kisnépeinek konferenciáján szeptember elején, ezt a mintát találták követendőnek („Milyen szép műsort mutattak be a tofa iskolások, milyen szép ruhájuk volt, milyen szép dalt adtak elő, és nekik sámánjuk is volt, dobbal! … Nekünk is kell evenki sámándob, [ha nincs] csináljunk ilyet!"). A mintát a faluból északra az evenki autonóm területre vándorolt tutura-i származásúak szolgáltatják. Az iskolában van evenki nyelvoktatás. Az evenki nyelvet egy helyi származású nyugdíjas tanárnő tanítja. Tanítási módszerét az jelenti, hogy az evenki irodalmi nyelven alapuló tankönyvekből szolgaian felolvas. És bár a gyerekek az irodalmi nyelvből vett szavakat büszkén mondogatják minden helyi kontextus nélkül otthon, és bár ezeket a szülők többsége meg is érti, mégis a felnőttek, azt hiszem joggal szkeptikusak gyerekeik evenki nyelvhasználatával kapcsolatban. Ennek ellenére a jelenségnek nagy jelentősége van a kisiskolások életében, büszkeséggel tölti el őket. A tizedik, tizenegyedik osztályt Butakovo-ban járják azok, akiknek szülei megtehetik és fontosnak találják, hogy gyerekeik továbbtanuljanak, ami egyet jelent azzal, hogy világot lássanak a mintegy 50 kilométerre lévő iskolaközpontban. Itt már nincs evenki nyelvű oktatás, és a helyi internátus (és az iskola) versenytársa a központi pénzekért a tutura-i kilencosztályos iskolának. És mivel a járási központ, Kacsug közelebb van ide, mindennap elérhető, így az államhoz kötődő kapcsolatrendszer jobban működik itt, így többnyire a butakovo-iak sikeresebbek, hozzájuk jut a központi támogatás nagyobb része. Egészen 1995-ig, a kisnépeket érintő politika mélypontjáig Tutura-ban működött az evenki internátus, amit ekkor a másik két evenki falu összesen Tutura harmadát kitevő lakossága arra hivatkozva, hogy nehezebben tudják a gyerekeiket a tutura-i iskolába járatni, kérték, hogy a járási központba vezető út mentén lévő Butakovo-ba küldhessék gyerekeiket tanulni. Ezt az indítványt a járási hivatal tisztviselői előzékenyen azonmód támogatásukban részesítették. Ekkor zárták be a tutura-i óvodát is, melynek rövid pályafutása az egész gorbacsovi peresztrojka etnikai „boom"-jára jellemző. Ettől kezdve nem repülnek menetrend szerint helikopterek a faluba.

[11] A környék burját falvaira jellemző fakereskedelem azért nem érte el még a falut, mert a faszállító autók ma még járható út híján nem tudják elszállítani a különben is kevés jóminőségű építőanyagot.

A fiatalok jó része még mintának tekinti a szülők életét, de ha tehetné elhagyná a faluját, legalább is kipróbálná magát a nagy világban. Az egy generációval idősebbek tapasztalata azt mutatja, hogy a családalapítás hozza vissza a fiatalok egy részét a faluba, a másik része viszont sohasem hagyja el a faluját. A fiataloknak érték katonának menni, hiszen ez a férfiasság kifejezése a faluban maradó kortárs leányok előtt, de egyben szüleik számára is anyagi természetű kiugrási lehetőséget jelent, ha történetesen a fiúk Csecsenföldön harcol zsoldosként. Ha saját falujukban nem is volt egyeseknek égetően fontos nemzetiségi identitásuk nyilvános kifejezése, ezt feltétlenül megteszik, mikor katonának mennek, hiszen orosz parancsnokok mindmáig előszeretettel osztják be a tajgai vadászokat mesterlövésznek.

A vizsgálódásaim arra adnak választ, hogy az evenki identitás választása mennyire reflexszerű vagy flexibilis, mennyire egyéni vagy közösségi ügy. Ami a kivételek természetét illeti meg kell jegyezni, hogy az idegen környezet nagy hatással van a nemzetiségi hovatartozás megfogalmazására. Az, hogy ki hol milyen környezetben nevelődik fel későbbi egész életére és párválasztására is rányomja a bélyegét, még akkor is, ha időközben visszatér családjával evenki falujába. Ez az a minta, melyet a család leszármazottai is követnek.

A gyerekek nemzetiségi hovatartozása elsősorban attól függ, hogy az anya mit akar, mennyire tudja érvényesíteni akaratát férjével szemben. A gyenge nők inkább ráhagyják a döntést a férjükre, ha látják mennyire fontos ez nekik. Ezt a serdülők is mintának tekintik.

A családban jelentkező nemzetiségi feszültségeket a gyerekek úgy próbálják meg látszólag tudattalanul megoldani, hogy a feszültséget okozó komponenst kiiktatják választási lehetőségeik közül. Például az a leány, akinek az apját burjátnak tartották, azt mondta, hogy neki nem tetszenek a burját fiúk, nem tudja elképzelni, hogy burját fiú legyen a férje.

Az evenki nyelv használata, mint láttuk, nem általános Felső-Tutura-ban. Az evenki nyelv elvesztette a mindenki számára hozzáférhető jellegét: nem mindenki tud evenkiül, és aki tud, az sem beszél minden beszédhelyzetben evenkiül. Szinte kizárólag az alkoholfogyasztással kapcsolatos az evenki nyelv használata, funkciója személyes történeken keresztül egy régi etnikus rétegre (az „ősökre”, azaz a régi világra való) emlékezés azok számára, akik még tudnak evenkiül. Többnyire megütközéssel járt, mikor nem a szokásos helyzetekben próbáltam evenkiül beszélni.

Különös tekintettel a narratív kommentárokra és a mindennapi életben megfigyelhető magatartás mintákra, könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy a mindennapi életben a nemzetiségi hovatartozásnak nincsen különösebb jelentősége, hanem ezzel szemben az együttélésen és a helyi születési jogon van a hangsúly. Érdekeiknek megfelelően a vegyes házasságból született leszármazottak könnyebben váltanak/találnak (új) identitást (flexibilisebbek; Tutura-ban élni, vagy elhagyni a falut, a helyi evenki *obščina* vezetőjévé válni…).

Míg a legendákkal kapcsolatos rétegben ridegebbek az értékek, ennek a rétegnek (is) nagy az etnikai töltete, makacsabb, a kizáró gondolkodás jellemzi, addig a mindennapi életben a más normákkal szembeni megengedés és az adoptálás jelentkezik értékként. A mindennapos alkoholfogyasztás mégis a felszínre hozza ezt a különben ideológiai szinten a legutóbbi időkig a mélyben megbúvó etnikus réteget, polarizálja a résztvevők relatív nemzetiségi hovatartozását. Azaz ebben az esetben az italozásokban résztvevők mások nemzetiségi hovatartozásának alapján adnak hangot (tudattalanul, azaz nem kontrolált állapotban) saját etnikai identitásuknak. Teljesen természetes ilyen helyzetekben nemzetiségi feszültségek, konfliktusok felszínre kerülése.

Végül feltehetjük a kérdést, hogy mennyiben feleltethetők meg egymásnak a tajgai burjátok és a tutura-i evenkik egymásról alkotott képei?

Az evenkik képe alkalomadtán erősödik fel, akkor, mikor kis számban is, de mindennapi kontaktusban élnek a burjátokkal. A tajgai burjátok és evenkik közötti viszonylagosan jelentéktelen térbeli távolság segít az elsősorban legendákkal kapcsolatos képzetek elevenen tartásának. A tajgai burjátok sámánizmusa a területen előttük élt evenki ősöknek (a központi figura egy evenki, nem helyi származású, ide csak férjhez jött sámánnő) a kultuszával kapcsolatos, az evenkiknél ellenben a burjátokkal kapcsolatos normákról, vagy szertatások gyakorlatáról nem tudtam meg semmit. Burját részről a mindennapi kontaktust akkor veszítették el a helyi evenkikkel (vagy másképpen a szovjet rendszer előtti régi nevükön tunguzokkal), amikor a területükön élő evenkik meglehetősen messze Tutura-ba költöztek, ahol (magukat vagy leszármazottaikat) mindmáig megtalálhatjuk. Sem a burjátoknak, sem az evenkiknek nem érdekük nagy számú mindennapi kontaktusba kerülni egymással, megismerni egymás életét, értékeit, fontosabb az, amit legendákkal kapcsolatos-történeti rétegből interpretálni tudnak ebből.

Míg a tajgai burjátoknál a vallásos réteg az egész, gyakorlati jellegét tekintve a patriarchális társadalmat áthatja és így ma is élő-normatív jellegű jelentése van, addig az evenkiknél ez az egyéni történetek egykori közös értelmezésére való emlékezést jelenti a lokális társadalom egy része, és nem egésze számára.

Ami a rendelkezésre álló más jellegű (kiegészítő, írott) forrásokat illeti a következőket mondhatjuk el. Az evenki *Veršina-Tutura* megalapításában aktív szerepet vállalt egy svájci származású etnográfus, B. E. Petri.[12] A Bajkál-tó nyugati partján élő burjátokat, tofákat (nála karagaszokat), a tőlük keletre élő szojotokat és az Irkutszki Terület déli részén (nála tuturi tunguzokat) és a vitimi és olokmoi evenkiket kutatta (utóbbiakról szóló anyagait sosem publikálhatta).[13] Néprajzi munkásságának köszönhető, hogy ezekről a népekről ma is

[12] Petri, Bernard Eduardovič (1884, Bern – 1937, Irkutszk), svájci származású, lutheránus vallású, evolucionista gazdaság- és szociálantropológus, statisztikus. Apját, aki Pétervárra került orvosnak, tizenkét éves korában vesztette el. Apja halála után W. Radloff, a korszak vezető turkológus akadémikusa lett a nevelőapja. Pétervárott végezte tanulmányait, L. Ja. Sternberget tartotta mesterének. A pétervári Antropológiai és Néprajzi Múzeum Ausztrália- és Óceánia-gyűjteményének lett a gondnoka. Felesége irkutszki arisztokrata családból származott. 1912-ben, 1913-ban és 1916-ban a nyugati burjátok között végzett néprajzi terepmunkát és vezetett régészeti feltárásokat. Első útján kutatótársa V. A. Mihajlov, nyugati burját, arisztokrata származású néprajzkutató volt (Petri, B. E. – Mihajlov, V. A.: Sredi kudinskih burjat. In: *Izv. Rus. Komiteta dlja izučenija Srednej i Vostočnoj Azii.* Serija II./2. (1913), pp. 92–110.). 1918–1930 között az Irkutszki Egyetemen az „Ősember története" tanszék magándocense, majd professzora lett. Tanítványai között találjuk G. F. Debecet és A. P. Okladnikovot. Az Orosz Földrajzi Társaság Kelet-Szibériai Tagozata Etnográfiai Osztályának vezetője, majd a paleoetnológiai szekció vezetője lett. A narodnyik mozgalom hagyományain helytörténeti társaságot vezetett Irkutszkban. 1928–1929-ben a tuturi és ocseuli-, 1930-ban a vityimi és olokmoi tunguzoknál-evenkiknél kutatott. A kommunizmus éveiben régészeti feltárásokon dolgozott. Az Irkutszki Helytörténeti Múzeum – a hajdani Orosz Földrajzi Társaság Keleti Tagozatának – legértékesebb, és önmagában is teljesnek tekinthető anyagát ő gyűjtötte. A terepmunkáin gyűjtött anyagai alapján, gazdasági és statisztikai táblázatokat állított össze. B. E. Petri hitt abban, hogy a kommunizmus éveiben minden nép önrendelkezési jogot kap, saját kezébe veszi a sorsát. Pánmongolizmussal, egységes mongol politikai eszmék vállalásával vádolták meg. A német-japán fasisztáknak való kémkedés vádjával letartoztatták. Az NKVD szolgálattevői 1937. november 25-én lőtték agyon. 1959-ben V. I. Dulov irkutszki néprajzkutató vallomása alapján rehabilitálták. (Irodalom: Sirina, A. A.: B.E. Petri: Zabytye stranicy sibirskoj etnografii. In: *B. E. Petri. Repressirovannye etnografy.* 1999. pp. 57–81, 2002 Moszkva (2. kiadás)).

[13] Az olokmoi evenkik körében 1930-ban végzett terepmunkájáról szóló mintegy 400 oldalas beszámolóját Moszkvában a Gos. Arhiv Oktjabrskoj Revoljucii-ban találtam meg.

használható jó néprajzi leírások maradtak fenn. Mind a négy népcsoportot illetően az ő munkáit tekinthetjük egy szociálantropológus számára ma is leginkább használhatónak.

Korai írásait, amelyek a tízes években a burjátok körében végzett terepmunkáin alapulnak a társadalom szerkezet és sámánizmus módszeres kutatása jellemzi, a szibériai antropológia legjobb munkái között tartották számon kortársai is. Erre példáként tudom felhozni, hogy S. M. Shirokogoroff *Social Organization* című művében[14] Petri burját munkáit és kéziratait is, mint párhuzamos összehasonlító anyagokat használta előszeretettel tunguz anyagai tárgyalásánál. Másrészt Petri volt az első orosz nyelven publikáló néprajzkutató, aki a területi nemzetség (*territorial'noe rodstvo*) kérdését saját terepkutatásai során gyűjtött példák elemzése során tárgyalta.[15]

A húszas években Petri már nem tisztán tudományos munkákon dolgozott, hanem bekapcsolódott az úgynevezett kisnépek *kultbaza*-it célzó munkálatokba.[16] Itt is néprajzos szakértőként vállalt szerepet. Expedíciókat vezetett, hogy *kultbaza*-k létrehozásával segítse elő nomád népcsoportok letelepítését. Másrészt felmérte ezeknél a népcsoportoknál a nomadizálás és letelepedés fokát, a nomád és letelepedett lakosság arányát. Tanácsai alapján döntöttek az illetékesek ezeknek a népcsoportoknak sorsáról. Tulajdonképpen a korszak lehetőségeinek megfelelően Petri a húszas harmincas években alkalmazott vagy akció antropológiát végzett. Munkássága második szakaszában Petri nem végzett terepmunkát a burjátok körében, mert irányukban a szovjet nemzetiségi politika képviselői nem léptek fel hasonló igényekkel, mint a kisnépeknél. A három kisnép közül kettőt Petri érdemesnek talált, hogy szakértői véleményével támogassa, hogy elnyerjék a kisnépek státuszát és ezzel együtt *kultbaza* szakszerű kiépítését területükön, s ez egyet jelentett a kényszerű letelepítés mihamarabbi megszervezésével. A dél-burjátiai szojotok esetében viszont úgy találta, hogy annyira előrehaladott az akkulturáció folyamata (és a letelepedés), hogy nem érdemes megvédeni azt, ami még megmaradt, más szemszögből nem érdemes azt a folyamatot elősegíteni, ami magától is végbemegy.

Petri nemcsak tudományos művekben számolt be a fenti akciókról, hanem más hasonló vállalkozások tervezéséhez segítséget nyújtó elveit is publikálta Az akciók véghezvitelét megelőzően expedíciókat szervezett a kiválasztott népcsoportokhoz. A *kultbaza*-k kiépítése lehetőségének vizsgálatát tudományos kutatásaival párhuzamosan végezte. A kiválasztott népcsoportok képviselőinek véleményét is kikérte, a hagyományos módon összehívott tanácsok munkájáról részletesen, tudományos színvonalon számolt be. B. E. Petri néprajzi munkásságának tudományos feldolgozása a kor uralkodó elveinek és gyakorlatának megértéséhez segíti hozzá a magyar és a nemzetközi Szibéria-kutatás képviselőit.

Petri egyik legnagyobb hatású vállalkozása a kacsugi evenkikkel volt kapcsolatos,[17] amelyet az *Ohota i olenovodstvo u tuturskih tungusov v svjazi s organizaciej*

[14] Shirokogoroff, S. M.: *Social Organization of Northern Tungus.* Shanghai 1929.

[15] Lásd Petri, B. E.: Territorial'noe rodstvo u severnyh burjat. In: *Iz. Biol.-geogr. nauč.-issl. in-ta pri IGU.* 1, vyp. 2 (1924/2), pp. 3–21.

[16] Petri, B. E.: *Karagasskij suglan.* Irkutszk 1926; Petri, B. E.: *Etnografičeskie issledovanija sredi malyh narodov v Vostočnyh Sajanah (predvaritel'nye dannye).* Irkutszk 1927; Petri, B. E.: Zadači dal'nejšego issledovanija tuzemcev Sibiri i metod obsledovanija celyh narodnostej. In: *Trudy Pervogo sib. kraev. naučno-issled. s"ezda.* V. Tomsk 1928; Petri, B. E.: Proekt kul'tbazy dlja malyh narodov Sibiri. In: *Trudy Pervogo sib. kraev. naučno-issled. s"ezda.* III. Novosibirsk 1928.

[17] A másik, amiért az életével fizetett Petri a Vitim-Olokmoi Evenki körzet létrehozása volt. A körzet központjának (*kultbaza*) megválasztásában kulcs szerepet játszott Petri. Később, mikor nyilvánvalóvá vált, hogy a nagy távolságok miatt tulajdonképpen megoldhatatlan a központ ellátását biztosítani, a „német“ származású Petrit kiálltották ki fő bűnősnek.

ohotohozjajstva [A tutura-i evenkik vadászata és réntartása, valamint a vadgazdálkodáshoz való viszonyuk] című művében publikált. Petri műve azért is jelentős, mert jó alapot nyújt ahhoz, hogy párbeszédet folytassunk a jelen állapotról, hiszen a preszovjet mintákon alapul például az *obščina* eszméje is. Tutura lakossága jóvoltamból ismeri Petri művét, egyenlőre a régi rokonok alakjainak felfedezése miatt értékelik a könyvet, de véleményem szerint e könyv jól dokumentálja 1928–1930-ban Tutura szervezésekor a helyi evenki *obščina* eszméjének akkori értelmezését, amely hasznos lehet majd egyszer a jövőben az éppen aktuális definiálási nehézségeinek áthidalásánál is. A könyv ma az iskolai könyvtárban található, ahol mindenki számára hozzáférhető.

A feldolgozás másik kiegészítő bázisát a kacsugi levéltárban található anyagok: háztartási könyvek és jegyzőkönyvek (*protokol*-ok) jelentik a harmincas évektől a kilencvenes évek elejéig.

A jelenre vonatkozó anyagokat a veršina–tutura-i önkormányzat levéltárában találtam meg. Mindezekből az iratokból képet kaphatunk arról, hogy egy írásbeliséggel nem rendelkező 200–300 fős kisnépcsoport mit fogalmaz meg önmagáról a vélt külső elvárásoknak megfelelően különböző korszakokban. A 20. századi történeti-gazdasági periódusok megértéséhez fotóanyagokat másoltam le családi albumokból, amelyek a szokásos sztereotíp képek mellett a színfalak mögé is betekintést engednek.

A saját terepkutatás során elsajátított kategóriák felhasználása a rendelkezésre álló evenki vonatkozású dokumentumok értelmezésénél az orosz-szovjet állami intézmények és a kisnépek kommunikációjának sajátos vizsgálatára adnak lehetőséget.

A közeljövőben a burját-evenki interetnikus kapcsolatrendszer mellett egy sztyeppei-tajgai ökoszisztéma vizsgálatára szeretném kutatásaimat kiterjeszteni.

Irodalomjegyzék

Petri, B. E.: Territorial'noe rodstvo u severnyh burjat. In: *Iz. Biol.-geogr. nauč.-issl. in-ta pri IGU.* 1, vyp. 2 (1924/2), pp. 3–21

Petri, B. E.: *Karagasskij suglan.* Irkutsk 1926

Petri, B. E.: *Etnografičeskie issledovanija sredi malyh narodov v Vostočnyh Sajanah (predvaritel'nye dannye).* Irkutsk 1927

Petri, B. E.: Karagasskij olen'. In: *Trudy Pervogo sib. kraev. naučno-issled. s"ezda.* III. Novosibirsk 1928

Petri, B. E.: Proekt kul'tbazy dlja malyh narodov Sibiri. In: *Trudy Pervogo sib. kraev. naučno-issled. s"ezda.* V. Novosibirsk 1928.

Petri, B. E.: Zadači dal'nejšego issledovanija tuzemcev Sibiri i metod obsledovanija celyh narodnostej. In: *Trud. Perv. Sib. Kr. Naučno-Issled. S"ezda.* V. Tomsk 1928

Petri, B. E.: *Ohota i olenovodstvo u tuturskih tungusov v svjazi s organizaciej ohotohozjajstva.* Irkutsk 1930

Petri, B. E. – Mihajlov, V. A.: Sredi kudinskih burjat. In: *Izv. Rus. Komiteta dlja izučenija Srednej i Vostočnoj Azii.* Serija II./2. (1913), pp. 92–110

Shirokogoroff, S. M.: *Social Organization of Northern Tungus.* Shanghai 1929

Sirina, A. A.: B.E. Petri: Zabytye stranicy sibirskoj etnografii. In: *B. E. Petri. Repressirovannye etnografy.* 1999. pp. 57–81, 2002 Moszkva (2. kiadás)

Ssorin-Chaikov, N.: *The Social Life of the State in Subarctic Siberia.* Stanford University Press 2003

ŐFÉNYESSÉGE TANÍTÁSA

A 8. Dzsebcundamba Kutuktu pásztorlevele

Sárközi Alice

A 19. század vége, 20. század eleje jelentős politikai és társadalmi változásokat hozott Mongóliában. Ezek a változások alapjaiban rengették meg a mongol egyházat. A mongolok a kínai szomszédokban látták minden bajuk forrását, sokszor nem is alaptalanul. Az ellentétek különösen a határvidéken éleződtek ki, ahol a kínai telepesek mind több és több földet próbáltak művelésre megszerezni a mongol pásztoroktól. A határok mentén élő hercegek bérbe adták a kínai parasztoknak a legelőket, így lehetetlenné tették a pásztorok életét. Nyomor, éhínség járt ezeknek a kölcsönszerződéseknek a nyomában. A nemesek egyre több pénzre vágytak, egyre több földet juttattak a kínaiak kezére. A fővárosban a kereskedők kínaiai voltak.

Az 1850-es évek körül népi ellenállási mozgalmak indultak, először Belső-Mongóliában, majd Külső-Mongóliában is. Ezek a mozgalmak mind a társadalmi berendezkedés, mind pedig az egyház ellen irányultak. Ebbe a zavaros helyzetbe érkezett a nyolcadik Dzsebcundamba Kutuktu. 1870-ben született, Tibetben. 1874-ben került Urgába. Tibeti származása ellenére átérezte a mongolokat sújtó nehézségeket. Maga léha, sokszor közbotrányt okozó életmódot élt, de emiatt nem vált kevésbé tiszteletreméltóvá a közemberek szemében, hiszen megtestesült szentnek számított. A Kutuktu felismerte a mongolok ellentéteit a kínai telepesekkel. Egyházi leveleiben mindig a mongolok mellett állt ki, a kínaiakat és a velük társulókat próféciáiban kiátkozta. Szövegünkben is találunk erre utalást: „Buddha és a tan helyett a kínaiakat tisztelik." Talán ennek az állásfoglalásnak is köszönhető, hogy a forradalom győzelme után a nyolcadik Dzsebcundamba Kutuktu lett az új Mongólia államfője.[1]

A kérzirat 22 x 7,5 cm, sárgás papírra íródott, igen elhasznált állapotban van. Az írás gyakorlatlan kézre vall, sok hibával, néha szinte az értelmezhetetlenségig. Az ilyen szövegek gyakran előírják, hogy minél szélesebb körben terjeszteni kell őket, jutalommal kecsegtetik azt, aki lemásolja, tovább adja. Feltételezhető, hogy itt is egy ilyen másolt, tovább adott könyvről lehet szó.

[1] A helyzet jó leírása: Serruys, Henry: Documents from Ordos on the 'Revolutionary Circles'. In: *JAOS* 97 (1977), pp. 482–505, *JAOS* 98 (1978), pp. 1–19; Serruys, Henry: A Collective Letter of Protest by the Mongol Princes of Ordos, 1920. In: *Oriens Extremus* 23 (1976), 213–224; Serruys, Henry: A Socio–Political Document from Ordos. The Dürim of Otoγ from 1923. In: *Monumenta Serica* 30 (1972–73), pp. 536–545; Serruys, Henry: Problems of Land in Üüsin Banner, Ordos. In: *ZAS* 11 (1977), pp. 205–222; Heissig, Walther: *A Lost Civilization. The Mongols Rediscovered*. Basic Books, New York 1966, pp. 165–175; Zlatkin, I. J.: *Mongol'skaja Narodnaja Respublika. Strana novoi demokracii*. Moskva 1957; Dylykov, S. D.: *Demokratičeskoe dviženie mongol'skogo naroda v Kitae*. Nauka, Moskva 1953; Lattimore, Owen: *Nationalism and Revolution in Mongolia*. New York 1955; Nacagdorž, Š.: *Iz istorii aratskogo dviženie vo vnešnej Mongolii*. Moskva 1958; Bawden, Charles R.: A Document Concerning Chinese Farmers in Outer Mongolia in the Eighteenth Century. In: *AOH* 36 (1982), pp. 47–55; Bawden, Charles R.: An Event in the Life of the Eight Jebtsundamba Khutukhtu. In: *Collectanea Mongolica*, *Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag*. Szerk. Walther Heissig, Harrassowitz, Wiesbaden 1966, pp. 9–19.

Számos szöveget ismerünk, amelyek a 8. Dzsebcundamba Kutuktu intelmét tartalmazza. Ezek a pászorlevelek a prófétikus irodalomhoz köthetők. Az itt közölt szöveg is egyike a Mongólia szerte a 19–20. században széles körben elterjed profétikus könyveknek. Azonban az azokban szokásos, a világ végével való fenyegetődzés itt hiányzik nem írja le részletesen a kézirat, hogy hová jut az emberiség, amennyiben a hívek nem követik hűségesen az egyház tanításait. Néhány motívum azonban mégis a profétikus irodalomhoz köti könyvecskénket. Megjelenik a kifejezés: *čöb-ün čay,* amelyet az eljövendő vészkorszakra használtak. Felrémlik a megsokasodó betegség képe. Felsorolja azokat a bűnöket, amelyek a pokolra juttatják elkövetőiket. Ezek a bűnök többnyire a vallás előírásainak megszegése, a butaság, a kapzsiság, a szerzetesek iránti tiszteletlenség, az elégedettlenség, a szegénység miatti panaszok özöne, ugyanakkor mások szájából a gazdagsággal való dicsekvés, a világi hívságok iránti vágyakozás. A fenyegetés itt túlvilági: a pokolra kerülés. Egy villanásra megjelenik a több szövegre oly jellemző „csodás jel" is, itt a februári szivárvány képében. Szokásos motívum a köny terjesztésének ösztönzése is.

Szöveg

[1a] Gegen suryal orosiba

[1b] øm sayin amuγulang boltuγai

Sukavadi-yin oron-ača bayuǰu iregsen ariγun bey-e-yin činar oluγsan olan töröl-i abaγsan arban naiman oron-i eǰen boγda Jibcun-damba gegen-i ǰarliγ-yi küliyeǰü sonosun taa

erten-eče inaγsi-da döčin yisün töröl-i üǰügülü=müi olan nasan ayulčaǰu mörgügsen amitan-dur mörgül talbiqu boltuγai ::

egün-eče nirvan üǰügülǰü ergil ügei oγtoryui-dur Altan dusul neretü [2a] burqan bolumui

toroγsen (!) qoyin-a ükükü (üne) quraγsan qoyin-a tarqaqu üne quriyaγsan-u qoyin-a baraγdaqu . üne

qaram-un köröngge yeke deisker buyan-u köröngge qataγu bolumu qanilan ǰiryaǰu sayuγsaγar buyan (ein) aldaqu bolumui : buyan-yin (un) aldaγsan γuyilinči kümün-i ese üǰibüü küsel-ten-i yekedeisker šaγšabad-tan-i qada neng ǰabsar metü ebderekü boγda küseltü quvaraγ-lüγa-a ese učarabasu ber tamu(-dur) unaqu bolumui eregüten-ü tamu-i ese üǰebüü ta

ülü medeküyin [2b] erkeber yabuγsaγar bilig-ün ildü moqoγdaqu olum ügei dalai-dur unaγsan-u qoyin-a γomodaǰu yaγun tusan bolumui

arban oron-u eǰen boγda ǰibčundamba-yin gegen-i ǰarliγ-i küliyeǰü sonosuγtun ta qana qaručas yeke baγa-a nasuda gegen boγdan-yin qan ǰarliγ-i üǰeǰü sonosuγtun taa bičiǰü abubasu sayin bui ::

qamuγ amitan-i getülgegči ǰibčundamba-yin gegen-i ǰarliγ čöb-ün čaγ boluγsan-u tula qamuγ amitan-dur daγurasqa'bai egüni buu daru

minu šabinar qarangγui söni-yi geyigülügči ǰula metü qaγačal ügei sanabasu sayin bui aǰiyamui [3a] amitan genetel ügei bolǰu alaγaban bariǰu oduγsan-u qoyin-a γomodaǰu bayiqu yaγutai maγuqai biline olum ügei dalai-dur unaγsan qoyin-a γomodaǰu yaγun tusa öndür ayula-ača unabusu bos'qu berke qalaγun toγu-a-dur qaγuraγsan arbai qaγurqu metü-

yi ese üǰebüü ta ɣalaɣun sibaɣun seregün naɣur-daɣan küreǰü saɣuqu metü sayiqan ǰiryal aǰiɣu :

nasun-u kemǰiy-e kürküy-yin uridan qamuɣ amitan genedel ügei bolǰu inu yaɣutai maɣuqai bile qanalin ǰiryaǰu saɣuɣsaɣar toluɣai-ban ebedbesü blam ɣurban erdeni ači-bar gem-iyen edegeged qarin qoyin-a martaǰu orkiɣad qoba si'ba kelelčekü bisiü barmas-tan elgiǰü ǰobaɣaɣči erling-üd [3b]-tür yaɣu keliy-e

gem-ten qaramlaju ülü dayusqu qoor-tu sedkil-ten sedkiǰü ülü baraɣdaqu mungqaɣ sanaɣan-tan ed tavar-tur-yan sinuqayiraǰu ükükü-ben ülü sanaqu arban naiman tamu-dur unuqu-ban ülü medegčid kög kögürküi baramas nomlan suryabaču ülü sonosqu čikitei dülei eldebčilen suryan-a-baču ülü medekü sanaɣ-a-tan-i bitegüü nidü-ben anii`ǰu uɣtuqui-ban ǰiryal kememüi taa getejü irged abču odqu erlig-üd-tür yaɣu keliy-e

gem-ten erdeni-tü kümün bey-e-yi olǰu törögsen enegeken čölö-tür nom buyan-i kičiy-e taa

Bodalang ayula-yin oroi deger-e yarču ǰiruɣuqan ǰüil qamuɣ [4a] amitan-i ǰobalang üǰebi bi čaɣan sarayin sin-e doloɣan-du solangɣ-a tatabai mingɣan nidü-tü Qonsim bodisadu ene yirtinčü-yin ǰobalang-yi üǰebei bi bayital buu aman aldan

ügei geǰi buu ɣomodan bayan geǰü buu omorqaɣ-a qur-a ese oroba geǰü tengri-i buu qarayi-a noɣoɣan ebesün ese ɣarba geǰü delekei-i buu qariy-a šaǰin-u quvaraɣ-ud-tur aman buu qair qariɣun ügei em buu anabu qoor bolumui :

yirtinčü-yin dörben dalai-tur baɣtaɣsan qayirin bey-e-ten-i burqan-u ǰarliy-yi ese sonosbuu ta blam-a baysi-nar ese suryabuu tan-yi ɣurban erdeni-yin ǰarliy-yi ese sonosbu nom-un altan üsüg-yi todorqai ese sonosbu ta erlig-ün elči iregsen qoyin-a yaɣu [4b] keliy-e genem taa minu genedken ireged ebečü oduɣad asaɣuqui-dur yaɣu keliy-e genem taa masi ügügü geǰü nom buyan ülü kimüi taa kučütei erlig-ün elči iregsen qoyin-a nom buyan kiǰü ülü čidamui

minu quvaraɣ-ud minu orkimǰi-ban dumdaɣur-ban čingde boɣuɣad sača nom-yi ülü sanaǰi qudaldu qurim-dur šimdan qonin qarain yabuqu boluɣad šaǰin nom-i ülü sanaqu burqan-i ülü sitükü taa-yi yaɣu kelenem bi burqan-u ǰarliy-yi sonosču nom-un udq-a-yi medekü boluɣad busu qara kümün-ü yabudal-iyar yabuyči šaǰin nom-yi ülü sanaɣ-a aǰiɣ ügei yabuqu tan-i yaɣun bui

ekener keüked-ten ber qoyar tasiyaɣ-daɣan qangir čangɣir bayidal yaɣum ǰegüged küǰügün toluɣai-ban altan [5a] mönggü siru subid-iyar čimejü qoyar qaǰar-iya arčin sireten bodoqui-tan-yi qoor-tu tačiyangɣui bisi [……](sanabai) erlig ɣar-tur baridaɣsan qoyin-a yaɣu tusa bolumui

qabur-(tan-i) uryusan nabči čečeg kedüi sayiqan nailǰabaču namur-un kitaɣu unaqu čaɣ-tur qubiran odqu bisiü ečige eke aq-a degü kedüi küriyelen sayu-basu ükükü̈yin čaɣ-du ɣaɣčaɣar bisiü ed tavar ger teregen mal adaɣusun bügüde-yi qayiralan qaramlabaču ükükü̈yin čaɣ-du {eb} abču ülü odqu nigeken ču ügei bisiü üčügüken nigen quvaraɣ bayibasu tere tus bolqu bui ::

šaǰin-i quvaraɣ irebesü uɣtuǰu ülü ɣarqu bosču ülü ögkü köl-yin ülü tataqu ide{gen} qaramlaqu buruɣu {…} [5b] sayuqu noqai-ban göbsin ayil ayimaɣ-un kümün-tei qoba siba kelelčekü egüden-degen sayulyamui burqan nom ügei kitad-i oron-degerben takiqu ayultu arban naiman tamu-dur unaquban ülü sanaqu aǰiɣ-a qayira ügei emiy bol

ene bičig-yi lamanar merged üǰeged türgen-e tarqaɣaɣtun bičiǰü ger bükün-deki qonin ǰil-tü kümün-e ǰegülge tere čidqu buni egüni sibaɣun görgösün-dür tarqaɣa yerü minu šabinar ene bičig-yi üne-iyer öglige-yin ejed-tür tarq-a ilangɣuy-a namur dumda sarayin

arban tabun küite ebečin olan bolqu taniqu ülü taniqu olan bolqu nigülesküy-yin qonq-a-bar tatan tatan soyirq-a ::

qamuγ amitan-yi tusayin tula [….] čab tarqaγabai [6a] tangγariγ-yin kičiiy-e quvaraγ-ud sanvar-iya saki arki tamiki buu aγuu qarangγui söni buu yabu {siltaγan} yambar yambar bolqu maγad ügey-yin tula

erkim beyeten Ǐurban aimaγ Yüm ungsi ǰadumba Altan gerel sara büri ungsi Adaγ bey-e Mani megǰim bum tümen ungsi dalalγ-a ab sang buu tasura üdesi-yin čaγ-tur yeke baγ-a quvaraγ ǰerge {ǰerge} Čaγan tar-a eke Bilig {ba} barimid ali olan čidaqu-bar ungsi yerü šara qara bügede amin sanabasu Mani megǰim Yidam barin ungsi minu temdegtü bičig-yi čača kümün sonosbasu naran-u gerel adali nomči kümün sonosbasu ǰula-luγ-a adali maγu sanaγatu kümün sonos=basu adγusun-luγ-a adali teyimü kümün minu [….]qulasun [6b] medekü bui minu ene bičig üǰeged abqu takiqui sonosqui süsülekü terigüten aburaγči γurban erdeni aγudq-a küčün nom-un sakiγulsun kiged qamuγ amitan-yi abaran yeke nigülüsü-tei Mingγan nidütü Qongsim bodisadu ǰibčun-damba gegen-yi ǰarliγ tegüsbe

Fordítás

[1a] Őfényessége intelme

[1b] Om!
Legyen békesség!
Szent Dzsebcundamba parancsát hallod, a tizennyolc régió uráét,[2] aki a Szukavati[3] földjéről szállt alá és újjászületések során elnyerte a tiszta test lényegét.

Régvolt időktől mostanáig 49 újjászületésben[4] jelent meg. Szálljon áldás azokra, akik korokon keresztül imádták. Az elkövetkezendőkben a nirvánába távozik, többet vissza nem tér, az égben Arany Csöpp[5] nevő Buddhaként jelenik meg. [2a]

[2] *Arban naiman oron-u eǰen.* Feltételezhető, hogy itt a ez ember összetevő szellemi folyamatok 18 eleméről van szó: a hat érzékszerv, a hat érzékelt régió és a hat tudat. Igy tehát ezek a következők: a látás szerve, a hallás szerve, a szaglás szerve, az ízlés szerve, a tapintás szerve, a látás tárgya, a hallás tárgya, a szaglás tárgya, az ízlelés tárgya, a tapintás tártya, a látástudat, a hallástudat, a szaglástudat, az ízleléstudat, a tapintástudat, a szellemiség-elem, a szellemiség tárgya és a szellemtudat eleme.(*Buddhista Lexikon*. Szerk. Dr. Hetényi Ernő. Trivium Kiadó, Budapest é.n. p. 71.) Mong. *nidün-ü oron, dürsün-ü oron, nidün-ü teyin medeküy-yin oron, čikin-ü oron, dayun-u oron, čikin-ü teyin medeküy-yin oron, qabar-un oron, ünür-ün oron, qabar-un teyin medeküy-yin oron, kelen-ü oron, amtan-u oron, kelen-ü teyin medeküy-yin oron, bey-e-yin oron, kürtekü-yin oron, bey-e-yin teyin medeküy-yin oron, sedkil-ün oron, nom-un oron, sedkilün teyin medeküy-yin oron* (Sárközi, Alice (szerk., Szerb János közreműködésével): *A Buddhist Terminological Dictionary: The Mongolian Mahāvyutpatti*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1995, Nos-2041–2058; a továbbiakban *Mahāvyutpatti*). A párhuzamos ulánbátori szövegben *arban oron-u eǰen boγda* szerepel, csakúgy, mint a mi szövegünkben is egy későbbi helyen. Ebben az esetben feltételezhetjük azt is, hogy a bodhiszattva útjának tíz állomásáról van szó: az Öröm Birodalma, a Tisztaság Birodalma, a Ragyogás Birodalma, a Lángoló Birodalma, a Nehezen-meghódítható Birodalma, a Bölcsesség Birodalma, a Terjedelmes Birodalom, a Megingathatatlan Birodalom, a Jámborság Birodalma, a Tan Felhője Birodalom vagy a Beavatás Birodalma. (*Buddhista Lexikon*. pp. 34–35). Mong. *masi bayasqulang-tu, kkir ügei-tü, gerel sačural-tu, masi sačural-tu, masi sudulaquy- berke, ilete boluγsan, qola oduγsan, ködelüsi ügei, sayin oyutu, nom-un egülen* (*Mahāvyutpatti*. Nos 886–895).

[3] *Amitābha* birodalma, a Nyugati Paradicsom, a Boldogság birodalma. Lásd: Waddell, Austine L.: *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. Cambridge 1959, p. 139.

[4] A 49 korábbi megtestesülés a legendák homályába vész. Forrásaink nem adnak ilyen listát. Egy Szentpétervárott őrzött profétikus szöveg a cimében említi a Dzsebcundamba Kutuktu 51 korábbi születését, amely közelít az itt

A születést halál követi – ez így igaz, a gyűjtött vagyon a semmibe vész – ez így igaz. A felhalmozott vagyon elfogy. Ha a kapzsiság gyümölcse sokasodik, nehezen hoz gyömölcsöt az erény[6]. Ha megelégedett boldogságban üldögélsz, elveszik az erkölcs. Nem láttatok még olyanokat, akik erényeiket ejátszva koldúsbotra jutottak? A vágyak növekedése teljesen lerombolja a vallási fogadalmak szikláját.[7] Ha nem találtok rá a Kutugtu-ra és a vágyott gyülekezetre, akkor a pokolba juttok. Nem láttátok még a bűnösök poklát?

Ha az ostobaság ereje mozgat benneteket [2b] kicsorbul bölcsességetek kardja. Ha már belezuhantatok a parttalan tengerbe, kár lesz siránkozni.

Figyelmezzetek a szent Dzsebcundmba őfényessége, a tíz régió urának[8] parancsára! Kánok és közrendűek! Nagyok és kicsik, mindig kérjétek és halljátok ő fényessége a szent kán parancsát! Jó lesz fel is jegyeznetek!

Mivel elérkezett a vészkorszak, a minden élőt megmentő Dzsebcundamba őfényessége parancsát terjeszteni kell az emberek között. Ne rejtsétek el!

Jó lesz mindig arra gondolnotok, hogy tanítványaim a sötét ájszakában világító fáklyákhoz hasonlatosak. Erre kérlek benneteket. [3a] Micsoda csúnya dolog panaszkodni, miután kezeteket már imára kulcsoltátok. Ha belezuhantok a parttalan tengerbe, mi értelme van akkor már panaszkodni. Ha magas hegyről alázuhantatok, bizony nehéz felkelni. Nem láttad még, hogy a forró üstbe sütött árpa bizony megsül? A lúd, amikor eléri a hűvös tavat, megpihen. Ehhez hasonlóan ti is nyugodtak vagytok. Milyen nagy baj, hogy valamennyi lény nemtörődöm módon él, egészen addig, mígcsak be nem telik életük hossza.

Elégedetten örvendezésben éltek, s amikor a fejetek megfájdul és a láma a három drágakő jótetémenyével a betegségeteket meggyógyítja, ezt később elfelejtitek, elfordultok, s gyalázkodtok. Mit mondjunk a pokollakókról, akik a szerencsétlenek gyötrésére jönnek? [3b]

A bűnösök nem hagynak fel a káromlással. Az ártók nem fogynak ki szándékukból. Az ostobák csak vagyonuk miatt aggódnak, s nem gondolnak halálukra. Nem tudják, hogy a 18 pokolba jutnak. Szegény szerencsétlenek! Még ha okítják is őket, nem hallgatnak oda. Fülük süket. Semmiféle tanításra nem hajlanak, Becsukják a szemüket, s azt hiszik ez a boldogság. S mit mondjunk a lopva értük jövő pokolbéliekről?

---

szereplő számhoz*: Sayin mayu 51 töröl-i üjegülügči boyda ǰibǰundamba-yin lüngden orosiba* (Ms 5p.) LOIVAN Q 355, lásd: Sazykin, A. G.: *Katalog mongol'skih rukopisej, ksilografov Instituta Vostokovedenija Akademii Nauk SSR* 3. Moskva 2003 No 4526; Sárközi, Alice: Political Prophecies in Mongolia in the 17–20th Centuries. (Asiatische Forschungen 116.) Harrassowitz, Wiesbaden 1992, p. 113. A történeti leszármazást, amely 16, illetve 17 előző születést sorol fel, tárgyalja: Szilágyi, Zsolt (szerk.): *Manchu–Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896*. (Treasures of Mongolian Culture and Tibeto–Mongolian Buddhism 1.) MTA Altajisztikai Kutatócsoport, Budapest 2004, pp. 2–4, 11; Lásd még: Pozdneev, A. M.: *Mongolia and the Mongols*. (Uralic and Altaic Series 61.) Indiana University, Bloomington 1971; Bawden, Charles R.: *The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga.* (Asiatische Forschungen 9.) Harrassowitz, Wiesbaden 1961; Sanders, F.: The Life and Lineage of the Ninth Khalkha Jetsun Dampa Khutukhtu of Urga. In: *CAJ* 45/2 (2001), pp. 273–303; Somlai György: *A Dzsebcundamba Khutuktuk*, *Kṣṛṇācārya, a Fekete mágus*. Bölcsészdoktori disszertáció l982.

[5] A párhuzamos ulánbátori szöveg „Fehér Csöpp" nevű buddháról ír: *Čaγan dusul.* Közelebbi meghatározása eddig nem sikerült.

[6] A mondat fordítása bizonytalan. A párhuzamos ulánbátori szövegben ez így szerepel: *qaram-un küčün yekedegsen-iyer ögligeyin köröngge qataqu boluyuǰai.* A korábbi fordítást most a következőre változtatnám: „ha a kapzsiság ereje növekszik, akkor az adakozás bizony nehezen megy". Sárközi: *Political Prophecies*. pp. 132–133.

[7] A fordítás bizonytalan. A párhuzamos ulánbátori szöveg a következőt adja: *küsel-ün erke yekedegsen-iyer šayšabad-un qadan-u üy-e ebderekü boluyuǰai* Sárközi: *Political Prophecies*. p. 132

[8] Lásd az 2. jegyzetet

A bűnösök, akik drágakő emberi testet lelve születtetek újjá, ebben a helyzetetekben igyekezve gyakoroljátok a tant és az erkölcsöt. Amikor felértem a Potala hegy tetejére, mind hatféle élőlény [4a] szenvedését láttam.

Új év első hónapjának hetedikén szivárvány jelent meg. Én, az ezer szemű Avalokitesvara boddhiszatva láttam a világ szenvdéseit, ezért hát:

Ne fogadkozz!

A szegénységedre ne panaszkodj!

Ne büszkélkedj gazdagságoddal!

Ne szidalmazd az eget, hogy nem esett az eső!

Ne szidalmazd a földet, hogy nem nőtt ki a zöld fű!

Ne csepüld a gyülekezetet.

A rossz orvosság nem gyógyít meg, csak bajt okoz.

Az önön lényüket imádók, akik hányódnak a világ négy tengerében,[9] nem hallják Buddha tanítását? Hát nem tanítottak benneteket a láma mesterek? Tán nem halljátok a három drágakő parancsát? Vagy nem halljátok tisztán a tan arany szavát? Amikor eljön Erlig küldötte, mit mondhattok már? [4b]

Ha váratlanul sietve oda érkezem hozzátok, s kérdezlek benneteket, mit fogtok majd mondani? „Nagyon szegények vagyunk, s nem gyakoroltuk az erényt?" Ha már elérkezik hozzátok Erlig követe, akkor már nem lesztek képesek az erényeket gyakorolni.

Szerzetesek, híveim! Szorosra kötitek derekatokon köntösötöket, s a tant semmibe véve nyomban a piacra siettek. Lakomákra jártok, birkákat tereltek, s a tanításra nem gondoltok, Buddhát nem tisztelitek. Mit is mondjak rólatok? Ti, akik hallottátok Buddha parancsát, ismeritek a tan bölcseleteit, s mégis a közemberek módján éltek, a vallás tanításaira nem gondoltok, nemtörődömség tölt el benneteket. Micsoda dolog ez?

Azok pedig, kiknek felesége, gyerekei vannak, két oldalukra csengő bongó vacakokat függesztenek, a nyakukat, fejüket arannyal, [5a] ezüsttel, korállal, gyönggyel díszítik. Mindig csak arcuk kenegetésére gondolnak. Nem bűnös hívság ez? Ha már az Erlig karmaiba kaparint, mi használhat.

A tavasszal kibomlott levél, virág, akármilyen szépen hajladozik is, amikor eljön az őszi fagy, a lombhullás ideje, úgy-e hogy elsárgulnak. Hiába vesz körül apád, anyád, bátyád, öcséd, ha eljön a halál órája, nem egyedül maradsz-e?

Hiába ragaszkodsz önzőn házadhoz, marhádhoz, halálod óráján ezek közül egyetlent sem vihetsz magaddal. Azonban ha van körülötted egy akármilyen kicsiny gyülekezet, az bizony hasznodra lesz.

Ha jön egy szerzetes, s nem mész elé, nem kelsz fel, lábadat sem mozdítod, irigyled tőle az ételt is, az bizony helytelen [….] [5b] Amikor veled élő kutyádat ütöd, a szomszédokkal mindenfélét pletykálkodsz, az ajtóban ülteted le, Buddhát és a tant nem tiszteled, hanem helyette a kínaiak iránt viseltetsz hódolattal, nem gondolsz arra, hogy a félelmetes 18 pokolba[10] jutsz? Ne utasíts el a figyelmeztetést, Jó lesz félned!

---

[9] Egy másik profétikus szöveg: *Boγda Bančin Erdeni Dalai Balam-a-yin gegen boγda Činggis qaγan-narun jarliγ-un bičig* a következő „négy tenger"-t említi: törökü ötelkü ebedkü ükükü-yin dörben dalay-i ülü sanaqu čaγ boluγsan tula „the four oceans of birth, old age, disease and death are not taken into consideration…". A születés, öregség, betegség és halál a buddhizmusban a négy nagy szenvedés. *Mahāvyutpatti*. Nos 2233–2236: *törökü-yin jobalang, ötelkü-yin jobalang, ebedkü-yin jobalang, ükükü-yin jobalang*.

[10] A különböző szövegek más és másképpen adják meg a poklok számát. A legrégebbi források csupán nyolc pokolról beszélnek, ezek a meleg poklok, s csak később egészült ki ez a nyolc meleg pokol a nyolc hideg pokol elképzelésével. Ezekhez adódtak később még a különféle alpoklok és előpoklok. Itt feltehetően a nyolc meleg és a

Ha ez az írás a lámák és a bölcsek kezéhez jut, sietve terjesszék. Irják le és minden családban a kos évben születettekre tűzzék fel (amulettként).

Ezt a hatásos amulettet a madarak és vadak között is terjesszétek. Tanítványaim legfőképpen az adakozók körében terjesszék ezt az írást. Különösen az ősz középső havának 15-n, ha a gonorrea megsokasodik, ha az ismert és nem ismert (betegség) terjed, kérlek kegyeskedj újra és újra meghúzni a könyörületesség harangját. Minden élőlény hasznára […..] a válságkorszakot megszüntetem. [6a] Szorgosan tartsd be a fogadalmadat! A szerzetesek tarsák meg esküjüket. Ne igyatok és ne dohányozzatok. Sötét éjszakában ne járjatok! Bármi legyen is az oka, gyanus. A legfőbb hármas kosarat,[11] a *Jumot*[12] olvasd. A *Dzsádambát*,[13] az *Altan gerelt*[14] minden hónapban olvasd el. Az *Adag bejet* a *Mani-megdzsimet*[15] százezerszer olvasd el. Végezz szerencsehívó szertartást.[16] A füstölő állandóan égjen. Esténként a nagy és kis gyülekezet egymás után sorban a Fehér Tára anyát[17] és a *Pradzsnaparamitát*[18] olvassa, amennyiszer csak telik erejükből.

Ha mind a sárga mind a fekete életekre gondoltok, akkor a *Mani megdzsimet*, a *Jidamot*[19] fogjátok és olvassátok. Jelen irásomat terjesszétek. Amikor az emberek meghallják, mintha a nap fénye ragyogna fel rájuk. Ha tanult emberek hallják, mintha fáklya fénye gyulladna. Ha rossz szándékú emberek hallják, akkor nekik csak annyi, mint a barmoknak. Így hát az én embereim [……..] [6b] bizony tudják. Ha szemetek elé kerül ez az írásom, fogadjátok, el, tiszteljétek, hallgassátok, higyjétek, stb.

A megmentő három drágakö, a hatalmas erejű tan őrzője és a minden élőt megmentő nagy könyörületességű Ezer szemű Avalokitesvara bodhiszattva Dzsibcundamba Kutuktu parancsa itt véget ért.

---

nyolc hideg pokolról van szó, s a hozzájuk kapcsolódó két előpokolról. A nyolc nagy meleg pokol: l) Újragyógyuló 2) Fekete csíkos, 3)Összemorzsoló 4) Síró-rívó, 5) Nagy síró-rívó 6)Nagy forró pokol. 7) Nagyon forró pokol. 8)Soha meg nem nyugvó. A nyolc hideg pokol: 1) Fagyhólyagos 2) Felfakadó fagyhólyagok 3) Fogvacogó 4) Kyihud mondó 5) Acsu-t mondó 6) Kék lótuszként kinyíló 7) Padmaként kinyíló 8) Nagy padmaként kinyíló. Bethlenfalvy Géza – Sárközi Alice: Lamaista pokolképek. In: *Keletkutatás* (1975) Budapest pp. 87–113; Sárközi Alice: Képeskönyv a tibeti poklokról. In: *Démonok és Megmentők. Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Hopp Ferenc Múzeum, Budapest 2003, pp. 99–110.

[11] *Tripitaka*, a Kandzsur három nagy része: *Dul-va* (szkr. *Vinaya*), *Do* (szkr. *Sūtra*), *Čhos-non-pa* (szkr. *Abidharma*), Waddell: *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. p. 159.

[12] A *Jum* a kánon egyik fejezete: Ligeti, Louis: *Le Kanjur mongol imprimé de la Bibliothèque Nationale*. Budapest 1942, Nos 746–791

[13] Tib. *Brgy-stong-pa* Mong. *Naiman mingγatu* „Nyolcvanezres" Ligeti: *Catalogue*. No 766.

[14] Skr. *Suvarṇaprabhāsottamamasūtrendrarāja*, Ligeti: *Catalogue*. pp. 176–178. A szöveg átírása: Kara György: *Az Aranyfény-szútra. Yon-tan bzaṅ-po szövege*. (Mongol Nyelvemléktár XIII.) Budapest 1968.

[15] Tib. *Dmigs-brcem*, Mong. *Sedkisi ügei* „Hymne contique en l'honour fu Tsongkava" Kowalewski, J. E.: *Dictionnaire mongol-russe-français*. I-III. Kazan' 1844–1849. (reprinted Taipei, SMC Publishing Inc. 1993.) 2026a.

[16] A *dalalγ-a* szertartás során a résztvevők hívó mozdulatokat tesznek, amellyel a szerencsét, áldást megidézik. A szertartást részletesen bemutatja: Chabros, Krystyna: *Beckoning Fortune. A Study of the Mongol Dalalγa Ritual*. (Asiatische Forschungen 117.) Harrassowitz, Wiesbaden 1992.

[17] *Čaγan dhara eke-yin sudur*: Heissig, Walther: *Mongolische Handschriften, Blockdrucke und Landkarte* (unter Mitarbeit von Klaus Sagaster). Harrasowitz, Wiesbadden 1961, 463/a; *Čaγan Da-ra eke-yin sudur*: Sazykin: *Katalog*. 1. No 330, 2241; *Čaγan Dara eke-yin tuuji*: Sazykin: *Katalog*. 1. No 270, 2241; *Čaγan Dara eke-yin maγtaγal*: Sazykin: *Katalog*. 2. Nos 3352, 3408, 3225 (40), 3405.

[18] Cf. Heissig: *Handschriften*. Nos 173, 182, 504d, 174, 175, 178, 448.

[19] A *yidam* személyes védelmezővé választott istenség, aki egy-egy lámát egész élete során óv. A temetési menetben a *yidam* képét viszik a koporsó előtt. Lessing, Ferdinand D., *Mongolian – English Dictionary*. The Mongolia Society, Bloomington, Indiana, 1982, p. 1173.

Summary

An edifying letter of the 8th Jebtsundamba Khutuktu

The present paper publishes an until now unknown edifying letter of the 8th Jebtsundamba Khutuktu. In the 19th and the beginning of the 20th century prophetic literature flourished. The Buddhist Church had to face a radical change in this time and it used the prophetic literature to strengthen its power over people. The eight Jebtsundamba Khutuktu wrote and spread several pastoral letters threatening people with the coming end of the world. The cause of this coming end are the cardinal sins of Buddhism: killing, theft, adultery, lying, drinking, eating much food, use of ornaments and parfume, possession of gold and silver. These texts always emphasised the importance of their being copied, multiplied and spread, so they were written not only in monasteries by educated lamas, but everyday people also tried to contribute to this popularising activity. The poor handwriting, the many mistakes in the booklet published here refers to such a situation. The publication of this short text adds some further information concerning the Mongolian prophetic literature.

Irodalomjegyzék

Bawden, Charles R.: A Document Concerning Chinese Farmers in Outer Mongolia in the Eighteenth Century. In: *AOH* 36 (1982), pp. 47–55

Bawden, Charles R.: An Event in the Life of the Eight Jebtsundamba Khutukhtu. In: *Collectanea Mongolica*, *Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag*. Szerk. Walther Heissig, Harrassowitz, Wiesbaden 1966, pp. 9–19

Bawden, Charles R.: *The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga.* (Asiatische Forschungen 9.) Harrassowitz, Wiesbaden 1961

Bawden, Charles R.: *The Modern History of Mongolia*. London 1968

Bethlenfalvy Géza – Sárközi Alice: Lamaista pokolképek. In: *Keletkutatás* (1975) Budapest pp. 87–113

Bethlenfalvy, Géza – Sárközi, Alice: Representation of Buddhist Hells in a Tibeto–Mongol Illustrated Blockprint. In: *Altaica Collecta*. Harrassowitz, Wiesbaden 1973, pp. 93–129

Buddhista Lexikon. Szerk. Dr. Heténvi Ernő. Trivium Kiadó, Budapest é.n.

Chabros, Krystyna: *Beckoning Fortune. A Study of the Mongol Dalalya Ritual*. (Asiatische Forschungen 117.) Harrassowitz, Wiesbaden 1992

Dylykov, S. D.: *Demokratičeskoe dviženie mongol'skogo naroda v Kitae*. Nauka, Moskva 1953

Heissig, Walther: *A Lost Civilization*. *The Mongols Rediscovered*. Basic Books, New York 1966, pp. 165–175

Heissig, Walther: *Mongolische Handschriften, Blockdrucke und Landkarte* (unter Mitarbeit von Klaus Sagaster). Harrasowitz, Wiesbadden 1961

Kara György: *Az Aranyfény-szútra*. *Yon-tan bzań-po szövege*. (Mongol Nyelvemléktár XIII.) Budapest 1968

Kowalewski, J. E.: *Dictionnaire mongol-russe-français*. I-III. Kazan' 1844–1849. (reprinted Taipei, SMC Publishing Inc. 1993.)

Lattimore, Owen: *Nationalism and Revolution in Mongolia*. New York 1955

Lessing, Ferdinand D., *Mongolian – English Dictionary*. The Mongolia Society, Bloomington, Indiana, 1982

Ligeti, Louis: *Le Kanjur mongol imprimé de la Bibliothèque Nationale*. Budapest 1942

Lubsangdorji, J̌. – Vacek, Jaroslav: *Čilayun-u bičig. A Mongolian Prophetic Text*. Prague 1997

Nacagdorž, Š.: *Iz istorii aratskogo dviženie vo vnešnej Mongolii*. Moskva 1958

Pozdneev, A. M.: *Mongolia and the Mongols*. (Uralic and Altaic Series 61.) Indiana University, Bloomington 1971

Pozdneev, A. M. *Urginskie Khutukhty*. *Istoričeskij očerk ih prošlogo i sovremennogo byta*. St. Petersburg 1879–1880

Sanders, F.: The Life and Lineage of the Ninth Khalkha Jetsun Dampa Khutukhtu of Urga. In: *CAJ* 45/2 (2001), pp. 273–303

Sárközi, Alice: A Preclassical Mongolian Prophetic Book. In: *AOH* 24 (1971), pp. 41–19

Sárközi, Alice: Political Prophecies in Mongolia in the 17–20th Centuries. (Asiatische Forschungen 116.) Harrassowitz, Wiesbaden 1992

Sárközi Alice: Képeskönyv a tibeti poklokról. In: *Démonok és Megmentők*. *Népi vallásosság a tibeti és mongol buddhizmusban*. Hopp Ferenc Múzeum, Budapest 2003, pp. 99–110

Sárközi, Alice (szerk., Szerb János közreműködésével): *A Buddhist Terminological Dictionary: The Mongolian Mahāvyutpatti*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1995

Sazykin, A. G.: Antišamanskaja propoved' treh buddijskih svjatyh. In: *Istoriografija i istočnikovedenie istorii stran Azii i Afriki* II. Leningrad 1988, pp. 154–172

Sazykin, A. G.: *Katalog mongol'skih rukopisej, ksilografov Instituta Vostokovedenija Akademii Nauk SSR* 1–3. Moskva 1988–2003

Serruys, Henry: A Socio–Political Document from Ordos. The Dürim of Otoγ from 1923. In: *Monumenta Serica* 30 (1972–73), pp. 536–545

Serruys, Henry: A Collective Letter of Protest by the Mongol Princes of Ordos, 1920. In: *Oriens Extremus* 23 (1976), 213–224

Serruys, Henry: Documents from Ordos on the 'Revolutionary Circles'. In: *JAOS* 97 (1977), pp. 482–505, *JAOS* 98 (1978), pp. 1–19

Serruys, Henry: Problems of Land in Üüsin Banner, Ordos. In: *ZAS* 11 (1977), pp. 205–222

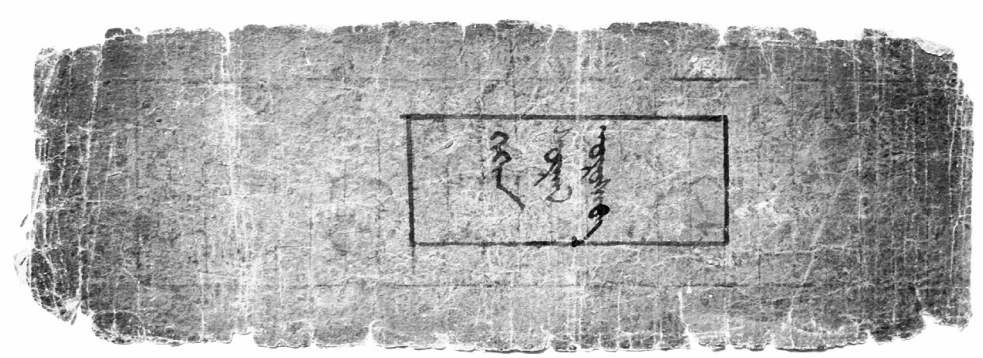
Somlai György: *A Dzsebcundamba Khutuktuk*, *Kṣṛṇācārya, a Fekete mágus*. Bölcsészdoktori disszertáció l982.

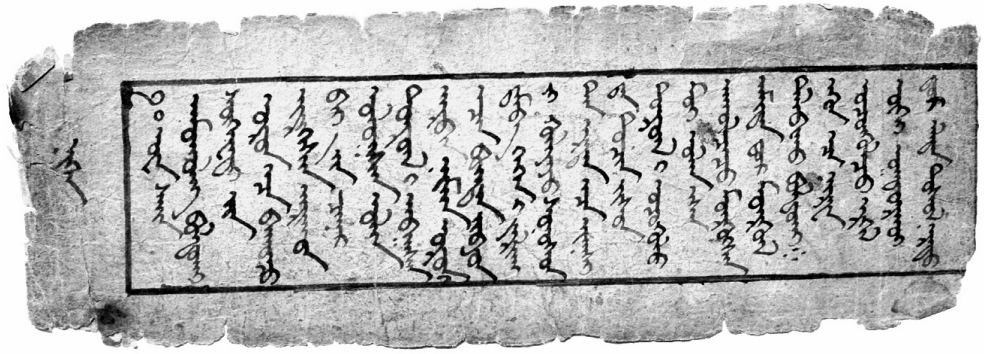
Szilágyi, Zsolt (szerk.): *Manchu–Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896*. (Treasures of Mongolian Culture and Tibeto–Mongolian Buddhism 1.) MTA Altajisztikai Kutatócsoport, Budapest 2004

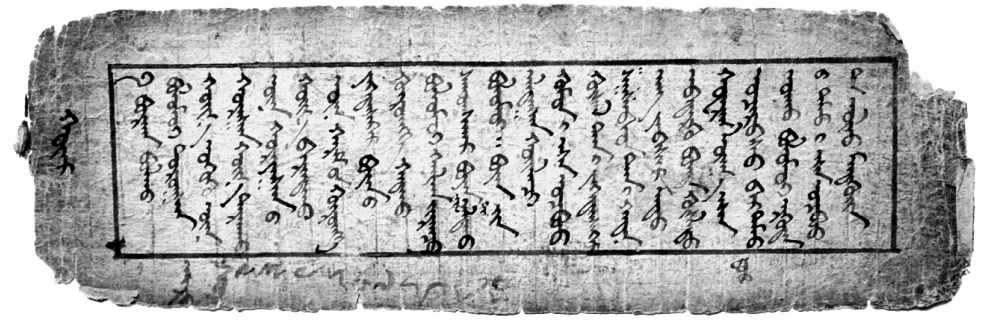
Waddell, Austine L.: *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. Cambridge 1959

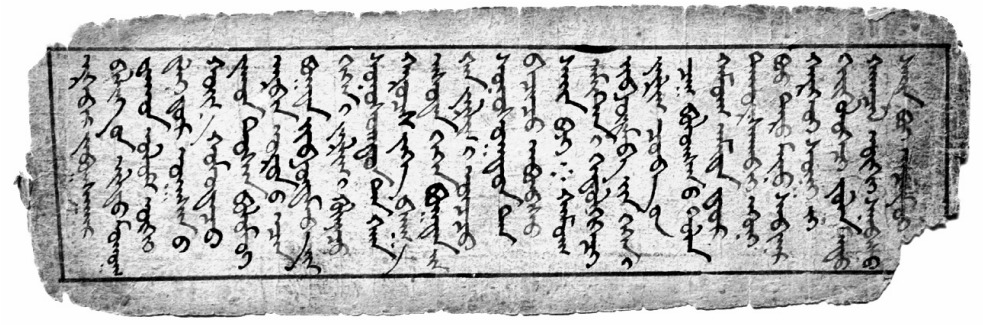
Žugder, H.: *Razvitie obščestvenno–političeskoj i filosofskoj mysli Mongolii na rubeže XIX–XX vv*. Ulan-Bator 1972

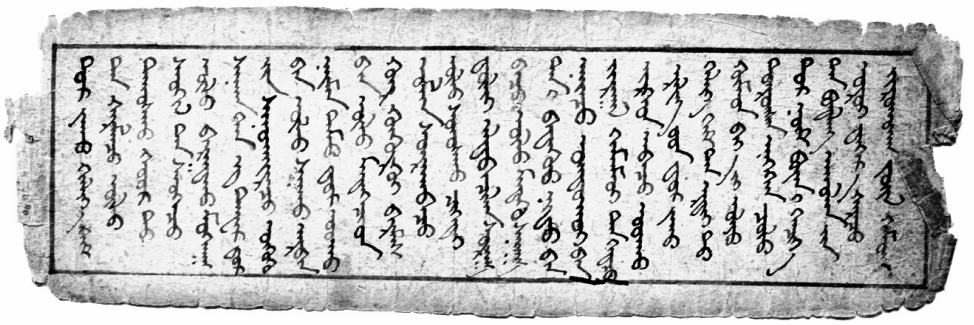
Zlatkin, I. J.: *Mongol'skaja Narodnaja Respublika. Strana novoj demokracii*. Moskva 1957

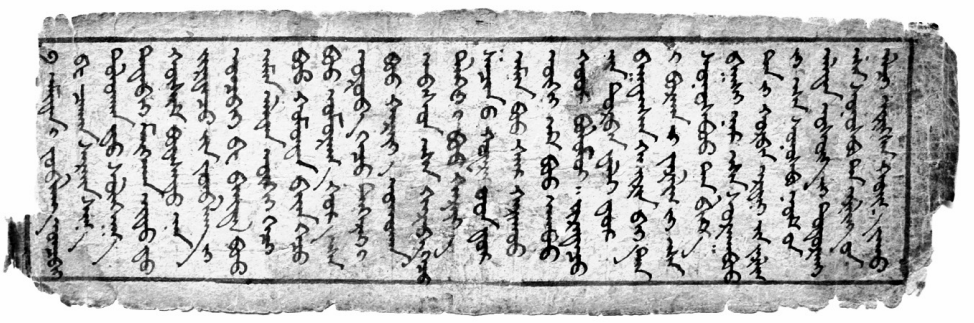


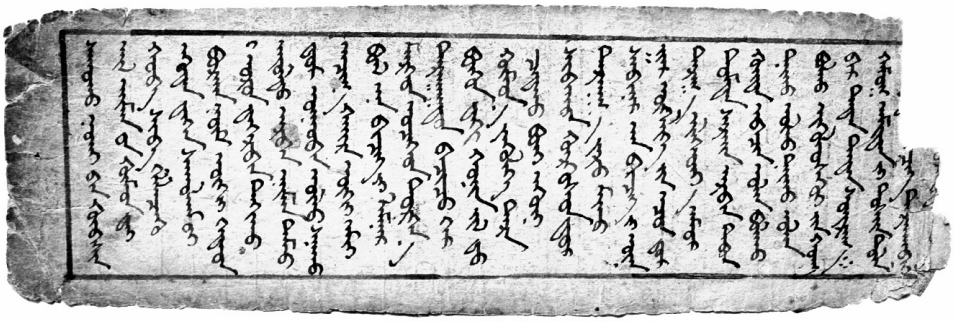


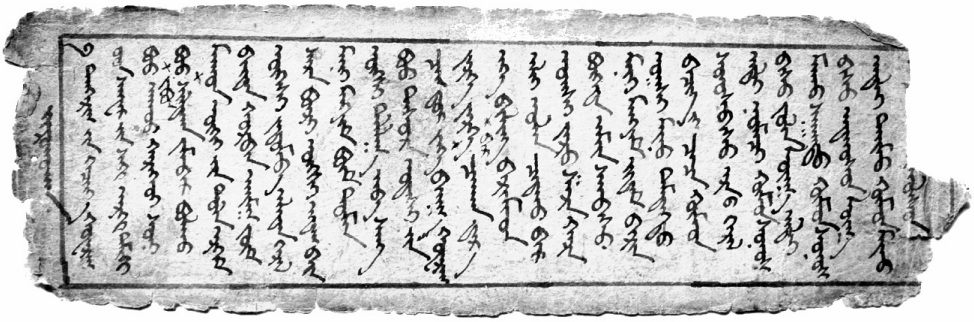












18. SZÁZADI MAGYAR HÍRADÁSOK A VOLGAI KALMÜKÖKRŐL

Seres István

2002-ben a magyar mongolisztika szempontjából hiánypótló monográfia jelent meg a Terebess Kiadó gondozásában. A Birtalan Ágnes és Rákos Attila közös munkájaként létrejött *Kalmükök – Egy európai mongol nép* című kötet első alkalommal foglalta össze magyarul a legnyugatabbra szakadt mongol néptöredékről, a volgai kalmükökről szóló ismeretanyagot.[1] A kötet külön fejezetben foglalkozik a kalmükök között tevékenykedő 18–20. századi európai utazók életével, ill. tudományos munkásságával is.[2] Az alapos tudománytörténeti összefoglalón kívül olyan elévülhetetlen érdemeket szerzett személyiségek tevékenységéről kapunk átfogó képet, mint a német származású polihisztor tudós, Peter Simon Pallas (1741–1811), aki Nagy Katalin cárnő megbízásából bejárta Oroszország újabb tartományait. A kalmükökről szóló kétkötetes enciklopédikus műve már a maga korában is egyedülálló tudósi teljesítmény volt, mivel addig még egyetlen mongol nyelvű népről sem készült hasonlóan alapos, szinte mindenre kiterjedő összefoglalás.[3] Jóval későbbi, de a kalmük műveltség szempontjából ugyancsak nem mellőzhető a morva Hans Kaarsberg (1854–1929) könyve, amely az 1890-es utazásán tapasztaltakat foglalja össze aprólékos pontossággal.[4] Birtalan Ágnes külön szól a magyarok közül elsőként kalmükföldre látogató Szentkatolnay Bálint Gáborról (1844–1913), aki Budenz József és Vámbéry Ármin tanítványaként kezdett el foglalkozni a mongol nyelvvel. Az 1869–1873. között tett oroszországi tanulmányútja eredményeiről két jelentésében is beszámolt, 1872-ben, ill. 1875-ben.[5] Bálint Gábor mellett a szerző kitér a „magyar tudományosságban kissé elfelejtett, újra felfedezésre váró felfedező és földrajztudós", Ujfalvi Károly (1844–1904) munkásságára is, aki elsősorban Franciaországban fejtette ki tudományos tevékenységét. Ázsiai kutatóútjai eredményeit több mint húsz kiadványban tette közzé, többnyire francia nyelven. Az 1876–77-ben Nyugat-Turkesztánba vezetett kutatóútja során a kalmükök műveltségével is megismerkedett, a tapasztalatait pedig egy 1883-ban megjelent rövid tanulmányában tette közzé.[6]

Szentkatolnay Bálint Gábor és Ujfalvi Károly elévülhetetlen érdemeket szereztek a volgai kalmükök megismerése terén, az első ismereteket azonban mégsem ők hozták a magyarság számára. Az elmúlt években végzett, egyéb témájú, főként hadtörténeti jellegű kutatásaink során két olyan 18. századi magyar forrásra is felfigyeltünk, amelyek a volgai kalmükökről adtak hírt Magyarországon. Ezek a források ugyan ismeretanyagukban jelentősen eltörpülnek a későbbi leírásoknál, mégis fontosnak tartjuk felhívni rájuk a

[1] Birtalan Ágnes – Rákos Attila: *Kalmükök – Egy európai mongol nép*. (TEXTerebess No. 1.) Terebess Kiadó, Budapest, 2002.
[2] *A kalmükök a XVIII–XX. Századi utazók és kutatók műveiben*. Birtalan – Rákos: *Kalmükök – Egy európai mongol nép*. pp. 47–51. (A fejezet Birtalan Ágnes munkája – S. I.)
[3] Birtalan – Rákos: *Kalmükök – Egy európai mongol nép*. p. 48.
[4] Birtalan – Rákos: *Kalmükök – Egy európai mongol nép* p. 48.
[5] Birtalan – Rákos: *Kalmükök – Egy európai mongol nép*. pp. 49–50.
[6] Birtalan – Rákos: *Kalmükök – Egy európai mongol nép*. pp. 50–51.

figyelmet, annál is inkább, mivel a későbbiekben az olvasóközönség és az érdeklődők széles köréhez eljuttatták a kalmükökről szóló tudósításaikat.

Krmann Dániel tudósítási az 1708–1709. évi oroszországi utazásáról

Az általunk ismert első hazai tudósítás még meglehetősen korai időpontból, a II. Rákóczi Ferenc vezette rendi függetlenségi harc utolsó éveiből származik, szerzője pedig Krmann Dániel evangélikus püspök és zsolnai lelkész volt, aki 1708–1709-ben végrehajtott oroszországi utazás során került kapcsolatba a volgai kalmükökkel. Az evangélikus rendek 1707. évi rózsahegyi zsinatán határozták el, hogy követséget küldenek a protenstáns egyházi érdekek védelmében fellépő XII. Károly svéd királyhoz. A követség terve II. Rákóczi Ferencnél is meghallgatásra talált, aki egy Pohorszky Sámuel nevű udvari emberét adta Krmann mellé. A másfél évre elhúzódó utazás izgalmas, és személyes élményekkel, benyomásokkal sűrűn megtűzdelt leírása gyakran kitér a Közép–Kelet-Európában élő keleti eredetű népek – litvániai és krími tatárok, ill. a volgai kalmükök – történetére, hagyományos életmódjára is. Krmann elsősorban a személyes tapasztalatait igyekszik visszaadni az olvasónak, de gyakran felhasználja az utazás során melléjük szegődő útitársak, alkalmi ismerősök elbeszéléseit is.

A latin nyelvű útinapló először 1894-ben Mencsik Ferdinánd és Kluch János gondozásában jelent meg a Magyar Történelmi Emlékek című forráskiadvány-sorozatban.[7] 1967-ben Pozsonyban, a Szlovák Tudományos Akadémia kiadásában ismét napvilágot látott a tejes terjedelmű latin szöveg, ill. annak szlovák fordítása, J. Mlinárik professzor szerkesztésében és G. Viktory szlovák evangélikus lelkész gondozásában, ill. fordításában.[8] A napló magyar fordítása – *Küldetésem története* címmel – 1984-ben jelent meg a budapest Európa Kiadó és a pozsonyi Tatran Kiadó közös gondozásában.[9] Az alábbiakban a magyar kiadás szövegét használtam.

A küldöttség tagjai 1708. május 16-án indultak el a Sáros vármegyei Bártfáról, és a következő napon át is lépték a lengyel–magyar határt. A kalmükökről már három hónapi izgalmas utazást követően szó esik, amikor 1708. augusztus 18-án Krmannék elhagyták a litvániai Mogiljov városát: „Augusztus 18-án továbbhaladtunk a kalmükök földjén, akik az erdőkben bujkáltak, és ha valamelyik társunk akár csak egy kőhajításnyira is elszakadt a többiektől, azonnal megtámadták."[10]

Október 28-án Mezsenykiből Sztarodub városa felé tartva Krmann már saját szemével is meggyőződhetett a kalmükökről. Így ír az első velük történt találkozásáról:

[7] Krmann Dániel superintendens 1708–1709-iki oroszországi utjának leirása. Közlik: Mencsik Ferdinánd és Kluch János. In: Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból. Második kötet. Budapest 1894. pp. 451–594. [Monumenta Hungariae Historica – Magyar Történelmi Emlékek II. oszt. Irók. 33. köt.]. A napló eredeti címe: „Historia. Ablegationis Dni. Superintenden. Danielis Krmann, et Dni. Samuelis Pohorszky ad Regem Sveciae Carolum XII., ex manuschripto praefati Dni. Superint. transcripta."

[8] Daniel Krman ml. (1663–1740) Itinerarium (Cestovný denník z rokov 1708–1709). Text preložil Gustáv Viktory. Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied., Bratislava, 1969.

[9] Küldetésem története (1708–1709). Krmann Dániel munkája. (Fordította: Szabó Zsuzsanna. Az utószót Fabiny Tibor, a jegyzeteket Fabinyi Tibor és Kiss Gy. Csaba írta, a helységnévmutatót Kiss Gy. Csaba állította össze.), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.

[10] *Küldetésem története (1708–1709). Krmann Dániel munkája*. p. 50.

> „A domb alatt egyik oldalon mocsár húzódott, a másik oldalon pedig kóborló kalmüköket láttunk, akik a svéd szekerekre áhítoztak; aláereszkedő köd kedvezett galád terveiknek. A város negyed mérföld hosszúságban terül el, ékes templomai vannak. Egy svéd lovas, hogy kipuhatolja a kalmükök erejét, lassú ügetéssel elébük lovagolt, de amazok hosszú kerülővel közeledtek: ha [a] svéd egyenesen egy kalmük felé tartott, amaz megsarkantyúzta lovát és visszaügetett."

Mezsenykit elhagyva Krmann arra lett figyelmes, hogy egyedül maradtak a szekerükkel. Az elől haladók ugyanis már jócskán leelőzték őket, a mögöttük haladó királyi fogatok pedig lemaradtak. Szekerüket tehát jelentős távolság választotta el mind az előttük, mind pedig a mögöttük haladóktól. Valósággal elhűlt bennük a vér, amikor észrevették, hogy húsz kalmük lovas tart egyenesen feléjük. Az előttük haladó szekereket nem érhették volna be, visszafordulni pedig ugyancsak veszedelmes lett volna, kivált, hogy a kocsis sem volt éppen a szekérhajtás mestere, s nem sokkal korábban egy lejtős domboldalon fel is borultak. Ennek ellenére képes volt sebes vágtára fogni a lovakat, Krmann pedig úgy próbálta elriasztani a közelgő ellenséget, hogy a botját puska gyanánt a vállához emelte. Mögötte pedig Pohorszky tartotta benne a lelket. Ennek ellenére valószínűleg nem kerülték volna el a rajtaütést, ha királyi szekereket kísérő katonák nem indulnak el feléjük. A kalmükök, amint észrevették a közeledő svédeket, rögtön visszavágtattak.[11]

Természetesen nem ez volt Krmann egyetlen észrevétele a kalmükök vakmerőségéről. Néhány nappal a poltavai csata előtt, 1709. június 29-én, pl. „fittyet hányva a halálfélelemnek", néhány kalmük egészen Mazeppa kozák hetman szállásáig lopóztak, Krmann feltevése szerint, azért, hogy elrabolják. A hetman svéd testőrei azonban keményen visszaverték őket.[12] Alig néhány nappal később, július 5-én a kalmükök XII. Károly svéd király sátra közelében csaptak össze a király zsoldjában álló román könnyűlovasok csapataival, de ekkor is „keményen visszaverték őket".[13] A kalmük lovasság részt vett az orosz győzelemmel végződött július 8-i poltavai csatában is. Krmann és Pohorszky a szolgalegényükkel együtt az erdőben húzódtak meg a csata idején, de az ágyúk dörgését és a puskaropogást hallva otthagyták a málhásszekereket, lóra pattantak és előrementek nézelődni. Tervük az volt, hogy eljussanak a király testőrségét alkotó gyalogoshadtesthez, azonban a sereg balszárnyának a szélén lyukadtak ki, ahol a zaporozsjei kozákok sorakoztak. Alig értek oda, „amikor sok ezer kalmük eget verő, rémes kiáltozásban tört ki, s ez olyannyira megrémítette a zaporozsjeieket, hogy futásnak eredtek". Néhány odaérkező svéd azonban mezítelen karddal és a megfutamodókat halállal fenyegetve visszaterelték és úgy-ahogy rendbeszedték őket. Pohorszky eredetileg zsákmányszerzés céljából érkezett a csata helyszínére, s elsősorban lovakra akart szert tenni, de a kozákok között támadt zűrzavar és a „kalmükök összevissza kiabálásától (a folytonos i-i-i-n kívül semmit sem lehetett hallani)", ill. a fejük felett röpködő golyóbisoktól annyira megrémült, hogy Krmann minden könyörgésére sem volt hajlandó odébb menni. Krmann utólag kizárólag csak az isteni gondviselésnek tudta be, hogy nem vesztek oda, mivel a lovaik már kissé kifáradtak, és nem lett volna erejük elmenekülni a kalmükök fürge lovai elől.[14]

[11] *Küldetésem története (1708–1709). Krmann Dániel munkája.* p. 64.
[12] *Küldetésem története (1708–1709). Krmann Dániel munkája.* p. 109.
[13] *Küldetésem története (1708–1709). Krmann Dániel munkája.* p. 111.
[14] *Küldetésem története (1708–1709). Krmann Dániel munkája.* p. 115.

Érdekes, hogy az útinapló többszöri említés után, csak jóval később, a svéd király udvarának 1709. július 31-i Benderbe érkezésekor szól bővebben a kalmükök kinézetéről és szokásairól, miután Krmann – részben tanulmányai, részben a személyes tapasztalatai alapján – röviden ismertette a tatár (mongol!) nép történetét, ill. a krími tatárok szokásait.[15] Jelen tudásunk szerint Krmann leírása az első, amely magyarországi viszonylatban először közöl ismereteket a volgai kalmükökről. A rövid leírás tartalmát elsősorban a Benderből Magyarországra tartó út során Krmannék társaságában levő Merfelt vezérőrnagy mesélte el:

> „A krími tatárokon kívül vannak cserkeszek, továbbá cseremiszek, és kalmükök. Ezekről a kalmükökről azt mesélte Merfelt vezérőrnagy, akivel együtt utaztunk Benderből Magyarország felé, hogy amikor a cár őfelségénél volt, látott belőlük vagy kétezret, épp akkor érkeztek a saját országukból, hát ezeknek az arca olyan egyforma volt, mint két tojás, olyannyira, hogy alig lehetett megkülönböztetni őket egymástól. Egyistenhivők, de különféle képmásokat is tisztelnek, amelyeket maguk készítenek mindenféle anyagból, és a szekerekre erősítenek, azonkívül evés-ivás előtt áldoznak a napnak, a holdnak, a csillagoknak, és még más élőlényeknek és elemeknek is. Napkelte előtt összegyűlnek, leülnek, és vagy két órát üvöltöznek megszakítás nélkül, vad, durva hangon dicsőítik az istent, s énekük marhabőgéshez vagy farkasüvöltéshez hasonlít, úgyhogy a cár őfelsége nem is akarta igénybe venni a segítségüket a svédekkel és más keresztyénekkel szemben.
> Nem tudta visszatartani könnyeit, amikor beszámolt róla, hogy ezek a kalmükök néhány évvel ezelőtt micsoda gazságot, micsoda kegyetlenkedést vittek véghez a lengyelországi Leśnában. A csecsemőket megfőzték, fölfalták, válogatott kínzásokkal gyilkolták sorra a férfiakat, s nem tudtak betelni a szüzek és asszonyok meggyalázásával, bámulatos találékonysággal ítélték különb s különb halálnemekre a megbecstelenítetteket.”

Eddig a svéd törzstiszt előadása, amit Krmann a saját tapasztalataival megtoldva fejez be: „ahány kalmüköt én láttam, az mind hasonlított egymásra: alacsony termet, formátlan kövérség, széles arc, tömpe orr, kicsiny szem. Az ember azt gondolhatta volna, mind egy anyától származnak.”[16]

Turkoly Sámuel levele

A Rákóczi-szabadságharc bukása után megindult az egykori kuruc katonáknak a szomszédos országok hadseregébe való áramlása. Sokan a fejedelmet követték a lengyelországi, majd franciaországi emigrációba, Rákóczi számos híve pedig az Oszmán Birodalom területén – elsősorban Temesvárott és Belgrád környékén – lelt átmenetileg szállásra. Ugyanakkor számosan voltak olyanok is, akik Nagy Péter cár hadseregében vélték megtalálni a boldogulásukat. Az orosz katonai szolgálatba állt egykori kurucok között volt egy Turkoly Sámuel nevű huszártiszt is, aki 1725 áprilisában Asztrahán városából levélben köszöntötte a szikszói ismerőseit. A levél szerint, Turkoly, „elúnván a heverést”, 1716-ban Moldván át kozákföldre ment, majd a következő évben a Balti-tenger melletti Peterburg

[15] *Küldetésem története (1708–1709). Krmann Dániel munkája.* pp. 135–137.
[16] *Küldetésem története (1708–1709). Krmann Dániel munkája.* p. 137.

városába érkezett, ahol előbb az orosz cár parancsára elsajátította az orosz nyelvet és a cirill betűs írást, majd az orosz hadseregben „fő haditiszt"-i hivatalt vállalt. Levelében beszámolt az elmúlt néhány év során vele megesett kalandokról. A Kaszpi-tengeren két ízben is gályatörést szenvedett, de egy deszkára kapaszkodva sikerült partot érnie. Járt Perzsiában, ahonnan jól látszik az Ararát hegye, ahol Noé bárkája megállt. Járt a „Scitiából" Európába jött régi magyarok lakóhelyén, a magyarok Káma folyó mentén elterülő Magyar nevű romos városában, majd a krími tatárok között letelepedett magyarok hét falujában is megfordult, ahol a „Magyar Kalendáriom" szerint még magyarul beszélnek a leszármazottjaik. Turkolyi azonban teljes meggyőződéssel jelenti ki, hogy „ollyan ország pedig, az hol magyarúl beszélnek, több a mi Magyarországunknál nintsen"! Leírja a bálványimádó csuvasok és mordvinok lóáldozatát, az indiai templomokban látott imádkozást, a Moszkvában látott oroszlánokat és harci elefántokat. A levélben, két ízben is szó esik a volgai kalmükökről. Előbb akkor említi meg őket, amikor felsorolja a különféle „tatár" népeket: „a Scithiai birodalomban sokféle Tatárok vagynak, úgymint Tseremiszi, Tsuvaszi, Mordvai, Karakalpagi, Baskirtzi, Kalmuki, Kubántzi, Trukmentzi, Kerentzi, Kirgistzi, Karagentzi, Bakszártzi, Smaghintzi, kik másféle Nemzeteknek nagy Ellenségi. A Krimi, Butsáki, és Nógai Tatárokon kívűl a bakszártzi Tatárok miképen imádkoznak, láttam." Ennél azonban jóval érdekesebb az a híradás, ami a levél megírásának a körülményeit beszéli el. 1724 őszén ugyanis az Asztrahánba érkező Turkoly összetalálkozott egy, a Szatmár vármegyei Hiripről származó honfitársával, aki hosszú ideig élt a kubáni tatárok, majd a kalmükök fogságában. Turkoly a következő szavakkal meséli el a történetet: „ezen Farkas Máté nevü Hiripi Ember negyven Esztendeig vólt a Kubáni Tatár Rabságában, onnét pedig esett Rabbá a kutyafejü vagy Kalmuk Tatárok kezében, az holott is a tatárok Kámjánál, kinek neve Juka, raboskodott. Onnét Isten tsudájára kiszabadúltt, és szökött Áziába, Asztrakánba". A találkozást követően Turkoly maga mellé vette Farkast, a tavasz beköszöntésekor azonban a főtisztnek ismét tengerre kellett szállnia, ezért a „mellette lévő rabtársaival együtt" útnak indította Magyarország felé. Ellátta őket megfelelő útiköltséggel, és a saját katonáit adta melléjük, hogy biztonságban keljenek át az orosz területen. Ugyanakkor erős esküvéssel azt is megígértette Farkassal, hogy átok súlya alatt kézbesíteni fogja a levelet, amelyben Turkoly köszöntötte a szikszói bírót, a városi tanácsot, a tiszteletest és az iskolamestert, valamint név szerint is felsorolta a régi barátait.[17]

A levél végül haza érkezett, és az elkövetkező évszádok során óriási népszerűségre tett szert. Alig néhány évtized alatt számos másolata készült, s elsősorban az ország keleti részén, a Partiumban és Erdélyben terjedt el. Csakhamar a tudósok figyelmét is felkeltette, és a 18. század közepe óta számos kiadást is megért. Jobb-rosszabb másolataiból többet az Országos Széchényi Könyvtár és a Magyar Tudományos Akadémia kézirattárai őriztek meg, de számos családi levéltárban is helyet kapott. Első ízben, 1747-ben jelent meg nyomtatásban Győrött,[18] de alig egy évtized múlva már hamisították is. Egy székelyföldi (csíkrákosi) pap ugyanis a saját nevét írta be címzettnek a hozzájutott másolatra, és a későbbiekben Turkoly személyes ismerőseként igyekezett elbódítani a jóhiszemű közönségét.[19] 1885-ben Deák Farkas az *Adatok a török–tatár rabok történetéhez* című közleményében Turkoly levelére is kitért.[20] A történetíró úgy vélte, hogy a levél későbbi

[17] Sándor István: Turkolyi levele. In: *Sokféle* 7. (1801), pp. 146–165.
[18] Sándor: *Turkolyi levele*. p. 146.
[19] A hamisított levelet még Molnár János jelentette meg a Magyar Könyvesház 3. kötetében (1783), és Sándor több ízben rá is mutatott annak kétségbe vonható állításaira. Sándor: *Turkolyi levele.* pp. 146., 164.
[20] Deák Farkas: Adatok a török–tatár rabok történetéhez. In: *Századok* 19. (1885), p. 589.

hamisítvány, és hasonlóságot talált egy 1715. április 2-án Krímben kelt levéllel, amelyet két tatár fogságban szenvedő rab, Altorjai László Mátyás és Pap István írt haza. Deáknak is feltűnt, hogy a két levél dátuma között csak a „tízes" különbözik.[21] Deák meglátása szerint mindkét levél másolatai már az ő korában is „Erdélyben és az anyaországi éjszaki vármegyékben, Máramaros, Bereg, Ugocsa, Ung, Zemplén, Szatmár vármegyékben" széles körben el voltak terjedve. A levélírók – Turkoly, ill. a két tatár fogságban sínylődő honfitársa – „személyes viszonyai persze különbözők, de mindkét levélben vannak nyelvészeti és etnografiai tudósítások, melyek egymáshoz teljesen hasonlók, s úgy látszik, mintha egészben véve mindkét levél csak azért íratott volna, hogy azok a scytha, muszka, tatár népismei és nyelvészeti adatok forgalomba jőjenek." Ennek megfelelően, mindkét levelet hamisnak tartotta, vagy – miként azt a lábjegyzetben hozzáfűzte – „legalább annyira interpoláltaknak, hogy az érintetlenség és eredetiség előnyeire semmiképen nem tarthatunk igényt." Deák állítására nem kisebb személyiség, mint a kuruc kor elhívatott kutatója, Thaly Kálmán reagált, már rögtön a *Századok* következő számában. Thaly a téma etnográfiai oldalához nem is kívánt megjegyzéseket fűzni, ugyanakkor viszont erősen kiállt Turkoly személye mellett. Hivatkozott az *Ocskay László* című monográfiájára, amelyben két ízben is megemlékezett a kuruc tisztként a császáriakhoz átszökött, majd egy évvel később visszatért Turkoly általa feltárt és idézett életrajzi adataira. Ugyanakkor arra is felhívta a figyelmet, hogy a kuruc függetlenségi háború bukását követően számos kuruc tiszt – köztük Máriássy Ádám, Draguly Farkas és Chariére ezredesek, Cserey János alezredes, stb. – vállaltak katonai szolgálatot Nagy Péter cár hadseregében, tehát Turkoly tette nem is volt annyira egyedülálló, mint azt gondolnánk. Már Deák is felvetette, hogy a számos másolatban elterjedt Turkoly-levél talán már meg is jelent, Thaly viszont négy kiadását is megemlítette.[22] Turkoly neve, ismert életrajzi adataival, valamint a nevezetes levél néhány kiadásának a hivatkozásával szerepel Szinnyei József *Magyar írók élete és munkái* című művében is.[23] Thaly kutatásai óta Turkoly szerepéről is bőségesen rendelkezünk adatokkal, egy újabban előkerült levele alapján pedig valószínűsíthető, hogy a szabadságharc idején tényleg Szikszón lakott! 1706. december 22-én Rozsnyón személyesen folyamodott a fejedelemhez, és a Rákóczi udvari kancelláriájához benyújtott kérvényében hivatkozott rá, hogy már rögtön a függetlenségi harc kitörését követően csatlakozott a kurucokhoz. 1706. július 28. és szeptember 17. között jelen volt Esztergom ostrománál, ahol „sok ostromlásbeli próbákat" is tett. Folyamodványában kitért arra is, hogy a háború kitörése óta két hétnél tovább nem tudott otthon tartózkodni, „Rabuthinnak Erdélyből való kijővetelinak alkalmatosságával" pedig a császári csapatok minden javát elprédálták, a házát pedig felégették. Jelen vizsgálódásunk szempontjából viszont az a legfontosabb, hogy az elszenvedett káraiért Turkoly a kassai jezsuiták szikszói szőlőjét és házhelyét kérte Rákóczitól.[24]

Bár az egykori kuruc huszártiszt levele csak két ízben tér ki röviden a kalmükökre, a forrás értékét az adja meg, hogy a hazaérkezését követően elkészült másolatok országos szinten ismertették meg a kalmük népnevet az őstörténet, ill. a keleti népek kultúrája iránt

[21] A másolás során vétett hibák, félreolvasások magyarázzák, hogy a datálás között is eltérés mutatkozik. A Deák Farkas által ismert példány, vagy példányok április 2-i keltezéssel voltak ellátva, Sándor István kéziratán már 10-e szerepel, a Molnár János jóvoltából kiadásra került hamisítványt pedig 1757. április 18-ról keltezte az egykori csíkrákosi tiszteletes.

[22] Thaly Kálmán: Nyílt levél Deák Farkashoz. In: *Századok* 19. (1885), p. 683.

[23] Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái*. XIV. köt. Budapest 1914, pp. 576–577.

[24] *A Rákóczi-szabadságharc dokumentumai Abaúj–Torna, Borsod, Gömör–Kishont és Zemplén megyékből 1705–1707*. (Összeállította: Bánkúti Imre.), Miskolc 2003, p. 202.

érdeklődő magyarokkal. Ebben a tekintetben a két adat még Krmann leírásait is felülmúlják, mivel az csak 1894-ben jelent meg nyomtatásban, és akkor is csak a korabeli történészszakma képviselőihez jutott el. Ugyancsak fontos felhívni a figyelmet a kalmükök kánjának, „Juká"-nak a nevére, mivel az egy olyan részadattal szolgál, amely megerősíti Turkoly levelének a hitelességét. A „Juka" név mögött ugyanis nem más rejtőzik, mint az első volgai kalmük kán, az 1669–1724 között uralkodó Ayuuki, aki 1673-ban már formálisan is alávetette magát Nagy Péter cárnak, és uralkodását máig is a kalmük kánság fénykorának tartják. Birtalan idézett munkája szerint Ayuuki többször is szembe fordult az orosz birodalmi érdekekkel, így, pl. gyakran megtagadta a segédcsapatok küldését, máskor pedig éppen az orosz csapatokkal szemben vonultatta fel a katonaságát.[25] A kán 1724-ben halt meg, s talán nem is lehet véletlen, hogy Farkas Máté is akkor szabadult ki a fogságból. Jelen ismertetésünk terjedelme nem elegendő arra, hogy Turkoly életrajzát részletesen bemutassuk, és a levél másolatainak módszeres összehasonlítása, ill. a benne szereplő történelmi és néprajzi adatok elemzése is hosszabb időt igényel. Erre egy későbbi tanulmányomban kívánok sort keríteni.

Irodalomjegyzék

A Rákóczi-szabadságharc dokumentumai Abaúj–Torna, Borsod, Gömör–Kishont és Zemplén megyékből 1705–1707. (Összeállította: Bánkúti Imre.) Miskolc 2003

Birtalan Ágnes – Rákos Attila: *Kalmükök – Egy európai mongol nép*. (TEXTerebess No. 1.) Terebess Kiadó, Budapest 2002

Daniel Krman ml. (1663–1740) *Itinerarium (Cestovný denník z rokov 1708–1709)*. Text preložil Gustáv Viktory. Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied., Bratislava 1969

Deák Farkas: Adatok a török–tatár rabok történetéhez. In: *Századok* 19. (1885)

Krmann Dániel superintendens 1708–1709-iki oroszországi utjának leirása. Közlik: Mencsik Ferdinánd és Kluch János. In: *Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból*. II. Budapest 1894, pp. 451–594 [Monumenta Hungariae Historica – Magyar Történelmi Emlékek II. oszt. Irók. 33. köt.]

Küldetésem története (1708–1709). Krmann Dániel munkája. (Fordította: Szabó Zsuzsanna. Az utószót Fabiny Tibor, a jegyzeteket Fabinyi Tibor és Kiss Gy. Csaba írta, a helységnévmutatót Kiss Gy. Csaba állította össze.) Európa Könyvkiadó, Budapest 1984

Sándor István: Turkolyi levele. In: *Sokféle* 7. (1801), pp. 146–165

Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái*. XIV. köt. Budapest 1914

Thaly Kálmán: Nyílt levél Deák Farkashoz. In: *Századok* 19. (1885)

[25] Birtalan – Rákos: *Kalmükök – Egy európai mongol nép.* pp. 24–25.

A SZIÚ INDIÁN DALOK ÁZSIAI KAPCSOLATAIRÓL

Sipos János

Az amerikai indiánok népzenéje a mongol népzenéhez és az ázsiai törökség egy részének népzenéjéhez hasonlóan pentaton. Azt is tudjuk, hogy az indiánok ősei Ázsiából vándorolhattak át Amerikába több hullámban, több tízezer évvel ezelőtt.

De milyenek az indiánok zenei stílusai? Van-e valami közük ázsiai népzenékhez? Talán meglepő, de e kérdésekre a mai napig nem kaptunk választ. Bár az amerikai indiánok népzenéjével számos tanulmány foglakozik, mélyebb stiláris elemzésre, és különösen más népek zenéjével való összehasonlításra mindeddig nem került sor.

Kiterjedt ázsiai népzenei kutatásaim lehetővé tették, hogy elkezdjem annak a vizsgálatát, hogy a hasonló skálán túl az amerikai indián – speciálisan a sziú – népzene egyes rétegei mutatnak-e hasonlóságokat egyes ázsiai népzenei rétegekkel.[1]

A sziú népzene kiválasztását az indokolta, hogy a népzenekutatók elfogadják fontos szerepét az észak-amerikai indián népzenei stílusok között, és ez a zene a jelenkori indián zenés-táncos összejöveteleken, a *powwow*-kon is kiemelt szerepet játszik. Az is a választás mellett szólt, hogy a University of California Los Angeles (UCLA) archívumában hozzáférhető volt számomra Willard Rhodes kitűnő 1939-es sziú gyűjtése.

Az észak-amerikai indián népzenére vonatkozó 1954 előtti jelentősebb kutatásokat Bruno Nettl (1954) foglalta össze, a későbbi kutatások jelentősebb állomásait pedig többek között Powers (1990) vagy Jurrens (1965) könyvének bibliográfiájában találjuk meg.[2] Kifejezetten a sziú indiánok zenéjére vonatkozó kutatások közül most csak kettőt emelek ki. Densmore (1918) elvégezte a Dél-Dakota terület keleti oldalán élő teton sziúk zenéjének részletes elemzését, Jurrens (1965) pedig a Rosebud rezervátumban élő sziú indiánok zenéjét vizsgálta meg.

A Willard Rhodes által 1939-ben a Pine Ridge rezervátumban gyűjtött 450 dallam elegendőnek tűnt, hogy komolyabb megállapításokat tegyek a sziú népzenéről. 2004–2005-ben mint Fulbright Visiting Scholar a UCLA Ethnomusicology tanszékén töltött idő alatt

[1] Eddig Anatóliában, Trákiában, Azerbajdzsánban, a Kaukázusban, Kazakisztánban, Kirgizisztánban illetve az USA-ban a sziú és a navaho indiánok között mintegy 7000 dallamot gyűjtöttem.

[2] A legfontosabb lépések a következők. Az első fontos tanulmányt sok lejegyzéssel Baker (1882) készítette. Stumpf (1886) írta az első összehasonlító zenei tanulmányt egy törzs zenéjéről, mindössze kilenc dallal. Sok indián dalgyűjteményt publikáltak zenei elemzés nélkül, pl. Curtis-Burlin (1907, 1907–1930). Densmore (1927) és Rhodes (1952) összefoglalta az indián népzenét illető 19. századbeli zenei tanulmányokat, Abraham és Hornbostel (1906) német összehasonlító zenetudósok pedig monográfiát írtak a Thompson folyói indiánok zenéjéről. A 19. és a kora 20. század során számos dallamot gyűjtöttek, melyek közül egyeseket publikáltak is, de többnyire lejegyzés illetve zenei elemzés nélkül. Néhány fontosabb publikáció: Mooney (1896), Cringan (1899) és Matthews (1892). A 20. század első felének legfontosabb gyűjtői Frances Densmore, Helen H. Roberts és George Herzog voltak. Densmore főleg a plain indiánokra koncentrált, akiknek a dallamaiból óriási anyagot gyűjtött, jegyzett le és elemzett. Helen H. Roberts volt az első, aki megpróbált átfogó képet festeni az észak-amerikai indiánok zenéjéről. Nettl (1954) ugyan megkérdőjelezte Roberts (1933) zenei areáit, de elfogadta a tanulmányát mint a legfontosabbak közül valót. Herzog (1928, 1938) rövidebb, de nagyon fontos tanulmányokat írt az észak-amerikai indián népzenéről. Bruno Nettl (1954) megrajzolta az észak-amerikai indián zene általános stílusait, bevallva, hogy „nagyon valószínű, hogy a zenei areák jelen sémája hamarosan módosulhat az újabb adatok miatt". Az indián dalok zenei ritmusait elemezte Hodge (1969), Hirshberg (1917) és Buttree (1930).

lejegyeztem ezeket a dallamokat,[3] majd elkezdtem zenei elemzésüket és a más népzenékkel való összehasonlításukat.

Tovább szűkítve a vizsgálati anyagot most csak a 200 darab A-pentaton dallamot veszem szemügyre. Először megmutatom azokat az alapdallamokat, melyekkel a teljes anyag a legjobban jellemezhető, majd megvizsgálom, hogy találhatók-e ilyen dallamok vagy dallamosztályok a magyar és a mongol népzenében.

A sziú dallamok osztályozása

Hamar világossá vált, hogy az A-pentaton sziú anyagon belül határozottan elkülönül egy kis és egy nagy hangterjedelmű dallamkör.[4] Ezek a dallamok elválnak az oktáv hangterjedelmű központi zenei réteg dallamaitól is. Ismerkedjünk most először meg a kis ambitusú dalokkal és az oktáv hangterjedelmű központi dallamstílussal.

A kis ambitusú dallamok csoportjai

Egyetlen 'story song' használ alapvetően mindössze két hangot (ex. 1a). Néhány altató a D-C-A trichordon mozog fel-alá, néha E-re is felnyúlva (ex. 1b). A kisebb ambitusú dallamok túlnyomó többsége azonban két rövid, ismételt soron ereszkedik (ex. 1c).[5]

A központi zenei réteg csoportjai (1-, 2- és 3-soros dalok)

A központi réteg dallamait az oktávról az alaphangra való ereszkedés jellemzi. Ennek az ereszkedésnek különböző fajtái vannak a sziú népzenében.

Sok dallam első fele egy oktávot ereszkedik anélkül, hogy az ereszkedést megtörné egy hosszabb vagy ismétlődő hang illetve egy szünet. Ezt az ereszkedést rendszerint egy járulékos kisebb ereszkedés követi, még egyszer lezárva az egyszer már lezárult dallamot. Ez a zenei alakzat tekinthető a legjellemzőbb zenei alapformának a sziú népzenében (ex. 2).[6] Az oktávról egyenletesen ereszkedő sziú dallamok tengeréből kiválnak a szintén ereszkedő, de két, három vagy négy (néha még több) sorra tagolt dallamok.

A két hosszú sorból álló dallamok első sora oktávról ereszkedik egy közbülső kadenciahangra,[7] a második sor pedig oktávról vagy E-ről az alaphangra (ex. 3).

Számos dal ereszkedik három szakaszon, utat mutatva a szimmetrikusabb négyrészes forma felé. A hármas tagolást néha csak az azonos ritmusú dallamrészek sugallják, gyakran azonban határozott kadenciák osztják fel az ereszkedést három részre. A sorokat többnyire repetált hang választja el egymástól (ex. 4).

[3] A szövegeket még nem írtam mindenhol a kották alá. Most nem vettem figyelembe az apróbb díszítéseket sem, igaz, ezek nem igazán jellemzők erre a népzenére.

[4] A kisebb hangterjedelem A-D ill. A-E triton-tetraton, a nagyobb pedig A-C', sőt A-E`. Itt jegyzem meg, hogy a G-pentaton dallamok osztályozása nagyjából hasonlóan történt, sőt ott az A-pentaton osztályokkal párhuzamos dallamosztályokat is találunk. A C-pentaton dallamok tömbje összetettebbnek tűnik. Van néhány E-pentaton dallam is.

[5] Az (E)-D-C-A tetrachordon, C vagy D kadenciával.

[6] Az ereszkedés sebessége (egyenletes, hamar illetve csak a sor legvégén történő ereszkedés) ebben az egységes zenei stílusban megkülönböztető szerepet játszik.

[7] C-, D- vagy E-re.

Négysoros sziú és magyar dallamok

Külön vizsgálom a határozottan négy részre tagolt dallamokat. A sziú népzenében a négyes tagolású forma viszonylag elterjedt, logikus és fontos fejlemény. Ezek a dallamok gyakoriak a szerelmes dal műfajban, ami azt mutatja, hogy közkedveltek, és erősen benne élnek a mindennapi életben. Érdekességképpen megjegyzem, hogy a négyes szám szent az indián hiedelemvilágban.

A dallam fontosabb pihenőpontjai alapján négy különböző négysoros dallamcsoport van a sziú A-pentaton népzenében. A dallamok első sora az oktáv felső felében mozog, a középső sorok a középső részen, és a záró sor pedig alsó félben. Ez alól csak egy típus kivétel, melynek a második sora is magas.

Ilyen négyes tagolású dallamok a magyar és a mongol népzenében is találhatók. Jellemző különbség, hogy a sziú dallamok nem használják a G hangot, amely pedig a magyar és a mongol dallamok fordulataiban fontos szerepet játszik. A négy hangos skálát kedvelő sziú dalokkal szemben a mongol népzene dallamai öt hangon, a félhang nélküli pentaton skálán mozognak. A magyar dallamokban pedig nemcsak a G' hanem az F hang is nemegyszer megjelenik, elfedve a pentaton karaktert (ex. 5a). A magyar dallamok zárásában gyakran megjelenik a 2. fok is (ex. 5c).

A jellemzőbb sziú fordulatok többnyire ereszkednek, pl.: (A/E)-A'-E-D, (A/C/E)-D-C-A, ritkábban A'-D-C. [8] Mindez eléggé elüt a motivikusabb magyar és mongol fordulatoktól, melyekben a G hang alapvető szerepet játszik, pl. A'-G-A'-E, G-A'-E-C, D-C-D-G, C-D-C-G, A'-G-E-A'. Szemléltetésképpen egymás alá írtam néhány sziú és magyar dallamot (ex. 5).[9]

Kvintváltó magyar, sziú és mongol dallamok

A négysoros sziú dallamok negyedik típusa azért érdemel különös figyelmet, mert a dallamok első fele az oktáv felső részében mozog E kadenciával, a második dallamfél pedig az oktáv alsó részében. Ezzel meg is van a feltétele a pentaton kvintváltásnak, mely oly karakteres jelenség Ázsia egyes részein.

A magyar népzenében is találunk oktávról ereszkedő dallamokat, ezen belül kvintváltókat is, melyek utótagja az előtagot egy kvinttel lejjebb ismétli meg. Nyugat-Európában szórványos, nem pentaton, és csak nyomokban jelentkező kvintváltást látunk, szomszédaink (morva, szlovák) kvintváltását pedig nagyobbrészt magyar hatásra történt utólagos fejleménynek vehetjük. Magyar területen számszerűen kevés, de igen elterjedt dallam által képviselt kvintváltó stílus él.[10] Távolabb, a Volga-vidéken a cseremisz-csuvas határ mentén virul egy kvintváltó stílus, míg a velük szomszédos mordvinok, baskírok, kazáni

[8] A nem szomszédos pentaton hangra való ugrások közül az A-A', E-A és az A-E gyakori dallamkezdet. Dallam első felében, főleg az első sorban gyakori az E-A' vagy az A'-E ugrás illetve a lépegetés E és A' között, valamint az A'-D. Dallam közben a harmadik sorban is előfordul még C-E.

[9] Most a hasonlóbb dallamokat válogattam egymás mellé, de általában jellemző, hogy a dakota sorok egyenletesen ereszkednek, míg a magyar és különösen a mongol dallamsorok nagyobb változatosságot mutatnak. Az is jellemző különbség, hogy négyes tagolású magyar és mongol dalok között sok áll hosszabb sorokból.

[10] Bartók B.: *A magyar népdal*. Budapest 1924; Kodály Z.: *A magyar népzene* (első kiadás: 1937; 7. Vargyas Lajos által átdolgozott, kibővített kiadás: 1976) Budapest 1937; 1976, pp. 17–26, 37; Szabolcsi, B.: Népvándorláskori elemek a magyar népzenében. In: *Ethnographia* XLV. Budapest 1934.

tatárok, votjákok és miser tatárok zenéjében a kvintváltás jelensége úgyszólván ismeretlen.[11] Ugyanakkor a távoli Peruból előbukkan egy-egy olyan dallam, mely szinte tökéletesen megegyezik egyes magyar kvintváltó dallammal.[12]

Szabolcsi Bence[13] a kvintváltás jelenségéhez a cseremisz, csuvas példákon kívül kalmük, bajkál-vidéki mongol és kínai dallampárhuzamokat is hozott,[14] és a magyar stílust a „régi nagy kultúrákat mindenütt jellemző pentatónia egyik sajátos stílusfajához, a közép-ázsiaihoz" kötötte.

Saját vizsgálataim alapján lényegében nincs pentaton kvintváltás az anatóliai törökök, azerik, a mangislaki ill. mongóliai kazakok, kirgizek, tuvaiak illetve a sárga ujgurok zenéjében. A tatár népzenében gyakori a kvartváltás, de a kvintváltás gyakorlatilag nem létezik. A karacsáj népzene néhány kvintváltó dallama pedig nem-pentaton skálája és több más jelenség miatt is igen eltérő képet mutat pl. a magyar kvintváltóktól.[15]

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy bár több török nép dallamainak ereszkedő jellege magában foglalja a kvintváltás megjelenésének lehetőségét, kvintváltó dallamok homogén stílus formájában korábban csak a magyaroknál valamint a cseremisz-csuvas határ környékén bukkant elő.

Több mint hétszáz mongol dallam áttanulmányozása után azonban kiderült, hogy mintegy egytizedük kvintváltós jelenséget mutat.[16] A dallamok a Kína északi határán levő belső-mongóliai Dzsú-uda területen élő mongol *barin*, *harcsin*, *arhorcsin, kesikten* és *horcsin* törzsek énekeseitől származnak.[17] Az evenki és a mongóliai népzenében ill. Észak-Kínában is gyakran találkozunk ezzel a zenei jelenséggel.

2004–2005-ös kutatásom alatt kiderült, hogy vannak kvintváltó sziú indián dallamok is. Ex. 6-ban egymáshoz hasonló dallamokat írtam egymás alá, de a részletesebb vizsgálat sok eltérést mutat az egyes népek kvintváltó stílusai között.

Jellemző például, hogy a magyar és különösen a mongol stílusban sokkal hosszabb sorokból építkező kvintváltó dallamok is vannak. A mongol kvintváltásnál az A`-E-D-A kadenciasor uralkodik, míg a sziú és különösen magyar dallamok változatosabb sorzáró hangokkal rendelkeznek. Már láttuk, hogy a sziú dallamsorok jellemzője az ereszkedés, míg a magyarban a motívumokból való építkezés is feltűnik. A mongol dallamsorok mutatják a legnagyobb változatosságot a sor elején illetve a sor közepén levő gyakori felíveléseikkel.

---

[11] Vikár, L. – Bereczki, G.: *Cheremiss Folksongs*. Budapest 1971; Vikár, L. – Bereczki, G.: *Chuvash Folksongs*. Budapest 1979.

[12] Pl. Ördög, L.: *Ének-zene az általános iskolák 6. osztálya számára*. Budapest 1997, pp. 114, 117; perui gyűjtésének egyik perui inka népdal vázlata például a következőképpen szól: //: *la-la-la-la* / *so-so-so-mi* / *re-re-so-la* / *mi* :// *so-mi-re-mi* / *do-do-do-la* / *so,-so,-mi-re* / *do* // *so-mi-re-mi* / *do-do-do-la* / *so,-so,-mi-re* / *la* //.

[13] Szabolcsi, B.: *A magyar zenetörténet kézikönyve*. Budapest 1979, pp. 107–109.

[14] Ezek közül a csuvas, a kalmük és a bajkál-vidéki mongol dallamokra Kodály is hivatkozik Kodály Z.: *A Magyar Népzene*. 1976, pp. 97.

[15] Minderről igen részletesen beszámoltam, vö. Sipos J.: *Bartók nyomában Anatóliában*. Budapest 2001.

[16] Haslund-Chistensen, H.: Music of Eastern Mongolia. Collected by Haslund-Christensen. In: *Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of dr. Sven Hedin. VIII. Ethnography 4. The Music of Mongols*. Stockholm 1943; *J̌uu-uda arad-un dayuu*. Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, Köke Qota 1981 [A Dzsú-uda terület népdalai]; *Aǰu bayidal ǰang ǰangsil-un dayuu*. Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, Köke-Qota 1981 [Az életmódhoz, szokásokhoz kapcsolódó dalok]; A *kvintváltós* kifejezést akkor használom, ha kvintváltó és részlegesen kvintváltó dallamokra akarok egyszerre hivatkozni.

[17] Ligeti, L.: Rapport préliminaire d'un voyage d'exploration fait en Mongolie Chinoise 1928–1931, Budapest, 1933.

Összefoglalás

Noha a sziú dallamok többsége egyetlen központi stílus köré tömörül, ez a zene egy jelentős népi alkotás. Épp a nagy művészeti stílusokat jellemzi ugyanis az egységes, letisztult forma.[18] Ezzel az igen homogén zenei világgal szemben a mongol népzenében sokféle dallammegoldást találunk, noha a mongol dallamok kizárólag félhang nélküli pentaton skálákon mozognak. Ugyanakkor a magyar népzenében a pentaton rétegeken kívül számos más zenei réteggel is találkozunk.

A magyarok, a mongolok és a sziú indiánok többé-kevésbé összetett zenei világának a kvintváltó dallamokban van egy találkozási pontja. Mindhárom nép kvintváltó dallamai rokon skálákon mozognak, ereszkedő tendenciával. Ez nagyon komoly hasonlóságot engedne meg, de a dallamok belső zenei logikája meglehetősen eltér. Mint ezt a négysoros dallamok esetén láttuk, nem csak az ereszkedés jellege, de a ritmusok, a dallamszerkezetek és a dallamfordulatok is különböző karaktert mutatnak.

Hogy ez a különbség egy valahai közös alap szétfejlődését mutatja-e, vagy két, egymással soha nem érintkező zenei kultúra természetes hasonlóságából származik-e az összehasonlító zenetudomány egyedül nem képes megválaszolni. Mindenesetre a zenei elemzés megengedi a sziú népzene egyes rétegeinek ázsiai eredetét: a magyar, a mongol és a sziú dallamokat egy közös zenei alap lényegesen eltérő megvalósulásának tarthatjuk.

Melléklet. A nagy ambitusú dallamok csoportjai

Bár kisebb számban, de vannak az oktávnál nagyobb hangterjedelmű sziú dalok is.[19] Itt csak három típusukra hívom fel a figyelmet.

Egyes kétsoros dallamok magas első sora variálva egy oktávval lejjebb ismétlődik meg, ez valóban csak ilyen nagy hangterjedelemnél lehetséges (ex. 7a), Találkozunk azonban a már ismert formák nagyobb hangterjedelemben való megvalósításával is. Ilyen az A'-C-A kadenciákon ereszkedő ex. 7b háromsoros, és az A'-E-C-A kadenciasorú ex. 7c négysoros dallam is.

Summary

About the Asian relation of the Sioux Indian songs

What are the musical styles of the Sioux Indians like? Are there any similarities between the Sioux folksongs and the folksongs of some Asian peoples? Perhaps it is surprising but we have not had an answer to these questions till now. Though several studies were written about the folk music of the Native Americans, none of them contains deep analysis. Nobody made a serious attempt to compare the folk music of the Sioux to the folk music of other peoples, either.

In 2004–2005 as a Fulbright Visiting Scholar at the University of California Los Angeles I had the opportunity to search for the answers to these questions. In this study I introduce

[18] Ennek a zenei világnak az összetettsége nem mérhető pl. a magyar vagy az anatóliai népzene stilisztikai sokszínűségéhez, ami egyben itt egy egyszerűbb, tisztább etnogenezist is valószínűsít.
[19] Kb. 5%.

the most important Sioux folk music types and styles, and examine the relation of these layers to the different layers of the Mongolian and Hungarian folk music.

Now I mention only the final conclusion in advance: the musical analysis allows the possibility of Asian origin of certain Dakota musical layers and we can consider these Dakota, Hungarian and Mongolian melodies to be the slightly different realizations of a common musical base.

Irodalomjegyzék

Abraham, O. – Hornbostel E. M. von: Phonographierte Indianermelodien aus British Columbia. In: *Boas Anniversary Volume*. New York 1906

Baker, T.: *Über die Music der nordamerikanischen Wilden*. Leipzig 1882; Reprint kiadása angol fordítással (by Ann Buckley): *On the Music of the North American Indians*. The Netherland 1976

Bartók B.: *A magyar népdal*. Budapest 1924

Boas, F.: *The Central Eskimo*. Washington 1888

Nettl, B.: North American Indian Musical Styles. In: *Memoirs of the American Folklore Society* 45. Philadelphia 1954

Buttree, J. M.: *The Rhythm of the Redman*. The Ronald Press Company, New York 1930

Stumpf, C.: Lieder der Bellakula Indianer. In: Vierteljahrschrift für Musikwissenchaft 2. 1886

Cringan, T. A.: *Music of the Pagan Iroquois*. In: *Arcaeological Reports, Appendix to the record of the Minister of Education*. Toronto 1899

Curtis, S. E.: *The North American Indian*. 20 vol. Nowood, Mass. 1907–1930

Curtis-Burlin, N.: *The Indians' Book*. New York and London 1907

Densmore, F.: The study of Indian Music in the Nineteenth Century. In: *American Anthropologist* 29. 1927

Densmore, F.: Teton Sioux Music. In: *Bulletin of the Bureau of American Ethology* 61. Washington D. C. 1918

Herzog, G.: Musical Styles in North America. In: *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists*. New York 1928 (New York, 1930/R) pp. 45–458.

Herzog, G.: A Comparison of Pueblo and Pima Styles. In: *JAF* 49. (194) 1936, pp. 283–417.

Hirshberg, D. K.: Rhythm of Indian Songs. In: *Musician* April 1917

Hodge, F. W.: *Handbook of American Indian North of Mexico*. Pegeant Book Inc., New York 1969

Jurrens, J. W.: *The Music of the Sioux Indian of the Rosebud reservation in South Dakota and Its Use in the Elementary School* (Research Study No. 1), Colorado State College, Greeley, Colorado 1965

Kodály Z.: *A magyar népzene* (első kiadás: 1937; 7. Vargyas Lajos által átdolgozott, kibővített kiadás: 1976) Budapest 1937; 1976

Ligeti, L.: *Rapport préliminaire d'un voyage d'exploration fait en Mongolie Chinoise 1928–1931*. Budapest 1933

Matthews, W.: *Navaho Legend*. New York 1892

J̌uu-uda arad-un dayuu. Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, Köke Qota 1981 [A Dzsú-uda terület népdalai]

Aǰu bayidal ǰang ǰangsil-un dayuu. Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, Köke-Qota 1981 [Az életmódhoz, szokásokhoz kapcsolódó dalok]

Mongγol arad-un mingγan dayuu. 2. Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, Köke-Qota [Ezer mongol népdal]

Mooney, J.: *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Washington 1896

Haslund-Chistensen, H.: Music of Eastern Mongolia. Collected by Haslund-Christensen. In: *Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of dr. Sven Hedin. VIII. Ethnography 4. The Music of Mongols*. Stockholm 1943

Ördög L.: *Ének-zene az általános iskolák 6. osztálya számára*. Budapest 1997

Powers, W. K.: *War Dance, Plains Indians Musical Performance*. University of Arizona Press, Tucson and London 1990

Rhodes, W.: North American Indian Music. In: *Notes* 10. 1952

Roberts, H. H.: *Form in Primitive Music*. New York 1933

Roberts, H. H.: *Musical Areas in Aboriginal Norh America*. New Haven 1936

Sipos J.: *Bartók nyomában Anatóliában*. Budapest 2001.

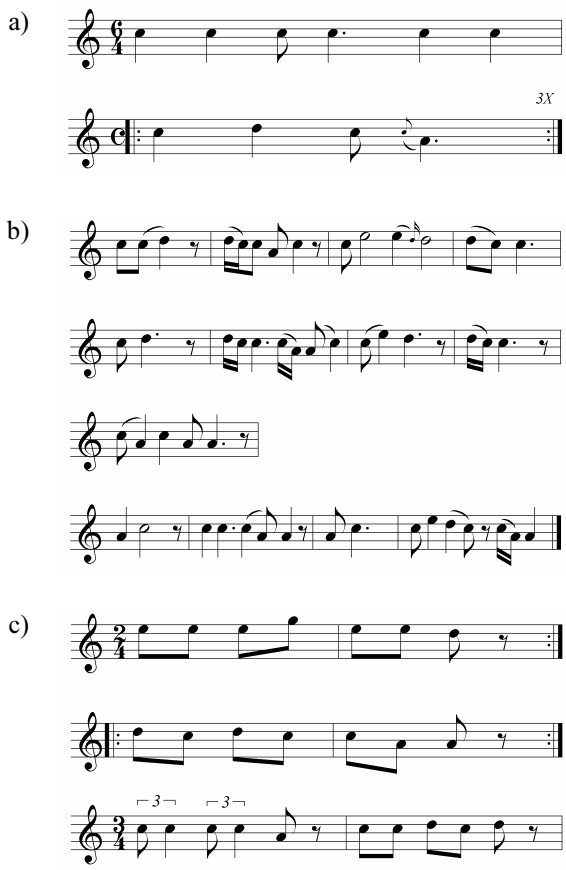
Szabolcsi B.: *A magyar zenetörténet kézikönyve*. Budapest 1979

Szabolcsi B.: Népvándorláskori elemek a magyar népzenében. In: *Ethnographia* XLV. Budapest 1934

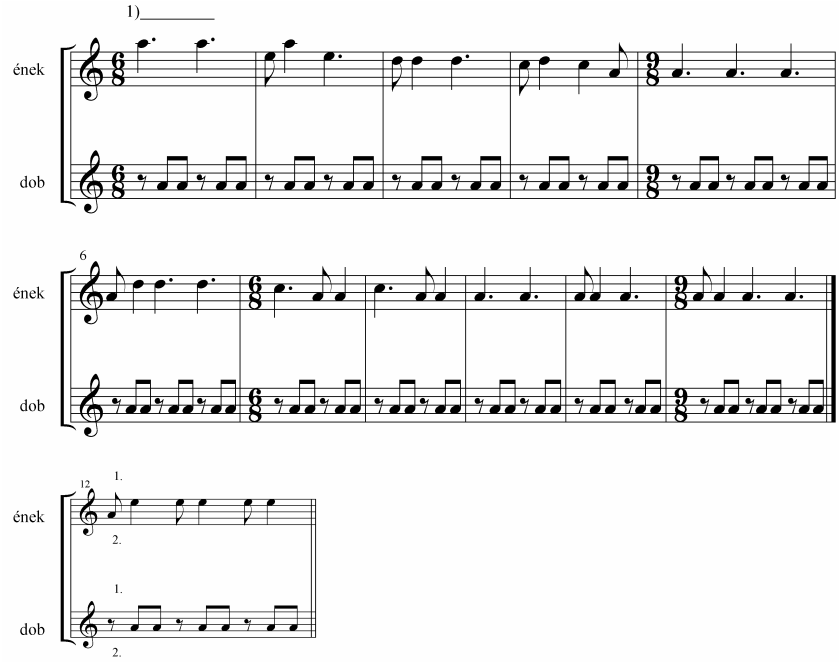
Vikár, L. – Bereczki, G.: *Cheremiss Folksongs*. Budapest 1971

Vikár, L. – Bereczki, G.: *Chuvash Folksongs*. Budapest 1979

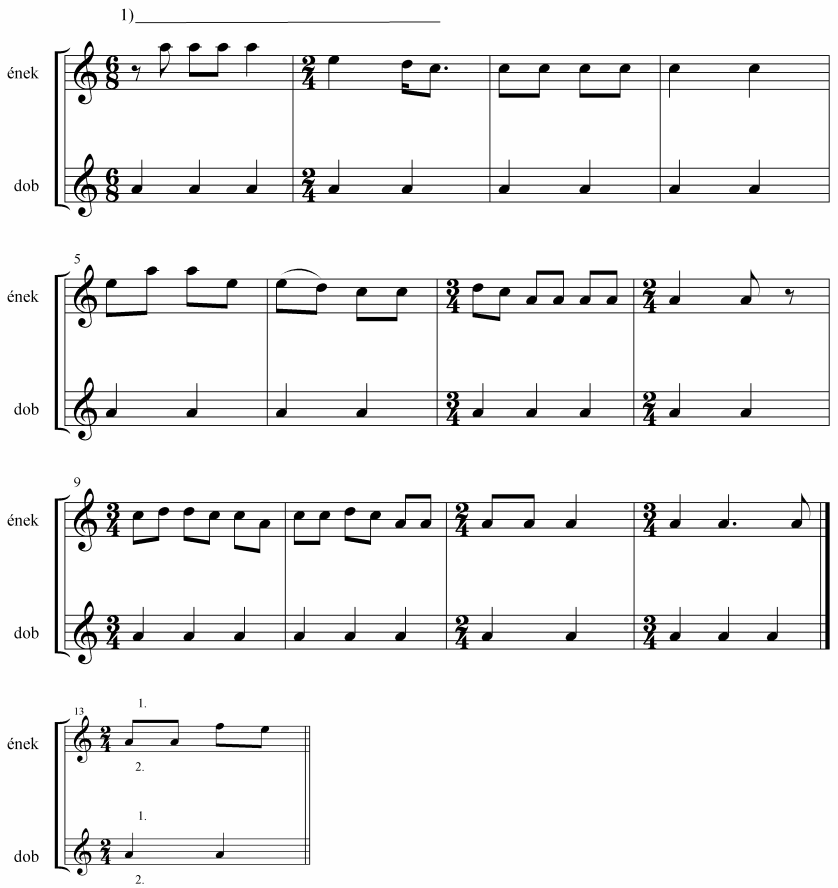
Voegelin, Ch. F. – Voegelin, Fl. M.: *Map of North American Indian Languages*. (American Ethnological Society Publications 20.) American Ethnological Society, USA 1966



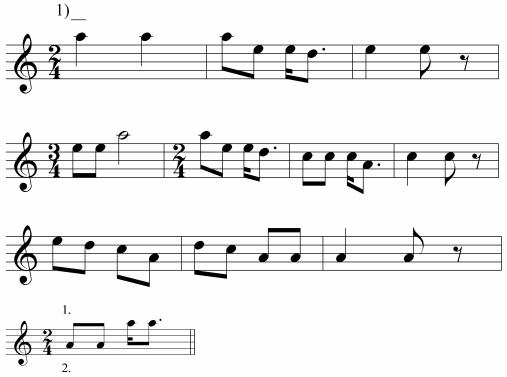
Example 1. Kisebb ambitusú sziú dallamok.
a) két hangon mozgó dallam
b) altató három hangon
c) ereszkedő dallam D kadenciával



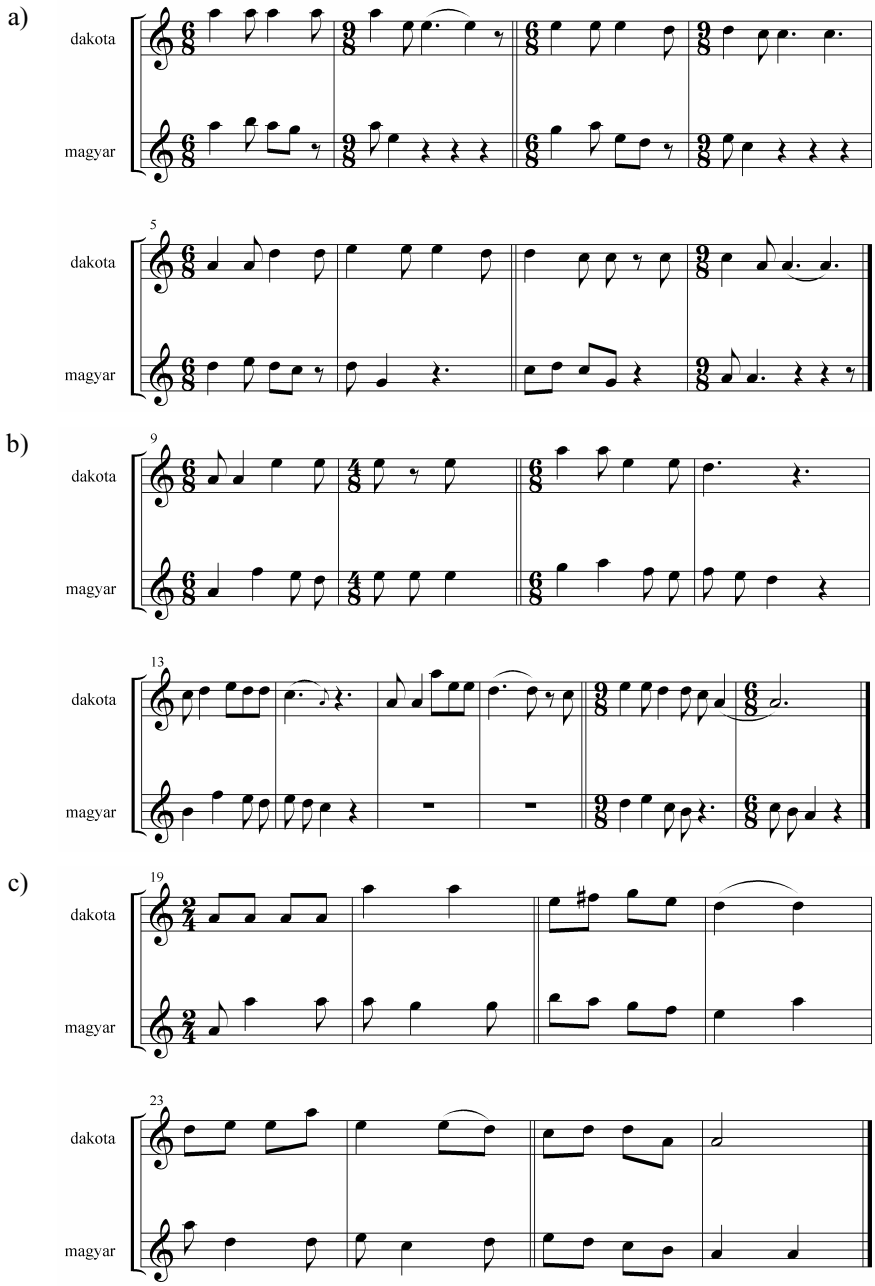
Example 2. Oktáv ereszkedés és összefüggés magas és alacsony kezdés között



Example 3. Kétrészes dallam hosszú sorokkal és C kadenciával

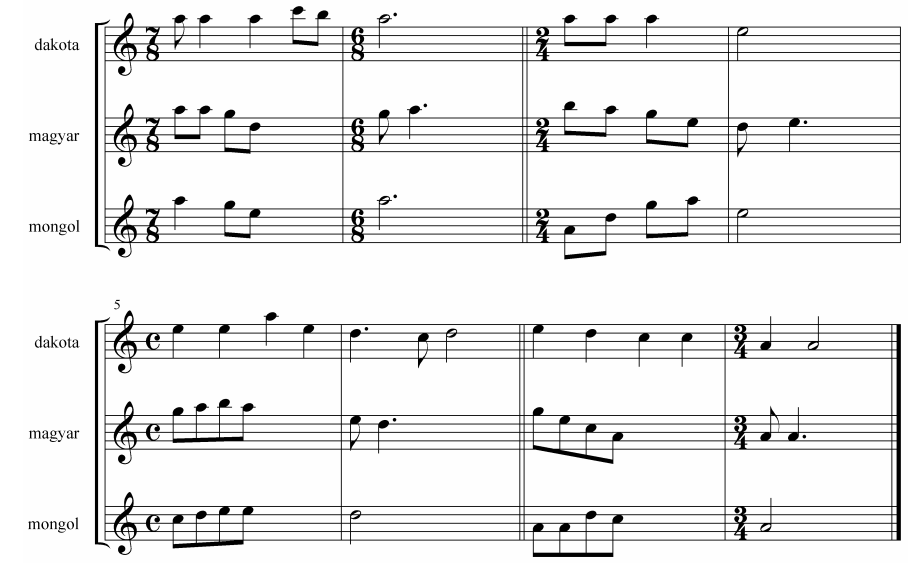


Example 4. Hármas osztású dallam

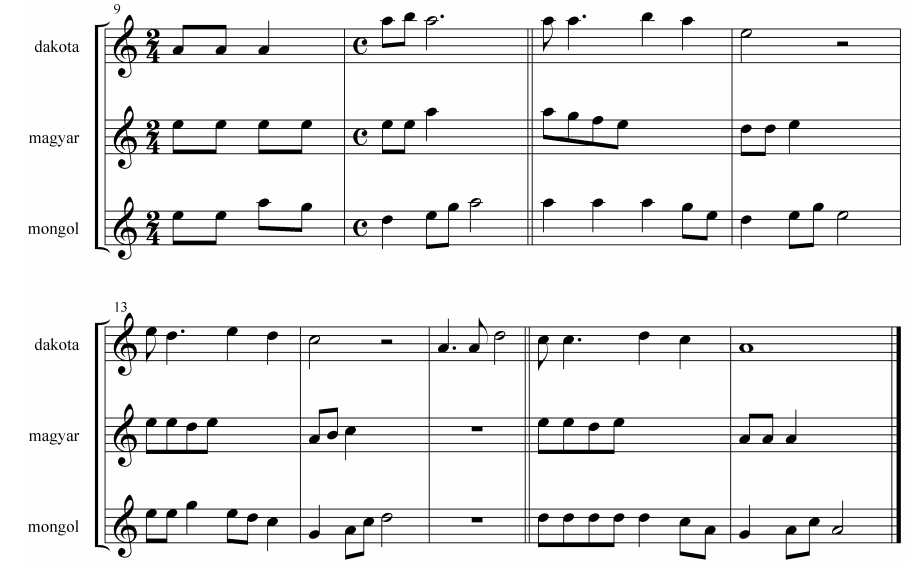


Example 5. Négysoros sziú dallamok és magyar párhuzamaik.
a) sziú dallam E-C-D kadenciákkal és magyar párhuzama
b) sziú dallam E-D-C kadenciákkal – magyar párhuzam
c) sziú dallam A'-D-D kadenciákkal – magyar párhuzam

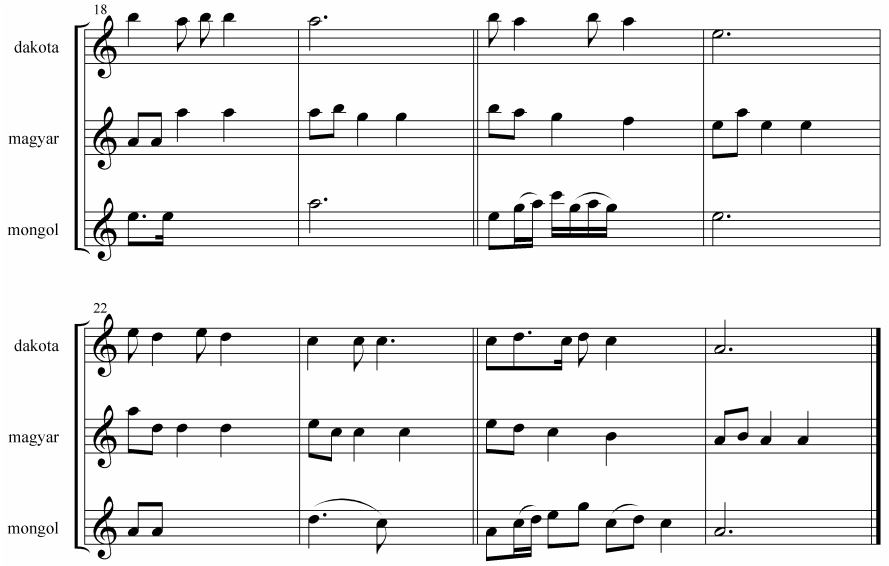
a)


dakota
magyar
mongol
5
dakota
magyar
mongol

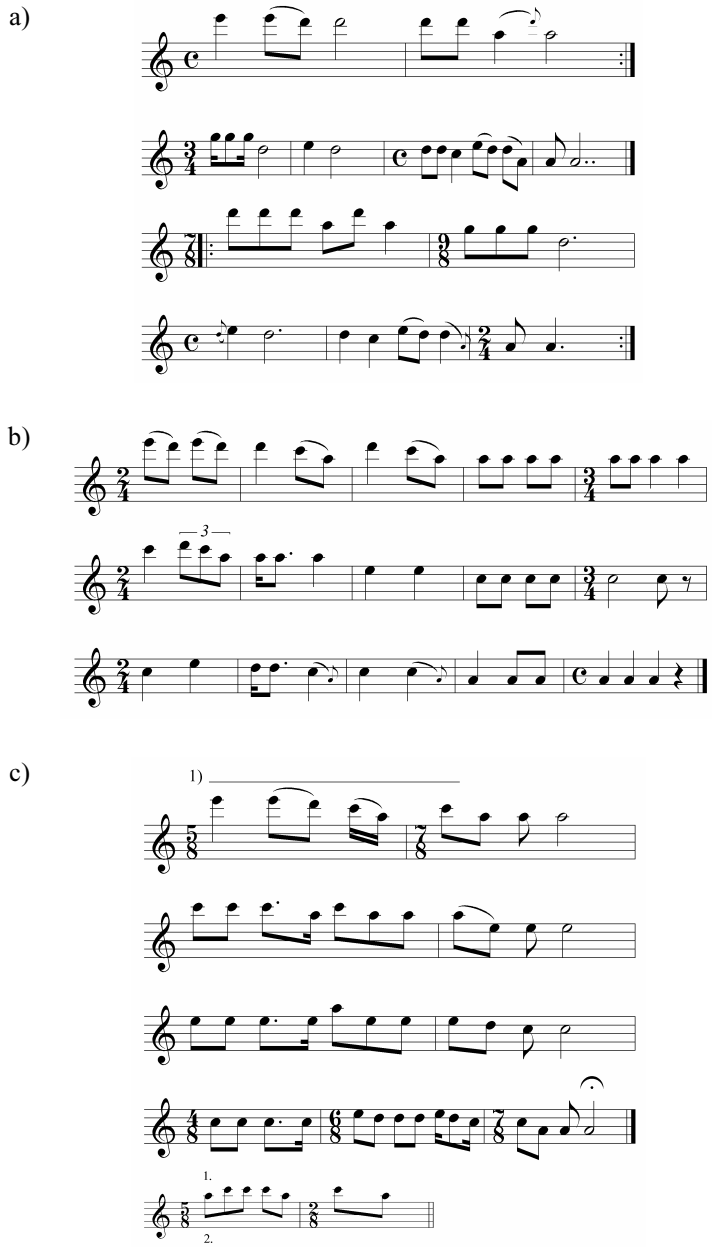
b)


9
dakota
magyar
mongol
13
dakota
magyar
mongol

c)



Example 6. Négysoros kvintváltó sziú-magyar-mongol párhuzamok



Example 7. Nagy ambitusú dallamok.
a) kétsoros dallam
b) A'-C-A kadenciákon ereszkedő 3-soros dallam és kisebb ambitusú variánsa
c) A'-E-C-A kadenciasorú négysoros dallam és kisebb ambitusú variánsa

SEMANTIC CODES OF THE BURYAT TRADITIONAL CULTURE IN THE EPOS "ALAMŽI MERGEN"

Tatyana Skrynnikova

Agentive Code. First of all, Alamži Mergen is a forefather – a demiurge. The text includes nearly all geographical objects (mountain, tree, spring), which mark the archetype of Center, which in its turn gives birth. As in the traditional society executing of power functions is connected with the Ruler's sacrality, its necessary to name the methods of his being chosen.

In the traditional society great super-natural power belongs to the smith (or head of smiths). For this reason he can fulfill the demiurge functions. Being in the sacral center of socium, Alamži Mergen climbed "the hill of pure silver, … gathered trees into big heap (*oboo*), … from all the sides of the world (*daida*) he gathered together and brought seventy smiths" (pp. 61, 63). A smith can act as a "divine craftsman", who is in state to create everything, from his house to his cosmos. The list of Alamži Mergen's deeds (pp. 61–69) illustrates the creation of the world from the birth giving sacral center to periphery (p. 69). The epos narrates Alamži Mergen's world-arranging functions in his native land and beyond it when all the battles finished (pp. 271–275).

Alamži Mergen's creative ability is also proven by his "completing" his horse by striking the horse's right hip with a white-silver hammer weighing thirty pounds. This can be interpreted as a smith function.

Another smith-demiurge archetype is a motive of his fight with a serpent (*mangadhai* in the image of many-headed dragon), as a motive of fight between fire and water, which results in the creation of the world. This is what the ravens mean watching the fight (p. 131). After Alamži Mergen had cut Mangadhai's middle head with his arrow, "mothers, holding their children by the hand, went out. People went out, herds went out. They crowded the whole valley. 'How do you do, sonny, who created good!'" (p. 139).

The **actional code** is directly connected with the agentive one, i.e. Alamži Mergen as an ancestor and smith (cultural hero and demiurge) and senior khan. Alamži Mergen acted as a marker of the Center, he could ascend the Sky (hammered ritual nails, knife and scissors), which is explained by his ability to attract sun rays (p. 263). The hero is capable of fulfilling the world-arranging functions through ritual performance (above mentioned fact p. 61 – priest functions). The fight of the hero with *mangadhai* can be regarded as a ritual code. First, it took place in front of the hero's house (p. 136), second, shooting on the same side – ahead – brings *mangadhai*'s death (= chaos) and the rise of the world. Third, burning of *mangadhai* in the course of three days and nights means his final destroying (p. 141) and purifying, which is followed by the ritual smoking of the pipe: "He struck fire with a white-silver steel, he made a pipe draw raising or putting it down" (p. 143). The text gives other evidence that smoking a pipe is a part of the ritual (p. 181). Nailing down of two uncles to the larch-tree can be interpreted as an offering to Earth, because they were hanged with their heads over heels.

Purifying, sacralizing and arranging of space – Alamži Mergen's these actions are constantly registered in the text. Besides the above mentioned, we can note his civilizational function (p. 243) and also the motive of creating through ritual: when on his getting back

home he saw his devastated land, he "took with his hands the tail of his light bay horse, tore out three thin hairs, threw them (on the land) and said: "Let be cattle and herds!" (p. 253), and this was fulfilled. To prove the idea that the khan as a performer of ritual is superior to the shaman we have the evidence in the text: the hero destroyed a shamaness, who was close to his father-in-law's clan, having turned her into a churn-stuff in the tub with *kurunga* (pp. 233–235) (motive of purifying of the alien by milk food).

The supernatural force is also in his right little finger: when Alamži Mergen cut it, he let the "eternal water" (= water of life) out. He reanimated three *mangadhai*'s prisoners having sprinkled their heads with this water (p. 143). As his uncles wanted to kill him, he decided to make their tortures eternal, so, he sprinkled their heads with the eternal water of life (p. 277). The head as a place of charisma is mentioned in the following context, connected with the magic power of Bulad Khurai's (hero's wife) thumb (pp. 167, 223). To reanimate the hero, she put his bones together, fanned them with her sleeves, and then blew in his crown, punched his heels and he returned to life (p. 251).

In the **object code** of the ritual the above-mentioned hammer, knife, scissors, tobacco-pipe, tree are used. Signet-ring (pp. 109, 237), piece of dark-blue silk (pp. 225, 227), bull-looking stone can serve as amulets and assistants. Two attributes – arrow and tree – can perform as symbols (= deputies) of the hero.

The most frequent epic attribute, connected with the hero's sacrality is a bright-yellow arrow (p. 199). When Alamži Mergen left for the war with the red-headed *mangadhai*, he gave an arrow to his sister Agui Gohon. In this case the arrow played the role of Alamži Mergen's symbol (deputy). Agui Gohon is also connected with an arrow when she performed the role of young Alamži Mergen. In this case the arrow symbolized the owner and reflected his being: when Agui Gohon drove an arrow into the right wall of the house so that the old man and woman who stayed home could know about her state, the arrow "rose and from the very notch blossomed out as a nine-colored flower" (p. 173).

The synonymous character of sun (moon) rays and dog (wolf) is a rather widely spread archetype in the traditional world-outlook of the Altaic linguistic family. Moreover, the epic description of shooting into *mangadhai* makes it possible to suppose its ritual meaning, for, having put puppies (= sun fire) into the arrow (thus having sacralized it), Alamži Mergen shoots forward from his family house (any ritual is performed in front of the dwelling).

Mangadhai's final death is connected with destroying of his life bases: vitality (soul *hünehün*) and sacrality (charisma *hülde*), embodied in six wild geese, more precisely, in their heads.

The qualities which ensured man's being could be contained in other sacral attributes. "A hardened white-silver saber she hid in her liver membrane. 'Hide my soul (*amin*) as far as possible, make my skin thick to hide and preserve it!' So she invoked her soul's golden seed (*aminaa altan toonoye*) she hid in her back bone (*nygarhandaa*). 'Hide my soul as far as possible! Make my skin thick and hard'" (p. 171).

A tree can also be a symbol of the hero and, probably, his deputy at the wedding ceremony (p. 239). "Medicinal red larch" is mentioned among the first creative acts of the hero: from the north its golden leaves came out, from the south its silver leaves came out" (p. 61). Its being the clan symbol and, correspondingly, the marker of center with cosmogonic and harmonizing functions is evident from the above described fact of *barisa* establishing. First, the territory is beyond the native land (p. 113), second, this is a pine (alien tree) forest, where sun rays do not fall and with no passes, i.e. there are all the

characteristic features of chaos which is to be turned into cosmos, because it is the symbol of native in the alien (i.e. chaotic) space.

While larch is a tree of the hero and his clan, aspen, for example, symbolizes the twenty-three-headed serpent (pp. 185–193).

In the **locative code** high semiotic connotation is characteristic for the center, expressed in different forms: khan-hero, river-head, mountain and horse, which is associated with the mountain (pp. 93, 103) etc., and possessing birth-giving and arranging functions. To call his "slim and light bay horse" (p. 91) pasturing together with thirteen she-marals, Alamži Mergen "climbs the very top of the patterned silver cathedral, which rose in the south-west, on thirty-three hills, by the fork of three roads, with forty four bell towers, with four thousand bells. He turned his magic whistle to the west and began to play it" (p. 89). Here, by no means, ritual action is described, when the hero-performer of the ritual climbs the cathedral (temple = World mountain), turns his face to the south (this is correlated with the Sun cult) and plays the whistle. After this: "Old earth began to tremble; all the burned down hills covered with green grass; all dried down trees covered with green leaves, all dried springs began to flow, to well out!…» (p. 89). When the Sun worshipping ritual is completed, nature blossoms out, this taking place in the World center, marked as "fork of three roads", i.e. the place where breaking of space (profane – sacral) takes place through hierophania and where the transition from the Middle world to the Upper and Lower is possible. Alamži Mergen's sister Agui Gohon had also performed ritual in the cathedral, which was constructed on 33 hills, before she went to save him (p. 175). Dynamics of vertical (three) and statics of horizontal (four) world model is fixed in the numerological symbols. Up-down opposition is modeled through numerological marking of blacksmiths: a number divisible by seven (70) marks Earth, divisible by nine (99) marks Sky.

Crossing of three roads can be also the point of descending to the lower world (as Alamži Mergen punished his two uncles) (pp. 277, 279). The position of the offered – head down – and the fact that people passing by cut pieces of flesh from them and threw them into barrels (fresh – down, boiled – up) proves, that this is a ritual to the lower world.

This crossing of three roads can be both in the center of the own world and on its boundary: "From her native house she came to the edge of the valley, to the three roads crossing" (p. 179), where the alien land began and where was its Master of locality – the bearded Old Man.

Syntagmatic structure of the epos "Alamži Mergen" can be understood as coded by the symbols of traditional culture as the initiation ritual and connected with this the post-wedding transition of a young man into another social group – as the head of the family. In view of the whole text, the textual presentation of pre-wedding and post-wedding ritual is proven, first, by the extraction of the hero from the organized cosmos and his placement into chaotic space, staying in which is connected with tests of different kind, being both in his own image as well as his sister's. Second, the hero's death in his own image is narrated, in two forms: death and placing of bones into the cave (= womb for the next birth), as well as changing of image and sex. The tests continue in the sister's image in the wedding tournament. Third, purifying after staying in chaos through bathing at the morning sun in the big yellow sea with three athletes, who also took part in the wedding competition (p. 231). Here hero's hypersexuality is demonstrated when he claims an *aršin* long birch stick as his phallus (p. 233). The result is coming back to socium in a new body, created by his wife Bulad Khurai, and in new quality – the head of the family.

In accordance with the syncretic character of the traditional world-outlook, the image of Alamži Mergen presents syncretic tangle and combination of functions of archaic ancestor (first khan), demiurge, cultural hero (mediator and world-arranger: introduced social structure, wedding rules, mode of initiation) and smith, who had the aim to overcome the chaotic state of the world, arrange (make own) and fight with monsters who break the established order.

Bibliography

Burjatskij geroičeskij epos. Alamži Mergen i ego sestritsa Agui Gohon. Nauka, Novosibirsk 1991

TÁRANÁTHA EGY *DÓHÁ*-MAGYARÁZATA

Somlai György

A *dóhá* irodalmi műfajként több ezer éves hagyománnyal rendelkezik az ind irodalmakban. Tibetben már a buddhizmus első térhódításakor meghonosodott vallási-„irodalmi" formaként jelenik meg, nyelvezetük többnyire homályosnak tűnik. Eredendően csak egy szűkebb, mondhatjuk, a korabeli s egy kisebb közösség számára kerültek e „misztikus" énekek előadásra, s e tanítás szinte kizárólag csak szájhagyomány útján terjedt, igen gyakran énekek formájában, s a katekézis, a vallási gyakorlat – szintén szóbeli – magyarázatot fűzött ezekhez az énekekhez. E szájhagyomány-műfaj meghonosodott Tibetben s továbbélt részben szintén szájhagyományként, részben pedig kanonikus alapokon kialakult és felvirágzott az írásban is rögzített magyarázat.

A tibeti buddhista kánon azon részei, melyek a *dóhá*kat és azok magyarázatait tartalmazzák kb. az i.sz. 10. századra datálhatók. A történeti munkákból ismeretes, hogy néhányan foglalkoztak e misztikus énekek hagyományának leírásával. A legtöbb tibeti szerző saját hagyományát – lett légyen szó akár írott, akár szájhagyományról – az esetek túlnyomó többségében ind eredetre (*rtsa-ba*) vezeti vissza, de nagyon kevés azon szerzők száma, akik valóban ind származású és iskolázottságú mesterek hagyományának letéteményesei. Ezen kevesek közé tartozik a leginkább történeti munkái révén ismert szerzetes, Táranátha is.

Táranátha rövid életrajza

Rendjének tudósítása[1] szerint a nagy Rva lócába (Rdo-rje grags-pa) leszármazottja volt. Nagyapja, Tshul-khrims rgya-mtsho, a tantra alapos ismerője volt, az ő legidősebb fia Rnam-rgyal phun-tshogs, Táranátha apja. Anyja neve is ismert a hagyományból: Rdo-rje budga' lha-mo.

A *tulku* – merthogy Táranátha az volt – egy nevezetes reinkarnációs vonal 14. megtestesüléseként[2] látta meg napvilágot a fa-emse év (1575), mely a 10. tibeti évszámítási ciklus 9. éve, annak is hatodik tibeti hónapjának 8. napján – Chos-'khor sdengsben.[3]

---

[1] *Dpal-ldan Jo-nang-pa'i chos-'byung; Rgyal-ba'i chos-tshul gsal-byed; Zla-ba'i sgron-me*, szerzője 'Dzam-thang bla-ma Ngag-dbang blo-gros grags-pa; Dpe-cha formátumban 1983-ban adta ki újra Delhiben a Bir Tibetan Society, D. Tsondu Senghe irányítása alatt. Ebben a kiadásban az 56 a-b fóliokon találhatók ezek az adatok. Ugyanezt a szöveget –kiegészítésekkel (*lhan-thabs* vagy *ka-skong*) – kiadta 1992-ben a pekingi Nemzetiségi Kiadó is „*Jo-nang-pa'i chos-'byung gsal-byed; Zla-ba'i sgron-me*" címmel, ugyanannak a szerzőnek a tollából. Európai könyvformában. E kiadásban az 53. oldalon találhatók ezek az adatok. Egy rövidke életrajzot közölt Thub-bstan Nyi-ma professzor a *Bod-ljongs zhib-'jug* 1986/1. számában, a 151–152. oldalakon.

[2] A *Jo-nang chos-'byung* szerint: „*Rje-btsun chen-po Kun-dga' snying-po Bkra-shis[42b] rgyal-mtshan dpal-bzang-po'i sku-'phreng dang 'brel-ba'i mdzad-pa mdo-tsam brjod-na/ skyes-rabs dang/ mdzad tshul gnyis las/ dang-po ni…rgya-gar du slob-dpon Pandita 'Bar-ba'i gtso-bo; gnyis-pa …slob-dpon Nag-po spyod-pa; gsum-pa … Rá-tan-bha-[hu-]la; bzhi-pa Rong-zom chos-bzang; lnga-pa Bha-rom Dar-ma dbang-phyug; drug-pa A-va-dhú-tí 'Od-zer dpal; bdun-pa Zhang-ston 'Brug-sgra rgyal-mtshan; brgyad-pa Gnyos Lha-nang-ba Sangs-rgyas ras-chen; dgu-pa Sam-gha-bha-dra; bcu-pa 'Jam-dbyangs chos-rje; bcu-gcig-pa Chos-kyi nyin-byed; bcu-gnyis-pa Rje Kun-dga' grol-mchog; bcu-gsum-pa Dga'-byed sa-skyong [Rgya-gar-du]; bcu-bzhi-pa Kun-dga' snying-po.*

Nagyapja a Padma Shrí-gcod Rdo-rje nevet adta neki. Mikor egy éves volt, már tudott járni és azt mondta: „Én vagyok Kun-dga' grol-mchog".

Mikor 4 éves lett, Sna-dkar rtse-ba kormányzó ösztönzésére Lung-rig rgya-mtsho apát beiktatta a Byang-rtseben lévő kolostor apáti székébe iktatta be – mint Kun-dga' grol-mchog új testet öltését. Korán feltűnt a Tan iránti fogékonysága és a tudományok irányában mutatott tehetsége.

Nyolc éves korában a Nagy Stag-lung-pa Kun-dga' rgyal-mtshan avatta szerzetessé, s tőle kapta a Kun-dga' snying-po Bkra-shis rgyal-mtshan nevet. Az ind *kályanamítra*, Dzválanáthától a Táranátha nevet kapta.

Byams-pa lhun-grub, aki személyes nevelője lett, a szútrák és tantrák hagyományába vezette be. Rdo-ring-batól a szászják által nagyon kedvelt „*Lam-'bras*" tanításokat hallgatta. A Brag-stodból való Chos-sku Lha-dbang grags-pa pedig Nárópa 6 tanítására és a *mahámúdra* tanokra oktatta.

Később Lung-rig rgya-mtshotól és Kun-dga' dpal-bzangtól a *Kálacsakra* hagyományt kapta, annak 6-os jóga-gyakorlatával, meghatalmazásokkal és beavatásokkal, valamint a Don-brgyaddal együtt. Atisától Bu-stonig minden tibeti szerzőt tanulmányozott, de nem hagyta ki az ind szerzőket sem. A Kandzsúr és Tandzsúr eredeti szövegeit ind mestereivel ismerte meg.

Mkhas-grub Sangs-rgyas ye-she*s* és a *varjadhara* Ye-shes dbang-po irányításával a *saskya, jo-nang, shangs-pa, zhva-lu, 'brug-pa, kam-tshang, stag-lung* és egyéb irányzatok tanításait tanulmányozta, s megkapta a 4 tantra-osztály beavatási rítusait és magyarázatait is. Az ind *mahásiddha*, a déli születésű Sangs-rgyas sbas-pa'i mgon-po tantrikus tanításokat adott át neki és magyarázatokat, s az ott használatos *bskyed-rim* és *rdzogs-rim* fokozatot érintő tanácsokat.

Tőle és más ind tanítóktól, mint pl. Sunirvánasrí és Purnavadzsra, nemcsak az ind tantrikus hagyományt, hanem a nyelvtant és egyéb tudományokat is elsajátított. Mindezeket gyakorolta is, és bejárta az ötös ösvényt és a tizes fokozatú bodhisattva lépcsőt; mindezek következtében teljesen megvilágosodott és a siddhák ura fokozatot érte el.

Szerzetessé avatása 20 éves korában történt, amelynél Kun-dga' rgyal-mtshan (mint apát), Byams-pa lhun-grub (mint *slob-dpon*) és Rje-drung Kun-dga' (mint *vadzsra*-mester) működött közre.

A fa-juh év (1595) 8. havának 8. napján a Jo-nangba ment és kedvező csillagállás mellett elfoglalta Kun-dga' rinpoche ösztönzésére a kolostor apáti trónját. Ekkor alapította a Kalacakra-exegéta (*dus-khrid-chen-mo*) iskolát is.

Mikor 29 éves volt, látomása volt *Byams-pa* [Buddhával], s ekkor értette meg a *gzhan-stong* teljes mélységeit.

Klong-rdol bla-ma szerint [Za kötet] az elsőnek említett *'Bar-ba'i gtso-bo* csak a harmadik*: 1. Gyad-stobs-chen; 2. Blo-gros shin-tu rnam-dag; 3. 'Bar-ba'i gtso-bo; 4. Mi-bskyod-rdo-rje; 5. Ra-tan chen-po; 6. Rong-zom chos-bzang; 7. Gnyos rgyal-ba Lha nang-pa [azaz] Dar-ma dbang-phyug, akinek a másik neve Sangs-rgyas ras-chen; 8. 'Od-zed dpal; 9. 'Brug-sgra rgyan; 10. Sangs-rgyas ras-chen; 11. Sanggha-bhadra; 12. 'Jam-dbyangs chos-rje Bkra-shis dpal-ldan; 13. Nyin-byed bzang-po; 14. Kun-dga' grol-mchog; 15. Dga'-byed sa-skyong; 16. Ta-ra-nátha, azaz Kun-dga' snying-po; 17. [I.] Khal-kha Rje-btsun dam-pa Blo-bzang bstan-pa'i rgyal-mtshan; 18. [II.] Khal-kha Rje-btsun dam-pa Blo-bzang bstan-pa'i sgron-me; 19. Khal-kha Rje-btsun dam-pa Blo-bzang bstan-pa'i nyi-ma.* A sorrendiségről és a nevek keveréséről egy korábbi cikkemben (Somlai, Gy.: The Lineage of Taranatha According to Klong-rdol bla-ma. In: *Studia Tibetica II. Tibetan Studies*. München 1988, pp. 449–451) már írtam.

[3] Thub-bstan Nyi-ma születési helynek Chos-'khor sdingset adja meg.

1615-ben, Táranátha 41. évében (azaz a 10. *rab-byung* 49. évében) elkezdték a Dpal Rtag-brtan phun-tshogs gling [=Jo-nang] kolostort építeni. Erről az esemény(sorozatról) Tucci is megemlékezik, természetesen Táranátha önéletrajza alapján.[4] A főtemplomban találhatjuk a 7 Buddha[5] szobrát is.

Ezután számos művet alkotott, többek között a vallásalapító életrajzát, India Tantörténetét, tudósok és misztikusok életrajzait, magyarázatokat a Szívszútrához és a *Bzang-spyod*hoz, a *gzhan-stong* tanok kifejtését, az ismertebb tantrák (Kálacsakra, Guhjaszamádzsa, Heruka, Csakraszamvara) mindkét fokozatának ismertetését, teljes magyarázatát és dicsőítéseket.

Így a tanért és minden élőért aggódva élt, s végül 61 éves korában, a 11. ciklus 9. évében (1735), azaz a fa-emse év fekete hónapjának 28. napján a nirvánába lépett.
Számos tanítványa volt, még a távoli 'Dzam-thang dgon-pából is.

Nag-po spyod-pa és *dóhá*i

A buddhizmus indiai másfél évezredes térhódítása után, az i. sz. 10–11. század fordulója körül, részben az ind eredetű vallások és eszmék, részben pedig az iszlám terjeszkedése hatására kiszorult az ind szubkontinensről. Nyugati irányba, ahol az iszlám volt a meghatározó vallási-politikai erő, nem tudott menekülni. Így főképpen kelet felé, a hagyományosan buddhista vidékekre és északra, Belső-Ázsia felé, az újdonsült buddhista területekre „vonult vissza". Magával vitte nemcsak a buddhizmus, hanem az összes indiai vallás, szellemi és lelki mozgalom elemeit, melyek már az ind közegben is némileg belekeveredtek a tanításba.

Krisnacsárja (tib. Nag-po spyod-pa, szkr. Kṛṣṇācārya)[6] életéről csak megközelítő, hozzávetőleges ismereteink vannak. E közvetett tudás arra enged következtetni, hogy Nag-po spyod-pa kb. az i. sz. 950 és 1050 között élt.[7] A róla szóló hagiográfiai munkákban gyakran tesznek említést *dóhá*iról. A Kun-dga' grol-mchog által írt legendában,[8] annak is a Belső-Mongóliában készült változatában jó néhány *dóhá* szövegével találkozhatunk.

Az életrajzokat tartalmazó legendákból csak annyit tudunk meg, hogy – miként a 84 *mahásiddha* néven ismert aszkéta-misztikusok többsége – Nag-po spyod-pa is vándorló próféta, vándortanító volt. Két jelentősebb vagy inkább általunk jelentősebbnek tartott tantrikus mesternél tanult, akik szintén a 84 nagy misztikus közé soroltattak.[9] Bejárta a szokásos zarándokhelyeket és legendái számos csodatettéről tudósítanak. Mindazonáltal legendája – és minden valószínűség szerint személyisége is – teljesen „idegen test" a 84 nagy misztikusról szóló legendafűzérben. Már csak azért is, mert személyében az egyetlen olyan „tökélyre jutottat" ismerhetjük meg, aki nem érte el vándorlásai, gyakorlása, hite-vallása és élete célját, a *mahámudra-siddhi*t. Ezt persze úgy is magyarázhatjuk, hogy ő volt az

[4] Tucci, G.: *Tibetan Painted Scrolls*. Roma 1949, pp. 189 ff.
[5] 1. *Rnam-par gzigs*; 2. *Gtsug-tor-can;* 3. *Thams-cad skyob*; 4. *'Khor-ba 'jig;* 5. *Gser-thub*; 6. *'Od-srung*; 7. *Shākya thub-pa*.
[6] Nag-po spyod-pa neveiról bővebben lásd: Templeman, D.: *Life of Krsnacarya/Kanha*. LTWA 1989, pp.4–6.
[7] Templeman okfejtése azt sugallja, hogy Nag-po spyod-pa a 11. század második felében élhetett. Vö. Templeman, D.: *Life of Krsnacarya/Kanha*. p. 107.
[8] Kun-dga' grol-mchog összes műveinek első kötetében található, címe: *Nag-po spyod-pa'i rtogs-pa brjod pa'i yal-'dab gnyis-pa*, s mintegy 40 folió terjedelmű.
[9] E témáról bővebben tájékozódhatunk a következő munkákban: Dowman, K.: *Masters of Mahamudra*. New York 1985, és Robinson, J. B.: *Buddha's Lions*. Berkeley 1979.

egyetlen a 84 közül, aki vette a „bátorságot" és szándékosan – több alkalommal is engedetlen volt mesterével, Jalandharipával szemben. S ő volt az aki személyes védőistensége tanácsait is semmibe vette.[10]

Egy másik figyelemre méltó dolog, melyről Táranátha tudósít, hogy Nag-po spyod-pa – tulajdonképpen – feltámadt halottaiból a halálát követő hatodik napon.[11] Hányatott-zaklatott élete során számos vallási-irodalmi művet alkotott. A tibeti nyelvű buddhista kánon tanúsága szerint jelentős munkákat hagyott hátra a Csakraszamvara-tantra és a Hevadzsra-tantra körében, emellett énekei, különböző *mandala*-leírásai és szádhanái is szép számban találhatók e gyűjteményekben. Ugyancsak Táranátha tudósít arról, hogy Krsnacsárja tekinthető a *csárjapa* irányzat megalapítójának.[12] S így természetes, hogy művei megtalálhatók az un. *csárjapa*-gyűjteményekben.[13] Táranátha még azt is megemlíti, hogy ő maga is látott mintegy 120 kötetnyi munkát, melynek szerzőségét Krsnacsárjának tulajdonítják.[14]

A nagy misztikus énekei két nagyobb gyűjtemény formájában maradtak ránk – a tibeti nyelvű kánonban. Neveztesen a Munidatta (tib. Thub-pa byin)-féle kommentárban[15] és a Tandzsúrba felvett másik énekgyűjteményben.[16] Emellett életrajzaiban és néhány más rövidebb „szöveggyűjtemény"-ben is találkozhatunk Krsnacsárja *dóhá*ival.[17]

Nag-po spyod-pa egy *dohá*ja a legendáriumában

„Akkor *Nag-po spyod-pa* a jobb és baloldali energiaáramlást nem tudta egy szintre hozni. Tudata mégis örült és a 24 vidékre és országba (a 24 zarándokhelyre)[18] mindenhová elvándorolt és mindenhol az „Egyenetlen tudatnak dobjai" c. dalt énekelte:

A jobb és baloldali energia útja, az bíz' elakadt.
Ezt látva Káhna: „Én nem vagyok boldog."

Káhna hová mész? Hol telepedsz meg?
Mi korábban feltűnt elméjében, az most mind elnyugszik.

Minden hármasság nagyon is egyéni dolog.
Káhna azt mondja: „Egész életemben gyakoroltam.[19]

Ami eddig adódott, az bizony el is múlt.
A nemtudás megkötött engem és ezért én, Káhna nem vagyok boldog,"

Káhna közel van a királyi várhoz.
S én, Káhna azt mondom: „A szívem igazán nem fogadja be azt [mert fáradt vagyok]."

[10] Templeman, D.: *Táranátha's Life of Kanha/Krsnacarya – An Unusual Siddha Hagiogrphy*; előadás az ITST 1989. aug. 27 – szept. 2. között Japánban tartott kongresszusán.
[11] Templeman, D.: *Life of Krsnacarya/Kanha*. pp. 40–41.
[12] Templeman, D.: *Life of Krsnacarya/Kanha*. pp. 81–84.
[13] Templeman, D.: *Life of Krsnacarya/Kanha*. pp. xii-xiii.
[14] Templeman, D.: *Life of Krsnacarya/Kanha*. p. 46.
[15] Kvaerne, P.: *Buddhist Tantric Songs*. Bangkok 1986, is tartalmazza őket.
[16] *The Tibetan Tripitaka – Peking Edition.* Suzuki Research Foundation, Tokyo 1962, No 3150.
[17] Lásd a 8. jegyzetet.
[18] Mivel a gyakorlástól kifáradt, azt remélte, hogy a zarándoklás segít, s így megvilágosodik.
[19] Karma Rdo-rje magyarázata szerint: „És hiába: mégsem sikerült semmi s mindent normális világként látok csak."

Így énekelt egy bizonyos dallamot, s buzgón kérlelte mesterét. S végül az beadta derekát és odaadta neki az Urgyen-béli *dákini* által megáldott hatos csont-díszt. Majd így szólt hozzá:

– Mivel oly sok aszkétikus tettet vittél végbe, s mivel oly szívhez szóló és repeső éneket mondtál, elmehetsz a többi 23 [zarándok]helyre, kivéve Devikottát. Ott ugyanis igen vad dákinik vannak, akik elvehetik az életed, s egyébként is az ott-tartózkodás egyáltalán nem megfelelő az ember számára."[20]

Táranátha magyarázata

Káhnapa d*óhá*inak magyarázata, mely a „Csodák megjelenése" címet viseli.
A második [rész a *dóhá*-exegézisben]
[A dóhá címe:] *Patahamanydzari*. A l*ócabá*k a *patahat snye-ma*nak („kalász") fordították, most mi „dobpergés"-nek értelmezzük. Egyetlen szanszkrit szót vagy kifejezést a tibetiben több megfelelővel lehet visszaadni.

Ennek megfelelően a „Dobok" [vagy a magyarázat szerint „Dobok pergése"] c. dal a következő:

A jobb és bal oldali áramlás megakasztatott,
S ezt látva Káhna nem nagyon boldog.

Hová megy Káhna és hol fog lakni?
Ami a tudat(a) tárgya volt [valaha is], most a közömbössége tárgya.

A hármasságok egyenként valók,
S Káhna azt mondja, a lét meg lett szakítva.

Ami jön, az el is múlik,
S ha belép az én, Káhna boldogtalan.

Itt van már közel, Káhna, a győzedelmes vára,
S Káhna azt mondja: „A szívembe az be nem hatolt!"

[Táranátha szerint:] A *jigs-byed* és a *dus-mtshan* a szanszkrít nyelvben magánhangzó ill. mássalhangzó jelentéssel ismert. Az un. *apabramsa* nyelvjárásban a *jigs* és a *dus* megfelelője így alakult, így is van és így is mondják.

Továbbá az *á-lí-nye*[21] az a *'khor-byed* („szamszára"), a *ká-lí* pedig a Nag-mo (Káli/*Uma*) és ennek megfelelően ejtik [*mdon-te = 'don-te*; helyesen *mngon te*].
Egyébiránt az *á-lí*t és *ká-lí*t [az ind ábécé betűiként] szokás ejteni, s jelentésüket is ennek megfelelően kell megadni.

Mindenesetre a *'jigs-byed* megfelel a „magánhangzók"-nak, továbbá a *rkyang-ma*nak [azaz a jobb oldali energia vezetéknek]. A *dus-mtshan-ma* az a „mássalhangzók", [azaz a *ro-ma*, vagyis a bal oldali energia vezeték].

[20] *Kun-dga' grol-mchog blo-gsal rgya-mtsho'i gsung-'bum*, Vol. I. (2.) fejezet, ff. 18a-19a,
[21] A *nye* partikula legtöbbször a *sogs* partikulát helyettesíti.

[Tehát a megfelelések:
'Jigs byed = ro ma = 'khor byed = dbang phyug = magánhangzó(k)*;*
Dus mtshan ma = rkyang ma = Nag mo U ma = mássalhangzó(k)*.]*[22]

S ez a kettő a középső áramlást, az *avadhúti*t elzárta, és ennek természetét látva Káhna e kettő, azaz a magánhangzók és mássalhangzók természetét ismerve, azok énnélküliségét megismerte. Káhna azt mondja: „A hibás alany és tárgy képzetének egyáltalán nem örülök."[23]

Korábban Káhna tudata meglovagolta az energiát. Most viszont a jobb és bal oldali energia szele meg lett állítva, s így ló nélkül maradt és megállt. Emiatt pedig, ahová tudata betér vagy elér, ott annak helyet kellene készíteni. Így viszont menni nem tud.
Arra a kérdésre pedig, hogy 'Hová megy?' Azt minden ember tudja/tudhatja. A tudat kiegyenlítődik és könnyedén van.

Továbbá az [ének] értelme: a jobb és bal oldali, [azaz] a felfogott és a felfogó, e kettő természete az üresség, mivel a tétlenség az üresség. [Hiszen] a tétlenség az ürességben egyensúlyban van, s ekkor e kettő, a felfogott és a felfogó az ürességbe száll fel.

S ekkor a jobb és bal oldali energia megindul s a középső út felszabadul. A vivő energia és a tudat útja, a közömbösségbe jut – ez így van.

Ez pedig az üresség; s ezen meditálva az energiák megkötése egyénenként változhat – ez a jelentése.

Bram-ze chen-po azt mondja:

Ahol az energia és a tudat nem mozog,
A nap és a hold ott nem jelenik meg.

A tudatlan ott felszabadul és fellélegzik,
Ahogy a nyilat kifeszíted, minden tanítás bemutatást nyert.

Így mondja és még

Ha az éghez [csak] hasonlót alkotsz, az csak illúziót csinál.

Így mondja.

A fizikális érzékelés, az ég, az energia, e három megkötése által, a három út megakasztása által, azt [is] megkötve, a három méreg és a jövés – menés – maradás, a test – beszéd – tudat babonája csak. A hármasságok pedig mindig a maguk természete szerint az ürességben

[22] *Thub pa byin* kommentárja (a *Co ne*-i kiadású kánonban) másként kezdődik: „Az élők 6 szférája számára könyörületességet szívéig érző személy, az bizony nem más, mint Nag po spyod pa úr, aki az ürességet különleges módon értelmezte. A *jigs byed* és a hasonló [fogalmak] jelentése az, hogy minden tantrikus gyakorlónak van egy *rang gi lha* azaz *yi dam*ja, s hogy a tantrikus gyakorlatra elő kell készülni a vadzsrajána-recitációval, melye(ke)t a mesterétől kapott. S ez a személy nem más, mint Nag po spyod pa. Nála a *jigs byed = ye shes*, azaz a bölcsesség vízója. A *dus mtshan ma* pedig egy 5-fokú meditáció 4. foka (*snang ba mched pa*). Ezeket mind megszilárdítja az *avadhuti*ba és elmozdítja az [akadályozó] gyengeségeket."

[23] Azaz „Ez mind csupán illúzió".

vannak [= természetük az üresség]. A három létszféra káprázatszerű jelenségeit elvágom – ezt maga Káhna mondja.

A létesülés oka bizony a három világ. A harmadik meg az első is, amiből lesz, az üresség. Amint jön, úgy el is múlik. A három világ ok-okozata az ürességben lenni. Ezáltal pedig mindhárom [világ] az ürességbe fog elmerülni.

A tudat pedig a maga természete szerint a nagy örömbe jutott és Káhna rendesen a *kun-rdzob*, azaz a viszonylagos igazság/valóság *dharmá*iban van és emiatt lelke nem boldog és nem is örül. A legfinomabb tudat az öröm ereje által mindent meghalad.

A tudat a mennyei jógában lakozik. Káhna pedig közeledik a Győzedelmes kastélyához, azaz a nagy örömhöz. Így aztán maga Káhna is azt mondja: Beszélni nem képes. [Azaz a szómagyarázat a szavakon túl van.] S a babona miatt a gondolat nem lép be a szívébe – mert nincs rá szó.

Így aztán a megvilágosodás a közeli jövőben van!

Így van ez [a magyarázat].

Summary

A Doha-interpretation of Tāranātha

Yogis of the Tibetan territories state that dohás are joyous songs of victory, appropriatem for 'complete bodhisattvas' after the hardships of stuggle over dualistic thinking. Táranátha, the famous Tibetan historian, leader of his sect, and saint, also states that this kind of song written by siddhas is a form called doha. The songs are sung – as songs of the victirious moments – as experiences of victory over simple minded thinking – of common people.

Tāranātha was maybe the very last one that has native yogis as masters, he had the genuine lineage through these Indian yogis, siddhas or whatever they may be called.

The nectar of his teaching was dropped through the exegesis of the dohás just as that of Prof. Kara's explanations about the different pitches of Vietnamese.

Irodalomjegyzék

Dowman, K.: *Masters of Mahamudra*. New York 1985

'Dzam-thang bla-ma Ngag-dbang blo-gros grags-pa: *Dpal-ldan Jo-nang-pa'i chos-'byung; Rgyal-ba'i chos-tshul gsal-byed; Zla-ba'i sgron-me*. Bir Tibetan Society, Delhi 1983

Kvaerne, P.: *Buddhist Tantric Songs*. Bangkok 1986

Kun-dga' grol-mchog blo-gsal rgya-mtsho'i gsung-'bum. Vol. I.

Somlai, Gy.: The Lineage of Taranatha According to Klong-rdol bla-ma. In: *Studia Tibetica II. Tibetan Studies*. München 1988, pp. 449–451.

Robinson, J. B.: *Buddha's Lions*. Berkeley 1979

Templeman, D.: Life of Krsnacarya/Kanha. LTWA 1989

Templeman, D.: *Táranátha's Life of Kanha/Krsnacarya – An Unusual Siddha Hagiogrphy*. (előadás)

The Tibetan Tripitaka – Peking Edition. Suzuki Research Foundation, Tokyo 1962

Tucci, G.: *Tibetan Painted Scrolls.* Roma 1949

Mellékletek

ཀ་ཆ་པའི་དོ་ཏ་ཐོར་བུ་རྣམས་ཀྱི་འགྲེལ་པ་ངོ་མཚར་སྣང་བ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུག་སོ།།

གཉིས་པ་ པ་ཏ་ཏ་མཉྫ་རི་ཞེས་བྱ་བ་གླུ་དབྱངས་གཉིས་པ་བཤད་པ་ལ། སྔ་མ་ནི་ལོ་ཙ་བས་པ་ཏ་ཏའི་སྙེ་མར་བསྒྱུར། སྐབས་འདིར་ རྗའི་ཚོགས་པ་ཞེས་བྱ་བས་བསྒྱུར་ཏེ། རྒྱ་སྐད་གཅིག་ཀྱང་བོད་སྐད་རྣམས་གྲངས་སུ་བྱས་པ་འོ།།

དེ་ལ་རྗའི་ཚོགས་པ་ཞེས་བྱ་བའི་གླུ་དབྱངས་ནི།

འཇིགས་བྱེད་དུས་མཚན་མ་ཡིས་ལམ་ནི་བཀག།།
དེ་མཐོང་ཀཆ་སེམས་ནི་རྣམ་མི་དགའ།།

ཀཆ་གང་དུ་ཕྱིན་ནས་གནས་འཆའ་བྱེད།།
ཡིད་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་གང་དེ་བཏང་སྙོམས་འདུག།

གསུམ་གསུམ་གསུམ་གསུམ་ཀྱང་སོ་སོར་འདུག།
ཀཆས་སྨྲས་པ་སྲིད་པ་ཡོངས་སུ་གཅོད།།

གང་དང་གང་བྱུང་དེ་དང་དེ་ཡང་སོང་།།
བདག་ཉིད་འོངས་ནས་ཀཆ་ཡིད་མི་བདེ།།

འདི་ནི་ཀཆ་རྒྱལ་པོའི་ཕོ་བྲང་ཉེ།།
ཀཆས་སྨྲས་པ་བདག་གི་སྙིང་མི་འཇུག།།

ཅེས་པ་སྟེ།

འཇིགས་བྱེད་དུས་མཚན་ཞེས་པའི་རྒྱ་སྐད་(༤གོང་)ལ། ཨཱ་ལི་ཉེ་ཀཱ་ལི་ཉེ་ཤེས་འབྱུང་སྟེ།
ཟུར་ཆག་གི་སྐད་ལ་འཇིག་དུས་ཀྱི་སྐད་དོད་དེ་ལྟར་འབྱུང་བའང་ཡིན་ཏེ་མཆི། ཡང་ན་ཨཱ་ལི་ཉེ་
འཁོར་བྱེད་ཀྱིས་ཀཱ་ལི་ཉེ་ནག་མོས་ཞེས་པ་ལ་དོན་འགྱུར་བྱས་པར་ཡང་མདོན་ཏེ། འཁོར་བྱེད་
དབང་ཕྱུག་ཆེན་པོ་དང་། ནག་མོ་ཨཱུ་མའི་མིང་གི་རྣམ་གྲངས་ནི་ཡིན་ནོ།།
དེ་ལྟ་ན་ཡང་འདི་ནི།
ཨཱ་ལི་ཀཱ་ལི་ཨ་སོགས་ཀ་སོགས་རང་ཡིན་མདོན་ཏེ། དོན་ཡང་དེ་ལྟར་འཆད་དགོས་པས། ཨཱ་
སོགས་
ཀྱིས་ཀཱ་སོགས་ཀྱིས་ཅེས་པ་ཡིན་པར་ཁོ་བོ་སྨྲའོ།།
གང་ལྟར་ནའང་འཇིགས་བྱེད་ཨཱ་སོགས་རྒྱང་མ་དང་། དུས་མཚན་མ་ཀཱ་སོགས་རོ་མ་གཉིས་ཀྱིས་ཨ་
ལྷ་ཏྲུ་ཏིའི་ལམ་ནི་བཀག་པ་ལས། དེའི་རང་བཞིན་མཐོང་བས་ཨཱ་སོགས་ཀ་སོགས་བཟུང་འཛིན་

གཉིས་པོ་དེ་དག་གདོད་མ་ནས་རང་བཞིན་མེད་པར་ཤེས་ཏེ། ཀཱཧྣ་པ་བདག་གི་སེམས་ནི།
བཟུང་འཛིན་འཁྲུལ་པའི་སྣང་བ་རྣམས་ལ་རྣམ་པར་མི་དགའོ།།

སྔར་ཀཱཧྣ་པའི་ཡིད་ནི་རླུང་རྟ་ལྟ་བུ་ལ་ཞོན་ནས་འགྲོ་བ་ཡིན་ན། རོ་རྒྱང་གི་རླུང་གི་རྒྱུ་བ་འགགས་
པར་གྱུར་པས། ད་ནི་རྟ་མེད་པས་ཡིད་ནི་གང་དུ་ཕྱིན་ནས། གནས་ག་རུ་འཆའ་བར་བྱེད།
ཅེས་འགྲོ་མི་ནུས་ཤིང་། གནས་འཆའ་ས་མེད་པར་བསྟན་ཏེ། འགྲོ་མཁན་རླུང་ནི་བཟད།
གནས་རོ་རྒྱང་གི་ནུས་པ་ན་ཉམས་པའི་ཕྱིར་རོ།།
གནས་གང་དུ་འཆའ་ཞེས་དྲིས་པའི་ལན་དུ། ཡིད་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རང་བཞིན་
གང་དེ་ལ། བཏང་སྙོམས་ཏེ་རྩོལ་བ་མེད་པ་འཚལ་གྱིས་འདུག་ཤིག། ཅེས་པ་སྟེ། དེའི་དོན་
ནི། རོ་རྒྱང་གི་རྒྱུ་བས་དབུ་མའི་ལམ་བཀག་པ་ལས། རོ་རྒྱང་བཟུང་འཛིན་གཉིས་ཀྱི་གནས་
ལུགས་སྟོང་ཉིད་སྤྲོས་བྲལ་སྟོང་ཉིད་ཡིན་པས་སྤྲོས་བྲལ་སྟོང་ཉིད་ལ་མཉམ་པར་བཞག་པ་ན།
བཟུང་འཛིན་གཉིས་
(༤ འོག) པོ་དབྱིངས་སུ་དེངས། དེའི་ཚེ་རོ་རྒྱང་གི་ རླུང་ཡང་དེངས་ཏེ། དབུ་མའི་ལམ་གྲོལ།
རླུང་སེམས་ཀྱི་རྒྱུ་བ་འགགས་ནས། སེམས་མཉམ་ཉིད་ལ་གནས་སོ་ཞེས་པ་ཡིན་ནོ།།
འདི་ནི་སྟོང་ཉིད་སྒོམས་པས་རླུང་འཆིང་བ་སོར་སྤོངས་གི་དོན་ཡིན་ཏེ།
བྲམ་ཟེ་ཆེན་པོས་ཀྱང་།

གང་དུ་རླུང་དང་ཡིད་ནི་མི་རྒྱུ་ཞིང་།།
ཉི་མ་ཟླ་བ་འཇུག་པ་མེད་གྱུར་པ།།

མ་ཤེས་པ་དག་གནས་དེར་སེམས་ཞིང་དབུགས་ཕྱུངས་ཤིག།
མདའ་བསྣུན་གྱིས་ནི་མན་ངག་ཐམས་ཅད་བསྟན་ནས་སོང་།།

ཅེས་པ་དང་།

མཁའ་འདྲར་བྱས་ན་ཟླུང་ནི་རྣམ་པར་འཆིང་།།
ཅེས་གསུངས།
དབང་ཤེས་དང་། ནམ་མཁའ་དང་། ཟླུང་གསུམ་བཅིངས་པས། རྩ་གསུམ་འཆིངས།
དེ་བཅིངས་པས། དུག་གསུམ་དང་། འགྲོ་འོང་གནས་གསུམ་དང་། ལུས་ངག་ཡིད་ཀྱི་
རྣམ་རྟོག་སྟེ། གསུམ་ཚན་པ་གསུམ་ཡང་། རང་རང་གི་གནས་ཚུལ་སྟོང་པ་ཉིད་ལ་ཞུགས་པའི་
ཚུལ་གྱིས་འདུག་སྟེ། སྲིད་པ་གསུམ་གྱི་ལོག་པའི་སྣང་བ་དེ་ལྟར་དབྱིངས་སུ་གཅོད་པའོ་ ཞེས་
ཀཆུ་པ་བདག་སྨྲ་བར་བྱེད་དོ།།
དེ་ལྟར་འབྱུང་བའི་རྒྱུ་མཚན། སྲིད་པ་གསུམ་པོ་དང་པོ་ གང་དང་གང་ལས་བྱུང་བའི་ས།
སྟོང་པ་ཉིད་དུ། ཕྱིས་དེ་དང་དེ་ཡང་འགྲོ་བའི་ཕྱིར། བྱུང་བཅིངས་དང་བཅས་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་ལ་
མཉམ་པར་བཞག་པས། གསུམ་མཚམ་པ་ རྣམས་སྟོང་ཉིད་དུ་ངེས་པར་ཐིམ་པར་འོས་སོ།།

སེམས་བདག་ཉིད་ཀྱི་རང་བཞིན་བདེ་བ་ཆེན་པོ་འོངས་ནས། ཀཆུ་པ་བདག་ནི་ཐ་མལ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་
ཆོས་རྣམས་ལ། ཡིད་མི་བདེ་ཞིང་མི་དགའ་སྟེ། ནང་གི་རིག་པ་བདེ་བའི་སྟོབས་ཀྱིས། དེ་
དག་ཟིལ་གྱིས་མནན་པའི་ཕྱིར་རོ།།
ནམ་མཁའི་རྣམ་འབྱོར་ལ་སེམས་གནས་པར་གྱུར་པ་འདི་ནི། ཀཆུ་བདག་རྒྱལ་བའི་ཕོ་བྲང་བདེ་བ་
ཆེན་པོ་ལ་ཉེ་སྟེ། དེ་ལྟར་ཀཆུ་བདག་གིས་སྨྲས་ཀྱང་བརྗོད་པར་མི་ནུས་ཤིང་། རྣམ་རྟོག་གིས་
བསམས་ཀྱང་བདག་གི་སྙིང་ལ་མི་འཇུག་སྟེ། སྒྲ་རྟོག་དང་བྲལ་བའི་ཕྱིར་རོ།།
ད་ལྟ་ན་ཡང་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཉམས་སུ་ནི་མྱོང་ ཅེས་པའོ།
དགེའོ།།

ནག་པོ་སྤྱོད་པའི་རྟོགས་བརྗོད་པའི་ཡལ་འདབ་སྟེ་གཉིས་པའོ།།

༡༣ གོང་ ༣

འདི་ལྟར་སྦྱངས་དང་གོམས་པའི་ཆའི།།
གནས་སྐབས་གོང་མ་གོང་མ་སྟེ།།

ནོར་བུའི་གནས་ལ་དེད་དཔོན་གྱིས།།
བློ་རྩལ་འཕེལ་བའི་རིམ་བཞིན་ནོ།།

དེར་ནག་པོ་སྤྱོད་པ་རང་གི་རོ་རྐྱང་གི་རྒྱུ་བ་ ཆ་མ་སྙོམས་པས་ཡིད་ལྷག་པར་འབྱུང་ཞིང་། ཡུལ་ཉེར་བཞི་དང་། ཡུལ་ཡོངས་ཀྱི་ཕོ་བྲང་ཀུན་ཏུ་འཁྱམས་པ་ལ་ སེམས་འཕྱོ་བའི་ཛའི་ཚོགས་པ་ ཞེས་བྱ་བའི་གླུ་དབྱངས་ལེན་པ་ཡང་།

འཇིགས་བྱེད་དུས་མཚན་མ་ཡི་ལམ་ནི་བཀག།
དེ་མཐོང་ཀཱ་ཧྣ་སེམས་ནི་ཉམ་མི་དགའ།།

ཀཱ་ཧྣ་གང་དུ་ཕྱིན་ནས་གནའ་འཆའ་བྱེད།།
ཡིད་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་གང་དེ་བདང་སྙོམས་འདུག།

གསུམ་གསུམ་གསུམ་པ་གསུམ་ཀྱང་སོ་སོར་འདུག།
ཀཱ་ཧྣས་སླས་པ་སྲིད་པ་ཡོང་སུ་སྤྱོད།།

གང་དང་གང་བྱུང་དེ་དང་དེ་ཡང་སོང་།།
བདག་ཉིད་བཅིངས་ནས་ཀཱ་ཧྣ་ཡིད་མི་བདེ།།

འདི་ནི་ཀཱ་ཧྣ་རྒྱལ་པོའི་ཕོ་བྲང་ ༔༡༢༣འོག༔ ཉེ།།
ཀཱ་ཧྣས་སླས་ཀྱང་བདག་གི་སྙིང་མི་འཇུག།

ཅེས་དབྱངས་སུ་ལེན་བཞིན་ནན་གྱིས་བླ་མ་རེ་གསོལ་གསོལ་བ་ལས། ཛ་ལནྡྷ་རས་ཐུར་ཨུ་རྒྱན་ཀྱི་གནས་སུ་མཁའ་འགྲོ་མ་ལ་བྱིན་གྱིས་རློབ་པར་ཞུར་བཏང་བའི་རུས་པའི་རྒྱན་དྲུག་དེའང་སྐུལ་ཏེ། ཁྱོད་དེ་ཙམ་དུ་བརྟུལ་ཞུགས་ཀྱི་སྤྱོད་པ་ལ་སེམས་ཤིང་དགའ་མགུར་སྤྱོད་ན། དེ་པི་ཀོ་ཊའི་གནས་ཙམ་མིན་པའི་ཡུལ་ཉེར་གསུམ་དུ་ཅི་བདེར་བགྲོད་ཅིག །དེ་པི་ཀོ་ཊ་ན་མཁའ་འགྲོ་ཤིན་ཏུ་མི་སྲུན་པ་དུ་མ་དག་བཞུགས་ཤིང་སྲོག་འཕྲོག་པའི་བར་ཆད་རྩོམ་པས་དེར་ནན་གྱིས་འགྲོ་བའི་གནས་མེད་དོ།།

KÁRÓKATONA

Szalmási Pál

Nyelvi adatok a kárókatonáról:
1519: *kara kathona* (JordK. 94); 1531: *karrakatona* (ÉrsK. 350); egy 17. sz. végén nyomtatott csízióban: *karakutona* (Nyr. 29: 258); 1786: *Kárakatona* (Nyr. 44: 125); 1790: *Kárakatonáját* (Gvadányi J.: FalNót. 7); 1807: Karakatna (Márton J.: Képes könyv 4: 50: NSz.); 1858/1886: *kórókatonák* gr. (Vas Gereben 5: 45: NSz.); 1863: *kórókatna* (Berczy K.: Vadászrajz. 360: NSz.); *karókatona*, *kárókatona*, *károjkatona* (Nyr. 71: 109); *karakatana*, *kárakatna*, *kárakatona*, *kárókatona*, *kárókatonája*, *károlykatonája* (a madár színének és III. Károly katonái ruhaszínének a hasonlóságán alapuló népetimológiás kifejezésként); *A kárókatonája madár érzi meg legjobban a vizes esztendőt.* (ÚMTSz). A MTSz még egy közmondást is idéz: *Kárakatonának gődény a pajtása.* J.: 'a gödényalkatúak rendjébe tartozó, fekete tolazatú vízimadár, kormorán; Kormoran'; szakny. *Phalacrocorax*.[1]

Ennek az érdekes és titokzatos madárnévnek a megfejtési kísérletei már kezdettől helyes nyomon indultak el. Igaz, hogy ebben jó eligazítójuk volt az előtagban szereplő *kara* színnév, amely gyakran szerepel jelzőként a török nyelvekben.

Fialowsky Lajos szerint a „*karakatna* török szó: fekete madár" (Nyr. 7: 166) (1878).

Kúnos Ignác: „Sajátságos neve van a *károl katona* vagy *kárakatanának* is. Aligha a madár harcias, katonás természete adott alkalmat ez elnevezésre, sokkal valószínűbb, hogy megint idegen tollakat néztünk el. A törökség úgy hívja ezt a madarát: *kara katna*, nyelvükön *fekete madár*." (Nyr. 12: 66) (1883).

Tolnai Vilmos elfogadja Kúnos Ignác véleményét: „a *karakatna* (törökül a.m. *fekete madár*)" (Nyr. 31:502) (1902).

Csefkó Gyula ugyancsak egyetért elődeinek megfejtésével: „...ennek a madárnévnek a helyes megfejtése már régen ismeretes: török eredetű szó, eredeti alakja *karakatna* (Nyr. 27: 50; 29: 258), jelentése *fekete madár*." (Nyr. 71: 109) (1947).

Tompa József hallgatólagosan elfogadva az addigi megfejtést, a népetimológiás szóalakváltoztatásra hozza fel példának a kárókatona esetét. (MMNyR I. 465) (1961).

A TESz szerint „Talán valamely *qara* 'fekete' előtagú török madárnévből keletkezett a katona népetimológiás beleértésével. A szakirodalomban előzményként emlegetett török **qara qatna* 'fekete madár' szókapcsolat azonban a török nyelvekből nincs kimutatva, egy feltehető török **qara qotan* 'fekete gödény' előzménnyel kapcsolatban pedig hangtani nehézségek jelentkeznek."[2]

Véleményem szerint a kárókatona madárnév esetében a nálunk nemigen ismert alloním névadással állunk szemben. Az alloním névadás azt jelenti, hogy bizonyos valódi vagy vélt hasonlóság alapján egy másik állatfajra jellemző nevet adnak a madárnak. Ennek a névadásnak a legeklatánsabb példája az ökör- vagy bölömbika, amely a hangadás hasonlósága alapján kapta ezt a megtévesztő nevet. Az alloním névadás egyik válfaja az *antroponím* névadás, amikor ugyancsak hasonlóság alapján valamilyen emberi vonatkozású nevet kap az

[1] *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára*. II. Szerk. Benkő Lóránd, Akadémiai Kiadó, Budapest 1984, pp. 387–388.
[2] *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára*. II. pp. 387–388.

illető madár. Nos, a kárókatona madárnév esetében is ilyen antroponím névadással lehet dolgunk. Az egykori mongol névadók olyan szépnek találták ezt a madarat, hogy elnevezték *qara qatun*-nak, azaz 'fekete hercegnőnek', 'fekete úrnőnek'. A kárókatona ugyan nem is teljesen fekete színű és nem is tartozik a legszebbek közé, de ez már legyen a keresztszülők gondja.

Egyébként az antroponím névadás lélektani hátterét kitűnően megvilágítja Chernel István a *kócsag* jellemzésénél. „Ha innen is elfogy, búcsút vehetünk legelőkelőbb, legnemesebb gyönyörűséges királyi madarától. Mert a kócsag csakugyan az ingoványok és mocsarak legszebb, magatartására legbüszkébb szárnyasa. Fejedelem a többi sok között. Valami remek látvány az, mikor a virító zöld réten álldogálnak a ragyogó fehér karcsú alakok! Egyszerű ruhájuk, mint a frissen esett hó, szűzi tisztaságban vakít a napfényben, hátukról díszes „kolcsagjuk" mint valami könnyű fátyol omlik alá: akár csak egy csapat menyasszonyra tekintenénk, kik nászöltönyükben pompáznak, kebelükben az élet legünnepélyesebb érzelmével, mikor a földi legközelebb áll az égihez, mikor legfényesebb a szemek ragyogása s legigazabb a némaság beszéde."[3]

Summary

Kárókatona ('cormorant')

The Hungarian word 'kárókatona' means cormorant. The etymology of this word is uncertain. The word occurs first in 1519 in the so-called *Jordánszky* codex, and its presence in written Hungarian is marked in the followings in different manuscripts and then in printed books. From the end of the 19th century on, etymologists affirm its Turkic origin. They argue with the Turkic *qara* 'black' and *qatna* 'bird' words, as being the constituents of the Hungarian *kárókatona*. However, this composition does not figure in the vocabulary of any Turkic language. Therefore we would propose another possibility. This word may be an example for the allonym nomination, when the assignment of a name to an animal is based on some kind of similarity. A special case of the allonym nomination is the anthroponym nomination, based on a human character. *Kara qatun* means 'black lady' in Mongolic.

Irodalomjegyzék

A magyar nyelv történeti etimológiai szótára. II. Szerk. Benkő Lóránd, Akadémiai Kiadó, Budapest 1984

Magyarország madarai, különös tekintettel gazdasági jelentőségökre. II. 1. Budapest 1899

[3] *Magyarország madarai, különös tekintettel gazdasági jelentőségökre*. II. 1. Budapest 1899, p. 309.

ГALDAN SZENT FÁJA

Egy szent hely tiszteletének történeti háttere

Szilágyi Zsolt

2003 augusztusában, az MTA Altajisztikai Kutatócsoport, az ELTE Belső-ázsiai Tanszék és a Mongol Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézete közös népi műveltség- és nyelvjárás kutató expedíciójának keretein belül Mongólia eddig általunk még kevésbé vizsgált, hagyományosan a mongol halha népcsoport lakhelyéül szolgáló Dundgovi, Ömnögovi és Övörhangaj (halha Dundgowi, Ömnögowi, Öwörxangai) megyéiben végeztünk gyűjtőmunkát. Övörhangaj *aimag* Gučin us[1] járásának központjától észak felé mintegy 2 kilométerre éjszakai szállást kerestünk, mikor egy *xadag*-okkal gazdagon díszített, láthatóan valamilyen szakrális szerepet betöltő fára lettünk figyelmesek. A fa azonnal felkeltette érdeklődésünket, mivel sem mi (Dr. Sárközi Alice, az Altajisztikai Kutatócsoport tudományos főmunkatársa és a szerző), sem a velünk utazó mongol kolléga (Dr. J̌. Coloo professzor) nem rendelkezett korábbi ismeretekkel arról, hogy milyen célt szolgál, minek a tiszteletére szentelték fel a fát. A közeli szállás gazdájától kértünk engedélyt a táborozásra, aki figyelmeztetett, hogy a fához nem mehetünk közel, s természetesen semmilyen módon nem csonkíthatjuk meg, nem törhetünk ágakat róla. Másnap reggel, mind a közeli jurtában, mind a járásközpontban gyűjtöttünk anyagot a fához kapcsolódó szokásokról, mely információk alapján és a halha történelem ismeretében egy meglehetősen sajátos szakrális hagyomány bontakozott ki előttünk. Az adat a mongol hagyományos műveltség és hitvilág vizsgálata szempontjából sem érdektelen, hiszen egy valós történeti személynek állít emléket, a mongol népvallás, illetve annak animista elemeinek eszközeivel, így adalékul szolgálhat a hiedelemvilág mindennapi megjelenésének vizsgálatához is.

A fát Гaldan ojrát kánnak szentelték, ami bizonyos szempontból nem meglepő, hiszen Гaldan a Jüan (kín. *Yuan*) korszak utáni mongol történelem egyik legfontosabb szereplője. Az azonban mindenképpen figyelemre méltó, hogy ez a szakrális hely halha területen található, hiszen itt Гaldan személyének megítélése nem lehet egyértelműen pozitív. Jelen dolgozatomban elsősorban az adat történeti vonatkozásaival kívánok foglalkozni. Arra keresem a választ, milyen okok vezettek Гaldan történeti megítélésének jelentős megváltozásához.

A XVII. század végi mongol történelem rövid áttekintése segítségünkre lehet abban, hogy megértsük, Mongólia halha népességének életében milyen szerepet játszott Гaldan, és az Ojrát kánság, s ennek a megítélése hogyan változott az évszázadok során.

Előbb azonban röviden foglaljuk össze a fához kapcsolódó hagyományt. Az információkat több adatközlőtől gyűjtöttük, közülük most kettő egybehangzó adatainak összefoglalását adom közre. Mindketten középkorú – születésük pontos idejét sajnos nem ismerjük – , magukat halhának valló férfiak, egyikük neve Tömörtogoo. Nyári szállása a fa közvetlen közelében található, azonban nem a hagyományos nomád szállásról van szó, hanem egy

[1] A település nevét a mellette található vízmosásról kapta, mely adatközlőink elmondása szerint forrásától a településig pont harminc kanyart vet a síkságon, s innen származik a *gučin us* „harminc víz” elnevezés.

faházról, mely mellett egy kisebb építmény is áll, ahol a tűzhely található. Lótartással foglalkozik, kisebb lábasjószágot csak elvétve találtunk a szállás körül. Másik adatközlőnk a járás adminisztrációjának vezetője (halha *tamgiin gajriin darga*) Gombojaw, ötvenes évei elején járó mongol nyelv- és irodalom tanár volt. Elmondásuk szerint a fa tisztelete következő legendára vezethető vissza.

Övörhangaj *aimag* Gučin us járásának közepén egy az Ar aguit folyóból eredő már kiszáradt vízmosás található. E vízfolyás partján egymástól 15–20 kilométerre 3 ágas-bogas, egymásra nagyon hasonlító formájú fűzfa áll, rajtuk kívül más fa nem található a környéken. A hagyomány szerint régen (*deer üyed*) a vízmosás mindkét partján sűrű erdő állt, s a mandzsukkal háborúzó és csatát vesztett Galdan visszavonulása során serege maradékával ebben az erdőben szeretett volna elrejtőzni. A mandzsuk, hogy az ojrát kán csapatát végleg megsemmisítsék, felgyújtották az erdőt, azonban az a fa, melyhez Galdan titokban a lovát kötötte átvészelte a tüzet és nem égett el. Ezért tisztelik ezeket a fákat a mongolok. (Az adatközlő csak halhákat említ).[2] Az elbeszélők folyamatosan többes számban beszéltek a fákról, de Galdan fájaként csak azt az egy fát említették, ami mellett megszálltunk. Beszámolójukban nem tértek ki arra, hogy miért áldoznak mind a három fánál. Nem tudjuk, hogy ebben pusztán a hasonlóság játszik szerepet, vagy az, hogy ezeken kívül valóban csak sztyeppei növénytársulásokat találunk amerre a szem ellát.

A fáknál minden holdújévkor fehér ételáldozatot mutatnak be. Adatközlőink szerint korábban véres áldozattal is megszentelték a fákat, de ők saját szemükkel ilyet már nem láttak, csak a korábbi nemzedék elbeszéléseiből tudják. A fákat *xadag*-okkal is megszentelik évente többször is, s arra a tabura is nyomatékosan felhívták a figyelmünket, melyet megérkezésünkkor is említettek, a fát semmilyen módon nem szabad megcsonkítani.[3]

A hagyomány rövid bemutatása után térjünk át az adat történelmi vonatkozásaira. Galdan halha területekre vezetett hadjáratainak áttekintése bizonyíthatja azt, hogy az ojrát kán hódító szándékkal lépett halha területre, ugyanakkor a legendához közvetlenül kapcsolódó történeti eseményt is felidézhetjük.

Galdan Bosiγtu /1671–1697/ a dzsungáriai mongol kánság alapítója Erdenibaγatur qungtayiji után az Ojrát kánság talán legkarizmatikusabb vezetője volt. Uralkodásának egészét az országán belüli hatalmának megszilárdítása és konszolidálása mellett a folyamatos, területszerzésért folytatott harc és Oroszországgal, illetve a formálódó Mandzsu Birodalommal számára minél előnyösebb viszony kialakítására tett kísérletek jellemezték. Célja volt, hogy hatalmát kiterjessze a teljes mongolok által lakott területre, ezért a halha területeken, a mai Mongólia középső és déli részein is hódítókén lépett fel.

Galdan a nyugati mongol čoros nemzetségből származott, Erdenibaγatur qungtayiji hatodik fiaként látta meg a napvilágot. Születésének pontos időpontjára vonatkozóan megoszlanak a források, de a kínai dokumentumokat követve az 1644-es időpont fogadható el pontosnak.[4] Már fiatalon apja parancsára buddhista szerzetes lett és Lhászába zarándokolt, ahol az ötödik dalai láma udvarában élt. Ez a döntés, és a lhászai zarándoklat

[2] *Ene gurwan burgas modiig xalxčuud šütex bolow.*

[3] Birtalan, Ágnes: Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie 34.* Szerk. Egidius Schmalzriedt – Hans W. Haussig, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2001, pp. 947–948.

[4] A japán történész Hanada Akira a kán születésének dátumát egy évvel későbbre, 1645-re teszi. Ő Sunchi mandzsu császár uralkodásának első évéhez köti Galdan születését, ezért közli az 1645-ös évet, ám ezzel a meghatározással is vitatkoznunk kell, hiszen Sunchi Peking elfoglalásának évében került a mandzsu trónra, ami köztudottan 1644. Haneda Akira: *Galdan den kosjo.* – "Toho gaku ronso" 1962 p. 212. Idézi Kyčanov, E. I.: *Galdan bošgot xaanii tuxai xüürnel.* Ulaanbaatar 2002, p. 6.

jelentős befolyással volt későbbi életére és politikai kapcsolataira egyaránt. Mikor 1671-ben bátyja meggyilkolása után visszatért hazájába és ojrát kánná választották. Hatalma megszilárdítása után szemet vetett a halha területekre. A tényleges katonai lépéseket megelőző diplomáciai tárgyalások idején a dalai láma nem ismeretlenként tárgyalt vele. Az, hogy a hatalmon lévő kán fiaként buddhista szerzetessé vált, ha hagyományt nem is teremtett, mindenképp egy később a mongol társadalomban hagyományként élő szokást előlegez meg. Már ebben az időszakban is, de később, egészen a bolsevik hatalomátvételig Mongóliában szinte általánossá vált a szokás, hogy a családok egy-egy fiúgyermeke nem folytatta szülei hagyományos nomád életét, hanem buddhista szerzetbe állt.

A XVII. század közepén a mongol-tibeti kapcsolatok nagyon élőek és szorosak voltak. Szinte Гaldan születésével egy időben vált a *dge lugs pa* rend – mongol segítséggel – a tibeti állam vezetőjévé, s bár ezek a mongolok nem Гaldan nemzetségéhez tartoztak, de tibeti jelenlétük annak az egyre összetettebbé és szorosabbá váló kapcsolatnak az eredménye, mely a tümet Altan kánnal és a tibeti Bsod nams rgyam tso-val kezdődött az 1570-es évek közepén, végén.

Ugyanakkor a szinte megállíthatatlanul előre törő mandzsukkal szemben Tibet és az Ojrát kánság is bekapcsolódott abba a diplomáciai és később fegyveres versengésbe, melyek célja a halha területek feletti befolyás megszerzése volt. A dalai láma inkább spirituális befolyását vetette latba a diplomáciai tárgyalások idején, Гaldan és Kangxi azonban a fegyveres összecsapástól sem riadt vissza terveinek megvalósítása céljából.

A mandzsuk az 1600-as évek közepén több követséget küldtek a halha területre annak érdekében, hogy a három nagy halha kánság vezetőjét, ha nem is szövetségre, de a Qing birodalommal való harmónikus együttélésre bírja. A Tüsiyetü kánt nem sikerült jobb belátásra téríteni, ő állt ellen legtovább – lévén a legjelentősebb gazdasági erejű halha kán – a mandzsu diplomácia erőfeszítéseinek, illetve a megegyezést kikényszeríteni szándékozó kínai kereskedelmi bojkottnak.

Ezt a meglehetősen ellenséges viszonyt Гaldan ojrát kán színrelépése alapjaiban változtatja majd meg, hiszen a Tüsiyetü és J̌asaγtu kán hatalmi harcaiba beavatkozó ojrátok az addig fennálló szövetségi rendszert épp ellentétes előjelűvé teszik a J̌asaγtu kán ojrát támogatással próbál majd elégtételt venni riválisán, amit a Tüsiyetü csak mandzsu segítséggel lesz képes kivédeni.

1661-ben a J̌asaγtu kán meghalt és két fia közül az idősebbre hagyta a trónt. Čuмergen el is foglalta azt, de számos ojrát előkelő az öccsét Wančiγ-ot látta volna szívesebben kánként, ezért a két tábor között hamarosan polgárháború robbant ki, és a harcban Čumergen támogatói megölték Wančiγ-ot. Így már semmi sem akadályozhatta meg az idősebb fivért abban, hogy elfoglalja jogos örökségét. Hatalma azonban rendkívül rövid életű volt, mer a szomszéd, a Tüsiyetü kán rövid időn belül mozgósította jelentős erőt képviselő seregét és hamarosan megfosztotta őt a tróntól, s J̌asaγtu kánná emelte Wančiγ fiát Čengünt. Ezzel a hatalmi harcok azonban nem zárultak le, s mindkét fél a mandzsu császárhoz fordult segítségért. A mandzsu uralkodó Kangxi ekkor még nem tudta teljes figyelmét a halha urak belviszályának szentelni – annak ellenére, hogy távlati céljai közt a halha területek hódoltatása is szerepelt –, mert erejét lekötötte az, hogy a dinasztia hatalmát kiterjessze egész Kínára, s ugyanakkor északon és észak-keleten diplomáciai úton próbálta rendezni vitás kérdéseit a cári Oroszországgal. Az Ojrát kánság azonban már ekkor felfigyelt a közvetlen szomszédjára. Sengge (1665–1671) még viszonylag kevés energiát fordított erre a kérdésre, de öccse és utóda Гaldan (1671–1697) hatalma konszolidálása után egyik legfontosabb céljának a halha területek hódoltatását tekintett. Mivel a mandzsu

birodalommal soha nem sikerült békés és egyenrangú viszonyt kialakítania az Ojrát kánság fennmaradását és biztonságát a halha területek megszerzésével próbálta elérni. A két keleti-mongol[5] kánság viszálya jó alkalmat adott az ojrátoknak, s tegyük hozzá, a tibeti uralkodónak is a beavatkozásra. Galdant a területszerzés, az V. dalai lámát politikai és spirituális befolyása megőrzésének vágya hajtotta. 1683-ban a Kína feletti teljes uralom megszerzése után a mandzsu császár figyelme ismét az északi területek felé fordult. Kangxi 1684. márciusában követséget küldött kérve a dalai lámát, hogy közvetítsen az ellenségeskedő két kán között.[6] A dalai láma, sőt az ő utasítására az I. Jebjundamba is kinyilvánította abbéli szándékát, hogy megszüntetik a viszályt, de a tárgyalások lassan haladtak, a dalai láma követe meg is halt a halha területre vezető úton, így csak 1686-ra sikerül megszervezni egy békítő *qurultai*-t.[7] A tárgyalások, melyen a két érdekelt halha kán, a mongol főláma, az ojrát kán, a dalai láma, illetve a mandzsu császár követei is részt vettek 1686. szeptember 23-án kezdődtek meg a mongóliai Xurin-Bilčir-ben,[8] ám nem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket. Az egyezséget nem sikerült elérni, sőt ha lehet a részvevőket még inkább egymás ellen hangolta, s nem maradt meg a két halha kán belső ellentétének és ennek köszönhető összecsapásának, hanem – ha mondhatjuk így – nemzetközivé szélesedett. 1687-re a helyzet kritikussá vált az ojrátok és a Tüsiyetü kán között. A halha kán egyre inkább bízva a mandzsu segítségben arról tájékoztatta Kangxit, hogy Galdan levelet küldött a Jebjundamba-nak, melyben azzal vádolta meg a mongol egyházfőt, hogy az 1686-os tárgyalásokon a dalai lámával egyenrangúnak tüntette fel magát, holott az egyetemes buddhista egyház egyetlen és leghatalmasabb vezetője a tibeti főláma. A konfliktusban a mongol egyházfő és szövetségese egyre inkább a mandzsu császár mellé sodródott, amiben csak részben – bár kétségtelenül nem elhanyagolható módon – játszott szerepet, hogy mástól nem várhattak segítséget Galdan ellen. A másik, mindenképpen figyelemre méltó ok, a Jebjundamba mandzsuk iránti elkötelezettsége volt. Bár a korábbi mongol történetírás ennek a kérdésnek nem szentelt komolyabb figyelmet nem érdektelen felelevenítenünk, hogy a mongol buddhista egyház feje nem volt a halha függetlenség elkötelezett híve, sőt politikai jövendöléseiben kifejezetten a mandzsukhoz való csatlakozásra buzdította híveit. Ezt jól példázza az alábbi részlet:

> „Úgy gondolom, hogy Kelet mandzsu uralkodója, különösen intelligens és művelt. Mi, a halhák alázattal követeket küldtünk, tiszta szándékkal a csodálatos szent uralkodóhoz (a mandzsu császárhoz – a szerző) a „Békesség tízezer Államának Urához", hogy felajánljuk az országunkból származó „kilenc fehér" ajándékot, és azt, hogy szolgái leszünk. Minden halha mongol fejlődni fog minden tekintetben és gazdagok leszünk. A szent uralkodó jóléte, és gazdagsága a mennyhez és a világhoz

[5] Többször találkozhatunk a nyugati szakirodalomban ezzel a megjelöléssel. Természetesen ez csak az Ojrát kánsággal kapcsolatos összehasonlításban állja meg a helyét. A mandzsu Qing dinasztia uralkodásának idején a mai a Góbitól északra élő mongol nemzetségek és területek említésekor sokkal pontosabb a Külső-Mongólia megjelölést használni, különösen igaz ez 1757-után, amikortól a korábban „nyugatiként" jelölt ojrát mongolok is kínai fennhatóság alá kerültek.

[6] Berholz, Fred W.: *The Partition of the Steppe*. Peter Lang Publishing, New York 1993, p. 258.

[7] A mandzsu császárt a *„Li-fan yuan"*a Nagy Faltól északra eső területek ügyivel foglalkozó hivatal egy tisztviselője *Arani* képviseli, aki mind a mandzsu-mongol, mind a mandzsu-orosz tárgyalások meghatározó személyisége.

[8] Berholz, F. W.: *The Partition of the Steppe*. p. 258; Zlatkin, I. Ya.: *Istorija Džungarskogo hanstva*. Moskva 1964, pp. 261–262.

hasonlatos és mi el fogjuk érni a teljes békét és boldogságot. E példa a jövendölésekből jól látható…"[9]

A fentiek figyelembe vételével már nem tűnik meglepőnek az első Bogd gegeen Doloon nuur-i (mong. Doluγan naγur) *qurultai*-on játszott szerepe.

1687 szeptemberében és októberben a Tüsiyetü kán és a J̌ebjundamba ismételten panaszolta a mandzsu császárnak, hogy Гaldan egyre szorosabb kapcsolatot tart fenn a J̌asaγtu kánnal és hiába tettek lépéseket a megegyezésre egyik fél sem volt hajlandó figyelembe venni a másik kívánságait, így a fegyveres összetűzés elkerülhetetlenné vált. 1687 végén Гaldan jól felfegyverzett seregét öccse parancsnoksága alatt elküldte a J̌asaγtu kánhoz, s erre a Tüsiyetü haladéktalanul válaszolt. A harc a Tüsiyetü kán teljes győzelmével végződött, a csatában elesett mind a regnáló J̌asaγtu kán, mind Гaldan testvére. Az ojrát uralkodó természetesen nem hagyhatta válasz nélkül az eseményeket. 1688 júniusában a J̌ebjundamba arról tájékoztatta a mandzsu császárt, hogy Гaldan 30 000 fős sereget küldött Mongólia nyugati területei ellen. Az ellenség jöttének hírére a halhák között szinte pánik tört ki, s a mongol egyházfővel együtt nagyon sokan a mandzsu oltalom reményében dél felé menekültek. Eközben a Tüsiyetü kán a végső győzelem reményében megütközött az ojrát seregekkel az Olokui-nuur-nál, azonban a két napos ütközetben (1688. augusztus 28–29.) szinte megsemmisítő vereséget szenvedett Гaldantól, így az élete védelme érdekében kénytelen volt függetlenségét feladva segítséget kérni Kangxitól. A mandzsu császár elfogadta a Tüsiyetü kán és a J̌ebjundamba védelemre vonatkozó kérését, s közölte velük támogatásának feltételeit. A mongolok kénytelenek voltak lemondani függetlenségükről és elismerték a Qing udvar fennhatóságát, s 1688. szeptember 1-én petícióval fordultak a császárhoz, tőle kérve azokat a területeket, melyeken tovább folytathatják nomád életformájukat.[10] Október 1-én Kangxi formálisan elfogadta kérésüket, ezzel mintegy befogadva őket a Qing Birodalomba. Még ezen az őszön a mandzsu császár elküldte követeit Гaldanhoz, hogy megegyezésre juthassanak. Az ojrát uralkodó ekkor már csak remélni tudta, hogy a császár a régi status quo alapjain kíván tárgyalni vele, de csalódnia kellett. Ekkor az oroszok és a mandzsuk között már előrehaladott tárgyalások folytak a térségben kialakítandó érdekszférákról és Гaldannak az a reménye is füstbe ment, hogy esetlegesen orosz segítséggel tudja útját állni a mandzsu terjeszkedésnek. A tárgyalások alatt Гaldan többször jelezte, hogy ő a béke híve, semmi esetre sem akar összetűzésbe kerülni a kínai udvarral, ő csupán ellenségei a Tüsiyetü kán és a J̌ebjundamba kiadatását kéri, mivel megölték testvérét és a buddhista törvények ellen fordultak. Mindezt nem saját céljaira, csupán a dalai láma nevében és a buddhista egyház védelmében teszi. A sors szeszélye folytán az a meglepő helyzet alakult ki, hogy mindkét szembenálló fél a buddhista egyház védelmezőjének képében tetszelgett, de amíg Гaldan a dalai láma sérthetetlenségét és védelmét hangoztatta, addig a mandzsu császár a J̌ebjundamba fölé nyújtotta ki óvó kezét. 1689 januárja és áprilisa között a mandzsu császár megpróbálta rávenni a buddhista egyházfőt, hogy közvetítsen a halha mongolok és az ojrátok között. E felhívásnak köszönhetően a dalai láma követséget küldött Гaldanhoz,[11] azonban ezzel szinte egy időben Arani vezetésével egy mandzsu küldöttség is érkezett az ojrát kánhoz, hogy tájékozódjon a béke

[9] Szilágyi, Zsolt: *Manchu-Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896.* State Central Library of Mongolia, Research Group for Altaic Studies Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2004, p. 12.
[10] Zlatkin, I. Ya.: *Istorija Džungarskogo hanstva*. p. 274.
[11] Duman, L. J.: *Vnešnjaja politika gosudarstva Tzin v XVII. veke*. Moskva 1977, p. 192.

esélyeiről. Γaldan ismét hangoztatta, hogy ő a megbékélés híve, de ennek ellenére a mandzsu követ Pekingbe való visszatérése után arról tájékoztatta császárát, hogy az ojrát kánnal való konfliktus megoldása csak katonai úton érhető el. Ehhez azonban a kínaiaknak az oroszok legalább hallgatólagos beleegyezésére volt szüksége, amit hamarosan meg is szereztek.[12] 1690 év elején a tibeti kormány még egyszer utoljára kísérletet tett a konfliktus diplomáciai úton történő rendezésére és felajánlották Pekingnek, hogy amennyiben kiadják a mongol főlámát és a Tüsiyetü kánt Γaldannak a dalai láma garantálja biztonságukat. A mandzsuk nem fogadták el a közvetítést, és a hadsereg felfegyverzése után Arani parancsnoksága alatt meg is indították a támadást, az akkor már Belső-Mongólia határán tartózkodó ojrát kán ellen. A két haderő 1690 szeptemberében csapott össze Ulan-butun-ban, ahonnan Γaldan a serege teljes megsemmisítése elől elmenekült. A kínaiak a dalai láma nyomásának engedve nem üldözték a vert ojrát sereget, lehetőséget adtak Γaldan számára, hogy a Góbi sivatagtól északra eső területekre meneküljön. A mandzsuk így is elérték céljukat, Külső-Mongólia hódoltatásának két legfontosabb akadályát az ojrátokat és az oroszokat sikerült félreállítaniuk és gyakorlatilag úgy vonták fennhatóságuk alá a halha mongolokat, hogy azt maguk kérték. A Γaldan felett aratott győzelem után eljött az idő, hogy az új helyzetet a régi szokásnak megfelelő módon szentesítsék. Az új szövetség létrejöttét az 1691 májusában Doloon nuur-ban összehívott *qurultai* mondta ki.[13] Itt a halha kánok hódolatát fogadó Kangxi mellett már a J̌ebjundamba is ott állt, jelenlétével képviselve a buddhista egyházat és elismerve a mandzsuk Külső-Mongólia feletti fennhatóságát. Az, hogy a mongol előkelők a J̌ebjundamba vezetésével fogadták el a mandzsu fennhatóságot az egyházfő és a császár egyfajta szövetségét, együttműködését vetíti előre, mely felidézi azt a mongol történeti hagyományt, melyet *qoyar yosun* „két törvény”-ként ismerhetünk és Qubilai kán és Phagspa láma, illetve a második mongol buddhista megtérés időszakában Altan kán és a *dge lugs pa* vezetője Bsod nams rgyam tso kapcsolatára utal. Ezzel Mongólia történetének egy korszaka lezárult, s egy új kezdődött, melyben a buddhista egyház vezetője is elvesztve függetlenségét a mindenkori mandzsu császár alattvalójává vált. A mongol buddhista egyház feje rövid, viszonylagos függetlensége után jórészt önszántából a mandzsu uralkodó fennhatósága alá került, mivel a halha területek megosztottsága nem tette lehetővé, hogy hosszabb ideig ellenálljon akár a mandzsu, akár az ojrát nyomásnak, s ebben a harcban a mongol egyházfő annak ellenére választotta a Qing uralkodót, hogy Γaldan mögött maga a dalai láma állt. A mandzsu császár elismerte Öndür Gegent a mongol buddhista egyház vezetőjének,[14] s ezzel az egyházfő beiktatásának joga a mandzsu kezébe került.

A mongol egyházfő 1691 után jóval több időt töltött a császári udvarban, mint hazájában, politikai tevékenysége háttérbe szorult, csak szakrális kötelezettségeit látta el és a művészeteknek élt. Bár személyesen irányította az Erdene J̌uu kolostor helyreállítási munkáit, és a XVIII. század elején több kolostort is alapított a mongol területeken, de a legtöbb időt mindig a mandzsu udvarban töltötte. 1723-ban bekövetkezett halála, de még inkább a 2. újjászületés halála (1757) után a mandzsu császárok gyakorlatilag teljes befolyást szereztek a J̌ebjundamba és rajta keresztül a mongol buddhista egyház ügyeiben is. Ezt jól példázza az a mandzsu parancs is, mely a dalai és pančen lámát arra szólítja fel, hogy

[12] A hosszú tárgyalások után 1689 augusztus 29-én aláírt Nercsinszki-szerződés (or. Nerčinsk) biztosította az Amur menti orosz és kínai határt, kereskedelmi lehetőséget biztosított az oroszoknak Kínában, melynek fejében Kína szabad kezet kapott az ojrátokkal kapcsolatos vitás kérdéseik rendezésében.

[13] A *qurultai*-t, Qubilai kán régi birolalmi fővárosában, Shangdu-ban tartották 1691. május 29. és június 3. között. Vö. Halkovic, Stephen A.: *The Mongols of the West.* Indiana University, Bloomington 1985, pp. 9–10.

[14] Szilágyi, Zsolt: *Manchu-Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896.* p. 13.

a J̌ebjundamba következő újjászületését Tibetben kell fellelniük.[15] Ezzel a kínai udvar elérte azt, ami Tibetben a hosszú, és az évek során, de különösen 1792 után egyre erősödő kínai jelenléttel sem sikerült, hogy a J̌ebjundamba tisztségét ne mongol származású ember töltse be, így kizárta annak lehetőségét, hogy a legnagyobb tekintélyű mongol cím „idegen" birtokosa ne szervezkedhessen, ne vezethesse a mongolokat a mandzsu császári dinasztia ellen.[16]

A Doloon-nuur-i országgyűlés után az egyetlen, még független mongol terület az Ojrát kánság maradt. Гaldan minden eszközt és lehetőséget megpróbált kihasználni a visszavágásra, hiszen egyértelművé vált, hogy a mandzsu birodalommal szemben csak egy erősebb szövetségessel az oldalán veheti fel a harcot, vagy el kell érnie, hogy a halha területek egyfajta ütközőállamként válasszák el egymástól a két rivalizáló nagyhatalmat. Az ojrát kán kapcsolatot keresett északi szomszédjával is annak érdekében, hogy az orosz cár támogatást nyújtson számára a mandzsu terjeszkedéssel szemben, ám ezt már az 1680-as évek elején sem sikerült elérni és az 1689-es nyercsinszki orosz-mandzsu szerződés aláírásával ennek lehetősége még messzebb távolodott. Гaldan 1691–92-ben is kérte az orosz cár támogatását, azonban nemleges választ kapott. Az oroszok tudomást szereztek arról, hogy az ojrát kánságon belül esetleg újabb trónviszályra lehet számítani, hiszen néhány ojrát előkelő a nagykánnal szemben szívesen támogatta volna, annak unokaöccsét, Cewanrabdan-t, Sengge fiát. Álláspontjuk szerint, Гaldannak nem volt esélye elképzelései megvalósítására, hiszen ehhez megfelelő hátországgal sem rendelkezett, ezért az orosz udvar nem kockáztatta, hogy a mandzsukkal szemben támogatást nyújtson neki.[17] Az ojrát kán némi segítségre számíthatott régi szövetségesétől, az V. dalai lámától,[18] aki még 1691-ben követséget küldött Pekingbe, annak érdekében, hogy megpróbálja rávenni a mandzsu uralkodót, vonja ki seregeit a halha területekről és ezzel csökkentve a Гaldanra nehezedő nyomást, s térjenek vissza a diplomáciai megoldások kereséséhez. Természetesen a sokkal jobb tárgyalási pozícióval rendelkező uralkodó nem fogadta el a javaslatot és 1692-e az ojrát és kínai uralkodó közötti ellentét újra kiéleződött. Kangxi megpróbálta az ojrát kánt és követőit a Nagy Fal közelébe invitálni remélve, hogy így jobban szemmel tudja tartani ellenfele lépéseit. Гaldan azonban felismerte ezt a veszélyt és megpróbálta ő kijátszani ellenfelét. Távol tartotta magát a kínai határtól és kémei segítségével tájékozódott arról, hogy számíthat e esetlegesen egy összecsapás során néhány csahar (mong. *čaqar*) előkelő támogatására. 1692-ben „követei" arról érdeklődtek, hogy az ojrátok milyen segítségre számíthattak, a kán próbálkozásai azonban nem jártak sikerrel. Nem sikerült jelentősebb támogatást szereznie és a mandzsu uralkodó sikeresen zárta el őt esetleges szövetségeseitől. Kangxi a két fél között kialakult és az első pillanattól kezdve diplomáciai úton folytatott propaganda-háborúban jól játszotta ki ellenfelével szemben azt az ütőkártyát, hogy őt a buddhizmus ellenségének képében tüntette fel. Míg Гaldan azt hangoztatta, hogy ő a dalai láma és így a buddhizmus védelmezője, a mandzsu császár érvei ennek ellenkezőjét hangoztatták azt, hogy a buddhizmussal szemben a muzulmánok támogatója. Tegyük hozzá, e

[15] Szilágyi, Zsolt: *Manchu-Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896.*. p. 15.

[16] Az „ötlet" Mongóliában olyan jól működött, hogy a Qing uralkodók Tibetre is alkalmazni szerették volna a tibeti mandzsu protektorátus (1792) korszakában, de próbálkozásukat itt jóval kevesebb siker koronázta.

[17] Šastina, N. P.: *Russko-mongol'skie posolskie otnošenija XVII. veka.* Moskva 1957, p. 170.

[18] Egyes tibeti források az V. dalai láma halálát 1682-re teszik (Víz-Kutya év, 2. hónapjának 25. napja), amit azonban az akkori *desi*. A tib. s*de-srid*, a rang a miniszterelnöki címnek felel meg. A *desi* irányította Tibet kormányát, s a dalai lámának volt alárendelve. A cím az V. dalai láma Ngavang Losang Gyaco idején alakult ki. Sangye Gyatso 15 évig eltitkolt és a VI. dalai láma csak 1697-ben foglalta el helyét.

kijelentésének volt alapja, hiszen Ґaldan az általa elfoglalt nyugat-mongóliai területre iszlám hitű népességet is telepített, gondoljunk csak a ma is ezen a vidéken élő hoton (halha *xoton*) etnikumra.[19] A fegyveres győzelem mellet még egy ütőkártya volt Kangxi kezében és ez a kereskedelem korlátozása volt. Ezt a fegyvert már a század közepén is sikerrel alkalmazta az elégedetlenkedő mongol kánokkal szemben és nem tett másként most, hogy elérkezettnek látta az időt a Ґaldannal való végső leszámolásra. 1693-ban teljesen kizárta Ґaldant és az ojrátokat a kínai kereskedelemből, megtiltotta, hogy karavánjaik mandzsu fennhatóságú területekre lépjenek és ezzel nagyjából egy időben megtiltotta az ojrát kánnak, hogy jelentősebb haderővel jelenjen meg Tibetben, vagy a Kukunór (mong. Köke naγur) területén.[20] Természetesen, mivel Ґaldan nem volt kínai alattvaló visszautasította a követelést, s az ojrát válasz nem is váratott sokat magára. Ґaldan 1694. júliusában levélben követelte a kereskedelem feloldását, illetve a már korábban ismert követelését is megismételve kérte, hogy a mandzsu császár telepítse haza a Tüsiyetü kánt és azokat a mongol előkelőket, akik vele együtt a mandzsu udvarban tartózkodtak, nem beszélve Öndür Gegen-ről, aki mint korábban említettük szintén előszeretettel élvezte a mandzsu uralkodói központ nyújtotta kényelmet.[21] A mandzsu udvar ismét megtagadta a követelést, de tett egy utolsó javaslatot a rendezésre. Kangxi felajánlotta, hogy személyes találkozón rendezzék vitás kérdéseiket és javasolta, hogy az ojrát kán és követői telepedjenek le a Nagy Faltól északra eső területeken és Ґaldan küldjön túszokat Pekingbe, akiknek jelenléte biztosítaná az ojrátok együttműködését. A javaslat nem talált meghallgatásra és a rövidesen mozgósított ojrát seregek hamarosan támadást is indítottak a halha területek ellen, amiről a mandzsu császár 1695. december 6-án kapott tájékoztatást.[22] A mandzsu felderítők jelentése szerint a mintegy 20 000 főt számláló ojrát sereg a Kerülen folyó mellett vert tábort. A mandzsu császár még 1696 tavaszán megindította seregeit az ojrátok ellen, s a két haderő meg is ütközött 1696. június 12-én a Terelji folyó mellett, ahol a mandzsukat vezető Fei Yan-gu nem okozott csalódást császárának és komoly vereséget mért Ґaldan seregeire, menekülésre késztetve ezzel az ojrát kánt.[23] A vereség után az ojrát uralkodó nem tudta visszanyerni korábbi hatalmát, folyamatosan menekülésre kényszerült, követői is elhagyták. Egyesek csatlakoztak a reménybeli új ojrát kánhoz, Cewanrabdanhoz, mások a déli-mongol területeken maradtak és néhányan elfogadták a mandzsu fennhatóságot is. Megpróbált egy új főhadiszállást felállítani a Tamir folyó partján, de az újabb mandzsu támadás tovább üldözte. 1696 októberében 1000, 1697 májusában már alig néhány száz katonára csökkent serege létszáma, ami messze nem volt elegendő a visszavágásra, sőt 1697. április 21-én Cewanrabdan arról tájékoztatta a mandzsu udvart, hogy 20 000 fős sereget küldött Ґaldan

[19] Rákos, Attila: Földművelés a nyugat-mongóliai hotonoknál. In:. *Helyszellemek kultusza Mongóliában.* (Őseink nyomában Belső-Ázsiában III.) Szerk. Birtalan Ágnes, Budapest, Új Mandátum Kiadó 2004, pp. 145–153.

[20] Zlatkin, I. Ya.: *Istorija Džungarskogo hanstva*. pp. 302–304.

[21] Meglepő az az engesztelhetetlen ellentét, amely az ojrát kán és Öndür gegen között feszül. A források nem árulkodnak arról, hogy mi a fő oka ennek a szembenállásnak, de gyanítható, hogy arra az időre vezethető vissza, mikor mindketten Tibetben töltötték szerzetesi éveiket, hiszen mind a későbbi J̌ebjundamba, mind Ґaldan ugyanaban az időben éltek Lhaszaban és visszatérésük után, mikor elfoglalták hivatalaikat következetesen egymással ellentétes politikát folytattak.

[22] Duman, L. J.: *Vnešnjaja politika gosudartsva Tzin v XVII. veke. pp.* 205–208.

[23] Talán nem érdektelen megemlíteni, hogy bár Ґaldan mindig is a saját nagyhatalmi törekvései céljából próbálta elfoglalni a halha területeket, a mandzsu hódoltság idején a történelmi hagyományban róla alkotott kép jelentősen változott. A mandzsuk ellen vívott – igaz sikertelen – küzdelmei miatt alakja jóval kedvezőbb színezetet kapott a halhák emlékezetében, mint saját korában.

elfogására. Az ojrát kán reménytelennek látva a további harcot, öngyilkosságot követett el és követői közül az utolsó 300 mandzsu fogságba került.

Гaldan halála után a halha területek feletti fennhatóság teljes egészében a mandzsu birodalom kezébe került. A térségben nem volt egyetlen olyan állam sem, mely ezt megkérdőjelezhette volna annál is inkább, mivel az ojrát kán utóda, unokaöccse Cewanrabdan legfőbb feladata hatalma konszolidálása volt saját birodalmán belül. Még 1697-ben elfoglalta az ojrát trónt és késlekedés nélkül csapatokat küldött azokra a területekre – például Turkesztánba – ahol előde vazallusai vonakodtak elfogadni fennhatóságát. Mivel ezek a hadmozdulatok jelentős mértékben lekötötték erejét, mindkét szomszédjával megpróbálta rendezni vitás kérdéseit. 1698-ban felajánlotta a mandzsu császárnak, hogy elküldi hozzá Гaldan holttestét és egy évvel később, 1699-ben elküldte az előző kán egyik lányát, mintegy hűség ajándékként Kangxi-nak, akit ő el is fogadott.[24] 1700-ban és három évvel később követséget küldött I. Nagy Péter orosz cárhoz annak érdekében, hogy rendezzék az orosz-ojrát határterületekkel kapcsolatos vitás kérdéseket, a tárgyalások azonban nem hoztak tartós eredményt.

A fentiekből kitűnik, hogy Гaldan a történeti adatok ismeretében a halha területen sokkal inkább tekinthető hódítónak, mint felszabadítónak. Bár a fa tiszteletéhez kapcsolódó legenda nem foglal állást Гaldan történeti megítélésével kapcsolatban feltételezhető, hogy a mandzsukkal szembeni elkeseredett és önfeláldozó harca vívta ki a tiszteletet a területen élőkből. A több mint két évszázados mandzsu fennhatóság egyfajta szabadsághőssé, a függetlenség példájává magasztosította az ojrát kánt azon a területen, melyet korábban maga is meg akart hódítani. Hasonló dolog történt vele, mint Amursana-val (1718–1757), akivel kapcsolatban a történeti hagyományban hajlamosak csak a mandzsuk elleni harcaira emlékezni, és így szabadsághősként tisztelni, holott nem szabad elfelejteni, hogy korábban ő maga kereste a mandzsuk támogatását korábbi szövetségese ellen.

Summary

The tree of Гaldan
Historical background of a sacred place's tribute

In August, 2003 the joint expedition of the Research Group for Altaic Studies of the Hungarian Academy of Sciences, the Department of Inner Asian Studies of Eötvös Loránt University and the Institute of Linguistic and Literature of Mongolian Academy of Sciences collected materials in Dundgowi, Ömnögowi and Öwörhangai counties of Mongolia. 2 kilometers to the North from Gučin us district of Öwörhangai *aimag* we found a tree ornamented with *xadags* which obviosly had some kind of a sacral role. The tree was dedicated to the Oirat khan Гaldan. Гaldan was one of the most interesting participants of Mongolian history after the *Yüan* era. It is worthy of attention that the sacral place is found on Khalkha territory as Гaldan here cannot be judged unequivocally positive. This worship can be connected with Гaldan's wars against the Manchus between 1693–95. This paper primarily studies the historical relations of this data and tries to answer the question what reasons led to the significant change of judgement of Гaldan's historical role and how the conqueror Гaldan became one of the symbols of the war of Mongol independency.

[24] Zlatkin I. Ya.: *Očerki novoj i novejšej istorii Mongolii.* Moskva 1957. p. 68.

Irodalomjegyzék

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

Birtalan Ágnes – Rákos Attila: *Kalmükök. Egy európai mongol nép.* Terebess Kiadó, Budapest 2002

Berholz, Fred W.: *The Partition of the Steppe*. Peter Lang Publishing, New York 1993

Duman, L. J.: *Vnešnjaja politika gosudartsva Tzin v XVII. veke*. Moskva 1977

Kyčanov, E. I.: *Галдан бошгот хаанii тухай хүүрнэл.* Ulaanbaatar 2002

Halkovic, Stephen A.: *The Mongols of the West.* Indiana University, Bloomington 1985

Haneda Akira: *Galdan den kosjo.* – "Toho gaku ronso" 1962

Rákos, Attila: Földművelés a nyugat-mongóliai hotonoknál. In: *Helyszellemek kultusza Mongóliában.* (Őseink nyomában Belső-ázsiában III.) Szerk. Birtalan Ágnes, Budapest, Új Mandátum Kiadó 2004, pp. 145–153

Šastina, N. P.: *Russko-mongol'skie posolskie otnošenija XVII. veka.* Moskva 1957

Szilágyi, Zsolt: *Manchu-Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896.* State Central Library of Mongolia, Research group for Altaic Studies Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2004

Zlatkin, I. Ya.: *Istorija Džungarskogo hanstva*. Moskva 1964

Zlatkin, I. Ya.: *Očerki novoj i novejšej istorii Mongolii.* Moskva 1957

IDENTITÁS ÉS NYELVEK: A MODERN TIBETI IRODALOM KIALAKULÁSA ÉS PARADOXONAI

Takács Réka

A modern tibeti irodalom a tibetisztika legelhanyagoltabb kutatási területeinek egyike. Általános vélekedés volt, hogy nem egyéb, mint kínai propaganda-anyag, „egy leckecsomag a felszabadulás utáni élet dicsőségéről",[1] ennek megfelelően nem is foglalkoztak vele. Még az 1996-ban kiadott,[2] teljes egészében a tibeti irodalomnak szentelt vaskos kötet sem tesz említést a modern irodalomról, pedig akkorra már jelentős mennyiségű modern szöveg és kritika jelent meg tibeti és kínai nyelven a Kínai Népköztársaságban, sőt néhány nyugati kutató tollából is. Az utóbbi években került sor a téma egy-egy területének alaposabb vizsgálatára, s a modern tibeti irodalomi művekből is ízelítőt kapott a nyugati világ.[3]

1959 óta teljesen megváltozott a tibeti irodalom jellege. A vallásos szövegek helyét a világi irodalom vette át, s olyan új, korábban nem létező műfajok jelentek meg, mint a regény vagy a novella. Maga a nyelv is egyszerűsödött, s a klasszikus írások szent nyelvét a beszélt nyelvhez közeli stílus váltotta fel. De a legfurcsább változás az, hogy a tibeti nyelv mellett egyre több tibeti író kínai nyelven alkot.

A klasszikusoktól a marxista esztétikáig

A hagyományos tibeti társadalomban fontos szerepe volt az írásbeliségnek. Ennek csírája és motiválója a vallás volt, a buddhizmus állt a különféle műfajú írások (filozófiai szövegek, szertartások, lámák életrajzai) fókuszában, s kijelölte minden alkotókészség megnyilvánulásának irányát. Bár létezett világi irodalom is (különféle típusú történeti művek, életrajzirodalom, aforizma-gyűjtemények, népdalok, hősköltemények), de a szépirodalom, a fikció, mint a szerző képzelete alkotta mű, lenézett műfaj volt hasztalan világi volta miatt. Egyetlen tibeti művet lehetne regénynek nevezni, a 18. század elején íródott *A páratlan herceg történeté*-t. [4] Bár ez is a klasszikus verselést követi, és háttere is buddhista, de az első alkalom, hogy a hős kalandjai kerülnek az elbeszélés középpontjába.

A kommunista hatalomátvétel után a tibeti kultúra és irodalom új szakasza kezdődött el. A kínai kormány nemcsak politikai és adminisztratív kontrollt létesített Tibetben, de a materialista ideológiával átitatott, technológiailag fejlett társadalom ígéretének zálogaként a szocialista ideológiát is hozta. A kommunisták szándéka az volt, hogy kicseréljék a hagyományos kultúrát, felügyeletük alá vonják és megváltoztassák a helyiek tudatát, gondolkodását is. Erre az irodalom és művészetek szocialista eszméjének elterjesztését vélték

[1] Foran, C.: In occupied Lhasa, the Tibetan spirit endures. In: *Gazette Montreal* (1990) 25. August.
[2] Cabezón , J. – Jackson R. (szerk.): *Tibetan Literature: Studies on Genre*. Snow Lion, Ithaka 1996.
[3] Batt, H.: *Tales of Tibet. Sky Burials, Prayer Wheels and Wind Horses*. Rowman and Littlefield Publishers, Boston 2001; Stewart, F. (szerk.): *Manoa* 12/2. (2000), Hawai'i University Press.
[4] Mdo khar tse ring dbang rgyal: *Gzhon nu zla meg kyi gtam rgyud*. Angolul lásd: Tshe ring dbang rgyal: *The Tale of the Incomparable Prince*. (ford. Newman, B.) New York 1997.

megfelelőnek. Az irodalom szocialista eszméjét Mao fogalmazta meg 1942-ben, s 1949-ben a Kínai Írók és Művészek első konferenciáján hivatalosan elfogadták, mint az egyetlen helyes, követendő vezérfonalat az irodalom és művészetek világban egész Kínára nézve.[5] Mao a szocialista realizmus és forradalmi romantika ötvözését jelölte ki a legjobb alkotási módszernek, s a „két szolgálat"[6] elvét, mint irodalmi vezérfonalat. Tibetben az irodalom művelése hagyományosan elitista tevékenység volt, a szöveg maga szent, s ennek megfelelően kifinomult, és vallásos jelentésben gazdag. Az új irányelv az irodalom teljes szekularizálását és politicizálását hirdette meg: a nép írjon a népnek a nép nyelvén. Csakhogy a beszélt nyelv írásának nem volt hagyománya, ezért szükség volt a nyelv módosítására. Az írástudó – elsősorban vallásos elitet – bízták meg a kommunista üzenetek közvetítésére alkalmas nyelv kidolgozásával. Ők alkották meg az új ideológia terminológiáját, fordították a propaganda-anyagokat, s kezdtek írni az új ideológia szellemében tibetiül, elsősorban verseket. Ebben a folyamatban a nyelv és az irodalom nem létezhetett önmagáért, egyedüli funkciója a kommunista ideológia közvetítése, s a szocializmus építésének dicsőítése lett.

Ez volt az a kontextus, melyben kialakult a hagyományos írásbeliséggel való szakítás, nem belső fejlődés hívta életre, hanem egy ráerőltetett ideológia közvetítésének kényszere.

Az új szocialista időszakban felnövő fiatalok közül csak a gazdag családok gyermekei, vagy művelt vallásos neveltetésű rokonokkal rendelkezők részesülhettek tibeti nyelvű oktatásban, magánúton. A többiek kínai nyelven tanultak, sokan közülük pártiskolákban, vagy a Népi Felszabadító Hadsereg bizottsága által a nemzetiségek számára létrehozott iskolákban. Közülük került ki a kínaiul író tibeti írók első generációja. Az ötvenes évektől tehát párhuzamosan fejlődött Tibetben a tibeti nyelvű és kínai nyelven írt irodalom.

A Kulturális Forradalom alatt a párt teljes egyformaságot tett kötelezővé egész Kínára nézve, s ebben nem volt helye a különálló nemzetiségi identitásnak. A „négy régi lerombolásának"[7] jelszava alatt a tibeti társadalom és kultúra minden területét támadták és lerombolták. Ebben a korszakban az irodalom kötelezettsége az emberek fékentartása, az asszimiláció elősegítése, s az indoktrináció lett. A propagandaanyagokon és néhány kínaiból fordított politikai cikken kívül semmilyen nyomtatvány nem jelent meg tibetiül.

1980 után a tibeti irodalom új szakasza kezdődött el.

Mao halála gyökeres változásokat hozott egész Kínában. 1978 decemberében, a XI. Pártkongresszus harmadik ülésszakán az értelmiséggel szembeni szabadabb politikát fogadták el, s ez a kínai irodalom egy új periódusának kezdete. Módosították a nemzetiség-politikát is, az asszimilációs politikát felváltotta a kulturális autonómia politikája, s a tibeti írók és művészek is bizonyos fokú szabadságot élvezhettek kulturális identitásuk kifejezésében. A legtöbb tibeti kritikus az 1980-as évet jelöli meg a modern tibeti irodalom kezdetének időpontjaként.[8] Nagyon sok folyóirat és irodalmi újság jelent meg ekkor, s az ezt követő

[5] Az ideológiát nem vonták vissza a 70-es évek végén sem, mikor az új vezetés, Deng Xiaoping kormánya elítélte a Négyek Bandáját. Ma is ez a hivatalos irányelv.

[6] „Szolgálni a szocializmust, szolgálni a népet." A irodalom hivatalos diskurzusában ma is ez a hivatalos ideológia, de nemrégiben megfordították a sorrendet.

[7] Régi eszmék, régi kultúra, régi szokások, régi magatartás.

[8] A kínai illetve a tibeti 'modern irodalom' szó (*xiandai wenxue, gsar rtsom*) nemcsak az idő konnotációját foglalja magába, hanem az „új szocialista korszak"-ra való utalást is tartalmazza. A „kortárs irodalom" (*dangdai wenxue, deng rabs rtsom rig*) szó szintén nemcsak azt jelenti, hogy „jelenkori", hanem azt is, hogy a modernhez képest ez egy lépéssel előbbre van a szocialista forradalom útján. Jelenleg vita folyik Kínában az irodalmi terminológiák érvényességéről, s az esetleges változtatásokról.

néhány évben, s lévén, hogy a publikálás egyedüli médiumai a folyóiratok voltak, ezek játszották a legnagyobb szerepet a tibeti irodalom fejlődésében.[9]

1980: a modern irodalom kezdetei

A 80-as évek elején, a kínaihoz hasonlóan a tibeti értelmiséget is elfogta a „kulturális láz", bár Tibetben ez egy kicsit eltérő formákat öltött. Az írástudók egy része a klasszikus irodalomhoz fordult, másik részük modern témákat próbált meg irodalmi formákba önteni. Számos tudós, szerzetes, és *rinpoche* (inkarnálódott láma) úgy érezte, hogy ezt a frissen szerzett szabadságot arra kellene használni, hogy felkutassák és megmentsék, ami még menthető a klasszikus tibeti irodalomból. A kolostori és magánkönyvtárak nagy része elpusztult, de a hozzáférhető klasszikusokat elkezdték kiadni. A tibeti nyelvű szövegek kiadásának reneszánsza volt ez a korszak, s ez a kiadási lendület nagy számú tibeti szöveget tett elérhetővé a nagyközönség számára.

A klasszikus szövegek kiadásának növekedésével párhuzamosan egyre több szépirodalmi művet is kiadtak, most már tibeti nyelven is, elsősorban verseket, novellákat, esszéket.

Az első tibeti irodalmi folyóiratot 1980-ban alapította meg Tibeti Autonóm Tartomány Írószövetsége *Tibeti Irodalom és Művészet* (*Bod kyi rtsom rig rgyul tsal*) címmel. A folyóirat a tibeti irodalom új írásainak fóruma kívánt lenni, de az első számhoz a kiadónak egyetlen tibeti szerkesztőt sem sikerült találnia, sőt, az elmúlt 10 évből egyetlen tibetiül írt szépirodalmi művet sem tudott felkutatni. [10]

Így hát az első számban közölt írások fordítások voltak, évekkel előtte írták tibetiek Tibetről, kínai nyelven, s kínai folyóiratokban megjelentek már. Az elbeszélések témája a tibeti feudális osztály elkövette bűnök, a kizsákmányoltak nyomorúságos élete, s az ebből a „sötét korszakból" megmentő Népi Felszabadító Hadsereg hősi tettei voltak. Az elbeszéléseknek elsődleges célja az volt, hogy igazolják a kínai olvasóknak, hogy Tibet „felszabadítása" erkölcsileg helyes volt. Az a tény, hogy a történeteket tibetiek írták – a feudális urak ellen felszólaló, eddig elnémított tibeti kizsákmányoltak-, az eredetiség látszatát adta ezeknek a műveknek, s a hitelesség érzését a kínai olvasóknak. Ezeket az írásokat széles körben elérhetővé tették, sok helyen publikálták, s az iskolai tananyagba is bevették.

Természetesen felmerült a kérdés, hogy miért kellett egy tibeti nyelvű újságba kínaiul írt elbeszéléseket fordítani? Nem volt olyan tibeti író, aki tibetiül írt volna? 1979-ben egy svéd újságíró érkezett Lhászába, aki tibeti írókkal szeretett volna találkozni, de a TAR kormányának Művelődési Osztálya senkit sem tudott bemutatni neki. Ez magukat az osztály dolgozóit is meglepte, s nemsokára tibeti nyelvű irodalmi művek alkotására ösztönöző utasításokat adtak ki.[11] Később a kritikusok azt mondták, hogy az írók azért nem írtak

[9] Ezek közül a legfontosabbak a következők: hivatalos kiadványok: *Zla zer* (Újhold), *Nyi gzhon* (Ifjú Nap), *Lho ka'i rtsom rig sgyu rtsal* (Lhokai irodalom és művészet), *Lha sa'i skyid chu* (Lhászai Skyid folyó), *Gangs dkar ri bo* (Havas hegy). Nem hivatalos újságok (kollégiumi, kolostori kiadványok): *Mtsho sngon po'i glu dbyangs* (Kék tó dala), *'Ba' sgra* (A bárány hangja), *Shar dung ri* (Keleti kagyló hegy).

[10] Tsering Shakya: The Waterfall and Fragrant Flowers. The Development of Tibetan Literature since 1950. In: *Tibetan Bulletin* 8. (2001), p. 21.

[11] Bstan 'dzin rgan pa: Bod kyi rtsom rig gsar pa'i skyed tshal. In: *Bod kyi rtsom rig rgyul tshal* 2. (1997), p. 16. [A modern tibeti irodalom születése].

tibetiül, mert nem voltak biztosak abban, hogy ezt engedélyezi-e a Párt. Egy cinikusabb értelmezés az, hogy a *Tibeti irodalom és Művészet* első számában közölt novellákat szándékosan válogatták úgy, hogy ezek stílusával és tartalmával pontosan meghatározzák a Párt által elfogadott és követendő irodalmi modellt.[12]

Hogy mi volt tulajdonképpen a folyóiratba beválogatott elbeszélésekkel az üzenet, mellékes ahhoz a heves vitához képest, melyet kiváltott. Mi a tibeti irodalom? Mi a meghatározó tényezője: a szerző etnikai származása, a téma, vagy a nyelv, melyen íródott? A *Tibeti Irodalom és Művészet* első száma úgy tűnt, azt sugallta, hogy a tibeti irodalom kritériumai a tibeti szerző és a tibeti téma.

Egy évvel később indult útjára egy qinghaii (Kelet-Tibet) irodalmi lap, a *Sbrang char* (Futó zápor), s a meghatározó irodalmi újság lett a tibetiek körében. Minden más kiadványnál erőteljesebben formálta és alapozta meg a modern tibeti irodalmat.[13] A *Futó zápor* szerkesztői határozottan megkérdőjelezték a *Tibeti Irodalom és Művészet* sugallta irányt azáltal, hogy csak olyan műveket publikáltak, melyeket eredetileg is tibetiül írtak. Ez világosan jelezte, hogy mit jelent a szerkesztők számára a tibeti irodalom: nem a tartalom, vagy a nemzeti hovatartozás határozza meg, hanem egyedül a nyelv, melyen írták.

Az 1980-tól 1984-ig terjedő időszakban a legtöbb író a korra jellemző tipikus témák határait nem lépte át: a régi társadalom hiányosságainak számbavétele, s a felszabadítás jótékony hatásának dicsérete maradt a téma. Az irodalom a propaganda eszköze volt, egyetlen kritériuma a hasznosság, s ez önmagában meghatározta a szöveg értékét és igazságtartalmát. Mindamellett ezeknek a korai írásoknak nagy érdeme, hogy a klasszikus írások holt nyelvét kiemelték és közel hozták az emberek élő nyelvéhez, így az érthető, egyszerű és olvasható lett.

A 80-as évek legelején, a változások beálltával, Tibet jövőbeni útjának kérdése megosztotta a tibeti értelmiséget. A progresszivisták változást, fejlődést, modernizálódást akartak, s a hagyományt, a „régi szokásokat" a változások akadályozójának látták. A tradicionalisták azt hangsúlyozták, hogy a hagyomány a tibeti identitás alapja és legfontosabb megőrzője, ezért ahhoz kell visszatérni. A vita hasonlított a május 4-i irodalmi mozgalom nyomán kibontakozó értelmiségi diskurzusra a 20-as, 30-as évek Kínájában, avval a különbséggel, hogy a cenzúra miatt a tradicionalisták nyilvánosan nem fejthették ki ellenérveiket.[14] A progresszivisták abban hittek, hogy Tibet legfontosabb feladata az újítás, szerintük Tibet bukásának oka az volt, hogy a tibeti kultúra megkövült, s képtelen a változás erőivel lépést tartani.

A tibeti változásról való párbeszéd később a tibeti identitás kérdésére tevődött át: mit jelent tibetinek lenni, s hogyan lehetne visszaállítani a tibeti kultúrát és nemzeti büszkeséget?

[12] Rig dpal: Dus skabs gsar pa'i bod yig rtsoms sgrung gi 'phel phyogs. In: *Bod kyi rtsom rig rgyul tsal* 1. (1992), p. 29. [A modern kor tibeti irodalmának fejlődése].

[13] Stoddard, H.: Tibetan Publications and National Identity. In: *Resistance and Reform in Tibet*. Szerk. Barnett, R., Hurst & Co, London 1994, p. 125.

[14] Tsering Shakya szerint a tradicionalisták titkos reménye ugyanis az volt, hogy a hagyományok újjáélesztésével, a modernizálással való szembeszegüléssel Tibet önállóságát is visszaállíthatják. Lásd Tsering S: *The Waterfall* … p. 23.

A progresszivista oldal legmarkánsabb szószólója Don grub rgyal[15] volt. Őt tekintik a modern tibeti irodalom megalapítójának és legbriliánsabb képviselőjének. 1983-ban jelent meg híres verse, *A fiatalság vízesése* (Lang tsho'i rbab chu). A vers szenzációt keltett a tibetiek körében, nemcsak irodalmilag, formájában (szabad vers, *rang mos snyan ngag*) volt újszerű, de tartalmában is merész. Ez volt az első alkalom, hogy valaki a tibeti nemzeti érzésre hivatkozott. A vers arra szólítja a fiatalokat, hogy fogadják el a modernizálást, mint kultúrájuk és nemzeti büszkeségük visszaállításának eszközét. Don grub rgyal bár elítélte a régi hagyományokat, nem állította ellentétbe a „rossz múlt"-at és a „jó jövő"-t, s nem nyújtott politikai indoklást a jelen számára. Arra biztatta olvasóit, hogy kérdőjelezzék meg a hatalmat és a tekintélyt, mint olyat, s ez a tibeti irodalomnak más célt jelölt ki, mint amit a Párt.

Politikai filozófiája ötvözte a Tibetre, s a tibeti identitásra való büszkeséget, valamint a vallás és a hagyományos politikai intézményekkel szembeni ellenszenvet, melyek szerinte Tibet vesztét okozták.[16] Azonban a vallásos intézmények nyílt gúnyolásával magára haragította a tradicionalistákat. *Rinpoche*[17] c. elbeszélése egy korrupt lámáról szól, aki nemcsak, hogy műveletlen, de félrevezeti a hiszékeny embereket, s tekintélyét arra használja, hogy értékeket szerezzen magának, s nőket csábítson el.[18] Bár az idősebb nemzedék bizalmatlan volt Don grub rgyal-lal szemben, a fiatalok számára hősi figura lett, annak az írónak a példaképe, aki nem hódolt be, s aki legjobban kifejezte a tibetiség érzését műveiben.[19]

1985 után egy új téma jelent meg a tibeti irodalomban. Nem véletlenül történt ez sem, hanem az új pártpolitika jelölte ki az irányt. Az új jelszó „a négyek bandája bűneinek leleplezése és a négy modernizáció dicsőítése" lett, tehát a régi rezsim bírálata, s Deng Xiaoping új kormányának dícsérete. Mindemellett ez volt az első alkalom, amikor megengedték a tibetieknek, hogy szókimondóan írjanak a „békés felszabadítás" utáni időszakról. Több elbeszélés is megjelent a Kulturális Forradalom alatt átélt szenvedésekről. Ezeket az írásokat később „Tibet megsebzett lelke elbeszéléseinek" (*Bod kyi sems rma'i sgrung gtam*) nevezték. Ez megfelel az 1979-től Kínában használt „hegek irodalma" kifejezésnek. Az elbeszélések hasonlóak kínai társaikhoz, s a traumatikus tapasztalatok kritikai elemzésére nem térnek ki.

---

[15] 1953-ban született a Qinghai-i Rebkong mellett, 1985-ben lett öngyilkos. Don grub rgyal -ról lásd Stoddard, H.: Don grub rgyal (1953–1985) – Suicide of a Modern Tibetan Writer and Scholar. In: *Tibetan Studies* (vol. 2.) – *Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, *Fagernes 1992*. Szerk. Kvaerne, P., The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo 1994, pp. 825–836; Pema Bhum: The life of Dhondup Gyal: A Shooting Start Had Cleaved the Night Sky and Vanished. In: *Lungta* 9. (1995), pp.17–29.

[16] Moon, A.: Modern Tibetan Fiction. In: *Tibetan Review*, 12. (1991), p. 16.

[17] Don Grub rgyal: Sprul sku. In: *Sbrang char* 1. (1983), pp. 3–24.

[18] A felszínen az elbeszélés teljesen összhangban van a marxista vallásfelfogással. De nem csak a megfelelés kényszere miatt, hanem mert valóban megoldandó kérdésnek tartotta a hit és vakhit közötti egyensúly megtalálását. Tibetben még ma is heves viták folynak az értelmiségiek és a köznép körében is a vallásos intézmények szükségességéről. A progresszivisták véleménye, hogy a vallásos intézmények nagyon sok tibeti tehetséget beszippantanak, ezért kevés fiatal marad, aki ténylegesen és hatásosan részt tud vállalni a társadalmi életben, és számottevően segíthet a tibeti problémák megoldásában. A tradicionalisták egy része pedig nemcsak azért küldi kolostorba gyerekét, mert a hagyományt követni akarja, hanem egyfajta ellenállás is ez, ezzel kivonja gyermekét abból a társadalmi rendszerből, melyet szolgálni nem akar.

[19] Barátai visszaemlékezéseiből tudjuk, hogy bántotta a kínaiak felsőbbrendűsége, de még inkább a tibetiek képtelensége gondolkodásuk megváltoztatására. Végrendeletében azt írta, hogy öngyilkossága üzenet a tibeti népnek az ébredésre. Lásd Moon, A.: *Modern*… p. 15.

Az új irányelv szellemében fogant művektől azt várta a párt, hogy összekötő legyen a tibeti múlttal, ugyanakkor bevezető a KKP gyámságával haladó új szocialista periódusba. Azt remélték, hogy az irodalom megalapítana egy olyan világi tradíciót, amely helyettesítené a vallást, mint a nyilvános és magán erkölcsiség diskurzusának legfőbb színterét. Az új írónemzedéktől várták azt, hogy a szocialista modernizáció élharcosai legyenek, a műveik pedig – példamutató tartalommal, az észérvekre hivatkozva –, arra ösztönözzék az embereket, hogy megnyissák mentális horizontjukat, és magukévá tegyék Kína új szocialista modernizmusát. [20]

A 80-as évek közepén legtöbbet publikáló tibeti írók Don grub rgyal mellett Rebkong rdo rje khar, Lha rgyal rtse ring, Lcags thar bum, Mgon po bkra shis, Rdo rje rin chen voltak.

Hőseik nomádok, parasztok, helyi hivatalnokok, szerzetesek, iskolások. Nagyon gyakori téma a hagyomány és modernitás konfliktusa, ezen belül is az oktatás, a házasság (szülők intézte házasság, cserben hagyott lányok). A társadalmi problémák témakörében a korrupció, a hatalmaskodó hivatalnokok bírálatuk célpontjai. A régi társadalmat ért bírálatokról azt hihetnénk, hogy a marxizmus hatása, akárcsak a vallás bírálata. De ennek a bírálatnak nagy része abból az érzésből származik, hogy valóban szükség van változtatásokra.

Ezeknek az elbeszéléseknek legnagyobb része nem igazán lenne olvasható és élvezhető a nyugati olvasók számára, és nem csak a regionalizmus miatt, vagy mert rosszak az írók. Szem előtt kell tartanunk, hogy tekintélyelvű környezetben írnak, ahol bizonyos témákat elnyomnak, másokat meg kiaknázni bíztatnak, s egy bizonyos mennyiségű politikai utalásnak is lennie kell a műben ahhoz, hogy publikálni lehessen.

A nyolcvanas évek vége felé, amint az írók a hivatalos tolerancia korlátait tesztelték, fokozatosan kitágultak a témák, stílusok és a szabadságfok határai. Ez még mindig nem jelenti azt, hogy tisztán tibeti ügyekről írhattak, vagy arról, hogy mi folyik valóban Tibetben, de legalább lazult a szocialista realizmus eszményképe, s a mágikus realista stílus egy olyan lehetőséget kínált, melyben a valós és álomszerű összeszövésével, az egyetlen értelmezési lehetőség túllépésével a cenzúra is kijátszhatóbbá vált, a szerző is túlléphetett a zárt tibeti környezeten, s általánosabb emberi tapasztalatok kiaknázása felé nyithatott.

A tibeti kultúra újraéledése a nemzeti identitás megerősödéséhez vezetett, ami végül a 80-as évek legvégének függetlenségi tüntetéseiben csapódott le. Az ezt követő megtorlás a tibeti élet minden területét érinti, beleértve az irodalmat is. Azóta az íróknak és a kiadók dolgozóinak politikai "nevelő" gyűlésekre kell járniuk, és szigorúbban ellenőrzik, hogy mit írnak, s mit adnak ki.

A jelenleg is publikáló írók közül legnépszerűbbek, és valóban jó írók: Lha rgyal rtse ring,[21] Phun rtsogs bkra shis,[22] Rtse ring don grub,[23] Gyang mtsho skyid,[24] Bkra shis dpal ldan.[25]

[20] Tsering S.: *The Waterfall*… p. 25.

[21] 1962-ben született, Nemzetiségi Főiskolán tanult Lanzhou-ban, 1988-tól a Hezuo-i Tanítóképzőben tanár.

[22] 1959-ben született Shigatseban. Író, fordító, szerkesztő, jelenleg a *Tibeti folklór* c. kínai nyelvű képes újság főszerkesztője. Sokat publikál, elbeszéléseken és regényeken kívül rövid színdarabokat és humoreszkeket melyek a modern városi élet visszásságait gúnyolják ki. Ezek nagyon népszerűek, s gyakran műsoron vannak a lhászai televízióban.

[23] 1961-ben született, Sogpo-ban, mongol származású, tibeti iskolázottságú, s csak tibetiül ír. A xiningi Nemzetiségi Főiskola tibeti szakán végzett, majd tanárként dolgozott. Két kötet elbeszélése, s két regénye jelent meg. Nagyon népszerűek szatirikus elbeszélései.

Ők is alapvetően elmaradottnak tartják a tibeti kultúrát, de ennek ellenére vágyakozva gondolnak a régiekre, s hagyományaikra. Nincs áthidalva ez a konfliktus, s többnyire a felvetett társadalmi problémákra sincs válaszuk. A Tibetről szóló kínai diskurzusban Tibet szimbóluma a nomád élet, a tibeti táj, a buddhizmus, a kolostorok. Hivatalosan is arra biztatják az írókat, hogy etnicizálják irodalmukat, s ezeket a díszleteket használva teremtsenek igazi tibeti hangulatot írásaikban.

Ezeket valóban használják is az írók, s ezzel megerősítik a hivatalos sztereotípiát, akkor is, ha az valójában tisztán saját (tibeti) nézőpontból merít.

Olvasnak a tibetiek modern irodalmat? Egyesek azt mondják, hogy igen, mások, hogy nem érdekli őket, mert nem értik. Mindenféle korosztályból vannak olyanok, akik azt tartják, hogy az olvasás egyetlen célja a vallásos szövegek olvasása, de sokan, főleg a fiatalok élvezettel olvassák. Van egy bizonyos fokú modern-irodalom-kultúra Tibetben, de azt nem tudni, hogy milyen mértékű.

Kétségtelenül nagyobb olvasótábora van a kínai nyelven írt tibeti irodalomnak. A 80-as évek közepétől egyre több fiatal tibeti író kínaiul ír. Kik ők, s miként alakulhatott ki ez a helyzet, hogyan viszonyul ehhez a kritika, s milyen előnyöket és értékeket hordozhat ez a nyelvválasztás? A következőkben erre keresünk válaszokat.

A kínai oktatási rendszer és a tibeti nyelvi törvény

A kínaiul író tibeti írók új generációja a „felszabadítást" követően született, a kínai oktatási rendszer neveltjei. 1952-ben a kínai kormány létrehozta az állami oktatási rendszert Tibetben, s megalapította az első elemi iskolát Lhászában. Bár kezdetben a tananyagot tibetiül tanították, a tibeti nyelv használata az évek folyamán számos politikai kampány céltáblájává vált.[26] Az 1980-as reformok nyomán hozzá lehetett volna látni a restaurációhoz, de csak 1984-ben kezdték el a tibeti nyelvtörvény végrehajtását az oktatásban, s a közép-iskolákban továbbra is csak kínaiul tanítottak.[27] Ennek megváltoztatására még kevesebb esély volt 1987, a lhászai függetlenségi tüntetések után. Az Amdó-i (Kelet-Tibet) helyzetről Pema Bhum, a Lanzhou-i Nemzetiségi Főiskola egykori tibeti irodalom tanára számolt be, 1979-ben 37 diákból csak 5 tudott írni és olvasni tibetiül, 1983-ban egy sem volt, s a tibeti irodalmat kínaiul tanították a diákoknak. A tibeti nyelvű oktatásról való jelenlegi hivatalos álláspontot tükrözi a sichuani párttitkár 2000 márciusában tett nyilatkozta, nevezetesen, hogy felesleges tibetit tanítani, ez csak az állami vagyon pazarlását jelenti.[28] Ma már van tibeti nyelvű középiskola, de a probléma az, hogy felsőfokú képzésre jelentkezés feltétele és a vizsga nyelve – még tibeti szakra is – a kínai nyelv. Így a szülők, ha jövőt terveznek gyerekeiknek, inkább kínai iskolába járatják őket már az elemitől fogva. Ennek következménye, hogy több generációnyi tibeti került ki az iskolákból, akik a kínai nyelvet

[24] 1963-ban született egy kelet-tibeti nomád családban. A Nemzetiségi Főiskolán tanult Lanzhou-ban, majd népművelő volt, jelenleg jogi tanácsadó egy tibeti kisvárosban. Angolul olvasható novellája: Journal of the Grassland. In: *Manoa*, pp. 19–26.

[25] 1962-ben született a Shigatse melletti Ranpa-n. 1985 óta a *Tibeti Nap* c. újság riportere és fordítója. Egy regényt és több elbeszélést is publikált. Angolul olvasható novellája: Tomorrow's Wheather Will Be Better. In: *Manoa* pp. 152–161.

[26] Heberer, T.: *China and its National Minorities, Autonomy or Assimilation?* Armonk, London 1989.

[27] Catriona, B.: *Education in Tibet*. Zed Books Ltd, London 1998, pp. 232–234.

[28] *South China Morning Post*, 2000. 03. 14.

használják első nyelvükként. Nem meglepő ezért, hogy sokuknak kényelmesebb a kínai nyelvet használniuk irodalmi önkifejezésük eszközeként is.

A tibeti irodalom nyelve

A 80-as évek második felében a tibeti írók és kritikusok körében heves vita bontakozott ki arról, hogy lehet-e tibeti irodalmat más nyelven, mint tibetiül írni. 1987-ben a *Bod ljongs zhib 'jug* „Tibetkutatás" című folyóiratban két nagyhatású cikk jelent meg a témában, Sangs rgyas: *„A modern tibeti irodalom megteremtésének mindenképpen a tibeti nyelven kell alapulnia"*,[29] és Bsod rnams: *„Egy nemzetiség és a tibeti irodalom jellemzőinek megvitatása"*[30] című írása. Mindkét szerző amellett érvelt, hogy a tibeti irodalmat csakis a tibeti nép anyanyelvén lehet írni, s, hogy a tibetiek lelkületét és tudatát nem lehet kínaiul érzékeltetni, s ha mégis ezt teszik, akkor annak torzulás a végeredménye, olyan, mint mikor „a szarvas agancsát az ökör fejére próbálják erősíteni". Sangs rgyas cikke azt hangsúlyozta, hogy a nyelv és a kultúra teljesen összefonódik egymással, annyira, hogy Tibet ábrázolása az idegen nyelvű szövegben csak valótlanul és érthetetlenül mutathatja be azt. Mindketten több ponton szánalomra méltónak és nevetségesnek tartják a kínai nyelv használatát a tibeti irodalmi művekben, s tagadják, hogy a kínaiul írt szövegek a tibeti irodalom reprezentánsai lehetnének.

A szerzők azt nehezményezik, hogy a definíció és az osztályozás kritériumai sem helyesek. Kínában a „nemzetiségek irodalma", és a „tibeti irodalom" olyan besorolások, melyek pusztán az etnikai hovatartozást jelölik meg, de ennek az irodalomnak nagy részét kínaiul írták. Míg az anyanyelven írt szövegeket többnyire mellőzik, a kínaiul írt szövegeket és írókat gyakran díjazzák és pártfogolják, s úgy népszerűsítik őket, mint az adott nép autentikus hangját. A tibeti nyelven írók nagyon ritkán ismertek a szűk tibeti olvasórétegen kívül. Az állami nemzetiségi irodalmi díjakat eddig még csak kínai nyelven írt művek kaptak. A tibetiek úgy érzik, hogy ezek a besorolások és osztályozások félrevezetőek és marginalizálják az anyanyelvükön írt szövegeket. A szerzők elismerik, hogy ez az olvasótáborral is kapcsolatban van. Végtére, a kínai szövegek sokkal nagyobb példányszámúak, s a pártvezetők figyelmébe is eljutnak, míg a tibeti szövegeknek parányi olvasótábora és példányszáma van. De nem a példányszám zavarja a tibeti kritikát, hanem az, hogy a tibeti írók kínai nyelvű szövegeit besorolják a „nemzetiségi/tibeti irodalom" kategóriájába, s ezeket a tibeti irodalom reprezentánsainak tüntetik fel. Sang rgyas mindenestre elfogadja, hogy előnye is van annak, ha kínaiul írnak, szélesebb olvasótábort szerezhetnek a szövegnek, s autentikus, első kézből való Tibet-kép ábrázolásával a nemzetiség ügyét is szolgálhatják az írók.

A nyelvi vita nem egyedi Tibetre nézve, hasonló viták merültek fel számos esetben, ahol a hazai nyelvet egy másik, többnyire a gyarmatosítók nyelve váltotta fel, például Indiában, vagy Afrika országaiban. Ezt a nyelvcserét a gyarmatosított országok irodalmában Edward Said „beutazásnak" nevezi, amely párbeszédre hívja ki a hatalmat, s megtöri a reprezentáció és sztereotípiák egyeduralmát az irodalmi diskurzusban.[31] A kínai nyelven írást is

[29] Sangs rgyas: Bod rigs kyi gsar rtsom byed na nges par du bod kyi skad dang yi ger brten dgos. In: *Bod ljongs zhib 'jug* 1. (1987), pp. 9–16.
[30] Bsod nams: Rtsom rig gi mi rigs khyad chos dang bod rigs rtsom rig skor gleng ba. In: *Bod ljongs zhib 'jug* 2 (1987), pp. 21–32.
[31] Said, E.: *Orientalism*. Routledge and Kegan Paul, London 1978.

tekinthetjük egy eszköznek, mely megengedi, hogy a tibeti írók magukról, s népükről beszéljenek, s ezáltal hangsúlyozzák jelenlétüket, s identitásukat. Ez a nyelvi stratégia nagyon erőteljes lehet, mert lehetővé teszi a tibetieknek, hogy „visszaszóljanak" a kínai olvasóknak, s tibeti nézőpontból írjanak történelmükről, kultúrájukról.

A tibeti és kínai nyelvű írásokban megfigyelhető különbségről Tsering Shakya azt írja, hogy a kínaiul írt művekben többféle témát dolgoznak fel, s a cenzúra is lazább. Véleménye szerint ez azért van, mert a párt kontrollja a tibeti nyelvű szövegek fölött sokkal nagyobb, mint a kínaiul írtak fölött. A tibeti szövegekre még mindig úgy tekintenek, mint a tibetiek egymás között való kommunikációjának eszközére, s az irodalomra, mint a propaganda hordozójára. A hatóságok a kínai szövegeket az asszimiláció bizonyítékának tekintik, s a kínai nyelv felsőbbrendűsége elismerésének, ennek megfelelően kevésbé cenzúrázzák. Különbség van a címzettek között: a kínaiul írt szövegek a kínai polgároknak szólnak, a tibeti nyelvűek a tibeti néphez, s hogy mit beszélnek egymás között a tibetiek, arra inkább odafigyel a cenzúra.[32]

A kínaiul író tibeti írók

Geng Yufang, a *Modern Tibeti Irodalom* (Zangzu dangdai wenxue, 1994) szerkesztője a regényekhez és novellákhoz bevezető előszavában azt írja, hogy a tibeti írók 1980 és 1994 között 700 elbeszélést publikáltak. Ebből 300 tibeti nyelvű, a többi kínai. A szerző nem tisztázza, hogy ez a szám magába foglalja-e a Tibeti Autonóm Tartományon kívüli (Qinghai, Sichuan) tibeti írók műveit is, de mindenesetre azt mutatja, hogy a tibeti írók többsége kínaiul ír.

A kínaiul író tibeti íróknak két csoportja különböztethető meg. Ez a különbség két generációt jelöl, ugyanakkor a témák és stílusok az írók különféle történeti és esztétikai tapasztalatait tükrözik. Az idősebb nemzedék képviselői, Yeshe Tenzin és Dangzhu Angben irodalmi tevékenységüknek politikai töltetet adnak. A történelmi múltról, a tibeti hagyományokról és vallásról a párt által preferált sémákban írnak.

A másik csoportba azok a fiatal írók tartoznak, akik az 50-es évek végén, s a 60-as években születtek. Ők azok az írók, akik a kínai oktatási rendszerben végezték tanulmányaikat, a kínai csaknem anyanyelvük. Sokan közülük nem tudnak írni tibetiül, vagy jobban tudnak kínaiul, mint tibetiül, ezért nem meglepő, hogy kínaiul írnak. Őket a politika és politizálás nem érdekli, vagy legalábbis nem foglalkoznak vele műveikben. Más a Tibethez való viszonyuk is, valószínűleg a kínai írók és olvasóközönség Tibet iránti érdeklődésének következményeként, kiegyensúlyozottabbak, öntudatosabbak, s büszkék nemzetiségi mivoltukra.[33]

Tashi Dawa,[34] Alai,[35] Sebo,[36] Yangdon,[37] Medon,[38] Geyang[39] a fiatalabb generáció legnevesebb írói.

---

[32] Tsering Shakya: Foreword. Language, Literature and Representation in Tibet. In: *Sky Burials, Prayer Wheels and Wind Horses.* Szerk. B. Herbert, Rowmann and Littlefield Publishers, Boston 2001, p. 21.

[33] A 80-as évek közepétől jelent meg egy bizonyos fokú érdeklődés Tibet iránt a kínai értelmiség körében. Míg korábban primitívnek, elmaradottnak, gyermekdednek írták le őket, a kínai "gyökérkereső" (*xungeng wenxue*) és avantgárd írók Tibetet az egzotikum és misztikum oldaláról közelítették meg. Kína kereskedelmi racionalizmusával szemben Tibet számukra filozófiai ellenpólust jelentett, az alternatív értékeket képviselő helyet, a világ hagyományos vallásos világképéhez való fordulást.

[34] 1959-ben született a Sichuan tartományi Batangban. Ő a legismertebb és legnépszerűbb tibeti író Kínában, s egyben a Tibeti Írószövetség elnöke. Fontosabb művei a *Xizang yinmi suiyue* „Tibet: misztikus évek" c. kötetben

Írásaikban – akárcsak a posztkoloniális irodalmakban – kiemelkedő helyet kapnak az én-más, helyi-idegen, hagyományos-modern, múlt-jelen, központ-periféria között feszülő ellentétek témái. Sokat foglalkoznak a hellyel, az elidegenedéssel, az identitás mítoszaival, s a hagyományokkal.

Történeteik misztikus, egzotikus Tibetet tükröznek – a buddhizmus spirituális és misztikus oldalától a körkörös idő és idő-visszafordulás természetfeletti eseményéig, a régi Tibet dicsőségéről szóló történetektől a szürrealisztikus tibeti jövőképig. A régi Tibet inspirálta eseményeken kívül a karaoke bárokból bömbölő rock'n roll, verekedésekbe keveredő farmeres fiatalok, s a kocsma előtti téren napszemüveges, biliárdozó szerzetesek idézik a mai tibeti várost.

A hősök fiatalok, akiket a jelenben való létezés alapvető problémái foglalkoztatnak, s a politikai és gazdasági változások közepette próbálják megtalálni önmagukat és helyüket a társadalomban.

Az írók tipikusan a multikulturalista szerző nézőpontját foglalják el, amely egyszerre belülről és kívülről szemléli az adott kultúrát és konfliktusait. A kisebbségi kultúrával szimpatizálnak, de a domináns szemszögéből, annak megfigyelési érzékenységén keresztül írják le a kialakult helyzetet.[40] A témáik sokkal érdekesebbek a domináns/kínai, vagy a nyugati olvasók, mint a kisebbségi/tibeti létet nap, mint nap átélők számára.

Az európai nemzetállamok szemszögéből szokatlan számunkra, hogy a nemzeti irodalmakat ne a nemzet nyelvén írják, s az is, hogy a nemzetiségek ne anyanyelvükön írjanak. Ez a jelenség viszont számtalan, gyarmati múlttal rendelkező országban majdhogynem természetes. Az általunk ismert indiai vagy afrikai irodalom nagy része valamelyik európai nyelven íródott, s nem az adott ország nyelvén. "Helyes-e az, ha az ember elhagyja anyanyelvét, s valami másra váltja azt? Szörnyű árulásnak látszik, s bűntudatot kelt. De számomra nincs más választás. Ezt a nyelvet kaptam, s ezt szándékozom használni", –

jelentek meg 1996-ban. Angolul is megjelent egy kötetnyi elbeszélése: *A Soul in Bondage*. Chinese Literature Press, Beijing 1992. Írásairól jó összefoglaló van a következő cikkben: Grünfelder, A.: Tashi Dawa and Modern Tibetan Literature. In: *Tibetan Studies – Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Graz 1995. Szerk. Steinkellner, E. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997, pp. 337–345. Magyarul megjelent novellája: A szerencse káprázata. In: *Nagyvilág* 10 (2004) (ford. Takács R.).

[35] A Sichuan tartománybeli Markhamban született 1959-ben, 1982-től publikál. 1989-ben jelent meg *Jiunian de xueji* (A régmúlt vérfoltjai) című gyűjteményes kötete, de az igazi áttörést a *Chen ai luoding* (Lehulló por) c. regénye hozta. A regény 2000-ben megkapta a Mao Dun Irodalmi díjat, ami a legértékesebb irodalmi kitüntetés Kínában, amit egy író megkaphat. Bár nem ő az első nemzetiségi író, de az első tibeti, aki megkapta ezt a díjat. Angol fordítása: *Red Poppies*. Methuen Publishing 2002.

[36] Csengtuban született 1956-ban. 1975-től több helyütt dolgozott orvosként Tibetben. Lhászában a *Xizang Wenxue (Tibeti Irodalom)* c. folyóirat főszerkesztő helyettese volt, jelenleg a Szecsuáni Irodalmi Szövetség munkatársa. Magyarul megjelent novellája: A csónak. In: *Magyar Napló* 7. (2002) (ford. Takács R.)

[37] Azon kevés kínaiul író tibetiek egyike, aki beszél tibetiül. 1963-ban született Lhászában, a Peking Egyetem kínai szakán diplomázott. Azért ír kínaiul, mert szerinte Tibetet nem olyannak ábrázolják a kínai irodalomban, mint amilyen az valójában. A *Wu xingbie de shen* „A nem nélküli szellem" c. regénye 1997-ben megkapta a legjobb nemzetiségi mű díját.

[38] 1966-ban született a Qinghaiban. *Taiyang bulou* „A Nap törzse" c. regénye nemzetiségi irodalom díjas lett 1997-ben.

[39] A kelet-tibeti Dhagyab-ban született 1972-ben, a Nanjingi meteorológiai intézetben tanult, majd a pekingi Lu Xun Intézetben. Elbeszéléseivel több díjat is nyert. Leghíresebb novellája: *Yige laonigu de mushu* (Egy öreg apáca mesél).

[40] A multikulturalizmusról lásd Szigeti L.: A multikulturalizmus esztétikája. In: *Helikon* 4. (2002), pp. 395–421.

mondta a nigériai író, Chinua Achebe.[41] Hasonló a helyzet a kínaiul író tibeti írókkal is. Sőt, ha lehet azt mondani, az övék még nagyobb árulásnak tűnhet. A nemzetiségi létben a megmaradás alapfeltételének tekintik a nyelv megőrzését. S ők pontosan arra nem vigyáznak. A kínai nyelv sajátjuk, ugyanakkor írásaik egy peremterületen levő, kisebbségi nép helyzetéről való beszámoló és számadás. Mindkét kultúrában jártasok, s mondanivalójukat sikeresen közvetíteni tudják a domináns kultúra felé. Bár a kínai olvasók Tibet-hangulatúnak tekintik írásaikat, a tibeti olvasók vonakodnak attól, hogy úgy olvassák, és fogadják el őket, mint az autentikus tibeti irodalom képviselőit. Míg a tibetiül írt irodalmat olyan művelt olvasóközönség olvassa, akik identitása a tibeti kultúrában gyökerezik, a kínaiul írt szövegek arra az olvasórétegre fókuszálnak, akik nem annyira járatosak a tibeti kultúrában. A tibeti olvasók nagy része idegennek érzi ezeket az írásokat, úgy érzik, egy külső szemlélő nézőpontjai.[42] Ezeknek az íróknak a kulturális háttere és iskolázottságuk alakította műveltsége két, teljesen különböző világ, s egyikbe sem tartoznak igazán. Az egyetlen mód, hogy kifejezzék különbözőségüket az, hogy "egy (felség)területet szelnek ki maguknak"[43] a kínai és tibeti irodalom közötti térben.

A nyelvi vita elsősorban a kínaiul író tibetieket érinti. Az emigrációban élő tibetiek közül sokan angolul írnak, s ez nem kelt különösebb ellenszenvet a tibetiek körében. Nem sokkal azután, hogy Alai megkapta a kínai Mao Dun díjat 2000-ben, egy Indiában élő tibeti író regénye is megkapta a legjobb indiai angol nyelvű regénynek járó Crossworld díjat. A *The Mandala of Sherlock Holmes* szerzője a tibeti emigráció neves radikalista politikusa és esszéistája: Jamyang Norbu.[44] Indiai regény ez, vagy angol, netán tibeti? Az író a díjátvevő beszédében azt mondta: "Indiában az angol nyelven író írók nincsenek a kultúra, a földrajzi hely, vagy a tapasztalás szorításába kötve.[45] S valóban, a regénye a tibeti identitásban és történelemben gyökerezik, s ehhez a történelemhez ugyanúgy hozzátartozik az angol gyarmatosítási kísérlet, mint a kínai jelenlét vagy az indiai emigráció.

A történelem átírta Tibet határait, de ugyanakkor kitágította a tibeti tapasztalatokat, melyek a tibeti mellett kínai vagy angol nyelvű szövegekben leképeződve bár, de a tibeti identitást képviselve, a tibeti irodalom ezen sokszínűségének, s mégis egységességének elfogadására biztatják az olvasót.

Summary

Identities and languages: the development and paradoxes of modern Tibetan literature

This study addresses the topic of modern Tibetan literature, sketching the socio-historical background of the beginnings since the Chinese takeover and its development from 1980 onward. Since the 1950's a Tibetan mother tongue literature and a literature produced by ethnic Tibetans in the Chinese language have undergone parallel development in Tibet.

[41] Achebe, C.: The African Writer and the English Language. In: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*. Szerk. Williams P., Columbia University Press, New York 1994, p. 250.

[42] Európai szemmel nézve nem látni ezt a „külső nézőpontot". A kínaiul írt művek is tibeti szellemiséget tükröznek, s nem azt, hogy a kínai nyelven keresztül a kínai társadalmi értékeket, normákat és szabványokat is magukévá tették volna az írók. Amit hiányolhatnak a tibetiek, az talán az, hogy az írások nem a csoportot, a tibeti népet képviselik, hanem egyéni dilemmákat, az írók saját belső megosztottságát.

[43] Rushdie, S.: *Imaginary Homelands*. Granta Books, London 1991.

[44] *The Mandala of Sherlock Holmes: The Adventures of the Great Detective in India and Tibet.* Bloomsbury, New York 1999.

[45] Idézi Venturino, S.: Where is Tibet in World Literature? In: *World Literature Today* 1. (2004), p. 55.

The paradox of the Tibetan authors who write in Chinese is just one of the many contradictory literary phenomena that have occurred in the last few decades. The present study examines the controversy surrounding these writers, the contradictory opinions regarding the messages and reception of their literary production, and the question of the language debate among Tibetan critics and intellectuals about whether or not these works should be considered as part of the Tibetan literature. Besides presenting the writers who use Chinese as their medium of literary expression, this study introduces the most renowned Tibetan writers, touching upon their most typical subjects and a partial review of the vast panorama of modern literary works produced in Tibetan territories.

Irodalomjegyzék

Achebe, C.: The African Writer and the English Language. In: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*. Szerk. Patrick Williams, Columbia University Press, New York 1994, pp. 231–250.

Alai: *Red Poppies*. Methuen, London 2002

Bass, C.: *Education in Tibet*, Zed Books Ltd., London 1998

Batt, H.: *Tales of Tibet. Sky Burials, Prayer Wheels and Wind Horses*. Rowman and Littlefield Publishers, Boston 2001; Stewart, F. (szerk.): *Manoa* 12/2. (2000), Hawai'i University Press

Bsod nams: Rtsom rig gi mi rigs khyad chos dang bod rigs rtsom rig skor gleng ba. In: *Bod ljongs zhib 'jug* 2. (1987), pp. 21–32. [Egy nemzetiség és a tibeti irodalom jellemzőinek megvitatása]

Bstan 'dzin rgan pa: Bod kyi rtsom rig gsar pa'i skyed tshal, In: *Bod kyi rtsom rig rgyul tsa* 2. (1987), pp. 15–20. [A modern tibeti irodalom születése]

Don Grub rgyal: Sprul sku. In: *Sbrang char* 1. (1983), pp. 3–24.

Cabezón , J. – Jackson, R. (szerk.): *Tibetan Literature: Studies on Genre*. Snow Lion, Ithaka 1996

Catriona, B.: *Education in Tibet*. Zed Books Ltd, London 1998, pp. 232–234.

Foran, C.: In occupied Lhasa, the Tibetan spirit endures. In: *Gazette Montreal* (1990) 25. August.

Geng Zifang (szerk.): *Zangzu dangdai wenxue.* Zhonguo Zangxue Chubanshe, Beijing 1994 [Modern Tibeti Irodalom]

Grünfelder, A.: Tashi Dawa and Modern Tibetan Literature. In: *Tibetan Studies – Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Graz 1995. Szerk. Steinkellner, E., Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997, pp. 337–345.

Gyang mtsho skyid: Journal of the Grassland. In: *Manoa* 12/2. (2000), pp.19–26.

Heberer, T.: *China and its National Minorities, Autonomy or Assimilation?* Armonk, London 1989

Herbert, B. (szerk.): *Tales of Tibet. Sky Burials, Prayer Wheels and Wind Horses*. Rowman and Littlefield Publishers, Boston 2001

Jamyang Norbu: *The Mandala of Sherlock Holmes: The Adventures of the Great Detective in India and Tibet.* Bloomsbury, New York 1999

Mdo khar tse ring dbang rgyal: *Gzhon nu zla meg kyi gtam rgyud*. Angolul lásd: Tshe ring dbang rgyal: *The Tale of the Incomparable Prince*. (ford. Newman, B.) New York 1997

Moon, A.: Modern Tibetan Fiction, In: *Tibetan Review* 12. (1991), pp. 13–17.

Pema Bhum: The life of Dhondup Gyal: A Shooting Start hat Cleaved the Night Sky and Vanished. In: *Lungta* 9. (1995), pp.17–29.

Rig dpal: Dus skabs gsar pa'i bod yig brtsoms sgrung gi 'phel phyogs, In: *Bod kyi rtsom rig rgyul tsal* 1. (1992), pp. 28–31. [A modern kor tibeti irodalmának fejlődése]

Rushdie, S.: *Imaginary Homelands: Essays and Criticism*. Granta Books, London 1991

Said, E.: *Orientalism*. Routledge, London 1978

Sangs rgyas: Bod rigs kyi gsar rtsom byed na nges par du bod kyi skad dang yi ger brten dgos. In: *Bod ljongs zhib 'jug* 1 (1987), pp. 9–16. [A modern tibeti irodalom megteremtésének mindenképpen a tibeti nyelven kell alapulnia]

Sebo: A csónak. In: *Magyar Napló* 6. (2002), pp. 44- 49. (ford. Takács R.)

South China Morning Post, 2000. 03. 14.

Szigeti L.: A multikulturalizmus esztétikája. In: *Helikon* 4. (2002), pp. 395–421.

Stewart, F. (szerk.): *Manoa* 12/2. (2000), Hawai'i University Press

Stoddard, H.: Tibetan Publications and National Identity. In: *Resistance and Reform in Tibet*. Szerk. Barnett, R., Hurst & Co., London 1994, pp. 121–156.

Stoddard, H.: Don grub rgyal (1953–1985) – Suicide of a Modern Tibetan Writer and Scholar. In: *Tibetan Studies (vol.2.) – Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, *Fagernes 1992*. Szerk. Kvaerne, Per, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo 1994, pp. 825–836.

Tashi Dawa: *A Soul in Bondage*. Chinese Literature Press, Beijing 1992

Tashi Dawa: A szerencse káprázata. In: *Nagyvilág* 10. (2004), pp. 808–828. (ford. Takács R.)

Tashi Palden: Tomorrow's Wheather Will Be Better. In: *Manoa* 12/2. (2000), pp. 152–161.

Tshe ring dbang rgyal: *The Tale of the Incomparable Prince*. New York 1997 (ford. Newman B.)

Tsering Shakya: The Waterfall and Fragrant Flowers. The Development of Tibetan Literature since 1950. In: *Tibetan Bulletin* 8. (2001), pp. 20–24.

Tsering Shakya: Foreword. Language, Literature and Representation in Tibet. In: *Sky Burials, Prayer Wheels and Wind Horses.* Szerk. B. Herbert, Rowmann and Littlefield Publishers, Boston 2001, pp. 11–23.

Venturino, S.: Where is Tibet in World Literature? In: *World Literature Today* 1. (2004), pp. 51–56.

SOME CENTRAL-ASIAN ETHNONYMS AMONG THE MONGOLS

Maria Magdolna Tatár

Problems, connected to ethnicity and political formations of the nomads have been debated several times.[1] In this connection, I intend to illuminate the continuity of their ethnicity by studying less known Mongol ethnonyms of foreign origin or developed from titles and names of former administrative units.[2]

1. Gil'bir is an ethnic group among the *Babaj Huramšin* branch of the Buriats, which migrated to the river Selenge in 1722 from South.[3] It is believed to have belonged once to the Oirats. This ethnonym is neither Mongolian nor Turkic. However, it can be connected to the third tribe of the Toquz oguz, *Kürebir*,[4] also an administrative unit of the Uigur state between 636–49. The ethnonym occurs in personal names as well.[5] It is identical with Iranian *Kurabirä*,[6] which contains both palatal and velar vowels. Turks, in an attempt to adapt it to the vocal harmony in their languages, developed a palatal (*Kürebir*) form from it. The Iranian ending, *-bVr(V)*[7] occurs in the name of the 9th Toquz oguz tribe as well: *(H)eyäbür*[8] (which is identical with the Khotan ethnonym, *Ayabir*, *Ayavir*, i.e. *Ayavirä*[9]) and in the Bactrian *ambero*, *ambiro* and Pahlawi *´anbir*, proper names, titles or place-names.[10]

---

[1] Cf. Szűcs Jenő: *A magyar nemzeti tudat kialakulása*. Postscript by Zimonyi István, Budapest 1997 (Osiris Könyvtár). [The Development of the Hungarian Ethnicity].

[2] Foreign, Turkic and Iranian elements were attested several times, especially in Western Mongolia. Cf. Tatár, Magdalena: The Khotons of Western Mongolia. In: *AOH* XXXIII/1. (1979) pp. 1–37; Tatár Mária Magdolna: *Türk dilinden Batı Mogol lehçesine girmis tarım terminolojisi.* Türk Dil Kurumu, Ankara 2004. [Turkic Agrarian Terminology, Borrowed into the West Mongolian Dialects].

[3] Batnasan, G.: Burjaad. In: *MUUZ III*. p. 14; Têrbiš, M.: Sêlêngijn buriadyn garal üüslijn tuhaj. In: *"Buriad mongoluudyn ugsaa-tüühijn zarim asuudal" olon ulsyn êrdêm šinžilgêênij baga hurlyn iltgêl, hêlsên üg.* Ulaanbaatar 2000, p. 120 [About the origin of the Selengge Buriats: papers presented on the international conference "Some problems connected to the origin and the history of the Buriat Mongols"].

[4] *K´iü-lo-wu*, pronounced in Middle Chinese as *k´iuət-lâ-miuət*, Ligeti Lajos: *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest 1986, pp. 336–337 [The Turkic Connections of the Hungarian Language before the Conquest and in the Árpádian Area].

[5] Maljavkin, A. G.: *Tanskie hroniki o gosudarstvah Central'noj Azii.* Nauka, Novosibirsk 1989, pp. 26, 95. A rebelling high official was called by this name in 839, perhaps identical with a prince, mentioned in 842 (Maljavkin, A. G.: *Materialy po istorii ujgurov v IX-XII vv.* (Istorija i kul'tura vostoka Azii 2) Nauka, Novosibirsk 1974, pp. :27, 95, n. 9, 32, 111, n. 134; *Czjue-lo-u* in his transcription).

[6] Abramzon, S. M.: *Kirgizy i ih êtnogenetičeskie i istoriko-kul'turnye svjazy.* Nauka, Leningrad 1971, p. 33. explained it as *kara boor* "black liver; somebody of unknown clan". This is not acceptable.

[7] < Ir. **vari*, forming adj. of languges and ethnic units (Steblin-Kamenskij, I. M.: *Êtimologičeskij slovar' vahanskogo jazyka.* PV, Sankt-Peterburg 1999, p. 391).

[8] Bailey, H. W.: A Khotanese Texte Concerning the Turks in Kantsou. In: *AM* I. 1949, pp. 28–32.

[9] Henning, W. B.: Argi and the Tokharians. In: *BSOS* IX (1938), p. 556; Bailey: *A Khotanese…* pp. 28–32.

[10] Davary, G. Djelani: *Baktrisch. Ein Wörterbuch auf Grund der Inschriften, Handschriften, Münzen und Siegelstein.* Heidelberg 1982, p. 155.

2. Sagabor, *Sagaavar*[11] is a Dørvød clan. It comes from the name of the Iranian Sakas *–bor* (cf. above). The ethnonym Saka survives also in the name of the Yakut and the *Sagay* peoples in Khakasia, in Altay and in Tuva.[12] The fact that this formans, documented in a Khotan Saka ethnonym, occurs in Sagabor in the same geographic area as the ethnonym Sagay, corroborates the suggestion that Sagay continues the name of the Sakas.

3. Hürüüd, Kürdeehen is the name of a Dørvød group,[13] in which the first part of the ethnonym Küre(-birä) can be recognized, after discovering that *–birä* is a formans. They live among the Dørvød aristocracy as well as in Møst sum in the Altai, and under the name *Hürd*, *Hürte* among the Buriats.[14] Their origin is explained in a legend from Hovd aymag, Dørgøn, Mjangad sum as follows: two brothers, *Kürdeš* and *Mongoldaš* came to the country as poor refugees. *Mongoldaš* joined the Bayids, *Kürdeš* the Dørvøds. Their descendants are generally thought to be of foreign origin.[15] The brothers have ethnic names, formed by the Turkic lexeme *–daš*, which develops names of persons belonging to the entity denoted by the base noun,[16] i.e. Kürdeš**,** the immigrant was a member of the Küre- clan.

4. Köčiköldöks live in Uvs aymag, Tarjalan sum.[17] The name occurs as *Höčgeld* and *Höčgöldög* as well.[18] The exact form of the ethnonym is problematic. Visiting Tarjalan sum in 1971, I heard from my Khoton informants *Hoč*, *Hočheldeg* and *Höčgeldeg*, without being able to decide the "right" form.[19] I understood later that this is a composite word, in which the velar vowel in the first part must have been changed under the influence of the second,

[11] Ølzij, Ž.: *Øvør Mongolyn Ørtøø Zasah Orny zarim ündêstên, jastny garal üüsêl, zan zanšil*. Ulaanbaatar 1990, p. 30 [The origin and the traditions of some clans and minorities in the Autonom Region of Inner Mongolia]; Cêrêl, B.: *Dørvøn ojrat ba ojrdyn holboond bagtah ündêstên jastnuudyn ugsaa tüühijn zarim asuudal.* Uvs – Ulaanbaatar 1997, p. 749 [Some problems connected to the origin of the four Oirats and clans incorporated in the Oirat federacy].

[12] IH p. 111. There were other Central Asian groups among the Buriats as well: Sartuuls immigrated from the South around 1630 (Têrbiš: *Sêlêngijn…* 2000/120). According to the tax list, 15,6%, in 1735 10,7% of the tributary families was Sartuuls among the Selenge Buriats between 1681–1720 (Hanharaev, V. S.: *Burjaty v XVII-XVIII vv.: demografičeskaja istorija i êtničeskie processy*. Ulan-Udê 2000, pp. 90–91).

[13] Ajuuš, C.: Dørvød. In: *MUUZ II*. 1996. p. 36.

[14] Mênês, G.: Zahčin. In: *MUUZ II.* 342–343; Batnasan: *Burjaad.* p. 15.

[15] Ajuuš, C.: *Dørvød…*pp. 45–46.

[16] Erdal, Marcel: *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon* I. Harrassowitz, Wiesbaden 1991, pp. 119–120; Batnasan, G. (Bajad. In: *MUUZ II*. p. :218) suggested that the name of the Hürd group among the Bayids is connected to the Kurd people, because the mountain called *Kurduudyg* belonged to them. This is not acceptable. The first part of the toponym is identical with the group's name if their vowels changed from palatals to velars under the influence of the end of the toponym, which is clearly Turkic *dag* "mountain".

[17] Rinčên, B.: *Mongol Ard Ulsyn ugsaatny sudlal, hêlnij šinžlêlijn atlas.* ŠUA, Ulaanbaatar 1979, p. 71, map 77. [Ethnographic and linguistic atlas of Mongolia].

[18] Respectivly by Cêrêl, B.: *Dørvøn…* p. 207 and Šagdarsürên, C.: Mongolžson har' ovgijn tuhaj têmdêglêl. In: *MS* VIII/19 (1971), p. 268 [Note about the Mongolized foreign clans].

[19] Cf. Tatár, M.: *The Khotons…* pp. 2, 5. There, giving a detailed description of all *Košci* groups in Eurasia, I tried to explain it from Turkic *kušču* "fowler, falconier". This was a title in the royal entourage in the Mongol period, cf. persons like *Ilčidej košči*, *Urtimur-košči*, *Bajtmiš-košči*, *Tašmengu-košči* (Rašid ad-Din: *Sbornik letopisej* IV. Transl. by O. I. Smirnova, Nauka, Moskva – Leningrad 1946, pp. 65, 108, 122, 167). Now I separate *Košči* groups from the *Koššo*s and offer a different, in my point of view, better explanation. *Košči* was an old tribe, whose warriors participated in the battles of Argun in 1284 (Rašid-ad-Din: *Sbornik…* IV. p. 106).

palatal part of the word. *Köčі*/*Hoč* is the same ethnonym as Kirgiz *Košso*, *Košu*, *Kušu*/*Kuču*.[20]

I explain first the second part of this ethnonym, *köldök*, *göldög* and *geld*. *Köl* (or *Kül*) is a well-known title among the Turks, documented e.g. on the runic inscriptions.[21] It was often used in combination with other titles, as *tudun*, *šad*, *čor*, *tegin*. This title is obviously part of the name of the governor of Penjikent, *Küčen(g)-qan KWLYBQ'R* as well.[22] *Hurtakīn* (earlier suggested reading Čurtegin) occurs already on the list of the minor royal titles used north of the Oxus according to Ibn Hordadbeh. The town of this official was Uzkand, 7 farsaq from Uš. Qudama referred to him as *Hurtakīn ad Dihkan*.[23] This double title is probably a translation of a Central Asian rank, the first part being not Čor but Köl "great" + tegin "prince". Cf. *Strong dihkan* "peasant; leader of a rural community", the title of the governor of Tunkat, the capital of Ilak.[24]

The function of these officials becomes clear from the Chinese sources, which reported that in 651 the Western Turks were divided in two branches: the western 5 *Nu-šï-pïs* and the eastern 5 *tu-lus*.[25] The leaders of the first two units of the Eastern branch had the title *köl čor*,[26] while the leaders of the second and third units in the Western branch had the title *köl erkin*. I agree with Ligeti[27] in the following:

- two of the western tribes were called *Äskäl* and two others *Košu*;
- the leaders of the first Äskäl and the first Košu tribe were *köl erkins*;
- the leader of the second Äskäl tribe had the title *niei-źi̯uk gji̯ę-kiən*
- which corresponds to Manichaean Uigur *nγošak* "auditor", Sogd *nwgš'k*, Parthian *n(y)gwš'g*, *nywš'g*, combined with *erkin*;

[20] Already Abramzon (*Kirgizy…* pp. 38, 57–60) suggested that they are descendants of the Košu; Radloff, W.: *Aus Sibirien* I-II. Leipzig 1893, pp. 231–234; 2,9% of the Kirgiz people belonged to this clan (Evstigneev, Ju. A.: Čislennost' kirgizov v Rossii (1897 g.). In: *Lavrovskie (sredneaziatsko-kavkazskie) čtenija 1996–1997 gg. Kratkoe soderžanie dokladov*. St. Petersburg 1998, pp. 30–31, he wrote *kutču*). They are not the same as the *K'o-sa/He-sa* part of the Uigurs, which was identified with the Khazars (Róna-Tas A.: A kazár népnévről. In: *NyK* 84/2 (1982), p. 370 [About the Ethnonym Khazar]).

[21] E.g. *Kül bilge kagan* (Moyun čur´s or Sine usun inscription, Malov, S. E.: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti Mongolii i Kirgizii.* Nauka, Moskva – Leningrad 1959, pp. 30, 34); *Kül tudun* (Ihe Ašete inscription, Malov, S. E.: *Pamjatniki…* p. 45); *Kül tegin* (Kül tegin major inscription, Ajdarov, G.: *Jazyk orhonskih pamjatnikov drevnetjurkskoj pis'mennosti VIII veka.* Alma-Ata 1971, p. 360b); *Tarduš Kül čor* (Hojt Tamir 1. inscription, Malov: *Pamjatniki… p.* 47) and *Gür Tegin*, i.e. Köl T., Khan of the Toquz Oguz (Martinez, A. P.: Gardīzi's two chapters on the Turks. In: *AEMÆ* 2 (1982), pp. 133–134). The first title of Yšbara khagan was *Il kül šad* (Yi-li kiü-li šö, Ligeti L.: *A magyar…* p. 324). An Uigur official, a kind of revisor, who visited the Chinese court in 935, was called Cjuj mi-lu a-bo, i. e. *Kül byruq apa* (?) (Maljavkin, A. G.: *Materialy… pp.* 44, 127, n. 290). The title *kül* is known in *küli*, *külüg-čur* variants as well (Maljavkin, A. G.: *Tanskie…* pp. 166, 245. n.), e.g. *Küli čor* (Bilge qaγan's inscription, Xa); Yšbara čykan *Küličor… Küli čor* Tonyuquq, Yšbara bilge *küli čur* (Küličor inscription, Malov: *Pamjatniki…* pp. 25, 27). *Kül* in the combination *Kül-erkin* used among others by the Qarluqs, means "great", not *köl* "lake", as suggested by Kašgari. The governor of the Oguz Khan was *kü'derkin* (r.: *külerkin*), according to Ibn Fadlan. It was used as late as in the Karakhanid period as *kül sagun* (TMEN no.1683).

[22] According to Gardīzi (Martinez, A. P.: *Gardīzi…* p. 142).

[23] Kmoskó Mihály: *Mohamedán…* 1997:I/1, pp. 105, 109, 159.

[24] Cf. Ajdarov, G.: *Jazyk…* p. 360b; *Drevnij i srednevekovyj gorod Vostočnogo Maverannahra*. Taškent 1990, p. 121.

[25] Bičurin, N. Ja. (Jakinf): *Sobranie svedenij o narodah, obitavših v Srednej Azii v drevnie vremena* I-III. AN SSSR, Moskva – Leningrad 1950–1953, I, p. 286, n. 4, p. 289; Ligeti L.: *A magyar…* pp. 330–331; Maljavkin, A. G.: *Tanskie…* pp. 39, 168; etc.

[26] In Chinese transcription: *k'iwât tiwät* (Maljavkin, A. G.: *Tanskie…* p. 39).

[27] **Äskäl* < *â-siet-ki̯ĕt*, Ligeti L.: *A magyar…* p. 330.

– the leader of the second Košu tribe had the title *čupan erkin*.[28]

I found *niei-ziuk* as *nīzak* on the list of the minor royal titles, being current among the Turks North of the Oxus.[29] Furthermore, a group of the Huns in Iran called themselves on their coins *Nspk*, which is recentl was read more correctly *nīzak*, after the name of a Hephtalite dynasty. This group had a ruler in Khorasan called *Tarhan Nezak*. They migrated from North to South in the 7–8th century and lived in the vicinity of Kabul and in Zabulistan, minting coins from 460 until after 745.[30] The Nīzak must have been a mixed, Iranian and Turkic people, as the name of the Türk *Ašina Ni-šu-fu kagan* shows, written on coins between 679–680 in Iran.[31] *NWXBK* or *NWXYK* was a country or a city, east or northeast of Kucha, along the road to the Kirgiz country in the Kögmen mountains, according to Gardīzi.[32] This Nuhbk is most probably identical with nušïpï. In other words, the following is known about the nušïpï and the Košu:

– There were Hun nušïpï, who migrated into Iran;
– There were 5 nušïpï administrative units, subjects of the Turks;
– These two groups had originally a similar social structure, because the same title (niei-źi̯uk/nīzak/Nezak) occurs among them;
– The leaders of Äskäl and Košu had the same titles, i.e. the tribes had equal positions in the state;
– The ethnonyms were Äskäl, Košu and Pasaikan (or Asian[33]), so nušïpï must have been a geographical or political term, used both by the local subjects of the Turks and the emigrated groups;
– Nīzak or a part of it was situated east or northeast of Kucha;
– The Hun connection corroborates Ligeti´s suggestion that the name of two Nušïpï groups can be read Äskäl, which is identical with Äskil, the name of a Kermikhion prince, mentioned in 565.
– No doubt, important parts of the Huns were Iranians, as already Harmatta suggested.[34]
– The ethnonym Košu is most probably identical with the name of a northern tribe, the *Ho-shu*, who later were the subjects of the Kitay, working as blacksmith for their lords.[35] Iron mining in the vicinity of Kucha is documented several times in the Chinese sources, by archaeologists and in the 19th century ethnographical material. The Uigurs used these mines as well among others by a rivulet called *Karakitat*.[36] This tradition localizes the *Ho-shu* people in the same region as the *Košu*.

[28] The leader of the third tribe, the Pasaikan had the title *tun ča-po erkin/irkin*, Ligeti L.: *A magyar…* p. 330, Maljavkin, A. G.: *Tanskie…* pp. 167–168, n. 247.
[29] Ibn Hordadbeh, cf. Kmoskó M.: *Mohamedán írók a steppe népeiről* I/1, p. 109.
[30] Göbl, Robert: *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien* II. Harrassowitz, Wiesbaden 1967, pp. 71, 87, 322; Kuwayama, Sh.: *Across the Hindukush of the first millenium.* A collection of papers. Kyoto 2002.
[31] Göbl, R.: *Dokumente zur Geschichte…* II. p. 321.
[32] Martinez, A. P.: *Gardīzi…* p. 126.
[33] Cf. Chavannes, É.: *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*. St. Peterburg 1903.
[34] Harmatta, János: Előszó az 1986. évi kiadáshoz. In: *Attila és hunjai.* Ed. by Németh Gyula, Budapest 1940, reprint Akadémiai Kiadó 1986, pp. I-XXXIX. [Foreword to the Publication in 1986. Attila and his Huns].
[35] Eberhard, W.: *Das Toba-Reich Nordchinas*. Leiden 1949, p. 311.
[36] Litvinskij, B. A. (ed.): *Vostočnyj Turkestan v drevnosti i rannem srednevekovje.* Moskva 1995, pp. 9–13, 17–19, 11. In the same region was situated the mining town *Bolat* ("steel") in the Mongol period (Rubruk chapt. XXIII:2–3).

- The ethnonym Košu can be dated at least to the 7th century and it still exists in Kirgizia and among groups, which were settled in West Mongolia in the 18th century.[37]
- The first Košu tribe was ruled by a *Köl erkin*.[38] The first part of this title became the second part of the Mongolian ethnonym + suffixes. *-geld* and *-köldög* shows the same alternation as *Hür* and *Hürd-*, or *Heri* and *Herdeg*[39] in the same region.

5. Huušaan[40] is a group of 50–60 families among the Hotgoyd in the former Cogtoo vangijn xušuu, now Zavxan ajmag, Nømrøg sum. They are of unknown origin. However, besides the Nīzak, there was a Kushan group, which joined the Iranian Huns after the fall of their empire.[41] Their ethnonym (Bakthrian *košano*/*košan*, Prakrit *kusana*, *kusana*)[42] could regularly develop into Huušaan in Mongolian.

6. Irgit is an important ethnonym in Western Mongolia and in the Altay-Sayan region.[43] The Irgit clan has 10 branches among the Tuvas, living in Høh monč oog, West Mongolia. Characteristically, they have Turkic names, e.g. *Böglig/Beglig Irgit* ("the chiefly I." whose members were the local noyons), *Ak irgit* ("White I."), *Mool Irgit* ("Mongolian I."), *Čoodu Irgit* (Čoodu is a Tuva ethnonym), etc.[44] Furthermore, there are reindeer breeding *Irhit* or *Irgit* among the Darhats, a clan called *Irhet* among the Altay Urianhais in Bajanølgij aymag and *Irkit* groups by the rivers Kemčik and Čuj.[45] Other Irgit groups live in Arhangay, Zavhan and Hovd aymags.[46] There is a clan called *Irhidej* among the Bulagat Buriats.[47] Several of these goups immigrated obviously from Tuva.

---

[37] Tatár, M.: *The Khotons…* pp. 6–8.

[38] The title of the leader of the other Košu group was *čupan-erkin* (Ligeti L.: *A magyar…* p. 330; Maljavkin, A. G.: *Tanskie*… pp. 167–168, n. 247).

[39] *Heri*, *Herdeg*, *Herdyget* is a group among the Hotgoyds in Khovd ajmag Erdenebüren sum and among the Øøld and in Tuva. cf. Pürêvžav, S.: *Hotgojtyn ugsaa garal ba tüühijn asuudald (XVI-XIX zuun).* Ulaanbaatar 1970, pp. 26–27 [About the origin and the history of the Hotgoyds]; Cêrêl, B.: *Dørvøn…* p. 126; Dulov, V. I.: Perežitki obščenno-rodovogo stroja i rodovogo byta u tuvincev v XIX – načale XX. vekov. In: *SÊ* 4 (1951), p. 62; Vajnštejn, S. I.: Rod i kočevaja obščina u vostočnyh tuvincev. In: *SÊ 6* (1959), p. 80.

[40] Pürêvžav (*Hotgojtyn…*. pp. 27–28) meant that they are the same as the *Kuser* by Potanin. The Mongolian word, *huušan* "Buddhist monk" < Chinese *heshang´* (Kara György: *Mongol-magyar kéziszótár*. Budapest 1998, p. 622b) is not relevant here.

[41] Göbl, R.: *Dokumente…*pp. 315, 322. The third group of these Huns were the "real" Hephtalites, whose coins are found only in Eastern Khorasan (Göbl, R.: *Dokumente…* p. 89).

[42] Davary, G. D.: *Baktrisch… p.* 214.

[43] Cf. Rinčen, B.: *Atlas…* p.48. 8,9% of the Altay Turks are Irkits (Potapov, L. P.: The Origin of the Altayans. In: *Studies in Siberian Ethnogenesis.* Ed. by H. N. Michael, Toronto 1962, p.179. Irgits live in Khakasia as well IH p. 111.

[44] Zolbajar, G.: Tuva-malčin. In: *MUUZ III.* pp. 301–302 [Tuva herdsmen]. During the Manchu dynasty, the last one of the 7 hošuus of the Altay Urianhais was the Šar daagijn hošuu. One of its 4 sums was the *Beglig irgit sum* (Gantulga, C.: *Altajn urianhajčuud*. Ulaanbaatar 2000, p. 99 [The Urianhais of the Altay]).

[45] Badamhatan, S.: Høvsgøl ajmgijn caatan (urianhaj) ardyn garlyn asuudald. In: *Šinžleh Uhaan I* (1960), p. 31 [About the origin of the Caatans (Urianhais) of Høvsgøl aymag]; Badamhatan, S. – Lhagvasüren, I.: Altajn urianhaj. In: *MUUZ II.* p. 273 [The Urianhais in the Altai]; Cêrêl, B.: *Dørvøn…* p. 173.

[46] Šagdarsürên, C.: *Mongolžson…* pp. 258–259.

[47] Hanharaev, V. S.: *Burjaty…* p. 34.

Being present in a wide area, it is less probable that they are called after the little rivulet, Irkut (which Mongolian name is by the way *Erhüü*) by Irkutsk.[48] However, they could have been named after the leaders, who had the title *erkin/irkin* (*-t* is a Mong. plural suff.). All five leaders of Nušïpï had *erkin* as part of their titles:

First Äskäl and first Košu tribe: *köl erkin*s,

Pasaikan: N. (?) *erkin*,

Second Äskäl tribe: *ngošak erkin*, second Košu tribe: *čupan erkin*.[49]

7. Čoor: *Züün Coor sum* and *Baruun Coor sum* were two administrative units among the Khalkh in the former Secen haan ajmag Boržgin secen vangijn hošuu, called after the local clans, *Ih Čoor* "Great Č." and *Baga Čoor* "Little Č., living in *Züün Coor sum*"[50] It corresponds with the Kirgiz *Čoro* clan. This word was connected to Kirgiz *čoro* "hero".[51] It is not clear whether the ethnonym was developed from *čoro* "hero" or the ethnonym developed a secondary meaning. *Čoro* + plural suff. > *Čoros* is the name of an aristocratic clan of pre-Mongolian origin, in modern dialects also pronounced *Coros* and *Sors*.[52] It is to be found among the Bayid, Dørvød, Kalmucks, Khalkh, Teleuts in the Altai, Altai Urianhai and Zahčin.[53] They are divided in two groups among the Øølds: *Nojon Čoros* "Noble Č." and *Nohaj Čoros* "Dog Č".[54] In the period of the four Oirat, the Čoros Khans ruled the Urianhais. They were political leaders with considerable military power during the Dzungarian wars.[55]

There are different traditions about their ancestors, all underlining the noble, even heavenly origin of the clan. According to the Secret History of the Mongols, the *dørvøn ovogton* "four families", i.e. the *Dørvød*s "fours" descended of the four sons of Duba soqor. They are also relatives of Chinggis Khan. The oldest son, Donoj, is the ancestor of the Čoros, according to a manuscript. Another tradition says that they are descendants of the Urianhai J̌elme.[56] According to a legend, their mother was a tree, their father an owl, or their

[48] The idea of Nimaev (Nimaev, D. D.: Êtimologičeskie zametki (po materialam tjurko-mongol'skoj êtnonimii). In: *Mongolo-burjatskie êtnonimy.* Ulan-Udê 1996, p. 78) that this ethnonym originates from an unknown Indo-European word, **Ir*, present in the names of Siberian rivers, as Irkut, Irtyš and Iro, lacks evidence.

[49] Maljavkin, A. G.: *Tanskie…* pp. 37, 39, 67–8, 167, n. 247. The origin of *erkin* is unknown. It was used by the Qarluqs as well in the combination of *kül erkin*, according to Kašgari (TMEN no. 1683). Doerfer's suggestion (*ibid*.) that erkin was lower than a *čor* is contradicted by the fact that they were used combined among the Qarluqs, as *irkin-čor* (Maljavkin, A. G.: *Tanskie… p.* 43).Taking the Hun contact of the Nušipï into consideration, it is noteworthy that the name of Attila's younger son was *Hernac* (Iordanes Getica:L, 266), which was perhaps developed from the same root with a different suffix. A title as a name is not surprising in case of a royal offspring.

[50] Badamhatan, S: Halh jastny ugsaatny bajdal. In: *MUUZ I.* pp. 19–20 [The clan system of the Khalkh people].

[51] Radloff, W.: *Aus Sibirien.* I. p. 232; Avljaev, G. O.: *Proishoždenie kalmyckogo naroda.* Kalmyckoe knïž. izd., Êlista 2002 (2. izd.), p. 174.

[52] Cêrêl, B.: *Dørvøn…* pp. 74, 119, 125.

[53] Potanin, G. N.: *Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii*. vyp. IV. Sankt Petersburg 1883; Abramzon, S. M.: *Kirgizy…* p. 51; Batnasan, G.: *Bajad.* pp. 211–212; Gantulga, C.: *Altajn urianhajčuud*. p. 185; Očir, A.: Očir, A.: O proishoždenii êtničeskih nazvanij mongolov boržigin, hatagin, êlžigin i coros. In: *Mongolo-burjatskie êtnonimy.* Ulan-Udê 1996, p. 5.

[54] Cêrêl, B.: *Dørvøn…*p. 126; Disan, T.: Øøld. In: *MUUZ II.* p. 98. During the Manchu dynasty, two of the 29 hošuus were of the Coros ajmag (Žamsran, L. – Êrdênêbajar, Ü. – Altancêcêg, N.: *Hjatad dah' mongolčuud.* Ulaanbaatar 1996, p. 13 [Mongols in China]).

[55] Gantulga, C.: *Altajn urianhajčuud*. pp. 70, 72, 77, 80.

[56] Ajuuš, C.: *Dørvød.* p. 49.

ancestor was found as a newborn child on a tree, suckling a branch, like the spout of a teapot. Such a spout is called *čorgo*, and this gave the name to the clan.[57]

I suppose that this ethnonym originates in the title *čor/čur*, which occurs in combinations as *köl-čor*, *külüg-čor*, *ton-čor* and *čupan čor* in the five eastern administrative units of the Turkic Empire and was used by the Uigurs as well.[58] The European Huns possibly used this title as well, cf. the second part of the names of *Emnetzur* and *Ultzindur*, the relatives of Hernac, Attila's son. The ethnonym *vltzinzures*[59] is formed from the last name. The two relatives must have been *čur*s, placed over one group each, which got their names after the official. The title was used as the name of a clan also in the name of the Uigur official, *Si-u-čo*. His clan was *čo*, i.e. *čor*, mentioned in 842.[60] The ethnonym of the Shor people[61] belongs to here as well.

It seems as the Čoros continued to live in their country, keeping their traditional position in the society while the Čoor migrated to the east, where they lived as common people. Together with Ih and Baga Coor, a group called *Huum* is registered in *Züün Coor sum*, and only here in Mongolia. *Huum* comes from *Hyón*, the name of the Asian Huns, among others a component of the T'ie-lö, which lived longer south than the others.[62] The fourth, also unique component in the local population is the clan *Žihten*, i.e. *Čik* + Mong. adj. plur. suff. Also *Asuud* (Indo-Iranian ethnonym *Az* + Mong. plural suff.) groups live in this vicinity, in Dornogov' aymag Ayrag, Ih het and Dalanžargalan sums. They were incorporated in the Mongolian military forces on the Right or Eastern wing in the 14–17th centuries.[63] The fights of the Turks against the *Čik* and the Az peoples in the Sayan mountain in the 8th century are described several times in the runic inscriptions of Tonyuquq, Köl tegin and Moyun Čor. A *čor* could easily immigrated in this area with his Hun, Čik and Az subjects between the 8th and 14th centuries.

Conclusions

The work on data from such insufficiently documented places and periods results often in suggestions based on parallels. However, the seven ethnonyms, which are etimologically explained here and the three others (Asuud, Huum and Čik), which are used to illuminate

[57] Gantulga, C.: *Altajn urianhajčuud*. p. 193. Očir (*O proishoždenii*… p. 6) obviously accepted this folk-etymologic legend mentioning that there is a Čorgos clan, (which is the same as Coros) in Hovd aymag, Erdenebürên sum. Also Batnasan (*Bajad.* pp. 211–212) accepted it. However, the tree and a bird as parents, is a common motif elsewhere as well, let me only mention here the Hori Buriat variant (Gungarov, V. Š.: Burjaad mongolnuudaj ug garbal tuhaj domoguud. In: *"Buriad mongoluudyn ugsaa-tüühijn zarim asuudal" olon ulsyn êrdêm Šinzilgêênij baga hurlyn iltgêl, hêlsên üg.* (Altargana IV) Ulaanbaatar 2000, p. 62).

[58] Ligeti L.: *A magyar…* p. 330; Maljavkin, A. G.: *Tanskie…* pp. 38–39, 166, n. 245.

[59] They settled in Dacia Ripensis after the death of Attila (Iordanes: Getica: L, 266, LIII 272).

[60] The name of another official, who escaped to the Kitays, was *He-u-čo*, i.e. he belonged to the same clan (Maljavkin, A. G.: *Tanskie…* pp. 29, 104–105, n.s 71, 83, 166).

[61] Var.: Sor, cf. IH p. 111.

[62] Badamhatan, S.: *Halh…* p. 51; Bičurin: *Sobranie…* I, pp. 345–346. About the names of the Huns cf. Czeglédy Károly: *Nomád népek vándorlása Napkelettöl Napnyugatig.* (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 8.) Budapest 1969, pp. 58–83 [Nomadic migrations from East to West].

[63] Badamhatan, S.: *Halh… pp.* 19, 41, 51; Rinčen, B.: *Atlas…* map 65; Gantulga, C.: *Altajn urianhajčuud*. p. 51. They lived in K'ang-chü (Czeglédy, Károly: From East to West: The Age of Nomadic Migrations in Eurasia. In: *Archivum Eurasiæ Medii Ævi III.* 1983, pp. 45–55). Groups bearing their name survive among many peoples in the area, e.g. 15% of the Kirgiz belong to the *Azyk* tribe (Evstigneev, Ju. A.: *Čislennost'…* pp. 30–31).

the structure of the local populations, are not independent examples but form a pattern of surviving groups of Iranian and Turkic peoples among the Mongols. Such a pattern serves as historial evidence. Some of these ethnonyms are still recognizable in their original meaning (e.g. Asuud, Huum, Huušaan), in other cases the foreign origin is well attested by linguistic forms (Gilbir, Sagabor, Kürdeš). Titles, like *erkin*, *köl* and *čor*, bear witness of long historical tradition. These titles were not used in recent time, so they must have survived at least from the 13th century. The history of these groups is different: some of them were in their present country before the Mongols (the Čoros); some of them immigrated before the 14th century (the Čoors, Az, Huum and Žig); some of them came as late as in the 18th century (the Köčiköldök). Furthermore, it is noteworthy that the modern Mongolian data corroborate the forms *köl* and *čor* (instead of *kül* and *čur*).

There is no space to discuss here all historical data, witnessing the ethnicity among the nomads. Still, these ethnonyms prove that their ethnic memory is not shorter as that of any medieval rural, settled population. Let me mention here just one surviving group from the same ancient past in Uzbekistan, namely the *Ajbora*,[64] whose ethnonym is the same as Khotan *Ayavirä*. These groups are now part of the Mongolian people, still, they use ancient names long after they lost such components of their ethnicity as the original language. This and other facts are strong enough to mark out a boundary: several of these groups are still considered by their neighbors as "foreigners" (cf. above).

Some of these groups call themselves by names based on ancient titles. In other words, a cohesion power effectuated by the state administration formed the social structure and a long lasting historical consciousness among them as among many other peoples. Their culture, even perhaps their genetic composition has necesserily been changed during the centuries. However, such changes do not destroy ethnicity as a social factor or the historical value of the ethnonyms. They are important historical proves, as are Latin *germanus* and English *German*, German *Deutsch* and English *Dutch*, witnessing common historical roots of the Germanic peoples in spite of all semantic changes during centuries.

References

Abramzon, S. M.: *Kirgizy i ih êtnogenetičeskie i istoriko-kul'turnye svjazy.* Nauka, Leningrad 1971

Ajdarov, G.: *Jazyk orhonskih pamjatnikov drevnetjurkskoj pis'mennosti VIII veka.* Alma-Ata 1971

Ajuuš, C.: Dørvød. In: *MUUZ* II. pp. 27–95

Avljaev, G. O.: *Proishoždenie kalmyckogo naroda.* Kalmyckoe knіž. izd., Êlista 2002 (2. izd.)

Badamhatan, S.: Høvsgøl ajmgijn caatan (urianhaj) ardyn garlyn asuudald. In: *Šinžleh Uhaan* I. (1960) [About the Origin of the Caatans (Urianhais) of Høvsgøl Aymag]

Badamhatan, S: Halh jastny ugsaatny bajdal. In: *MUUZ* I. pp. 17–52 [The clan system of the Khalkh people]

Badamhatan, S. – Lhagvasüren, I.: Altajn urianhaj. In: *MUUZ II.* pp. 272–333 [The Urianhais in the Altai]

[64] Quoted from the collection of Inogamov by Abramzon, S. M.: *Kirgizy… p.* 44.

Bailey, H. W.: A Khotanese Texte Concerning the Turks in Kantsou. In: *AM* I. 1949

Batnasan, G.: Bajad. In: *MUUZ* II. pp. 210–272

Batnasan, G.: Burjaad. In: *MUUZ* III. pp. 9–77

Bičurin, N. Ja. (Jakinf): *Sobranie svedenij o narodah, obitavših v Srednej Azii v drevnie vremena* I-III. AN SSSR, Moskva – Leningrad 1950–1953

Cêrêl, B.: *Dørvøn ojrad ba ojrdyn holboond bagtah ündêstên jastnuudyn ugsaa tüühijn zarim asuudal.* Uvs – Ulaanbaatar 1997 [Some Problems Connected to the Origin of the four Oirats and Clans Incorporated in the Oirat Federacy]

Chavannes, É.: *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*. St. Peterburg 1903

Czeglédy Károly: *Nomád népek vándorlása Napkelettől Napnyugatig.* (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 8.) Budapest 1969 [Nomadic Migrations from East to West]

Czeglédy, Károly: From East to West: The Age of Nomadic Migrations in Eurasia. In: *Archivum Eurasiæ Medii Ævi III.* 1983

Davary, G. Djelani: *Baktrisch. Ein Wörterbuch auf Grund der Inschriften, Handschriften, Münzen und Siegelstein.* Heidelberg 1982

Disan, T.: Øøld. In: *MUUZ* II. pp. 95–152

Drevnij i srednevekovyj gorod Vostočnogo Maverannahra. [Ed.: kollektiv] FAN, Taskent 1990

Dulov, V. I.: Perežitki obščenno-rodovogo stroja i rodovogo byta u tuvincev v XIX – načale XX. vekov. In: *SÊ* 4 (1951)

Eberhard, W.: *Das Toba-Reich Nordchinas*. Leiden 1949

Erdal, Marcel: *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon* I-II. Harrassowitz, Wiesbaden 1991

Evstigneev, Ju. A.: Čislennost' kirgizov v Rossii (1897 g.). In: *Lavrovskie (sredneaziatsko-kavkazskie) čtenija 1996–1997 gg. Kratkoe soderžanie dokladov*. St. Petersburg 1998, pp. 30–31

Gantulga, C.: *Altajn urianhajčuud*. Ulaanbaatar 2000 [The Urianhais of the Altai]

Göbl, Robert: *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien* I-II. Harrassowitz, Wiesbaden 1967

Gungarov, V. Š.: Burjaad mongolnuudaj ug garbal tuhaj domoguud. In: *"Buriad mongoluudyn ugsaa-tüühijn zarim asuudal" olon ulsyn êrdêm šinzilgêênij baga hurlyn iltgêl, hêlsên üg.* (Altargana IV) Ulaanbaatar 2000, pp. 59–67

Hanharaev, V. S.: *Burjaty v XVII-XVIII vv.: demografičeskaja istorija i êtničeskie processy*. Ulan-Udê 2000

Harmatta, János: Előszó az 1986. évi kiadáshoz. In: *Attila és hunjai.* Ed. by Németh Gyula, Budapest 1940, reprint Akadémiai Kiadó 1986, pp. I-XXXIX [Foreword to the Publication in 1986. Attila and his Huns]

Henning, W. B.: Argi and the Tokharians. In: *BSOS* IX (1938), pp. 545–571

IH *=Istorija Hakasii s drevnejših vremen do 1917.* Ed. by L. R. Kyzlasov, Moskva 1993

Kara György: *Mongol-magyar kéziszótár*. Budapest 1998 [Mongolian–Hungarian dictionary]

Kmoskó, Mihály: *Mohamedán írók a steppe népeiről I/1–2.* (Magyar Őstörténeti Könyvtár 10) Szeged 1997–2000 [Muslim Authors about the Peoples of the Steppe]

Kuwayama, Sh.: *Across the Hindukush of the first millenium.* A collection of papers. Kyoto 2002

Ligeti Lajos: *A magyar nyelv török kapcsolatai a honfoglalás előtt és az Árpád-korban*. Budapest 1986 [The Turkic Connections of the Hungarian Language before the Conquest and in the Árpádian Area]

Litvinskij, B. A. (ed.): *Vostočnyj Turkestan v drevnosti i rannem srednevekovje.* Moskva 1995

Maljavkin, A. G.: *Materialy po istorii ujgurov v IX-XII vv.* (Istorija i kul'tura vostoka Azii 2) Nauka, Novosibirsk 1974

Maljavkin, A. G.: *Tanskie hroniki o gosudarstvah Central'noj Azii.* Nauka, Novosibirsk 1989

Malov, S. E.: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti Mongolii i Kirgizii.* Nauka, Moskva – Leningrad 1959

Martinez, A. P.: Gardīzi's two chapters on the Turks. In: *AEMÆ* 2 (1982), pp. 109–217

Mênês, G.: Zahčin. In: *MUUZ* II. pp. 334–377

MUUZ = Badamhatan , S. (ed.): *Mongol ulsyn ugsaatny züj* I-III. ŠUA Ulaanbaatar 1987–1996 [Ethnography of Mongolia]

Nimaev, D. D.: Êtimologičeskie zametki (po materialam tjurko-mongol'skoj êtnonimii). In: *Mongolo-burjatskie êtnonimy.* Ulan-Udê 1996, pp. 77–83

Očir, A.: O proishoždenii êtničeskih nazvanij mongolov boržigin, hatagin, êlžigin i coros. In: *Mongolo-burjatskie êtnonimy.* Ulan-Udê 1996, pp. 3–8

Ølzij, Ž.: *Øvør Mongolyn Ørtøø Zasah Orny zarim ündêstên, jastny garal üüsêl, zan zanšil*. Ulaanbaatar 1990 [The origin and the traditions of some clans and minorities in the Autonom Region of Inner Mongolia]

Potanin, G. N.: *Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii*. vyp. IV. Sankt Petersburg 1883

Potapov, L. P.: The Origin of the Altayans. In: *Studies in Siberian Ethnogenesis.* Ed. by H. N. Michael, Toronto 1962

Pürêvžav, S.: *Hotgojtyn ugsaa garal ba tüühijn asuudald (XVI-XIX zuun).* Ulaanbaatar 1970 [About the origin and the history of the Hotgoids]

Radloff, W.: *Aus Sibirien* I-II. Leipzig 1893

Rašid ad-Din: *Sbornik letopisej* I-IV. Transl. by O. I. Smirnova, Nauka, Moskva – Leningrad 1946, 1959, 1960

Rinčên, B.: *Mongol Ard Ulsyn ugsaatny sudlal, hêlnij šinžlêlijn atlas.* ŠUA, Ulaanbaatar 1979 [Ethnographic and Linguistic Atlas of Mongolia]

Róna-Tas A.: A kazár népnévről. In: *NyK* 84/2 (1982), pp. 349–380 [About the Ethnonym Khazar]

Steblin-Kamenskij, I. M.: *Êtimologičeskij slovar' vahanskogo jazyka.* PV, Sankt-Peterburg 1999

Szűcs Jenő: *A magyar nemzeti tudat kialakulása*. Postscript by Zimonyi István, Budapest 1997 (Osiris Könyvtár). [The Development of the Hungarian Ethnicity]

Šagdarsürên, C.: Mongolžson har' ovgijn tuhaj têmdêglêl. In: *Mongolijn Sudlal* VIII:19 (1971) [Note about the Mongolized foreign clans]

Tatár, Magdalena: The Khotons of Western Mongolia. In: *AOH* XXXIII/1. (1979) pp. 1–37

Tatár Mária Magdolna: *Türk dilinden Batı Mogol lehçesine girmis tarım terminolojisi.* Türk Dil Kurumu, Ankara 2004. [Turkic Agrarian Terminology, Borrowed into the West Mongolian Dialects]

Têrbiš, M.: Sêlêngijn buriadyn garal üüslijn tuhaj. In: *"Buriad mongoluudyn ugsaa-tüühijn zarim asuudal" olon ulsyn êrdêm šinžilgêênij baga hurlyn iltgêl, hêlsên üg.* Ulaanbaatar 2000, pp. 117–130 [About the Origin of the Selengge Buriats: Papers Presented on the International Conference "Some Problems Connected to the Origin and the History of the Buriat Mongols"]

TMEN = Doerfer, Gerhard: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I-IV*. Harrassowitz, Wiesbaden 1963–1975

Vajnštejn, S. I.: Rod i kočevaja obščina u vostočnyh tuvincev. In: *SÊ* 6 (1959)

Zolbajar, G.: Tuva-malčin. In: *MUUZ* III. pp. 300–329 [Tuva herdsmen]

Žamsran, L. – Êrdênêbajar, Ü. – Altancêcêg, N.: *Hjatad dah' mongolčuud.* Ulaanbaatar 1996 [Mongols in China]

MONGÓLIA KOLOSTORAI AZ ARANY KRÓNIKA JEGYZÉKE* ALAPJÁN

Teleki Krisztina

Egy vallás fennmaradásában, hagyományának örökítésében a szerzetesi közösség, a kolostorok, könyvek léte, a tanulás, a művelődés alapvető fontosságú. Noha a mongol pásztorvilágba a buddhizmus több hullámban érkezett, a kolostorépítés a 16–17. századtól élénkült meg, az oktatás ezen időszaktól intézményesült. Tanulók, szerzetesek, mesterek, zarándokok látogattak Mongóliából Tibetbe és viszont; a kegytárgyak, szokások mellett magukkal hozva a buddhista filozófia elméleteit, gyakorlatait, könyveit is. Mongólia ezen időszaktól vallási tekintetben a tibeti sárga süveges rend (tib. *dge-lugs*)[1] tanait követő *jebcundamba* (tib. *rje-btsun dam-pa*) *qutuɣtu*k vezetésével politikailag a mandzsu császárok fennhatósága alá tartozott, kiknek támogatásával a buddhista hagyomány, a kolostorépítés három századon át virágzott.[2]

A kolostor a kulturális élet központja. Mongólia területén számos kolostorváros, vallási iskola, elvonulási hely épült. Az 1937–38-as rombolási hullám előtt mintegy ezer kolostoregyüttes, szentély működött, megannyi szerzetessel, több száz könyvvel. E kolostorok közül három maradt épen, ha nem is érintetlenül (halha *Amarbayasgalant, Endene juu, Gandan*), a többi helye, története homályba vész, a képzés, a hagyomány örökítése megrekedt. Napjainkban a mongol buddhizmus újraéledőben van, a feledésbe merült tanokat, szokásokat, gyökereket igyekeznek meglelni, ám ez a régmúlt kolostori életének ismerete nélkül nehéz.

Mongol kolostorokról szóló összefoglaló mű eleddig nem készült. A bölcs, magas rangú lámák századokig tibeti nyelven tanultak s alkottak, így elszórtan találhatunk adatokat az általuk írt krónikákban,[3] róluk szóló életrajzokban,[4] magyarázó és kétnyelvű szótárakban,[5]

---

* Lokesh Chandra (szerk.): *The Golden Annals of Lamaism. Hor chos-'byung of Blo-bzang rta-mgrin.* Śaṭa-Pitaka Series. Vol. 34. New Delhi 1964, fólió: 160/b-164/b.

[1] A szavak klasszikus mongol alakját tudományos átírásban jelzem, feltüntetve a halha (halha) formát, valamint a tibeti alakot (tib.) a Wylie-féle átírásban. A lábjegyzetekben szereplő tibeti szókapcsolatok mellett zárójelben feltüntetett számok a *Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo 1-3* [Tibeti-kínai nagyszótár], a fóliószámok az Arany Krónika oldalszámait jelölik.

[2] A *jebcundamba qutuɣtu*k politikai befolyásáról lásd: Szilágyi Zs., A mongol egyház politikai szerepvállalása a mongol autonómia idején. In. *Orientalista Nap 2001*. Szerk. Birtalan Á. – Yamaji Masanori, Budapest 2002, pp. 141–155.

[3] Huth, G.: *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetischen des 'Jigs-med nam-mkha'.* Karl J. Trübner, Strassburg 1892; Lokesh Chandra (szerk.): *The History of Mongolia*. (Tibetan Text in Roman Transcription. Dharmatāla Dam chos rgya-mtsho. (Śaṭa-Pitaka Series Vol. 235) New Delhi 1977. Fordítása: Damcho Gyatso Dharmatāla: *Rosary of White Lotuses, being the clear account of how the precious Teaching of Buddha appeared and spread in the Great Hor country.* Translated and annotated by Piotr Klafkowski, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987, pp. 423–426; Bira, Š.: *Mongolian Historical Literature of the XVII-XIX Centuries Written in Tibetan*. Translated from Russian by S. N. Frye, The Mongolia Society – The Tibet Society, Bloomington 1970; Bawden, C. R.: *The Jebtsundamba khutukhtus of Urga. Text, Translation and Notes.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961.

[4] Lokesh Chandra (szerk.): *Eminent Tibetan Polymaths of Mongolia, Ye-shes thabs-mkhas, bla-ma dam-pa-rnams-kyi gsung-'bum-gyi dkar-chag gnyen 'brel dran gso'i me-long zhes-bya-ba.* (Śaṭa-Pitaka Series Vol. 16) New Delhi

utazók tollából származó írásokban,[6] a szakirodalomban megjelent kiadványokban,[7] tibeti párhuzamokban.[8] A mongol levéltári anyag, a számos vászonra festett térkép szinte kutatatlan, kiadatlan. A kolostorok térképre helyezése Rinčen mester és Maidar műve,[9] mely alapul szolgál a napjainkban induló feltáró tevékenységhez.[10]

Kolostorok, iskolaszentélyek, filozófiai kollégiumok alapítása

Hogy miként indulhatott meg a kolostorépítés a mongóliai nomadizáló környezetben? A legismertebb mongol tantörténet szerint (*Hor chos-'byung*,[11] p. 208, 8–11.) a mongol tanítványok *Dbus, Tshang, A-mdo* és további tibeti területekre mentek tanulni, majd mindenütt kisebb-nagyobb kolostorokat emeltek, filozófiai magyarázóiskolát, tantraiskolát, fokozatos út kollégiumot és egyéb képzési helyeket alapítottak. A magyarázatok hallgatásával és gyakorlásával a Győzedelmes Tanának drágakövét Mongólia földjén mindenütt ismertté tették.[12]

E századokban fénykorát élte a lamaista vallási és filozófiai élet, melyet az 5. dalai láma (1617–1682), az 1. (4.) pancsen láma (1570–1662), a pekingi *jangǰiya* (tib. *lcang-skya)*

1961; Lokesh Chandra (szerk.): *Materials for a History of Tibetan Literature*. Part 2. (Śaṭa-Pitaka Series 28) New Delhi 1963. Együttes hivatkozás: Életrajzok.

[5] Cewel Ya.: *Mongol xelnii towč tailbar tol'.* Ulsiin Xewleliin Xereg Erxlen Xoroo, Ulaanbaatar 1966. [Mongol értelmező szótár]; Sumatiratna: *Bod-hor-gyi brda-yig ming tshig don-gsum gsal-bar byed-pa'i mun sel sgron-me*. (Corpus Scriptorum Mongolorum VI) Ulaanbaatar 1959 [Tibeti és mongol kifejezések neveit, szavait, értelmét megvilágító, sötétséget eloszlató mécses]; Kowalewski, J. É.: *Dictionnaire mongol-russe-francais.* I-III. Kasan 1844, 1846, 1849; Bürnee, D. – Enxtör, D.: *Töwd mongol tol'*. Dorno Daxnii Gün Uxaan Xün Sudlaliin Deed Surguul', Mongol Ulsiin Ix Surguul. Ulaanbaatar 2001 [Tibeti-mongol szótár].

[6] Pozdneyev, A. M.: *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in Late 19th-Century Mongolia.* Szerk. Krueger, J. R, The Mongolia Society, Bloomington 1978; Pozdneyev, A. M.: *Mongolia and the Mongols.* Szerk. Krueger, J. R., Ford. Shaw, J. R. – Plank, D., Indiana University, Bloomington 1971; Miller, R. J.: *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1959.

[7] Moses, L. W.: *The Political Role of Mongol Buddhism*. (Indiana University Uralic Altaic Series Vol. 133) Bloomington 1977; Sereeter, Ö.: *Mongoliin Ix xüree Gandan xiidiin tüüxen büteciin towč. 1651–1938*. Ulaanbaatar 1999 [Az Ix xüree kolostorainak történeti összefoglalója]; Soninbayar, Š.: *Gandantegčenlin xiid. Šašnii Deed Surguuliin xuraangui tüüx*. Ulaanbaatar 1995 [A Gandan kolostor Vallási Főiskolájának rövid története]; Süxbaatar, O.: *Mongol xelnii xar' ügiin tol'*. Mongol Ulsiin Šinǰlex Uxaanii Akademi Xel Joxioliin Xüreelen, Ulaanbaatar 1997 [A mongol nyelv idegen szavainak szótára]; Bat-Ireedüi, J. – Ar'yaasüren, C.: *Mongol yos janšliin ix tailbar tol'. Deed bot'*. Ulsiin Ix Surguuliin Xewlel, Ulaanbaatar 1999 [A mongol szokások nagyszótára]; Dašjegwe, X.: *Xaagdsan šütleg nuugdsan süsegiin san xömrögöös*. Ulaanbaatar 1997 [Az elzárt hit, a titkolt vallás tárházából]; Pürewǰaw, S.: *Mongol dax' šariin šasnii xuraangui tüüx.* Ulaanbaatar 1978 [A mongol buddhizmus rövid története].

[8] Lhundup, Sopa: *Lectures on Tibetan Religious Culture*. Tibetan Library, Dharamsala 1983; Lodrö, Geshe: *Geschichte der Kloster-Universität Drepung mit einem Abriss der Geistegeschichte Tibets.* Wiesbaden 1974.

[9] Rinčen, B. – Maidar, D.: *Mongol ard ulsiin ugsaatnii sudlal, xelnii šinǰleliin atlas*. Ulaanbaatar 1979 [Mongol néprajzi, nyelvészeti atlasz]. Az 1937 előtti kolostorok, szentélyek megyei osztású térképeken szerepelnek. A legnagyobb kolostorokat jelölő térkép a mellékletben látható. Maidar, D.: *Mongoliin Arxitektur ba xot baiguulalt.* Ulsiin Xewleliin Gajar, Ulaanbaatar 1972 [Mongol építészet és város-szerkezet]. Az 1937 előtti kolostorok listája megyei bontásban pp. 95–107.

[10] Egyik példája: *www.mongoliantemples.net*.

[11] Huth, G.: *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei.*

[12] *grwa-pa shin-tu mang-po-dag dbus gtsang a-mdo sogs-kyi phyogs-su song-ste slob-gnyer byas-pa'i mkhas-pa du-ma-rnams kyang phyogs-phyogs-su dgon-pa che-chung sin-tu mang-po btab-ste mtshan-nyid-kyi bshad-grwa rgyud-grwa lam-rim grwa-tshang sogs btsugs-te 'chad-nyan dang/ sdom khrims-la gcas-par bzung-pa sogs-kyi sgo-nas rgyal bstan rin-po-che hor-gyi yul phyogs kun-tu khyab-par mdzad/*

*qutuγtu*k személyisége, munkássága is alátámaszt. A tantörténet szerint (*Hor chos-'byung*, p. 207, 5–10.) ebbe a szellemi körbe tartozott, tőlük tanult az 1. *ǰebcundamba qutuγtu*, a halha *ǰaya* pandita (tib. *Blo-bzang 'phrin-las*), a halha Mañjuśrī tan-kán (halha *nomon xan*, tib. *nom-un han*), a halha *Erdeni pandita*, a *Dbang-chen* (tib.) tan-kán, Čin süǰigtü (tib. *ching su-tshug-thu*) tan-kán és több szent férfiú. Kolostorokat emeltek, filozófiai kollégiumot, tantraiskolát és egyéb iskolákat alapítottak, s a Tant terjesztették.[13] (*Hor chos-'byung*, p. 211, 8., p. 237, 5.) Többen a *'Bras-spungs* kolostor *dpal-ldan Bkra-shis Sgo-mang* filozófiai iskoláját látogatták.[14]

A tibeti dalai és pancsen lámák címek adományozásával, tanítványok ajándékozásával ösztönözték a mongolokat kolostorépítésre. Az Erdeni tan-kán rangot, pecsétet és ajándékokat kapott,[15] hazatérve csillagászati kollégiumot alapított (*Hor chos-'byung*, p. 212, 14–16.). Mások filozófiai kollégiumot, tantraiskolát alapítottak[16] (p. 232, 18.).

Kolostorok az Arany Krónika jegyzéke alapján

A vallási élet ilyetén fellendülése után tibeti szellemi és mandzsu anyagi támogatással Mongólia területén megszaporodtak a kolostorok. Akadtak köztük több ezer szerzetes képzését biztosító kolostoregyüttesek, illetve néhány szerzetes szertartást bemutató helyekéül szolgáló szentélyek.

Jelen cikkben *Jawa lam Damdin* (1867–1937)[17] Arany Krónikájának 8 fóliós egyedülálló jegyzéke alapján (melyre Š. Bira hívja fel a figyelmet [18]) 75 kolostor jellemzőit szemléltetem táblázat formájában.[19] Az 1931-ben befejezett tibeti nyelvű mű az utolsó mongol tantörténetnek tekinthető. Maga a lista 1911 előtti állapot tükröz, melyre a mongol kolostorfővárost érintő adatokból lehet következtetni. Jawa lam Damdin a Gandan területén két filozófiai iskolát említ (halha *Dašcoimbel dacan*, tib. *Bkra-shis chos-'phel grwa-tshang* és *Güngaačoilin*, tib. *Kun-dga' chos-gling*), melyekben maga is tanult. Nem tesz említést azonban a harmadik filozófiai iskoláról (*Yidgaačoinjenlin*, tib. *Yid-dga' chos-'dzin-gling*) és a híres *Migǰid J̌anraiseg* (tib. *mig 'byed Spyan-ras-gzigs*) szentélyről, melyek 1911 után épültek közvetlenül a két filozófiai iskola mögött. Adatait Dharmatāla[20] felsorolásával (pp. 242–243.) egészítem ki (*).[21] A többi krónika nem tartalmaz hasonló listát.

---

[13] *pan-chen thams-cad mkhyen-pa Blo-bzang chos-kyi rgyal-mtshan dang rgyal-dbang lnga-pa'i dngos slob Dza-ya pandita blo-bzang 'phrin-las dang/ hal-ha Manyzu-sri no-mon han dang/ hal-ha Er-te-ni pandita dban-chen no-mon han dang/ Ching-su-tsug-thu no-mon han sogs skye chen dam-pa du-ma 'khrungs-te phyogs phyogs-su dgon chen mang-po bzhengs-nas mtshan-nyid grwa-tshang dang rgyud-grwa sogs grwa-tshang mang-po btsugs-te bstan-pa rin-po-che 'phel zheng rgyas-par mdzad-do/*

[14] *de-nas 'Bras-spungs-su dpal-ldan Bkra-shis sgo-mang-gi chos-grwar zhugs-te/*

[15] *Er-te-ni no-mon han zhes-pa'i cho-lo dang tham-ka 'ja-sa bcas gnang/ ... dus-'khor grwa-tshang zhig 'debs/*

[16] *mthan-nyid grwa-tshang dang sngags-pa grwa-tshang gnyis btshugs-te/*

[17] Jawa lam Damdin (tib. *rtsa-ba bla-ma rta-mgrin*) *Luwsandayan* (tib. *Blo-bzang rta-dbyangs),* más néven *Luwsandamdin* (tib. *Blo-bzang rta-mgrin*) életrajza, művei: Lokesh Chandra: *Materials*. 59. (pp. 30, 395); Lokesh Chandra: *Eminent*. 16. (p. 26).

[18] Bira, Š.: O „Zolotoj knige" Š. Damdina. In: *Studia Historica*. Tomus VI, Fasc. 1. Ulan-Bator 1964, p. 52.

[19] Hosszú felsorolást ad a belső-mongol kolostorokról (163/b-165/a) is, ezekre nem térek ki.

[20] Lokesh Chandra (ed.): *The History of Mongolia*.; Damcho Gyatso Dharmatāla: *Rosary of White Lotuses*. pp. 423–426.

[21] Dharmatāla adatai az iskolák számát tartalmazza összesen, beleértve a filozófiai iskolát is. Dharmatāla adatait * jelöli.

A táblázatban a tibeti betűkkel írt mongol terület- és kolostornevek (2. oszlop) mongol (halha) nyelvű eredetét próbálom feltárni (1. oszlop). Az épületek fajtáit a 3., a filozófiai iskola tankönyvének nevét a 4., egyéb iskolák, kollégiumok létezését az 5., a szerzetesek, tanulók számát a 6. oszlop jelzi. A kolostorok helyszíneit a Rinčen atlasz 43. térképe alapján azonosítom (7. oszlop, A+szám),[22] mely mellékletként látható. Néhány helyen jelzem az alapítók adatait, további forráshelyeket.

A táblázat után a szövegben használt kifejezéseket magyarázom, adatokat elemzem. A mongol buddhizmus egyházi nyelve a tibeti. A legtöbb kifejezés – így az épületek elnevezése, iskolák fajtája – mongol ejtett nyelvi alakban vagy tükörfordításban él.[23]

Területi felosztás

Az Arany Krónika jegyzéke Mongólia területét hat részre osztja. A *Yeke küriyen* (halha *Ix xüree*), azaz Urga (halha *Örgöö*) a főváros, egyben a *rje-btsun dam-pa qutuytu*k székhelye, mely a hozzá tartozó kolostorokkal és megannyi szentéllyel több mint 10 000 szerzetes kolostorfővárosául szolgált. A halhák vidéke *Tüsiyetü* (22 kolostor), *J̌asaγtu* (15 kolostor), *Sečen* (15 kolostor) és *Sayin noyan qan* (6 kolostor) (halha *Tüšeet, Jasagt, Secen, Sain noyon*) feudális urak területeire oszlott.[24] Ezt észak-nyugaton a *Sartaγul* (12 kolostor) (halha *sartuul* „mohamedán") terület egészítette ki. A krónika e területek 75 legismertebb kolostoráról ad rövid leírást az alábbi táblázatban foglaltak szerint.

1. Šaǰiniig tetgegč Bogd xan xairxan uul[25] (halha Ix xüree)

Tib. Ri-bo dge-rgyas dga'-ldan bshad-sgrub-gling (ismertebb nevén: Tá hu-ral chen-mo) (160a[6]-) „A tant támogató kegyelmes *Bogd xan* hegy"-hez tartozó kolostorok

Terület vagy kolostor elnevezése (halha)	**Terület vagy kolostor elnevezése vagy fordítása (tibeti)**	**Épületfajta**	**Filozófiai segédkönyv (tibeti)**	**Más kollégium**	**Tanulók száma[26]**	**Ábra**
Ix xüree, Šar ordon (Jüün xüree központja)	bzhugs-sgar ser-po, azaz Sárga palota	főpalota és főszentély		kálacsakra, tantra, orvosi, csillagászati, Maitreya, kis, közepes, nagy egységek[27]	tízezernél több	A1, UB9,10,11

[22] Több azonosítatlan név maradt, ezekhez Heissig, W.: *Mongolische Ortsnamen.* Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1978. pp. 964–66. adhat útmutatást. Térképre helyezésük további kutatást igényel.

[23] Ehhez nyújt segítséget: Bethlenfalvy, G.: Aussprache des Tibetischen bei den Khalkha-Mongolen. In: *Acta Orientalie* Societates Danica, Norvegica, Swedica. Vol. 32 (1970) pp. 37–44.

[24] Részletes térkép található a négy megye járásairól: Moses: *The political role*. pp. 149–151.

[25] Noha a tibeti kifejezés jelentése kissé eltér, az azonosítás az *Ulaanbaatar. Xotiin atlas.* Ulsiin Geodeji, Jurag Jüin Gajar, Ulaanbaatar 1990, p. 10. (jelölés: UB10) szerint indokolt.

[26] Szerzetesek száma lásd még: Moses: *The political role*. Table 5., 6., 10.

[27] Tib. *khang-tshan*, halha *aimag*. A szerzetesek lakhelyét jelenti a szentélyek körül, általában az egy területről származók laknak együtt. Kisebb egység a tib. *mi-tshan*.

Gandantegčenlin (Baruun xüree központja)	Dga'-ldan theg-chen-gling	monostor	Sgo-mang Blo-gling	fokozatos út, padma-yoga,[28]		
A főváros közelében, északra Dambadarǰaa	Bstan-pa dar-rgyas-gling	kolostoregyüttes		kollégiumok, egységek		UB9 UB10
Fővárostól északra, a Čingeltei hegy tövében, Dayanii xüree	Bshad-sgrub byang-chub-gling	remetelak		16 felszentelt szerzetes, 4 novícius		UB9
Fővárostól délre a Xan uul (hegy) előterében (161/a)	Mañjuśrī láma[29]	kolostoregyüttes				A2, UB10

2. Tüšeet xan területe (tib. Thu-she-ye-thu han-gyi sa-cha) (161a^2-)

Erdene juu (anyakolostor és kisebb szentélyek)	Er-te-ni jo-bo	főszentély	*Sgo-mang	*össz. 4 kollégium, egységek	ezer	A25
	Az anyakolostor lámájának[30]	kolostora				
Jüün čoiriin xüree	Keleti Čoir	kolostorváros	Sgo-mang	főszentély, kollégiumok, egységek.	ezer	A13
Noyon xutagtiin xüree	No-yon láma	kolostora				A15
Büren xan (hegy és Iiwen folyó területén), Amarbayasgalant kolostor	Pu-rin han mellett az A-mar ba-ya-su-ka-lan-thu[31]	kolostoregyüttes	Sgo-mang Blo-gling*[32]	* össz. 4, egységek	ezer *kétezer	A14 (Atlas 308)
Darqan čin wan területén, Baruuun xanii xüree,[33] Högšin	Nyugati vagy Hug-shin	kolostorváros	Sgo-mang	egyéb, *össz. 4	ezer*nél több	A20 (Atlas 316?) [34]
(161/b) Xošoi čin wan	Khor-sho-ching wang	kolostorvárosa	Sgo-mang	tantra, orvoslás, asztronómia	ezernél több	
Tuul gün	Thwa'o-la'i gung	kolostorvárosa	Sgo-mang	tantra, orvoslás, asztronómia	ötszáz	
Erdene xamba	Er-te-ni mkhan-po	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb	néhányszáz	
Jüün gün	Keleti gung	kolostorvárosa	Sgo-	egyéb	néhányszáz	

[28] Továbbá a leírás szerint az 5. *rje-btsun dam-pa* sztúpája, korábban lakhelye.
[29] Az Arany Krónika szerint a 2. *rje-btsun dam-pa* alapította.
[30] Tib. *Jo-bo'i bla-ma*. Lokesh Chandra: *Materials*. 56; Lokesh Chandra: *Eminent*. 6; alapítója, *Blo-bzang grags-pa dar-rgyas* (1734- ?).
[31] Az 1. *rje-btsun dam-pa qutuγtu* tiszteletére alapította a mandzsu császár. Az 1. és 4. *rje-btsun dam-pa qutuγtu* relikviái itt találhatók.
[32] Dharmatāla szerint a *Se-ra* tankönyvét (tib. *ser-byes*) és a *'Bras-spungs* tankönyvét tanulmányozzák, utóbbit nem nevezi meg.
[33] *Mongol nutag dax' tüüx soyoliin dursgal*. *Sedewčilsen lawlax*. Ulaanbaatar 1999, p. 248. A *Baruun xüree* kolostornak 1833-ban alapították az orvosi (tib. *Bkra-shis chos-'khor-gling*), 1808-ban a tantra (tib. *Theg-chen byang-chub-gling*), 1825-ben a filozófiai kollégiumát.
[34] Tib. *Bshad-grub chos-'khor-gling*, azaz *Jüün xüree*.

			mang			
Baruun gün	Nyugati gung	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb	néhányszáz	
A Towxorxan hegy előterében, a Selengge partján Noyon nomun xan kolostora a Ninǰidolbo	No-yon no-mong han láma (Snying-rje sgrol-ba'i gling)	kolostora				(Atlas 306)
A Tuul jobb partját birtokló Területén, Jasag noyon és a többi	Dza-sag no-yon	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb	néhányszáz	
	Or-ke-chi	kolostora		fokozatos út	néhányszáz	
	Dri bzang	kolostorvárosa	Blo-gling		néhányszáz	
Üijen güngiin xiid [35]	Us-'dzing gung kolostora, a Chos-dbyings 'od-gsal-gling	oktatókolostor	Sgo-mang Blo-gling	tantra, orvoslás, asztronómia, öt egység	néhányszáz	A22
	Ri-khrod dhyán-chi	remetelak		fokozatos út	tíz szerzetes, tíz novícius szolgáikkal	
(Gobi) mergen wangiin xüree (162/a) (Olon, Ölgii)	O-lon	kolostorvárosa	Sgo-mang	több, * össz.4 kollégium	ezer	A16?
	U-lu-ge'i	kolostora			ezer	
Tüšeet gün xošuu	Ho-shu	kolostorvárosa	Sgo-mang		ezer	
Noyon xutagt	No-yon hu-thag-thvo	kolostora			ezer	
	Brag-ri láma[36] (egyedülálló Kánon, irodalomgyűjtemény)	kolostora		fokozatos út, 3	néhányszáz	

3. A halha balszárny, (kelet) *C/Secen xan* területe (tib. *Hal-ha g-yon ru Tshe-tsheng han-gyi sa-cha*) (162a[3]-)

Xošuu Xurc lam (?)	Ho-shu [37]	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb, * össz. 4	ezer	AÖndörxaan
	Hwor-tsha láma	kolostora			ötszáz	
Bereewen[38]	Hub-chi pe'i-se területén, 'Bras-spung	kolostora	Sgo-mang Blo-gling	egyéb, * össz. 4	ezer	A19
Sain wan jasag Xarcag (?) čin wan, Zan beis	Gsang-dbang dza-sag	kolostorvárosa	Blo-gling		néhányszáz	
	Har-tsag-ching wang	kolostorvárosa	Blo-gling		néhányszáz	

[35] Tib. *Us-jing gung*; *Jawa Lam Damdin* életrajzában szülőhelyeként találjuk, az oktatókolostort bővíti kollégiumokkal. Dharmatāla leírásában is szerepel (p. 143), ahol az egyes területek fizetségeit sorolja.

[36] Lokesh Chandra: *Materials*. 54; Lokesh Chandra: *Eminent*. 10; neve: *Grub-dbang brag-ri yongs-'dzin* (1781–1855).

[37] *Mongol nutag dax' tüüx soyoliin dursgal*. p. 252. *Sečen qan* kolostorában filozófiai (halha *Tüwdenǰudai šadawčoipellen*), tantra (halha *San-an-dečinčoixorliin*, tib. *gsang-sngags bde-chen chos-'khor-gling*), csillagászati (halha *Eewemdašiipuncoglin*), orvosi és jóga kollégium (halha *yogiin dacan*) állt (p. 252).

[38] *Mongol nutag dax' tüüx soyoliin dursgal*. p. 250. A *Bereewen* kolostort 1784-ben alapították. Süxbaatar: *Xar' ügiin toli*. p. 44, 50; halha *Braibun* és *Bereewen* névváltozatok. tib. '*Bras-spung dge-rgyas-gling,* Hentij (Xentii) déli részén.

	Tshangs pe'i-se	kolostorvárosa	Ser-byes Sgo-mang		ezer ezer	
Dalai beisiin xüree	Tá-las pé-si	kolostorvárosa	Sgo-mang		ezer	A17
Xardal	Har-dal pe'i-se	kolostorvárosa	Sgo-mang		néhányszáz	
Axas gün	A-has gung	kolostorvárosa			néhányszáz	
Axas jasag	A-has dza-sag	kolostorvárosa			néhányszáz	
Borjigin beil	Por-ci-gin pe'i-li nyugati	oktatókolostora	Sgo-mang	egyéb	*ezer	
	Por-ci-gin pe'i-li keleti (162/b)				*ezer	
Xatgin yogačārya lam	Ha-thi-gen yo-ga tsa-ri láma	kolostora	Ser-byes	egyéb, össz. 4	ezer	
Orlos mergen xutagt Xölönbuur jün wan (?)	Or-los mer-ken hu-thag-thwo	kolostora	Blo-gling	egyéb	néhányszáz	
	Khu lung-pvo-ri'i jun-lvang[39]	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb, össz. 4	ezer	

4. A halhák középső területe, Sain noyon xan (tib. Hal-ha dbus ru sa'in no-yon-gyi sa-cha) (162b[3]-)

Sain noyon xanii xüree	Sa'in no-yon[40]	kolostorvárosa	Ser-byes	tantra, *össz.6	kétezer, *háromezer	A21
Jayaiin xüree[41]	Dza-ya pandita[42] (**dga'-ldan chos-'phel-gling*)	kolostora	Ser-byes	egyéb, *össz.3	ezer*nél több	A28
Said wangiin xüree	Sa'id wang	kolostorvárosa	Ser-byes	egyéb	ezernél több	
Šiwaa šireet	Zhi-ba shi-re-thu [43]	kolostora	Ser-byes	egyéb	néhányszáz	
Dalai čoinxor wan	Tá-las chos-'khor wang területén		Ser-byes, Sgo-mang	orvoslás, stb. fokozatos út,	kétezer	24?
Darwaa pandita	Dar-ba pandita[44]	kolostoregyüttese	Ser-byes	Egyéb	néhányszáz	
	Mkhan-chen chos-rgyal[45] (163/a)	kolostorvárosa	Ser-byes	egyéb, *össz.3	kétezer (*is)	
Čin süjigt (nomun xanii xüree)	Ching su-tshug-thu[46]	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb, *orvosi	néhányszáz[47]	A31
	Chos-mdzad láma	kolostorvárosa			néhányszáz[48]	

[39] Dharmatāla: tib. *he-pi yun-wang*.
[40] Lokesh Chandra: *Materials*. 63; Lokesh Chandra: *Eminent.* 10, neve: *Blo-bzang rdo-rje* (1790–).
[41] A halha Jaya pandita kolostora, az egyik legjelentősebb kolostoregyüttes északi és déli részből állt.
[42] Lokesh Chandra: *Materials*. 61; Lokesh Chandra: *Eminent*. 3, neve: *Blo-bzang Bstan-'dzin 'phrin-las* (1642–). A *rje-btsun dam-pá*tól a *no-yon qutuγtu,* a dalai lámától a Zaya pandita címet kapja.
[43] Lokesh Chandra: *Materials*. 67; Lokesh Chandra: *Eminent*. 4, neve: *Blo-bzang zhi-ba* (17. század).
[44] Lokesh Chandra: *Eminent*. 13, neve: Blo-bzang bzod-pa rgya-mtsho.
[45] Lokesh Chandra: *Materials*. 60; Lokesh Chandra: *Eminent*. 10, neve: *Mkhan-chen nom-un qaγan, Blo-bzang bstan-'dzin rgyal-mtshan* (1639–1704), Ordos területen alapítja kolostorát. Az Ordos terület Belső-Mongóliában található, ezért lehetséges, hogy e néven két személy szerepel.
[46] Lokesh Chandra: *Materials*. 64; Lokesh Chandra: *Eminent*. 5, neve: *Blo-bzang nor-bu shes-rab* (17. század).
[47] *Dharmatāla szerint háromszáz.
[48] *Dharmatāla szerint háromszáz, a lámát a tib. *Bstan-sgron chos-mdzad* névvel illeti.

Ilden beis/liin xüree	Yil-ten-pe'i-li	kolostorvárosa	Sgo-mang		ezernél több	A23
(dalai) Daičin wangiin xüree	Ta-las da'i-ching gung	kolostorvárosa			ezernél több	A32
A Xangai hegység területén J̌amiyan wan	'Jam-dbyang wang	kolostorvárosa	Ser-byes		néhányszáz	
Gow'(sivatagban)	Gho-bi	kolostora	Blo-gling		néhányszáz	
Xošuun beisiin xüree	Ho-shu-chi pe'i si	kolostorvárosa	Sgo-mang		ötszáz	A29 felé
	Yi-rva	oktatókolostora			ötszáz	

5. A halha jobbszárny (nyugat), *Jasagt xan* területe (tib. *Hal-ha g-yas ru dza-sag-thu han-gyi sa-cha*) (163a[4]-)

Jasagt xan	Dza-sag-thu han	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb, *össz. 3	ezernél több	A Altai
Yalguusan xutagtiin xiid	Yil-gva-san láma[49] saját és Hob-ta			filozófia, tantra	ötszáz (*is)	A43
Xowd		kolostora			ötszáz (*is)	A Xowd
Uliastain čin beis	U-rin has-tas ching pe'i-si	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb	ezernél több	AUliastai
Yündegiin xüree, … jasag	Yung-drung be'i-si	kolostorvárosa	Ser-byes	egyéb	néhányszáz	
	Gsang-chen dza-sag (163/b)	kolostorvárosa	Blo-gling		néhányszáz	

6. A Sartuul gün területe (tib. Sar-thu-la gung-gu sa-cha) (163b[1]-)

Galuutain (sartuuliin) xüree	Ka-lu-tha	kolostorvárosa	Ser-byes	egyéb	ezer	A42
Tegšiin xüree	Theg-zhi	kolostorvárosa	Sgo-mang		néhányszáz	A45
Eljigen	Il-je-gin ho-shu	kolostorvárosa	Ser-byes	egyéb	ezer	
Düüregč wangiin xüree	Tu-reg-chi wang	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb	ezernél több	A55
	A-bhi-sha gung	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb	néhányszáz	
J̌alxanj xutagtiin xüree	Rgyal-khang rtse láma[50]	kolostora			néhányszáz	A48
Dalai gün	Tá-las gung	kolostorvárosa	Sgo-mang	egyéb	ötszáz	
Delgermöröngiin xüree[51]	Del-ger mu-ring	kolostorvárosa			ezernél több	A46
	Gu-re-chin	kolostorvárosa	Sgo-mang		ötszáz	
Darxad	Dar-had	kolostorvárosa	Sgo-mang Blo-gling		ezer	

[49] Lokesh Chandra: *Materials*. 70; Lokesh Chandra: *Eminent*. 12, neve: *Blo-bzang bsam-grub* (1820–1882).
[50] Lokesh Chandra: *Eminent*. 7, 8, nevük: *Blo-bzang dpal-'byor lhun-grub,* a *Phun-tshogs dar-rgyas-gling* kollégiumot alapítja lakhelyén *Bskal-bzang bstan-pa yar-'phel.*
[51] Maidar: *Arxitektur*. p. 23. A 17. század elején alapították. Tantrakollégiuma van.

… bulag (?)	Bhi bu-lag urának	kolostora	Blo-gling		néhányszáz	
Selengiin gün	Ze-ling-ke'i gung	kolostorvárosa	Ser-byes	egyéb	ezer	

Alapítók rangjai

A táblázatból látható, hogy a lámák által alapított kolostorok mellett számos vidéki kolostorváros egyben az elöljárók, alapítók szálláshelyéül szolgált. A lámák is a kolostor körüli jurtákban laktak. Megkülönböztethetünk vallási újjászületések (*qutuγtu*, halha *xutagt*, tibeti kifejezésként a *hu-thag-thwo, hu-thag-thwo*, tib. *bla-ma* nevet használja), rangos lámák (pl. *širegetü, nom-un qaγan,* halha *širеet, nomiin xan*, tibeti (ejtés alapján) tib. *nomon han*[52]*)* által alapított kolostorokat, járási (*qosiγun*, halha *xošuu*, tibeti kifejezésként átírását használja: tib. *ho-shu*) vagy területi kolostorokat. Ezek belső-mongóliai jellemzőit Miller[53] is említi. Mongol és mandzsu címmel felruházott nemesek (halha *han, noyon; čin*, *wan, gün, beis, beil, jasag, amban*) szállásukon szintén alapítottak kolostorokat. E mandzsu tisztségek Kara György szótára alapján: *wang* (halha *wang*, kínai *wang*), *beile* (halha *beel*), harmadrangú herceg, *beyise* (halha *bees*), negyedrangú herceg, *güng* (halha *gün*, kínai *gong*), negyedrangú tisztviselő, *amban* (halha *amban*) helytartó, *ǰasaγ* (halha *jasag*, tib. *dza-sags*) negyedrangú tisztviselő. Ezek tibeti megfelelői a táblázat alapján: tib. *wang, pe'i-li, pe'i-se, gung, dza-sag, am-ban*, Dharmatāla leírásában pedig (p. 142): tib.*wang*, *pe'i-le*, *pe'-se*, *gung*, *am-ban*.

Épületek fajtái

Az Arany Krónika a kolostorok megkülönbözésére az alábbi tibeti neveket használja: *hu-re* („kolostorváros"), *gdan-sa*,[54] *dgon-sde* („kolostoregyüttes") *dgon-pa* („kolostor"), *chos-sde* („oktatókolostor"), *ri-khrod* („remetelak") és *bsti-gnas* („monostor"). Ezen elnevezések különböző rendeltetésű egységeket, épületeket takarnak.

- Kolostorváros (*küriye*, halha *xüree*, az Arany Krónika átírására a tibeti *hu-re* alakot használja, fordításai: tib. *ra-ba, bsgar-ba, do-ra, gyang*[55]): egy-egy vallási vagy világi elöljáró által alapított székhely, szentélyekkel, jurtákkal.[56]
- Kolostor (*γombu*,[57] halha *gombo*, ít: *dgon-pa*[58] vagy[59] *keyid*,[60] halha *xiid*, szanszkrit eredetű: *kheta*): elsősorban magas rangú, általában Tibetben tanult szerzetesek alapították kolostoraikat magányos helyeken.

[52] Bár lehetne fordítani a tib. *chos-kyi rgyal-po* kifejezéssel, nem teszi.
[53] Miller: *Monasteries*. pp. 11–13, 17.
[54] Sumatiratna: *Bod-hor*. p. 325. *keyid* „kolostor". A tibeti kolostoregyetemeket szokták e névvel illetni, „a tanulók helye").
[55] Kowalewski: *Dictionnaire*. p. 2638. alapján.
[56] Néhány kolostor képét megtekinthetjük: Cültem, N.: *Mongγol ǰiruγ*. Ulaanbaatar 1986. Urga a XIX. században (155), a XX. század elején (156), a Breiwen kolostor (157), Jaya pandita kolostora (158), nádom a fővárosban (185).
[57] Süxbaatar: *Xar' ügiin toli*. p. 66. *aγlaγ keyid* (halha *aglag xiid*) „magányosan álló kolostor".
[58] *dgon-pa/ (461) grong-las rgyang-grags gcig-gis chod-pa'i dben-gnas-sam/ dge-'dun gnas-sa/* Településtől egy mérföldnyire fekvő, lakatlan hely, illetve a szerzetesrend lakhelye.
[59] Sumatiratna: *Bod-hor*. p. 381 alapján: *dgon-pa = keyid*.

- Oktatókolostor (tib. *nom-un ayimaɣ,* halha *nomiin aimag* tib. *chos-sde* vagy iskola halha *čoir*, tib. *chos-grwa*)[61] vagy szentélyegyüttes (*süme-yin ayimaɣ,* halha *sümiin aimag,* tib. *chos-sde)*: több szakkollégiumot foglalt magában, a képzés elsődleges helyszíne.
- Monostor (tib. *bsti-gnas*, „lakóhely"), a lista a főváros Gandan részét említi e néven, mely a filozófiai képzés fellegvára volt. Kizárólag tisztaéletű szerzetesek laktak körülötte, nők belépése a területre tiltva volt.
- Remetelak (tib. *ri-khrod*), elvonulási hely, meditációs központ.[62]

Iskolák, fakultások

A táblázatból láthatjuk, hogy a kolostorvárosok, oktatókolostorok több szakkollégiumot, fakultást, vallási iskolát *nom-un* (halha *nomiin*, tibeti megfelelője: *chos-kyi* „tannak a ...") *dacang*ot,[63] *dačang*ot[64] (halha *dacan*,[65] tib. *grwa-tshang*[66])[67] foglaltak magukban, ahol a szerzetesek képzése folyt. Az egyes kolostorok különböző kollégiumai az oktatott tárgyról kapták nevüket:

- Filozófiai iskola: *čanid*[68] (vagy *belge činar* „lényeg", halha *canid*,[69] *belge čanar*, tib. *mtshan-nyid*[70]) vagy *čoyiru-a*[71] (halha *čoir*,[72] tib. *chos-grwa*[73])[74] *dacang.*[75] Bár mind-

[60] Süxbaatar: *Xar' ügiin toli*. p. 197. A szó a Jüan-dinasztia idejétől a lámák lakhelyét jelöli. Később a szerzetesek szertartási szentélye. Nagyrészt lakatlan hegyen épített, egyetlen vagy néhány szentélyből álló, a lámák lakhelyeit is magában foglaló építmény.

[61] Sumatiratna: *Bod-hor*. p. 669. *keyid* „kolostor".

[62] Miller: *Inner-Mongolia*. pp. 11–13, a kolostorokat rendeltetésük szerint szertartási és oktatókolostorokra osztja. Mindezt az *Atlas* 21–41. képein megyei osztásban szereplő gyűlés (halha *xural*)-kolostorok megkülönböztetése alátámasztja. Térképei a kolostorváros (halha *xüree*), kolostor (halha *xiid*) és gyűlés, gyülekezet (*qural,* halha *xural,* tib. *tshogs, 'du-ba*) különbözőségét jelzik. A *hu-ral chen-mo* fordítása emellett azonos a *tshogs chen*nel, (*čoyčin*, halha *cogčin*, tib. *tshogs-chen*, „nagy gyülekezet", a kolostor központi, legnagyobb gyűlésterme), utóbbi azonban általános.

[63] Kowalewski: *Dictionnaire*. p. 1651, *qural-un küriye*, „a tan tere"; Sumatiratna: *Bod-hor*. p. 325, *suryayuli-yin küren/ küren-ü bayiring-a, gwacang,* „iskolaudvar, bekerített épület".

[64] Iderxangai, M. (szerk.): *Kun-dga chos-gling grwa-tshang-gi zhar-byung.* Ulaanbaatar 2000 [A Kun-dga' chos-gling kollégium „olvasókönyve"] fedőlapja alapján.

[65] Süxbaatar: *Xar' ügiin toli*. p. 82, „a szerzetesek iskolája". Bat-Ireedüi – Ar'yaasüren: *Mongol yos*. *p.* 484, „a tanulás helye". Cewel: *Tailbar tol'*. p. 193.

[66] *grwa-tshang/ (417) dge-'dun sde-tshogs-kyi tshan-khag cung-zad che-ba/* A szerzetesek csoportjainak kis és nagy „osztályai", lakhelye. Fajtái: *mtshan-nyid grwa-tshang/ (2305) bod-kyi dgon-sde'i nang gzhung chen rtsod-rigs yod-pa'i gnas/* A tibeti kolostorokban az alapszövegeket és a vitát gyakorló hely. *sngags-pa grwa-tshang/ (708) sngags-kyi lag-len yod-pa'i dge-'dun 'dus spyi-ste/ rgyud-pa'i grwa-tshang/* A mantrát gyakorló szerzetesek gyülekezete. Tantrafakultás. *dus-'khor grwa-tshang/* Kálacsakra fakultás. *Brda-yig* szótár (28) *dgon-pa'i nang-du tshang so-so yod/* A kolostor egyes részei. *grwa-khang slob-grwa/* iskola.

[67] Noha a *dacang* eredetileg kizárólag a képzés helye volt, s a kolostorok nevei is jellegükre utaltak, megkülönböztető jelentésük mára sokhelyütt elveszett. Burjátiában ma az összes szentélyt, kolostort a *dacang* (burját *dasan*) névvel jelölik.

[68] Lessing: *Dictionary*. pp. 1163, 1166.

[69] Süxbaatar: *Xar' ügiin toli*. p. 207.

[70] *mtshan-nyid-kyi sde-snod/ (2305) mdo-sde dang/ 'dul-ba/ mngon-pa bcas mtshan-nyid theg-pa'i lam ston-pa'i gsung-rab/* A *mtshan-nyid* gyűjtemény: a szútragyűjteményt, Vinaját és Abhidharmát magában foglalva a „lényeg" útját jelölő tanítás.

[71] Sumatiratna: *Bod-hor*. p. 323, tib. *grwa, chos-grwa = suryayuli* „iskola", p. 663, tib. *chos-grwa = suryayuli-yin bayirang/ nom-nomlol–un keyid/* „az iskola épülete, tanító kolostor".

[72] Süxbaatar: *Xar' ügiin toli*. p. 216.

kettő a filozófia iskolája, az Arany Krónika megkülönbözteti a *chos-grwa* és *mtshan-nyid* kollégiumok fogalmát, bár nem használja következetesen. Ha a különbség valóban létezett, utóbbi a magyarázatok tanulásának, előbbi azok gyakorlásának, megvitatásának helye. A filozófiai iskolák a legrangosabbak, képzésük tankönyvekre épül.

- Orvosi iskola: *mamba/manba* (halha *mamba/manba*, tib. *sman-pa* vagy *emči-yin,* halha *emčiin*) *dacang*
- Csillagászati iskola: *ǰiruqai* (halha *jurxain,* tib. *rtsis-pa*,[76] *skar-rtsis*[77]) *dacang*
- Kálacsakra iskola *düingqor* (halha *düinxor*, tib. *dus-'khor*[78]) *dacang*
- Tantraiskola: *ǰüd dacang* (halha *ǰüd*, tib. *rgyud*) vagy *aγ* (halha *ag*, tib. */gsang-/sngags*).[79]
- Fokozatos út iskola: *lamrim* (halha *lamrim*, tib. *lam-rim*) kollégium

Szentélyeik (*süme*, halha *süm*, tib. *'du-khang*) tibeti neveket kaptak, vagy tudományterületük nevét viselték. A szerzetesek bármely szakterületet választhatták,[80] ám a filozófia alapjainak tanulása kötelező volt. Sokévi tanulás után fokozatokat, címeket szerezhettek.[81] A lista nem tartalmaz pontos adatokat számukról, ám a filozófiai kollégiumok mellett csaknem mindenütt megtalálhatóak voltak. mindenütt megtalálhatóak voltak. Noha a tibeti *grwa-tshang* szó eredetileg iskolát jelent, más szentélyeket is illettek e névvel, mint a *Badma yoga dacang* (tib. *pad-ma yo-ga*), ahol elsősorban gyógyító szertartásokat (tib. s*ku-rim*) mutattak be, vagy a Maitreya *dacang*, melyben Maitreya buddha, illetve később a *Migǰid J̌anraiseg dacang*, melyben Avalokitesvara bódhiszattva hatalmas szobra állt. Noha e helyeken nem folyt képzés, *dacang*hoz hasonló privilégiumokat élveztek.

Filozófiai iskolák, segédkönyvek

A mongol szerzetesek elsősorban a három Lhásza körüli (halha *Dreiwun/Bereewen*, tib.*'Bras-spungs*), (halha *Sera,* tib. *Se-rva*), (halha *Gandan*, tib. *Dga'-ldan*), a két északtibeti (halha *Gumbum*, tib. *Sku-'bum*), (halha *Lawran,* tib. *Bla-brang*), valamint a sigacei (halha *Dašlxumb*, tib. *Bkra-shis lhun-po*) kolostoregyetem kollégiumaiban tanultak.

---

[73] *chos-grwa/ (832) chos-'chad nyan-byed sa'i ra-ba'am sde/ dgon-sde/* Kert vagy épület, kolostor, ahol a tanítás magyarázata hallható. *Brda'-yig* szótár (273) *dgon-pa'am chos-kyi rwa-ba*/ kolostor vagy tanulókert.

[74] *chos-ra/ (843) chos-'chad nyan-byed sa'i gnas-te chos-grwa 'ang zer*/ A *chos-grwa*val azonos jelentésű.

[75] Süxbaatar: *Xar' ügiin toli*. p. 206. A buddhista tan bölcseleti tételeit kérdés-felelet formában tanító iskola. 13 osztályt különböztetünk meg. Bat-Ireedüi – Ar'yaasüren: *Mongol yos*. *p.* 484, „a tanulás helye". Fajtáit alább közlöm.

[76] „Számolás, jóslás". A tibeti *Sman-rtsis-khang* az orvosi és jósiskolát ötvözi.

[77] „Csillagászat".

[78] A Kálacsakra rendszerére utal.

[79] Ezen elnevezés a szanszkrit *dhāraṇī* megfelelője; a mantrák, tantrikus gyakorlatok rendszerére utal.

[80] A szakterületek tananyaga több osztályra (*ǰinda*, halha *jindaa*, ít: *'dzin-grwa*), szintre tagolódott, ezek sikeres elvégzésével, záróvizsgával lehetett fokozatokat szerezni.

[81] Az Arany Krónikában létezik az iskolák magyarázó- (tib. *bshad-grwa (2879) chos-'chad nyan-byed yul slob-grwa/* 'iskola, melyben a tanítást hallgatják'), illetve gyakorlókolostor (tib. *grub-grwa (2230) rigs-lam rtsod-pa'i 'dzin-grwa/* 'a vitatkozás gyakorlásának osztálya') szerinti megkülönböztetése, ezt Miller: *Inner Mongolia*. p. 11–13, 17, s egy tibeti leírás is alátámasztja. Miután a szerzetesek meghallgatták a témakörök magyarázatait, vitákon, vizsgákon alkalmazták a hallottakat, így szereztek fokozatot.

A filozófiai képzés a *čanid* témaköreinek, azaz az öt könyv (tib. *mtshan-nyid-kyi po-ti lnga*) vagy öt szöveg (*bodi/boti,* halha *bot'*,[82] szanszkrit eredetű, *po-ti*, tib. *po-ti* vagy *gzhung*) anyagának elsajátítását jelenti, melyek az ismeretelmélet, a túlpartra juttató bölcsesség, a középtan, a szerzetesi fegyelem és a bölcselet. Az elsősorban indiai bölcsek által írt alapművek megértését magyarázó tankönyvek segítik (halha *igčaa*, tib. *yig-cha*[83]),[84] melyek tibeti mesterek munkái. Alapvetően három segédkönyvet különböztethetünk meg, melyek a Lhásza körüli kolostoregyetemek egy-egy filozófiai iskolájának nevét őrzik:

A *'Bras-spungs* kolostoregyetem két kollégiuma:

- *Sgo-mang* (halha *Goman*), szerző: *kun-mkhyen 'Jam-dbyang bzhad-pa* (1648–1721)
- *Blo-(gsal)-gling* (halha *Losalin*), szerző: *pan-chen Bsod-nams grags-pa* (1478–1554)[85]

A *Se-ra* kolostoregyetem egyik kollégiuma[86]

- *Ser-byes* (halha *Serjee*), szerző: *rje-btsun-pa Chos-kyi rgyal-mtshan* (1469–1546)[87]

A mongol szerzetesek hazájukba visszatérve a segédkönyveket magukkal vitték, kolostorokat alapítottak, s filozófiai oktatásukat e könyvek nézeteire alapozták. Mint azt a táblázatból látjuk, a filozófiai iskolák szentélyei szinte minden kolostor részét képezték, mintegy 57 iskoláról van adatunk. Legelterjedtebb a *Sgo-mang* iskola filozófiája volt (33 szentély), *Secen xan* területén túlnyomórészt. A *Blo-gling* filozófia 12 kolostorban kapott helyet, *Sain noyon xan* területén egyáltalán nem terjedt el. A *Ser-byes* iskola nézeteit 15 szentélyben követték, *Sain noyon xan* területén igen népszerű volt. Noha egy-egy iskola egy-egy segédkönyv filozófiáján alapult, a nagyobb kolostoregyüttesek több filozófiai iskolának helyt adtak.[88] Az *Ix xüree* területén mindhárom iskola nézeteinek jutott oktató-szentély, az *Amarbayasgalant, Üijen güng, Bereewen, Darxad* nagy kolostoraiban a *Sgo-mang* és *Blo-gling*, a *Dalai čoinxor wang* kolostorban a *Sgo-mang* és *Ser-byes* segédkönyv nézetein alapultak iskolák.[89]

Szerzetesek, tanulók száma

A tanulók (tib. *grwa-pa*) számáról 74 esetben van adatunk. A *Yeke küriyen*hez tartozó szentélyekhez és kolostorokhoz mintegy 10 000 szerzetes tartozott. Kétezer szerzetes

[82] Cewel: *Tailbar tol'*. p. 95. „kötet".

[83] *yig-cha (2567) dpe-cha dang yig-rigs sna-tshod/ tshad-ldan yig-cha/ khrung-gung khrung dbyang-gi yig-cha/ mi-rigs srid zhus-kyi yig-cha*/ Különféle (tan)könyvek. 2. *mtshan-nyid yig-cha*/ Filozófiai tankönyv.

[84] Az alapművek szűkszavú, lényegre törő szövegét, első tibeti fordítását nehéz megérteni, ezért volt szükség az ezeket értelmező segédkönyvek elkészítésére.

[85] A Ganden (tib. *Dga'-ldan*) kolostor *Shar-rtse* kollégiumában is ez használatos.

[86] A többi tibeti kollégium segédkönyvének felsorolása: Lodrö, Geshe: *Geschichte der Kloster-Universität Drepung*. p. 339.

[87] A Ganden (tib. *Dga'-ldan*) kolostor *Byang-rtse* kollégiumában is ez használatos.

[88] Noha a kollégiumok egy segédkönyv alkalmazására, magyarázataira építik filozófiájukat, a többit is ismerhetik (Lodrö, Geshe: *Geschichte der Kloster-Universität Drepung*. pp. 261–262). Ezt példázza *Jawaa lam Damdin* életrajza is, aki két különböző segédkönyvet használó filozófiai kollégiumban tanult, s alapított kollégiumot vidéken.

[89] Egy 20. századi tibeti párhuzam szerint (Lodrö: p. 373, tib. *phyi sog nang sog gdan-sa/* Külső- és belső-mongol kolostorvárosok című fejezet) a kalmüköknél (tib. *kal-mig*) 45, a burjátoknál (?) (tib. *sbo-ra'i to-pa*) 38, a halháknál (*khal-kha*) 57, a belső-mongoloknál (tib. *nang sog*) 49 kollégium volt, mely a *Sgo-mang* segédkönyvén alapult. Részletezi a torgut (tib. *thor-gwod*) területeket és a kalmüköket (p. 374).

gyülekezeti helye 4 kolostor volt (Tüšeet xan területén: *Amarbayasgalant*; Sain noyon xan területén: *Sain noyon xanii xüree*, *Dalai čoinxor wang* és *Mkhan-chen chos-rgyal*.) Ezer szerzetesé 29, ötszázé 8, néhány százé 26. A remetelak a meditáció helyét szolgálta, néhány szerzetes tartozott hozzá.

Kolostorok, iskolák ma

Az Arany Krónika jegyzéke összeszedett, hitelesnek tekinthető. Dharmatāla adatai sokhelyütt alátámasztják, néhol kiegészítik. A jegyzékben szereplő 75 kolostor térképre helyezése további kutatásokat igényel, ám segítségével így is képet kapunk a mongol buddhizmus virágkoráról, a kolostorok nagyságáról, pezsgő filozófiai, vallási életéről.

Régen a főváros mellett vidéken is számos helyen folyt színvonalas képzés.[90] Az 1937–38-as kolostorrombolás során a *Yeke küriyen Gandan*-dombon lévő mindhárom filozófiai iskolája, azaz a halha *Dašcoimbel dacan* (tib. *Bkra-shis chos-'phel*), halha *Güngaačoilin* (tib. *Kun-dga' chos-gling*), halha *Yidgaačoinjenlin* (tib. *Yid-dga' chos-'dzin-gling*) megsemmisült. A rendszerváltást követően ezeket újjáépítették, az oktatás ismét megindult a *Sgo-mang, Blo-ling* és *Ser-byes* segédkönyvek alapján. A rangidős szerzetesek többéves tanulmányokat folytatnak az Indiában felépített *'Bras-spungs* és *Se-ra* kolostoregyetemek kollégiumaiban, így a 16. században kezdődött, a 20. század elején megszakadt hagyomány újra folytatódik. Folyik a *Dambadarǰaa*, a *Bereewen* kolostor helyreállítása, az *Amarbayasgalant* kolostorban újra megkezdődött a képzés, meglelték az Arany Krónika szerzőjének, *Zawa lam Damdin*nak reinkarnációját, illetve megindult számos vidéki szentély újjáépítése. Mivel a vallás eszméinek fennmaradásában döntő fontosságú a kolostori képzés, a szerzeteseknek ismét törekedniük kell a filozófiai tankönyvek megismerésére. Amit a kutató ehhez hozzátehet, az az archívumi kutatómunka. Az ulánbátori Központi Könyvtár gyűjteményében számos vászonra festett térkép mutatja a régi kolostorok helyét, a levéltárban alapító- és kiváltságlevelek, listák őrzik egy-egy terület kolostorainak adatait, állatállományát, gazdasági helyzetét, szerzeteseinek címszerzését. A halha szakirodalom már szemezget a buddhista hagyomány kutatásából,[91] összefoglaló mű 2004-ben jelent meg egy idős levéltáros tollából klasszikus és mai mongol párhuzamos nyelven:[92] a legfrissebb mongol tantörténet.

Summary

Monasteries of Mongolia. A list of the Golden Annals[93]

The Golden Annals composed by *Jawa lam Damdin* is the latest chronicle on Mongolian Buddhism. It contains brief data on 75 significant Mongolian monasteries, considering their

[90] Az Arany Krónika csak a nevesebbeket említi, de a zahcsinoknál és más kisebb területeken is több kolostor, kollégium működött. Lásd: Kara, G. – Tsoloo, J. (szerk.): *The History of Jakhachin Buddhist Monastery. Dharmabhadra's "Golden Rosary"*. MTA Altajisztikai Kutatócsoport, Budapest 1997, pp. 83–84; Birtalan, Á.: Geschichte der heiligen Götterbilder der drei Klöster unseres J̌aqačin-Volks. In: *AOH* XXXIX. (1985), pp. 177–191.

[91] Bürnee, D. – Enxtör, D.: *Mongoliin burxanii šašnii tüüxen surwalǰ*.

[92] Banjragč, Č. – Sainxüü, B.: *Mongol xüree xiidiin tüüx (emxtgel)*.Ulaanbaatar 2004.

[93] Lokesh Chandra (szerk.), *The Golden Annals of Lamaism. Hor chos-'byung of Blo-bzang rta-mgrin.* (Śaṭa-Pitaka Series. Vol. 34) New Delhi 1964 (folio: 160/b-164/b).

names, types, philosophical and other monastic schools, and number of monks. Among the 75 monasteries the five monastic complexes of *Yeke küriyen*, 22 monasteries of *Tüšetü qan*'s region, 15 monasteries of *J̌asaγtu qan*'s region, 15 monasteries of *Sečen qan*'s region, 6 monasteries of *Sayin noyon qan*' s region and 12 monasteries situated once in the *Sartaγul* area are listed.

In the present article these data are summarized in a chart. As the chronicle was written in Tibetan, it was required to identify the Mongolian names of monasteries and their holders (monks or princes), types of complexes (Tib. *hu-re, gdan-sa*, *dgon-sde, dgon-pa*, *chos-sde*, *ri-khrod*, *bsti-gnas)*, their philosophical and other monastic schools (Tib. *grwa-tshang*). The bilingual terminology is briefly explained in the article and the system of philosophical schools (Tib. *Sgo-mang*, *Blo-gsal-gling*, *Ser-byes*) are emphasized.

The list of the Golden Annals is unique as it serves authentic data on monasteries existed before 1911 and reflects the religious flourishing, which ended in 1938, when almost every monastery was destroyed as the result of the purges.

Irodalomjegyzék

Banjragč, Č. – Sainxüü, B.: *Mongol xüree xiidiin tüüx (emxtgel).*Ulaanbaatar 2004

Bat-Ireedüi, J. – Ar'yaasüren, C.: *Mongol yos janšliin ix tailbar tol'. Deed bot'*. Ulsiin Ix Surguuliin Xewlel, Ulaanbaatar 1999 [A mongol szokások nagyszótára]

Bethlenfalvy, G.: Aussprache des Tibetischen bei den Khalkha-Mongolen. In: *Acta Orientalie* Societates Danica, Norvegica, Swedica. Vol. 32 (1970) pp. 37–44

Bira, Š.: O „Zolotoj knige" Š. Damdina. In: *Studia Historica*. Tomus VI, Fasc. 1., Ulan-Bator 1964

Bira, Š.: *The History of Mongolia. Tibetan Text in Roman Transcription. Dharmatāla Dam-chos rgya-mtsho.* (Śaṭa-Pitaka Series. Vol. 235) New Delhi 1977

Birtalan, Á.: Geschichte der heiligen Götterbilder der drei Klöster unseres J̌aqačin-Volks. In: *AOH* XXXIX. (1985), pp. 177–191

Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo 1–3. Mi-rigs dpe-skrun-khang. Peking 1984 [Tibeti-kínai nagyszótár]

Bürnee, D. – Enxtör, D.: *Töwd mongol tol'*. Dorno Daxnii Gün Uxaan Xün Sudlaliin Deed Surguul', Mongol Ulsiin Ix Surguul. Ulaanbaatar 2001 [Tibeti-mongol szótár]

Cewel Ya.: *Mongol xelnii towč tailbar tol'.* Ulsiin Xewleliin Xereg Erxlen Xoroo, Ulaanbaatar 1966. [Mongol értelmező szótár]

Dašjegwe, X.: *Xaagdsan šütleg nuugdsan süsegiin san xömrögöös*. Ulaanbaatar 1997 [Az elzárt hit, a titkolt vallás tárházából]

Heissig, W.: *Mongolische Ortsnamen.* Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1978Huth, G.: *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetischen des 'Jigs-med nam-mkha'.* Karl J. Trübner, Strassburg 1892

Kara, G. – Tsoloo, J. (szerk.): *The History of Jakhachin Buddhist Monastery. Dharmabhadra's "Golden Rosary".* MTA Altajisztikai Kutatócsoport, Budapest 1997, pp. 83–84

Kowalewski, J. É.: *Dictionnaire mongol-russe-francais.* I-III. Kasan 1844, 1846, 1849

Lhundup, Sopa: *Lectures on Tibetan Religious Culture*. Tibetan Library, Dharamsala 1983

Lodrö, Geshe: *Geschichte der Kloster-Universität Drepung mit einem Abriss der Geistegeschichte Tibets*. Wiesbaden 1974

Lokesh Chandra (szerk.): *Eminent Tibetan Polymaths of Mongolia, Ye-shes thabs-mkhas, bla-ma dam-pa-rnams-kyi gsung-'bum-gyi dkar-chag gnyen 'brel dran gso'i me-long zhes-bya-ba.* (Śaṭa-Pitaka Series Vol. 16). New Delhi 1961

Lokesh Chandra (szerk.): *Materials for a History of Tibetan Literature*. Part 2. (Śaṭa-Pitaka Series 28) New Delhi 1963

Lokesh Chandra (szerk.): *The Golden Annals of Lamaism. Hor chos-'byung of Blo-bzang rta-mgrin. 'dzam-gling byang phyogs chen-po hor-gyi rgyal-khams-kyi rtags-pa brjod-pa'i bstan-bcos chen-po dpyod-ldan mgu byed ngo-mtshar gser-gyi deb-ther zhes-bya-ba bzhugs-so.* (Śaṭa-Pitaka Series Vol. 34) New Delhi 1964

Maidar, D.: *Mongoliin Arxitektur ba xot baiguulalt*. Ulsiin Xewleliin Gajar, Ulaanbaatar 1972 [Mongol építészet és város-szerkezet]

Miller, R. J.: *Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1959

Mongol nutag dax' tüüx soyoliin dursgal. *Sedewčilsen lawlax*. Ulaanbaatar 1999

Moses, L. W.: *The Political Role of Mongol Buddhism*. (Indiana University, Uralic Altaic Series, Vol. 133) Bloomington 1977

Pozdneyev, A. M.: *Mongolia and the Mongols.* Szerk. Krueger, J. R., Ford. Shaw, J. R. – Plank, D., Indiana University, Bloomington 1971

Pozdneyev, A. M.: *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in Late 19th-Century Mongolia.* Szerk. Krueger, J. R, The Mongolia Society, Bloomington 1978

Pürewǰaw, S.: *Mongol dax' šariin šasnii xuraangui tüüx.* Ulaanbaatar 1978 [A mongol buddhizmus rövid története]

Rinčen, B. – Maidar, D.: *Mongol ard ulsiin ugsaatnii sudlal, xelnii šinǰleliin atlas.* Ulaanbaatar 1979 [Mongol néprajzi, nyelvészeti atlasz]

Sereeter, Ö.: *Mongoliin Ix xüree Gandan xiidiin tüüxen büteciin towč. 1651–1938.* Ulaanbaatar 1999 [Az Ix xüree kolostorainak történeti összefoglalója]

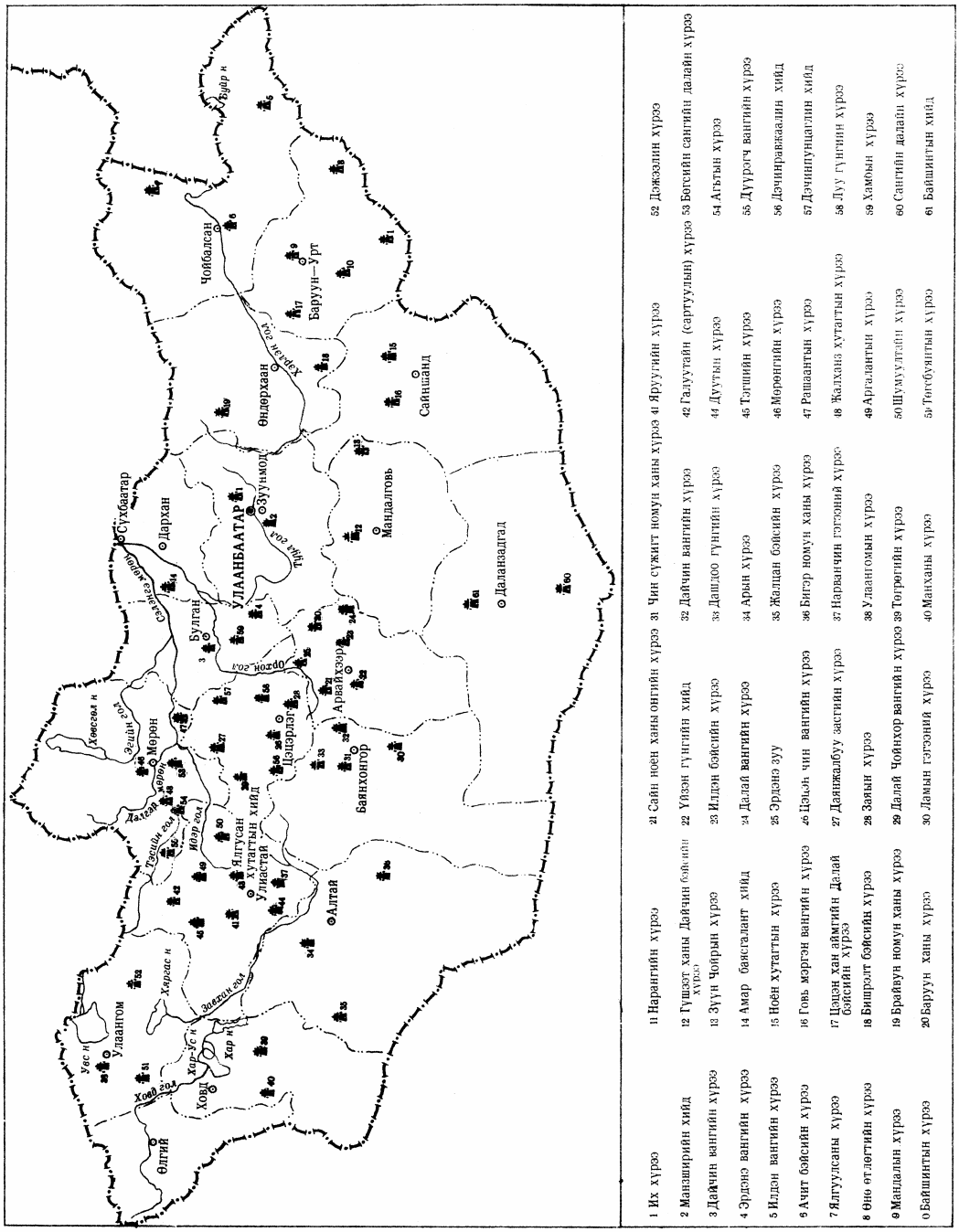
Soninbayar, Š.: *Gandantegčenlin xiid. Šašnii Deed Surguuliin xuraangui tüüx*. Ulaanbaatar 1995 [A Gandan kolostor Vallási Főiskolájának rövid története]

Sumatiratna: *Bod-hor-gyi brda-yig ming-tshig don-gsum gsal-bar byed-pa'i mun-sel sgron-me*. (Corpus Scriptorum Mongolorum VI.) Ulaanbaatar 1959 [Tibeti és mongol kifejezések neveit, szavait, értelmét megvilágító, sötétséget eloszlató mécses]

Süxbaatar, O.: *Mongol xelnii xar' ügiin tol'*. Mongol Ulsiin Šinǰlex Uxaanii Akademi Xel Joxioliin Xüreelen, Ulaanbaatar 1997 [A mongol nyelv idegen szavainak szótára]

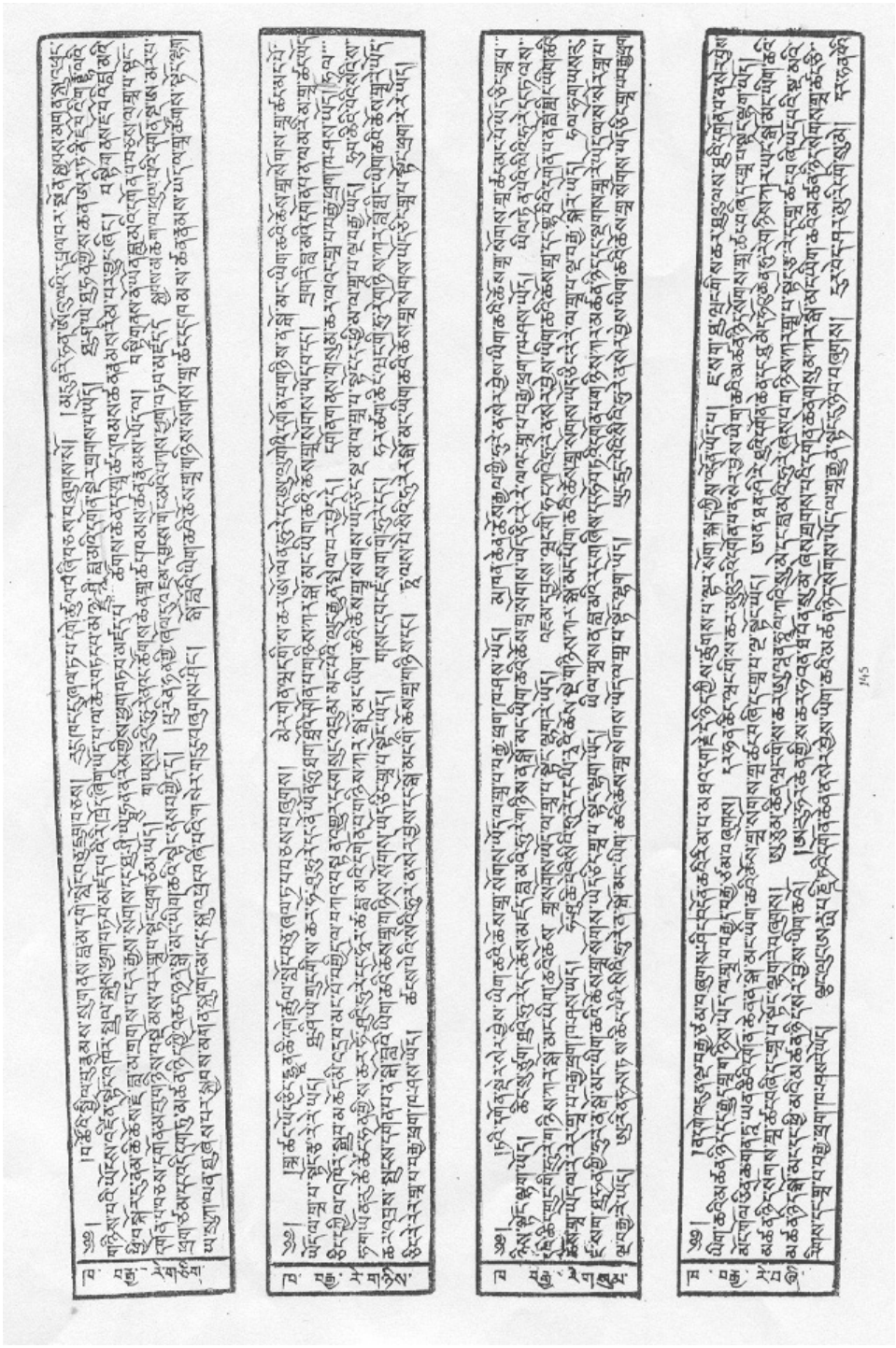
Ulaanbaatar. Xotiin atlas. Ulsiin Geodeji, Jurag Jüin Gajar, Ulaanbaatar 1990 [Ulánbátor. Városi atlasz]

Ye-shes rdo-rje: *Bod-skad-kyi brda' gsar-rnying dka'-ba sog-skad-du ka'li sum-cu'i rim-pas gtan-la pheb-pa'i brda'-yig mkhas-pa rgya-mtsho blo-gsal mgun-rgyan ces-bya-ba bzhugs-so.* (Corpus Scriptorum Mongolorum IV.) Ulanbaatar 1959



1 Их хүрээ
2 Манзширийн хийд
3 Дайчин вангийн хүрээ
4 Эрдэнэ вангийн хүрээ
5 Илдэн вангийн хүрээ
6 Ачит бэйсийн хүрээ
7 Ялгуулсаны хүрээ
8 Өнө өтлөгтийн хүрээ
9 Мандалын хүрээ
0 Байшинтын хүрээ
11 Нарангийн хүрээ
12 Гушээт ханы Дайчин бэйсийн хүрээ
13 Зүүн Чойрын хүрээ
14 Амар баясгалант хийд
15 Ноён хутагтын хүрээ
16 Говь мэргэн вангийн хүрээ
17 Цэцэн хан аймгийн Далай бэйсийн хүрээ
18 Бишрэлт бэйсийн хүрээ
19 Брайвун номун ханы хүрээ
20 Баруун ханы хүрээ
21 Сайн ноён ханы онгийн хүрээ
22 Үйзэн гүнгийн хийд
23 Илдэн бэйсийн хүрээ
24 Далай вангийн хүрээ
25 Эрдэнэ зуу
26 Цэцэн чин вангийн хүрээ
27 Даянжалбуу застийн хүрээ
28 Заяын хүрээ
29 Далай Чойнхор вангийн хүрээ
30 Ламын гэгээний хүрээ
31 Чин сүжигт номун ханы хүрээ
32 Дайчин вангийн хүрээ
33 Дашдоо гүнгийн хүрээ
34 Арын хүрээ
35 Жалцан бэйсийн хүрээ
36 Бигэр номун ханы хүрээ
37 Нарванчин гэгээний хүрээ
38 Улаангомын хүрээ
39 Төгрөгийн хүрээ
40 Манханы хүрээ
41 Яруугийн хүрээ
42 Галуутайн (сартуулын) хүрээ
44 Дуутын хүрээ
45 Тэгшийн хүрээ
46 Мөрөнгийн хүрээ
47 Рашаантын хүрээ
48 Жалханз хутагтын хүрээ
49 Аргалантын хүрээ
50 Шумуулгайн хүрээ
51 Төгсбуянтын хүрээ
52 Дэжээлин хүрээ
53 Бөгсийн сангийн далайн хүрээ
54 Агьтын хүрээ
55 Дүүрэгч вангийн хүрээ
56 Дэчинравжаалин хийд
57 Дэчинпунцаглин хийд
58 Луу гүнгийн хүрээ
59 Хамбын хүрээ
60 Сангийн далайн хүрээ
61 Байшинтын хийд

A kolostorok elhelyezkedése Mongóliában
(Rinčen, B. – Maidar, D.: *Mongol ard ulsiin ugsaatnii sudlal, xelnii šinjleliin atlas.* p. 43)



DZSINGISZ KÁN SZÁRMAZÁSÁNAK LEÍRÁSA TIBETI NYELVŰ TÖRTÉNETI MŰVEKBEN

Tóth Erzsébet

1. Bevezetés

Dzsingisz kán tekintélye évszázadokkal halála és birodalmának felbomlása után is megkérdőjelezhetetlen volt a mongol nemzetségek körében. Minden hatalomra pályázó számára a legitimitás egyetlen lehetősége az volt, hogy tőle kellett levezetnie származását. A buddhizmus államvallásssá tételéhez is elengedhetetlen volt annak bizonyítása, hogy magát Dzsingisz kánt is szoros szálak fűzték Buddha tanításához. A későbbi vallástörténet-írók – a politikai elit igényeivel összhangban – Dzsingisz származását a tibeti királyokig vezették vissza, ezen keresztül pedig közvetlen vérségi kapcsolat jöhetett létre indiai királyokkal, mivel a tibeti történetírók uralkodóik ősét indiai királyi sarj személyében látták.

Jelen dolgozat célja annak vizsgálata, hogyan mutatják be a tibeti történeti művek Dzsingisz kán származását.

A tibeti nyelvű történeti munkák több-kevesebb részletességgel foglalkoznak ezzel a kérdéssel. A hét kiválasztott és a keletkezési idejük szerinti sorrendben bemutatandó mű különböző korokban íródott (14–19. század). Közülük négy szinte csak a leszármazási láncolatot írja le csupán egy-egy lényegesnek ítélt adattal kiegészítve, három azonban bővebben foglalkozik a genealógiai kérdéssel. A könnyebb áttekinthetőség érdekében a műveket két csoportra bontva vizsgáljuk és leszármazási listáikat két táblázatban foglaljuk össze.

A mongol nevek (és általában a tulajdonnevek) leírása a tibeti szövegekben nem egységesített, a szerzők saját művükön belül sem következetesek, ugyanaz a név eltérő változatokban olvasható. E dolgozatban a vizsgált tibeti művekben található alakokat eredeti formájukban megtartjuk mind a fordításokban, mind a táblázatokban. A nevek könnyebb azonosításának érdekében a táblázatok tartalmazzák a mongol változatokat is.

2. Mongol történeti munkák

Feltételezhető, hogy a mongol történeti hagyomány és a történeti irodalom kiemelkedő alkotásai ismertek voltak a tibeti és a tibeti nyelven író mongol szerzők előtt, ezért a mongol történelemre, vallástörténetre vonatkozó tibeti nyelvű műveket érdemes a mongol nyelvű történeti munkákkal összevetve tanulmányozni.

Dolgozatunkban két jelentős történeti művet vettünk alapul.

1. Korai alapmunka *A mongolok titkos története*,[1] amely a 13. századból származik. Dzsingisz kán származási listájában 23 felmenőt sorol fel, akik között Börte-čino-a az első.

[1] Megjelent Ligeti Lajos gondozásában: Ligeti, Louis: *Histoire Secrète des Mongols*. (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta I) Akadémiai Kiadó, Budapest 1971. Rövidítve: *MTT*. (Dzsingisz kán származásának leírása: pp. 22–37.)

2. Kései alapmű a 17. század második feléből fennmaradt *„Névtelen" Arany krónika*.[2] Ez a munka Börte-čino-a-ig 22 személyt tüntet fel, de a származásláncot továbbviszi Tibet történeti uralkodóin és 7 mitikus égi királyán át Indiába. Ott pedig történeti királyokon és a 21 legendás uralkodón keresztül eljutunk Mahāsammatā-ig, India első királyáig, aki ily módon a dzsingiszi genealógia ősévé válik.

Dzsingisz kán felmenőinek a két mű alapján felállított listáját összehasonlításként szerepeltetjük a két táblázatban.

3. Korai tibeti történetírók és műveik

3.1. Bevezető

Elsőként három tibeti szerző (14–16. század) művét vizsgáljuk. A *kar-ma bka'-rgyud-pa* rendhez tartozó szerzetesek munkái *A mongolok titkos történeté*-nek genealógiai hagyományával mutatnak rokonságot kisebb, de nem lényegtelen eltérésekkel. Ezt a szemléletet követi egy későbbi könyv, a Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje, *dge-lugs-pa* rendi szerzetes által szerkesztett *A bölcsek forrása* című enciklopédikus mű is. Mivel a szerző korszak, vallási irányzat és etnikai hovatartozás szerint a második csoporthoz sorolható, őt és könyvét ott mutatjuk be. A művében szereplő leszármazási listát azonban a korábbi művek adatait tartalmazó táblázatban tüntetjük fel.

3.2.1. 'Tshal-pa Kun-dga'-rdo-rje: Vörös évkönyv[3]

'Tshal-pa Kun-dga'-rdo-rje (1309–1364) 1346–1363 között készítette modern kiadásban 150 oldal terjedelmű művét. Az 1–8. fejezet a világ keletkezésétől kezdve felöleli India, Kína, a Tangut állam, a Mongol Birodalom krónikáját (összesen kb. 30 oldal). A 9–26. fejezet mintegy 120 oldalon Tibet, illetve a buddhizmus második tibeti elterjedése idején létrejött rendek történetét mutatja be. Ez a mű későbbi történeti munkák számára fontos forrásul szolgált. A mongol kánok genealógiáját a 8. fejezet tartalmazza (pp. 28–29).

3.2.2. 'Gos Lo-tsā-ba Gzhon-nu-dpal: Kék évkönyv[4]

A nagy tekintélyű történetíró, 'Gos Lo-tsā-ba Gzhon-nu-dpal (1392–1481) 'Tshal-pa leszármazási listáját közli 1476–1478 között írott vaskos, Lokesh Chandra kiadásában 970

[2] Mongol címe: *Altan tobči*. Két változata létezik. Az egyik az itt is felhasznált mű, melynek szerzője ismeretlen, ezért nevezik *„Névtelen" Arany krónikā*-nak. Latin betűs átírását, fordítását Charles Bawden jelentette meg: *The Mongol Chronicle Altan Tobči*. Text, translation and critical notes by Charles Bawden. (Göttinger Asiatische Forschungen Band 5) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1955. (Dzsingisz kán genealógiájának mongol szövege: pp. 35–40., az angol fordítás: pp. 109–118.) A másik változatot Blo-bzang-bstan-'dzin írta 1655-ben.

[3] Tibeti címe: *Deb-ther dmar-po*. Modern kiadása Dung-dkar Blo-bzang-'phrin-las több mint 300 oldalnyi jegyzetével és mutatóval gazdagítva: 'Tshal-pa Kun-dga'-rdo-rje: *Deb-ther dmar-po*. Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Beijing 1981.

[4] Tibeti címe: *Deb-ther sngon-po*. Lokesh Chandra (szerk.): *The Blue Annals*. (Śatapiṭaka Series, vol. 212) International Academy of Indian Culture, New Delhi 1974; modern kiadása: Si-khron Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Chengdu 1984. Angol fordítása: Roerich, G. N.: *The Blue Annals*. Motilal Banarsidass, Delhi 1995 (korábbi kiadásai: 1949, 1953, 1976, 1979, 1985).

oldal terjedelmű művében.[5] A két lista csak a nevek írásában mutat különbséget, ezért együtt kezeljük őket, és az összehasonlító táblázatban is együtt szerepelnek.

3.2.3. Dpa'-bo II Gtsug-lag-phreng-ba: A magasztos tan kerekének megforgatásait megvilágító magyarázat, azaz „A bölcsek ünnepe"[6]

Dpa'-bo II Gtsug-lag-phreng-ba (1504–1566) 1545 és 1564 között írott műve a legkorábbi tibeti nyelvű vallástörténeti munka (*chos-'byung*), amely önálló fejezetet szentel a buddhizmus mongóliai történetének. Lokesh Chandra kiadásában a teljes mű 864 oldal, ebből 70 oldal ez a fejezet. Röviden leírja Dzsingisz kán származását is.[7]

3.3. Fordítás

Mivel a művekben csaknem azonos névsor olvasható, elegendő a legkorábbi, a *Vörös évkönyv* részletének fordítása, a többi munka adatai a fordítást követő táblázatban láthatók.

„A kezdet az Ég fia, Sbor-ta-che. Az ő fia Bā-dā-chī-gan, az ő fia Tham-chag. Az ő fia Khyi-ji-mer-khan, róla még ma is azt tartják, hogy ő a hírneves Padmasambhava,[8] a démonok legyőzője. Az ő fia La-'ur-byang-sbo-ro-'ol, az ő fia Pas-ka-ni-dun,[9] az ő fia Sems-za'u-ji, az ő fia Kha-chu. Az ő fia Do-bun-mer-khan, akinek halála után [feleségétől] Nag-mo A-lan-kho-tól a nap és a hold fénye révén született fia, Bo-don-char-mung-khan. Az ő fia Ga'i-chi, az ő fia Sbe-khir, az ő fia Ma-nan-tho-don, az ő fia Ga'i-thu-gan, az ő fia Ba'i-shing, az ő fia Khor-dog-shing, az ő fia Dum-bi-na'i-khan, az ő fia Ga-bu-la-khan, az ő fia Bar-than-ba-dur. Az ő fia Ye-sur-ga-ba-dur, az ő és felesége, Ho-lun fia pedig Jing-gi *tha'i-dzu* kán, aki a víz-hím-tigris évben[10] született."

[5] Lokesh Chandra (szerk.): *The Blue Annals.* p. 52.; Roerich, G. N.: *The Blue Annals.* pp. 57–58. 'Gos feltárja a genealógia forrását: „A Mongol Ta'i-dben (T'ai-Yüan) birodalom történetét Dzambha-la Ti-shrī Mgon (Jambhala Ti-shi) elbeszélése alapján Kun-dga'-rdo-rje leírta a *Vörös évkönyv*-ben." Dzambha-la Ti-shrī Mgon pedig – ahogy Roerich a jeles történetíró, Bu-ston Rin-chen-sgrub (1290–1364) életrajzából kiderítette – Toγon Temür császár parancsának eleget téve egy küldöttség vezetőjeként 1344-ben érkezett Tibetbe azzal a céllal, hogy Bu-ston Rin-chen-sgrub-ot meghívja Pekingbe, a császári udvarba. (Roerichm G. N. : *The Blue Annals.* p. VII.)

[6] Tibeti címe: *Dam-pa'i chos-kyi 'khor-lo bsgyur-ba-rnams-kyi byung-ba gsal-bar byed-pa „Mkhas-pa'i dga'-ston" ces bya-ba'i legs-par bshad-pa.* Két modern kiadása: Dpa'-bo II Gtsug-lag-phreng-ba: *Mkhas-pa'i dga'-ston – Dam-pa'i chos-kyi 'khor-lo bsgyur-ba-rnams-kyi byung-ba gsal-bar byed-pa „Mkhas-pa'i dga'-ston" ces bya-ba'i legs-par bshad-pa.* Szerk. Rdo-rje-rgyal-po, Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Beijing 1986, 2 vols; és Gnas-nang Dpa'-bo II Gtsug-lag-'phreng-ba: *Chos-'byung mkhas-pa'i dga'-ston.* Reproduced from prints from Lho-brag blocks from Rumtek Monastery. Delhi Karmapae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang, Delhi 1980, 2 vols. Korábbi kiadása: Lokesh Chandra (szerk.): *Mkhas pahi dgah ston by Dpah-bo-gtsug-lag 'phreng-ba.* (Śatapiṭaka Series, vol. 9/1–4) International Academy of Indian Culture, New Delhi 1959–1965.

[7] Lokesh Chandra (szerk.): *Mkhas pahi dgah ston.* vol. 9/3, 1961, pp. 791–792.

[8] Indiai mágikus mester, tibeti neve: Padma-'byung-gnas.

[9] 'Gos-nál is *pas*, Roerich a vésnök tévedésének tekinti és *yas*-ra javítja, amelynek ejtése egyes tibeti nyelvjárásokban *ye*, így tehát megfelel a mongol név első szótagjának.

[10] A számítások szerint ez az 1182. év.

3.4. Összehasonlító táblázat

MTT[11]	**'Tshal-pa / 'Gos**	**Dpa'-bo**	**Lcang-skya**
de'ere tenggeri-eče jaya'atu töreksen Börte-činō / Börte-čino-a + gergei: Qo'ai-maral / Γoo-maral	Gnam-gyi bu Sbor-ta-che	Gnam-gyi bu Sbor-tha-che	Gnam-gyi bu Bur-to-cho-no
Batačiqan	Bā-dā-chī-gan / Ba-da-chi-gan	Ba-da és Chi-gan	–
Tamača / Tamačin	Tham-chag	Tham-chag	–
Qoričar-mergen	Khyi-ji-mer-khan / Chi-ji-mer-gan	Gyi-ji-mer-khan	–
A'uǰam-boro'ul / A'uǰang-boro'ul	La-'ur-byang-sbo-ro-'ol / La'u-jang-bhe-re-'ol	La'u-ngag-spo-rol	–
Sali-qačau	–	–	–
Yeke-nidün	Pas-ka-ni-dun	E-ka-ni-rug	–
Sem-soči	Sems-za'u-ji / Sems-dza'o-ji	Sems-ja-ba'o	–
Qarču	Kha-chu / Kha-ju	Kha-chu	–
Borǰigidai-mergen + Mongqolǰin-qo'a	–	–	–
Toroqolǰin-bayyan + Boroqčin-qo'a	–	–	–
Dobun-mergen + Alan-qo'a / Alan-γoa	Do-bun-mer-khan / Du-bun-mer-gan + Nag-mo A-lan-kho	Do-mun-man, Nag-mo I-lan, Khwa	Du-bun-mer-gen + Nag-mo E-lan
Bodončar-mungqaq / Bodončar-mungqaγ	Bo-don-char-mung-khan / Bo-don-char-mu-gan	Bo-don-char-mun-khag	Po-ton-char
Qabiči-ba'atur	Ga'i-chi	Ga'i-chi	–
–	Sbe-khir/Sbi-khir	Spi-khir	–
Menen-tudun	Ma-nan-tho-don	Ma-nan-tho-non	–
Qači-külük	–	–	–
Qaidu	Ga'i-thu-gan	Ga'i-thu-ga-ga	–

[11] A táblázatban a névváltozatokat virgula (/) választja el. A mongol műveknél az ott előforduló névalakokat és a szükség esetén feltüntetett hagyományos átírást különíti el, a tibeti szövegek esetében ezzel a jellel választjuk el 'Tshal-pa és 'Gos lo-tsa-ba 'Tshal-pa-tól átvett névsorának változatait, illetve az egy művön belül előforduló eltérő alakokat, elnevezéseket is. A plusz (+) jel után az adott személy feleségének neve következik.

Bai-šingqor-do[q]šin / Baišingqor-doγšin	Ba'i-shing és Khor-dog-shing/Khor-thog-shing	Bi'i-bing-khor-thog-shing	–
Tumbinai-sečen / Tunbinai qan, Tumbaγai sečen	Dum-bi-na'i-khan/ Dum-bi-ha'i-khan	Dum-'bi-ha'i-gan	–
Qabul qahan / Qabul qan	Ga-bu-la-khan / Ka-bu-la-gan	Ga-'u-la-khan	–
Bartan-ba'atur / Bartan-ba'ātur	Bar-than-ba-dur	Bar-than-ba-'ur	–
Yesügei-ba'atur / Yesügei-ba'ātur + Hö'elün	Ye-sur-ga-ba-dur/ Ye-phur-ga-ba-dur + Ho-lun/ Hu-lun	Ye-pur-ga-pa-par + Ho-mun	Yi-su-khe'i-bā-thur
Temüjin, Činggis	tha'i-dzu Jing-gi / Jing-gin	tha'i-dzu Jing-gi	Gnam-bskos sa-yi Tshangs-pa Ching-gi-si

3.5. Megjegyzések és következtetések

A bemutatott tibeti források kisebb eltérésektől eltekintve[12] összhangban vannak *A mongolok titkos történeté*-ben foglaltakkal: Dzsingisz kán származását Börte čino-a-ig vezetik vissza.

A mongol műben Börte-čino-a (jelentése „kékesszürke farkas"), az ősapa mellett az ősanya is megjelenik (Гоо-maral, „rőt szarvasünő"). Bizonyos, hogy nemzetségi totemállatokról van szó, de ennek háttérbe szorulását mutatja, hogy Гоо-maral Börte-čino-a feleségeként[13] szerepel. A tibeti források – bár a tibeti írás alapján sem különböztethetők meg a tulajdonnevek a köznevektől – az Ég fiának[14] nevezve egyértelműen emberként kezelik Börte-čino-a-t. A nemzetségi ősállattól való származás átadta a helyét az Égtől, az ősi hitvilág legfőbb istenségétől való eredetnek. A mongol forrásban az égi eredetre a „Felső Ég elrendeléséből született"[15] jelző utal.

Az indo-tibeti buddhizmus hatása *A mongolok titkos történeté*ben található leírásban nem fedezhető fel, a későbbi időkből származó tibeti források azonban már Börte-čino-a dédunokáját kapcsolatba hozzák egy kiemelkedő indiai mesterrel: Qoričar-mergen annak a mágikus képességekkel rendelkező indiai mesternek, Padmasambhavának a testetöltése, akit azért hívtak Tibetbe a 8. században, hogy a régi hit, a bön démonait leigázza és a buddhizmus szolgálatába állítsa. Az a megfogalmazás, hogy Qoričar-mergen maga Padma-

[12] A részletes leszármazási láncot bemutató művekben ('Tshal-pa/'Gos, Dpa'-bo) *A mongolok titkos története* listájához képest négy személy kimarad: Sali-qačau, Borǰiγidai-mergen és felesége Mongqoljin-qo'a, Toroqoljin-bayyan és felesége Boroqčin-qo'a, valamint Qači-külük. Másfelől egy névvel megtoldják a listát: Ga'i-chi és Manan-tho-don között olvasható a Sbe-khir/Sbi-khir ('Tsal-pa/'Gos), más írásmóddal Spi-khir (Dpa'-bo) név is. További különbség, hogy 'Tshal-pa/'Gos a *Baišingqor-doγšin* nevet, Dpa'-bo pedig a *Batačiqan* nevet két névnek tekinti (*Ba'i-shing* és *Khor-dog/thog-shing*, illetve *Ba-da* és *Chi-gan*). Megjegyzendő még, hogy Dpa'-bo művében *Alan-γoa* (tib. *Nag-mo A-lan-kho*) nevét a felsorolásoknál is használatos írásjel (tib. *shad*) vágja ketté (*Nag-mo I-lan* / *Khwa*), mintha két külön név lenne, sőt az sem derül ki, hogy Nag-mo I-lan-khwa Do-mun-man (mong. Do-bun-mergen) felesége volt, másrészt Ga'i-chi és Spi-khir neve között nincs *shad*, mintha egy név lenne.

[13] Mong. *gergei*.

[14] Tib. *Gnam-gyi bu.*

[15] Mong. *de'ere tenggeri-eče ǰaya'atu töreksen*.

sambhava, közvetlen kapcsolatot teremt a buddhista tanokat továbbadó hiteles indiai mesterrel. Ily módon Dzsingisz kán őse bekerül az indiai tanító újraszületési láncolatába.

Még a lényegretörően csak névsort közlő művek sem hagyják figyelmen kívül az egyik utód, Bodončar-mungqaγ születése körüli kételyeket: apja halála utáni fogantatását elfogadhatóvá teszi a Nap és a Hold fényének vagy a szivárványnak a természetfeletti közreműködése, sőt még erősíti is a genealógiai lánc isteni kapcsolatát.

A mongolok titkos története a születésétől kapott Temüjin és a későbbi Činggis nevet egyaránt használja. A négy tibeti műben csak a Činggis név különféle írásmódú változatai fordulnak elő. Közülük három pedig már születésekor megelőlegezi Dzsingisznek a *tha'i-dzu*,[16] azaz az „uralkodói dinasztia atyja" címet.

4. A második mongol buddhista megtérés utáni történetírók

4.1. Bevezető

A második csoportba sorolt szerzők a mongolok 1578 után bekövetkezett buddhista megtérését követően éltek (18–19. század). Valamennyien *dge-lugs-pa* rendi mongol szerzetesek, akik több-kevesebb időt töltöttek Tibet kolostoraiban, s munkáikat tibeti nyelven írták. Dzsingisz kán származását illetően műveik az *Arany krónika* elvével mutatnak párhuzamot.

4.2. Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje: *A bölcsek forrása*[17]

A Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje (1717–1786) szerkesztésében 1741–1742-ben készült munka alapvetően nem történeti mű (tibeti–mongol kétnyelvű buddhista terminológiai szótár), de bevezető része remek összefoglalása a buddhizmus történetének (Indiában, Kínában, Tibetben), és külön szakaszban bemutatja a buddhizmus Mongóliába kerülését is.[18] A több mint 1400 oldalas kétnyelvű modern kiadásban az egész bevezetés mindössze 50 oldal, amely tartalmazza Dzsingisz kán származásának vázlatos bemutatását.[19]

[16] Mongolban *taiji*, a kínai *t'ai-tzu* átvétele (Lessing, F.: *Mongolian–English Dictionary*. The Mongolia Society, Bloomington, Indiana 1995, p. 769).

[17] A bevezetésnek és a szótár első két fejezetének kétnyelvű kiadása és fordítása: Dandaron, B. D. – Pubaev, R. E.: *Istočnik mudrecov. Dag-yig mkhas-pa'i 'byung-gnas. Merged γarqui-yin oron*. Ulan-ude 1968 (Dzsingisz ősei: pp. 160–161); modern kiadása: Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje: *Dag-yig mkhas-pa'i 'byung-gnas / Merged γarqui-yin oron.* Minzu chubanshe, Beijing 1988 (genealógia: pp. 44–45, ezt a kiadást vettük alapul). Tanulmány a bevezető fejezetről és a mongol nyelvű buddhista kánon elkészítéséről szóló rész angol fordítása: Ruegg, D. Seyfort: On Translating the Buddhist Canon (A Dictionary of Indo-Tibetan Terminology in Tibetan and Mongolian: the *Dag-yig mkhas-pa'i byung-gnas* of Rol-pa'i rdo-rje). In: *Acarya Raghu Vira Commemoration Volume.* (Studies in Indo-Asian Art and Culture 3) Szerk. P. Ratnam, 1973, pp. 243–261 (Paper read at the XXIXth International Congress of Orientalists in Paris in July 1972).

[18] E rész fordítása, a szerző és a mű rövid bemutatása: Tóth E.: A mongóliai buddhizmus történetének tibeti nyelvű forrásai. In: *Orientalista Nap 2003*. Szerk. Birtalan Á. – Yamaji M., MTA Orientalisztikai Bizottság – ELTE Orientalisztikai Intézet, Budapest 2003, pp. 150–153.

[19] Lásd 3.4. Összehasonlító táblázat.

4.3. Sum-pa-mkhan-po Ye-shes-dpal-'byor: A magasztos tan elterjedése Indiában, a nagy Kínában, Tibetben és Mongóliában, azaz „A kívánságokat teljesítő csodafa"[20]

Sum-pa-mkhan-po Ye-shes-dpal-'byor (1704–1788) 1748-ban fejezte be nagy tekintélyű munkáját, melynek egyik fő erénye az a törekvés, hogy felhasználjon minden elérhető forrást és kellő kritikával kezelje az azokban foglaltakat.[21] A mű a vallástörténetek évszázadok során kikristályosodott szerkezetét követi: a világmindenség létrejötte és szerkezete, lakói, a buddhák megjelenése a jelenlegi világkorszakban, Śākyamuni buddha e világra érkezése és tevékenysége, tanításai, tanainak elterjedése halála után, virágzása majd háttérbe szorulása Indiában, elterjedése Indián kívül: Belső-Ázsiában, Délkelet-Ázsiában, Kínában, Tibetben és Mongóliában. Az 1020 oldalas modern kiadásban a Mongóliáról szóló fejezet 60 oldal terjedelmű, ebből Dzsingisz kán származása 3 oldal.

4.4. Gu-shri Dka'-bcu Tshe-'phel:[22] A magasztos tanítás elterjedése Nagy-Mongólia földjén, azaz „A tan becses kincsét megvilágító lámpás"[23]

Bár Gu-shri Dka'-bcu Tshe-'phel 1819-ben készült műve *az egyik legismertebb* „*Hor chos-'byung"*, azaz „mongol vallástörténet", magáról a szerzőről alig maradtak fenn adatok. A mű felépítése a hagyománynak megfelelően: a buddhizmus elterjedése Indiában, Tibetben, Kínában és Mongóliában, a hangsúly azonban a vallás mongóliai korszakán van. Ezt a fejezetek terjedelmének aránya is mutatja: a modern kiadásban 364 oldalas könyv középpontjában a rövid bevezető fejezetek (7 oldal) után a mongol történelem áll. Dzsingisz kán származásának leírása a történeti áttekintést nyújtó fejezet elején található.

---

[20] Tibeti címe*: 'Phags-yul, Rgya-nag-chen-po, Bod dang Sog-yul-du dam-pa'i chos byung-tshul: „Dpag-bsam ljon-bzang" zhes bya-ba.* Sum-pa-mkhan-po műve a Śatapiṭaka Series köteteiben Lokesh Chandra kiadásában kétszer is megjelent (Śatapiṭaka Series, *Sum-pa-mkhan-po gsung-'bum*, ka, New Delhi 1959 és Collected Works of of Sum-pa Mkhan-po, International Academy of Indian Culture, New Delhi 1975. vol. 1). Más kiadások is léteznek, azok azonban nem a teljes művet közlik, nem tartalmazzák a Mongóliáról szóló fejezetet. Ebben a dolgozatban a legújabb kiadás szövegét vettük alapul: Sum-pa-mkhan-po Ye-shes-dpal-'byor: *'Phags-yul, Rgya-nag-chen-po, Bod dang Sog-yul-du dam-pa'i chos byung-tshul: „Dpag-bsam ljon-bzang" zhes bya-ba.* Kan-su'u Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Lanzhou 1992, pp. 960–963. R. E. Pubaev nevéhez fűződik a művet elemző monográfia (Pubaev, R. E.: *«Pagsam čžonsan» – pamjatnik tibetskoj istoriografii XVIII. veka*. Nauka, Novosibirsk 1981). Lásd még: Tóth E.: *A mongóliai buddhizmus…* p. 149.

[21] Pubaev: *«Pagsam čžonsan»…* p. 4.

[22] A szerző további nevei: 'Jigs-med-rig-pa'i-rdo-rje, Blo-bzang-tshe-'phel.

[23] Tibeti címe: *Chen-po Hor-gyi yul-du dam-pa'i chos ji-ltar byung-ba'i tshul bshad-pa „(Rgyal-ba'i) bstan-pa rin-po-che gsal-bar byed-pa'i sgron-me".* Az európai tudományos köztudatba G. Huth jóvoltából került, aki a tibeti szöveg mellett német fordítást is közzé tett: Huth, G. (ford.): *Jigs-med nam-mk'a: Geschichte des Buddhismus in der Mongolei.* Karl J. Trübner, Strassburg, Bd. I. Tib. Text, 1892, Bd. II. Deutsche Übersetzung, 1896 (Dzsingisz kán elődeiről: I. kötet, pp. 2–9, II. kötet, pp. 3–14.). Ezt követően több kiadásban is megjelent, Ligeti, L. (szerk.): *A History of Buddhism in Mongolia.* (Śatapiṭaka Series, vol. 271) Sharada Rani, New Delhi 1981.; = Szerk. Guru Deva, Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, Sarnath 1965. E dolgozatban a modern kiadásra támaszkodtunk: 'Jigs-med-rig-pa'i-rdo-rje: *Chen-po Hor-gyi yul-du dam-pa'i chos ji-ltar byung-ba'i tshul bshad-pa „(Rgyal-ba'i) bstan-pa rin-po-che gsal-bar byed-pa'i sgron-me".* (= Hor chos-'byung) Mtsho-sngon-gyi Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Xi-ning 1993 (Dzsingisz kán genealógiája: pp. 2–3, 7–11). Lásd még: Tóth E.: *A mongóliai buddhizmus…* p. 148; Tóth E.: Contribution of Professor Ligeti to the Exploration of the History of Buddhism in Mongolia. In: *Altaica Budapestinensia MMII. Proceedings of the 45th Permanent International Altaistic Conference (PIAC) Budapest, Hungary, June 23–28, 2002.* Szerk. A. Sárközi. – A. Rákos, Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences–Department of Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, Budapest 2003, pp. 355–356.

4.5. Dam-chos-rgya-mtsho Dharma-tā-la: A tan virágzása Nagy-Mongólia földjén, azaz „A fehér lótuszfüzér”[24]

Dam-chos-rgya-mtsho életéről és tevékenységéről szintén keveset lehet tudni, de 1889-ben írott műve a másik közismert és nagy tekintélynek örvendő *„Hor chos-’byung”*. A szokásos bevezető fejezetek után a teljes mű a buddhizmus mongóliai történetét vizsgálja, Lokesh Chandra 1977-es kiadásában 265 oldal, melyből a szerző 3 oldalban mutatja be Dzsingisz kán származását.

4.6. Fordítások

A bemutatott művek hasonló terjedelemben írja le Dzsingisz kán származását, s a megfogalmazásban átfedések vannak. Az ismétlések elkerülése érdekében a Sum-pa-mkhan-po munkájában olvasható leírás fordítását adjuk közre egészében, s azt a másik két, később keletkezett könyvben található részletekkel egészítjük ki.

4.6.1. Sum-pa-mkhan-po Ye-shes-dpal-’byor: A magasztos tan elterjedése Indiában, a nagy Kínában, Tibetben és Mongóliában, azaz „A kívánságokat teljesítő csodafa”

„Ma-hā-sambha-ti király – tibeti nevén Mang-bkur[25] – után több mint 1 121 500 évvel, a tűz-ló évben érkezett e világra Shākya-thub-pa[26] buddha. Bevégezvén tizenkét cselekedetét,[27] a tűz-tigris[28] évben megmutatta az eltávozás módját. Ezernyolcvanhét évvel később jött e világra Lha-tho-tho-ri Gnya’-khri-btsan-po,[29] Tibeti királya. Ő és utódai a »hét égi trónusú«,[30] utánuk következett a »két közbülső Lteng«.[31] Közülük Gri-gum-btsan-t Blongan nevű tanácsosa megölte, három fia pedig három irányba menekült: Bya-khri Spo-bo-ba, Sha-khri Nyang-po-ba, Nya-khri-ba pedig Rkong-ba. Egyikük, Bya-khri-ba, más néven Spu-te-gung-rgyal később Tibet királya lett.

A legkisebbik fiú, akit mongol nyelven Bor-ta-ze-ba-nak hívtak, Rkong-po-ban megházasodott és feleségével, Gwā-ma-ral-lal együtt továbbment Mongolföld felé. Amikor

[24] Tibeti címe: *Chen-po Hor-gyi yul-du dam-pa’i chos ji-ltar dar-ba’i tshul gsal-bar brjod-pa „Pad-ma dkar-po’i phreng-ba”.* A tibeti fadúcnyomat facsimile változatának kiadás (sajnos nehezen olvasható): Lokesh Chandra (szerk.): *Dharmatāla’s Annals of Buddhism.* (Śatapiṭaka Series, vol. 225) Sharada Rani, New Delhi 1975, latin betűs átírásban: Lokesh Chandra (szerk.): *History of Buddhism in Mongolia.* (Śatapiṭaka Series, vol. 235) Sharada Rani, New Delhi 1977. A Dzsingisz kán származásáról szóló rész a 67–72 (1975), illetve a 31–33. (1977) oldalon található. Fordítására Piotr Klafkowski vállalkozott, bőséges, mindenre kiterjedő jegyzetekkel, hasznos függelékkel, tematikus bibliográfiával, időrendi táblázattal kiegészítve: Damchø Gyatso Dharmatāla: *Rosary of White Lotuses, Being the Clear Account of How the Precious Teaching of Buddha Appeared and Spread in the Great Hor Country.* Translated and annotated by Piotr Klafkowski. Supervised by Nyalo Trulku Jampa Kelzang Rinpoche. (Asiatische Forschungen Bd. 95) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987. Lásd még: Tóth E.: *A mongóliai buddhizmus…* p. 148.

[25] A király indiai és tibeti neve (teljes alakja: Mang-pos-bkur-ba), jelentése „sokak által tisztelt”.

[26] Szkr. *Śākyamuni*.

[27] Buddha életpályáját leggyakrabban tizenkét legfontosabb cselekedete szerint osztják szakaszokra.

[28] Dam-chos-rgya-mtsho a *me-yos*, azaz a tűz-nyúl évet jelöli meg.

[29] Tibet mitikus királyai közül az első. A Lha-tho-tho-ri név használata nem világos, ez a név általában a 28. királyt, Lha-tho-tho-ri Gnyan-btsan-t jelöli.

[30] Tib. *gnam-gyi khri bdun*, azaz Mu-khri-btsan-po, Deng-khri-btsan-po, Sho-khri-btsan-po, Me-khri-btsan-po, Gdags-khri-btsan-po, Srib-khri-btsan-po.

[31] Klafkowski „király”-nak fordítja a *Ldeng* szót. A királynevek tagjaként előforduló szó gyakran fellelhető *Lde* változatban is, ami „nemzetségi méltóság, melyet Tibet néhány korai királya kapott” (*Rang-’byung-ye-shes digitális szótár*).

a Bē-gwal partjához, a Bur-han-gwal-tun hegyhez érkezett, az ott élő Pe-ta nevű nemzetségnek elbeszélte egyebek között származását, hogy mely országból jött és milyen okból. Azok pedig valamennyien vezetőjükké tették. Nagy tisztelet övezte és Bor-ta-che-no néven hírnévre tett szert. Mai mongol évkönyvek némelyike szerint apja neve Gser-khri-ba »Arany trónusú« volt, tehát a »hét égi trónusú« közül az utolsó király, Srib-khri-ba nevét hibásnak tekintik.

Bor-ta-che-no-nak két fia volt, Pa-tis-han és Ba-ta-cha-gan. A kisebbik fiú kilenc leszármazottja sorjában: Te-me-cag, Ho-re-char-mer-gen (róla azt tartják, hogy ő Pad-ma-saṃ-bha-wa), A-gwo-cham-bu'i-ral, Sa-li-gwal-ja-gwo'u, Ye-khe-nu-tun, Sam-su-ci, Ha-li-har-chu, Bor-ci-gi-ta'i-mer-gen és Du-ral-cin-pā-yan. Ez utóbbinak és feleségének, Bo-rog-chen-gwa'u-nak két fia született: To-po-so-hor – akinek a homlokán volt egyetlen szeme – és To-po-mer-gen. Ez utóbbi, a fiatalabbik a Hu-re-thu-med nemzetségből származó A-lon-gwa-t, más néven Kha-lun-mdzes-ma-t vette feleségül.

Arca, álla, csípője széles, foga fehér, mind azonos méretű,
szeme nagy, ajka piros, orra nyújtott,
teste ragyogó, haja és (bőre) színe szép,
hangja kellemes, tisztátalansága csekély, álma, étke kevés,
titkos testrésze hajlékony, telt, szőrzete gyér,
csodálatos nő, kecses testtartású,
szeme, sima teste, törékeny alakja tökéletes.

A női szépség valamennyi jegye ékesítette. Két fiuk született: Pal-gwo-ta'i és Ba-gwon-t'ai. To-po-mer-gen halálát követően felesége szivárványszínű fénnyel egyesült, mások úgy tartják, álmában az istenek közül látogatta meg egy ifjú. Így vagy úgy, bármi volt is a kiváltója, nagy boldogság töltötte el. Mindezek nyomán Bo-gwo-ha-tha-ge és Bo-gwo-shal-che-gwo mellett megszületett harmadik fia, Po-ton-char. Hármójuk leszármazottai sorrendben a Ha-thā-gwed, a Shal-che-gwod és a Bor-ci-gen fejedelmi család.

Az elődök sora tehát az istenekig vezethető vissza, a származás elismerten nemesi, kiváló. A jelenlegi világ első emberei is az istenektől származtak, később azonban a kígyóktól, ártó démonoktól, félistenektől és a többitől is. Kétséges, hogy Po-ton-char To-bo-mer-gen fia volt-e vagy sem. Ha igen, a három idő urainak körébe tartozó Mang-bkur király leszármazottja, de ha mégsem, a fenti történet alapján is bizonyos az égiektől való eredete.

Akárhogy történt is, Po-ton-char-mong-hag, Indra[32] isteni családjának sarja felcseperedett, két bátyjával azonban nem fértek össze. Ahelyett, hogy anyja kiadta volna a vagyonból neki járó részt, csak egy csenevész lovat kapott és elkeseredésében más vidéken telepedett le. Később sikerült egyezségre jutnia bátyjaival, s amikor azok hatalmukba kerítettek egy vezető nélküli tartományt, Bor-ci-gan-t, egybekelve egy Bo-ta-na nevű hölggyel, Po-ton-char került a terület élére. Az uralma alá tartozó terület népét szerető gondoskodással oltalmazta, vitézsége, ügyessége kiteljesedett, hatalma, vagyona megnövekedett és a fejedelemséget is felvirágoztatta.

Utódai sorjában: Ha-bi-che-pā-thur, Bī-kher-pā-thur, Ma-hā-tho-tan-ha-ci-khu-lug, Bī-shing-hur-tog-shin, Hom-pa-na'i-che-chen, Ha-bul kán, Par-tam-pā-thur. Ez utóbbinak az öt fia közül a legidősebb volt Ye-su-khe'i-pā-thur. Régebben a mongolok többsége a kínai császárok[33] fennhatósága alá tartozott, ebben a korban némelyek felett a tibeti-tangut[34]

[32] Tib. *Legs-bris*, Indra, az istenek ura egy másik nevének tibeti megfelelője (jelentése: „páva").

[33] Bár a tibeti források a tibeti, a kínai és a mongol uralkodókat is többnyire a *rgyal-po* szóval jelölik, itt a magyarban hagyományosan használt „király", „császár", „kán" méltóságneveket alkalmazzuk.

fejedelem[35] uralkodott. Ye-su-khe-pā-thur-nak két felesége volt, fő felesége, Hu-lun, más néven U-ge-len és Tha-nag-shi. Fő feleségétől négy fia és egy lánya született, a másiktól pedig két fia. A legidősebb fiú, akit The-mu-cen-nek hívtak, Vajrapāṇi megtestesülése, a harmadik ciklus víz-ló évében született meg."

4.6.2. Gu-shri Dka'-bcu Tshe-'phel: A magasztos tanítás elterjedése Nagy-Mongólia földjén, azaz „A tan becses kincsét megvilágító lámpás"

„Indiától és Tibettől északra terül el a Nagy Mongol Birodalom. Az ottani mongol nemzetség Mang-bkur király leszármazottja: régen India szent földjén jött világra Ma-hā-samma-taḥ, más néven Mang-pos-bkur-ba király. Az ő utódai a *Mañjuśrī-mūla-tantra*[36] tanúsága szerint »a Li-tstsha-byi nemzetség fiaiként születtek«. Ily módon a Tibet királyára vonatkozó jövendölés szerint a Shā-kya Li-tstsha-byi nemzetség egyik királyi sarja különleges jegyekkel született: szeme alulról csukódott, szemöldöke türkizszínű volt, fogai szabályosan sorakoztak, mint a fehér kagylóhéj barázdái, tenyerén kerék rajzolata volt látható, ujjait hártya kötötte össze. Minthogy a jós nem merte megvizsgálni, mert félt, hogy baja lesz belőle, betették egy rézüstbe és a Gangeszba dobták. Földművesek találtak rá és felnevelték.

Amikor felnőtt, tudomására jutott gyermekkorának története, és annyira elkeseredett, hogy a Hófödte Himalájába menekült. Bolyongása közben pásztorok látták meg és megkérdezték, hogy honnan jött. Ő azt válaszolta, hogy király és ujjával az ég felé mutatott. A pásztorok azt gondolták, az istenek közül érkezett, és méltónak találták arra, hogy Tibet királya legyen. Fatrónusra ültették, négy ember a tarkójára emelte, és Tibet valamennyi lakója meghajolt előtte. A Gnya'-khri-btsan-po »Tarkó-trónusú király« nevet adták neki."

4.6.3. Dam-chos-rgya-mtsho Dharma-tā-la: A tan virágzása Nagy-Mongólia földjén, azaz „A fehér lótuszfüzér"

„Te-mi-cag idejében Tibet bűnös királya, Glang-dar-ma[37] Buddha becses tana iránt gyűlöletet táplált. Három tudós, aki nem tudta elviselni a tan eltiprását, északra menekült és Te-mi-cag kánhoz érkezett, ő pedig befogadta és áldozati felajánlásokra méltó szerzeteseivé[38] tette őket.

Hor-tsha-mer-gen, a kán fia hármójuktól beavatást és útmutatást[39] kért. A szabályok szerint pontosan végrehajtotta azokat, aminek eredményeként azon életében elérte a tökéle-

[34] A Tangut állam (982–1227) hatalma kiterjedt az egykori tibeti birodalom egyes részeire. Tibeti elnevezésük: Mi-nyag.

[35] Dam-chos-rgya-mtsho megnevezi: Mi-nyag-rgyal-rgod, a „Szilaj Tangut".

[36] Ezt az indiai eredetű művet a tibeti buddhizmusban Buddha kinyilatkoztatásának tekintik, így helyet kapott a kánonban (tibeti címe: *'Jam-dpal-gyi rtsa-ba'i rgyud*, szanszkrit címe: *Mañjuśrī-mūla-tantra*, Bka'-'gyur, Rgyud, 12. (na) kötet, dergei kiadás No 544, 105a1–351a6, pekingi kiadás No 162, 45b4–299a6). A benne olvasható jövendölések fő forrásai nemcsak a tibetiek, hanem a mongolok számára is, hogy a maguk és vallásuk indiai eredetét igazolva erősítsék a buddhizmus szent földjéhez kötődő szálaikat.

[37] Glang-dar-ma úgy szerezte meg a trónt, hogy 842-ben megölte testvérét, a buddhizmus kiemelkedő pártfogóját, Ral-pa-can-t.

[38] Tib. *bla-mchod:* állandó, helyben élő, áldozati adományok felajánlásával tisztelt szerzetes. (*Rang-'byung-ye-shes digitális szótár*)

[39] Tib. *dbang* „felhatalmazás, beavatás" (szkr. *abhiśeka*), illetve man-ngag „személyre szabott (titkos) szóbeli tanítás" (szkr. *upadeśa*). (*Rang-'byung-ye-shes digitális szótár*)

tesség magas méltóságát, durva testben többé nem kellett újraszületnie, még ma is közismert mint a démonok legyőzője, Padma[sambhava] tanítómester megtestesülése."

4.7. Összehasonlító táblázat

Arany krónika[40]	**Sum-pa**	**Dka'-bcu**	**Dharmatāla**
Maqa Samadi	Ma-hā-sambha-ti rgyal-po Mang-bkur	Ma-hā-samma-taḥ / Mang-pos-bkur-ba'i rgyal-po	Mang-bkur rgyal-po
(„21 legendás király")[41]	–	–	–
(Sikamuni)	(Sangs-rgyas Shākya-thub-pa)	–	(Ston-pa Thub-pa'i-dbang-po)
(Raquli)	–	–	–
Küsala	–	–	–
Sarba	–	–	–
Küjügün-sandali-tu qaγan	Lha-tho-tho-ri Gnya'-khri-btsan-po	Gnya'-khri-btsan-po	Lha-tho-tho-ri Gnya'-khri-btsan-po
Erkin-doluγan-kümün-sandali-tu qaγan	–	Mu-khri-btsan-po	Mu-khri-btsan-po
Kii-ǰarbu-sibaγun-sandali-tu qaγan	–	Ding-khri-btsan-po	Deng-khri-btsan-po
Ayitulqa-arbai-sandali-tu qaγan	–	So-khri-btsan-po	Sho-khri-btsan-po
Küri-külüg-qal/γal-bolur-sandali-tu qaγan	–	Mer-khri-btsan-po	Me-khri-btsan-po
Kün-sübin/subin-morin-sandali-tu qaγan	–	Gdags-khri-btsan-po	Gdags-khri-btsan-po
Dalai-sübin/subin-altan-sandali-tu qaγan	–	Srib-khri-btsan-po	Srib-khri-btsan-po
–	Gri-gum-btsan	Gri-gum-btsan-po	Gri-gum-btsan-po

[40] Az *Arany krónika* minden indiai és tibeti nevet – a tibeti hagyományt követve – lefordít. A „hét égi trónusú" közül az utolsó nevét tévesen fordították *altan-sandali-tu*-ra („Arany trónusú"), ahogyan erre Sum-pa-mkhan-po felhívta a figyelmet. Az *Arany krónika* listájából éppen annak a királynak a neve hiányzik, akinek a fiát Borta-čino-a-val azonosítják. A tibeti források az indiai királyokat nem sorolják fel, Sum-pa-mkhan-po nem nevezi meg egyenként a „hét égi trónusú" királyt, csak összefoglaló nevüket említi. Sum-pa-mkhan-po és Dam-chos-rgya-mtsho művéből kimaradt Qači-külüg neve.

[41] Damchø Gyatsho Dharmatāla: *Rosary*… függelékében (p. 468) Klafkowski az *Altan tobči*-ban olvasható királyláncolatot Maha Samaditól Śākyamuni Buddháig ezzel a kifejezéssel foglalja össze. A névsor részletes bemutatásától két okból eltekintünk: egyrészt a vizsgálatunk középpontjában álló tibeti történeti művek nem közlik a neveket, másrészt a felsorolt királyoknak közvetlen kapcsolatuk sem tibeti, sem mongol történeti vagy mitikus személyekkel nem volt, így felsorolásukból új információ nem remélhető.

Börte-činoa + Γooa-maral	Nya-khri-ba / Bor-ta-ze-ba / Bor-ta-che-no + Gwā-ma-ral	Nya-khri / Por-ta-ze-ba / Por-ta-chi-no + Gwō-ma-ral	Nya-khri / Bor-ta-ze-na / Bor-to-che-ne/no
Batai-čaγan	Ba-ta-cha-gan	Pa-thwo-chā-gan	Ba-thu-cha-gan
Temüǰin/Tamačin	Te-me-cag	Tham-chig	Te-me/mi-cag
Quričal/Qoričal-mergen	Ho-re-char-mer-gen	Hōr-chir-mer-gan	Hor-tsha-mer-gen
Oγǰim-buγurul/ boγurul	A-gwo-cham-bu'i ral	A-gwo-cim-po-rol	A-gwo cham-bu'i-ral
Sali-qalčaqu	Sa-li-gwal-ja-gwo'u	Sa-li-gal-ci-gwo	Sa-li-gwal-jo-gwa
Yeke-nidün	Ye-khe-nu-tun	E-he-nī-dun	Yi-khe-nu-tun
Sem-soči	Sam-su-ci	Sam-su-ji	Sa-ma-su-ci
Sali-qalǰaqu	Ha-li-har-chu	Ha-li-har-chwo	Ha-li-har-chu
Borčigidai-mergen	Bor-ci-gi-ta'i-mer-gen	Bor-ji-gi-ta'i-mer-gan	Bor-je-gi-ta'i-mer-gen
Toraqalčin-bayan + Boroγčin-γooa	Du-ral-cin-pā-yan + Bo-rog-chen-gwa'u	Two-ral-cin-pā-yan + Po-rog-chin-gwō	Two-ral-cin/can-pā-yan + Bo-rog-chen-gwa'u
Dobu-mergen + Alung-γooa	To-po-mer-gen + A-lon-gwa / Kha-lun-mdzes-ma	Two-pon-mer-gan + A-lon-gwō	To-bo-mer-gen + U-lon-gwo
Bodončir	Po-ton-char mong-hag + Bo-ta-na	Pō-ton-char + Pō-ton	Po-ton-char + Po-ton
Qabiči-külüg	Ha-bi-che-pā-thur	Ha-bi-chi-pā-ga-thōr	Ha-pi-che-pā-thur
Bikir-baγatur	Bī-kher-pā-thur	Pi-tir-pi-pā-ga-thōr	Bī-khe-pā-thur
Maqa-töten	Ma-hā-tho-tan-ha-ci-khu-lug	Ma-hā-thwo-tan	Ma-hā-tho-tan-ha-ci-khu-lug
Qači-külüg	–	Ha-chi-hu-lug	–
Bayisangqor-doγsin	Bī-shing-hur-tog-shin	Pā-ras-shor-sho-tog-zhin	Bī-shing-hur-tog-shin
Tumbanai-sečin	Hom-pa-na'i-che-chen	Thom-pi-ga'i-se-chen	Hom-pa-na'i-che-chen
Qabul qaγan	Ha-bul rgyal-po	Rta-bol-ha-na	Ha-bul rgyal po
Bartam-baγatur	Par-tam-pā-thur	Pār-tam-pā-ga-thwor	Par-tam-pā-thur
Yisügei-baγatur + Ögelen	Ye-su-khe'i-pā-thur + Hu-lun / U-ge-len	Yī-su-he'i-pā-ga-thwor + E-gu-len	Ye-su-khe-pā-thur + Hu-lun / U-ge-len

Temüjin	Phyag-rdor sprul-bar grags-pa The-mu-cen	Dpal Phyag-na-rdo-rje'i sprul-par grags-pa Gnam-bskos sa'i Tshangs-pa stobs-kyi 'khor-los bsgyur-ba'i rgyal-po chen-po Pog-ta Ching-gisra[42] / The-mu-cen	Phyag-rdor-gyi rnam-'phrul stobs-kyi 'khor-los bsgyur-ba'i rgyal-po chen-po Ching-ge-se / The-mu-cen

4.8. Megjegyzések és következtetések

A mongol *Arany krónika* és a három utóbbi tibeti történeti műben már kikristályosodva figyelhetők meg azok a fő pontok, amelyek Dzsingisz származása szempontjából lényegesek és a korábban vizsgált művekben még csak szorványosan lelhetők fel.

1. Rokonsági kapcsolat indiai uralkodói családdal, illetve Buddhával: Az *Arany krónika* a legendák szerinti első indiai királyig igyekszik visszavezetni a családfát. Maha Samadi királytól 21 legendás uralkodón keresztül egészen Buddháig és Buddha fiáig, Rāhuláig lehet eljutni, de miután ő szerzetes lett, tőle nem lehet továbblépni. Tibet felé Maha Samadi király családjának egy másik ága jelenti a kapcsolatot: Küsalának,[43] Magadha királyának[44] az unokáját teszik a tibetiek első királyukká.[45] Ezt legrészletesebben Dka'-bcu Tshe-'phel írja le. Maha Samadi leszármazottai Buddhával is rokonsági kapcsolatban állnak: a Shākya Litstsha-byi[46] nemzetséghez tartoznak. Sum-pa-mkhan-po és Dam-chos-rgya-mtsho csak „kötelező" kronológiai adatként tünteti fel Maha Samadit és Buddhát.

2. Rokonsági kapcsolat tibeti uralkodói családdal: Ahogyan Maha Samadi oldalági leszármazottai közül került ki Tibet első királya, ugyanúgy a tibeti uralkodó család egyik fia lett a mongolok első uralkodója, Börte-čino-a. Ennek történetét mindhárom mű egybehangzóan mutatja be.

3. Az égi eredet változása: Börte-čino-a név megőrződik, de a közvetlen égi kapcsolat háttérbe szorul, elmarad neve mellől a korábbi művekben olvasható „Ég fia", illetve a „Felső Ég elrendeléséből született" jelző.[47]

Korábban nagy hangsúlyt kapott Bodončar-mungqaγ fogantatásának megítélése. A későbbi művek is megismétlik a már leírtakat, Sum-pa-mkhan-po és Dam-chos-rgya-mtsho továbbmegy: az egyik indiai fő istenség, Indra leszármazottjának[48] nevezve hangsúlyozzák, hogy származásának tisztaságához nem férhet kétség.

[42] Gu-shri Dka'-bcu Tshe-'phel megjegyzést fűz Dzsingisz nevének *Cing-gisra* írásmódjához: *sa-mtha' 'di Rgya-gar-ltar 'bod-dgos*, vagyis „ezt a szóvégi *s*-t indiai módra ejteni kell". Egyes nyelvjárásokban már régebben sem ejtettek *s* hangot a szó végén, ezt mutatja, hogy Dzsingisz kán neve a korábbi forrásokban is *Cing-gi-si*, *Cing-gi-se* alakokban olvasható, azaz a szóvégi *s* ejtésének biztosítása érdekében külön szótagot írtak. Dka'-bcu Tshe-'phel sajátos módszerhez folyamodik, *sr* betűkapcsolatot használ, melynek ejtése a nyelvjárások többségében *s*.

[43] Szkr. *Kośala.*

[44] Mong. *Maha Samadi qaγan-u altan uruγ-ača Doruna-Času-tu-yin bel-dür delgeregsen inu eyin buyu. Enedkegün Magada-yin Küsala qaγan-u köbegün Sarba qaγan-u tabun köbegün buyu …* „Maha Samadi király arany rokonságából [egy család] a Kelet-Himalája lejtőjén élte virágkorát. Indiában a magadhai Küsala király fiának, Sarba-nak öt fia volt …" (Bawden, Ch.: *The Mongolian Chronicle…* mongol szöveg: p. 36, fordítás: p. 112)

[45] Csak királyi nevét említik: Küjügün-sandali-tu qaγan (mongol), Gnya'-khri-btsan-po (tibeti) „Nyak-trónusú király".

[46] Szkr. *Licchavi*.

[47] Lásd 14. és 15. lábjegyzet.

[48] Lásd 32. lábjegyzet.

Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje kiterjeszti az égi eredetet Dzsingisz kánra, az „Ég megbízottja"[49] jelzőt Gu-shri Dka'-bcu Tshe-'phel is megtartja.

4. Misztikus kapcsolat indiai buddhista mesterrel: Az első csoportbeli művek közül a *Vörös évkönyv*ben, a *Kék évkönyv*ben és *A bölcsek ünnepé*ben olvasható, hogy Börte-čino-a dédunokája, Qoričar-mergen nem más, mint maga Padmasambhava. Dam-chos-rgya-mtsho megerősíti ezt a szálat, jóvoltából most a részletekbe is bepillantást nyerhetünk.

5. Kapcsolat indiai és buddhista istenségekkel : Az indiai szálak erősödését tükrözi, hogy Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje Dzsingiszt „földi Brahmá"-nak[50] nevezi, annak az indiai fő istenségnek a nevével ruházza fel, aki magas rangját a buddhista panteonban is megőrizte. Ezt a jelzőt viszontlátjuk később Dka'-bcu Tshe-'phel művében. Az epithetonok köre bővül: a „földi Brahma" mellett olvasható a „hatalmas kerékforgató király",[51] azaz a „világ ura" is.

A buddhista hatás erősödésének legnyilvánvalóbb jeleként a három 19. századi szerző Vajrapāṇi,[52] az egyik legjelentősebb buddhista istenség testetöltésének nevezi. Ezáltal maga Dzsingisz kán is bekerül az istenség reinkarnációs láncolatába. Gu-shri Dka'-bcu Tshe-'phel felruházza a magasrangú egyházi méltóságoknak kijáró *Boγda* „szent" jelzővel is.

5. Összegzés

A bemutatott tibeti nyelvű művek leírása alapján megállapíthatjuk, hogy a buddhizmus széleskörű elterjedése Mongóliában a birodalmi múlt kiemelkedő alakjának, Dzsingisz kánnak a genealógiájára is rányomta a bélyegét. Felmenői és ő maga is egyre több szállal és egyre erősebben kötődik Tibethez, Indiához, India és a buddhizmus szellemiségét közvetítő istenségekhez és misztikus mesterekhez. Közben pedig gyengül az ősi totemállattól és az istenséggel felérő Égtől való eredeztetés emléke.

Summary

Genealogy of Činggis khan in Tibetan historiography

The authority of Činggis khan had an influence on the politics and history of all Mongolian clans even centuries after his death, moreover, even centuries after the collapse of the Mongolian Empire. Aspirants for leadership had to prove they were descendants of Činggis. Simultaneously, his genealogy changed. Two traditions can be distinguished. (1) The forefather of Činggis was Börte-čino-a, the "Greyish Wolf", i.e. the totem-animal of the clan. This tradition – combined with the idea of the descent of Börte-čino-a from Tengri, the "Upper World", the godlike "Ancient Heaven" – can be found mostly in the earliest works on history. (2) Later, as Indo-Tibetan Buddhism gained more and more ground, genealogy of Činggis khan was extended through the Tibetan ruling family to an Indian dynasty – kinsmen of Śākyamuni Buddha – and finally up to the legendary first king of India, Mahāsammatā. Činggis khan himself proved to be an advocate of Buddhism, and he became respected as a manifestation of Vajrapāṇi, an eminent Bodhisattva of the Buddhist pantheon. The present paper compares seven Tibetan and, as parallels, two Mongolian historical works, also giving the translations of some extracts on the subject.

[49] Tib. *Gnam-bskos*.
[50] Tib. *sa-yi Tshangs-pa*.
[51] Tib. *stobs-kyi 'khor-los bsgyur-ba'i rgyal-po*, szkr. *cakravartin*, Gu-shri Dka'-bcu Tshe-'phel és Dam-chos-rgya-mtsho művében.
[52] Tib. *Phyag-na-rdo-rje*.

Hivatkozott irodalom

Bawden, Ch. (szerk.): *The Mongol Chronicle Altan Tobči*. Text, translation and critical notes by Charles Bawden. (Göttinger Asiatische Forschungen Band 5.) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1955

Dam-chos-rgya-mtsho (= Dharma-tā-la): *Chen-po Hor-gyi yul-du dam-pa'i chos ji-ltar dar-ba'i tshul gsal-bar brjod-pa „Pad-ma dkar-po'i phreng-ba"* (= Hor chos-'byung). Kiadásai: Lokesh Chandra (szerk.): *Dharmatāla's Annals of Buddhism.* (Śatapiṭaka Series, vol. 225.) Sharada Rani, New Delhi 1975; Lokesh Chandra (szerk.): *History of Buddhism in Mongolia.* (Śatapiṭaka Series, vol. 235.) Sharada Rani, New Delhi 1977; Fordítása: Damchø Gyatso Dharmatāla: *Rosary of White Lotuses, Being the Clear Account of How the Precious Teaching of Buddha Appeared and Spread in the Great Hor Country.* Translated and annotated by Piotr Klafkowski, supervised by Nyalo Trulku Jampa Kelzang Rinpoche. (Asiatische Forschungen Bd. 95.) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987

Dpa'-bo II Gtsug-lag-phreng-ba: *Dam-pa'i chos-kyi 'khor-lo bsgyur-ba-rnams-kyi byung-ba gsal-bar byed-pa „Mkhas-pa'i dga'-ston" ces bya-ba'i legs-par bshad-pa.* Kiadásai: Lokesh Chandra (szerk.): *Mkhas pahi dgah ston by Dpah-bo-gtsug-lag 'phreng-ba.* (Śatapiṭaka Series, vol. 9/1–4) International Academy of Indian Culture, New Delhi 1959–1965; Gnas-nang Dpa'-bo II Gtsug-lag-'phreng-ba: *Chos-'byung „Mkhas-pa'i dga'-ston".* Reproduced from prints from Lho-brag blocks from Rumtek Monastery. Delhi Karmapae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang, Delhi 1980, 2 vols.; Dpa'-bo II Gtsug-lag-phreng-ba: *Mkhas-pa'i dga'-ston – Dam-pa'i chos-kyi 'khor-lo bsgyur-ba-rnams-kyi byung-ba gsal-bar byed-pa „Mkhas-pa'i dga'-ston" ces bya-ba'i legs-par bshad-pa.* Szerk. Rdo-rje-rgyal-po, Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Beijing 1986, 2 vols.

'Gos Lo-tsā-ba Gzhon-nu-dpal: *Deb-ther sngon-po*. Kiadásai: Lokesh Chandra (szerk.): *The Blue Annals*. (Śatapiṭaka Series, vol. 212.) International Academy of Indian Culture, New Delhi 1974; 'Gos Lo Gzhon-nu-dpal: *Deb-ther sngon-po*. Si-khron Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Chengdu 1984; Fordítása: Roerich, G. N.: *The Blue Annals*. Motilal Banarsidass, Delhi 1995 (Korábbi kiadásai: 1949, 1953, 1976, 1979, 1985)

Gu-shri Dka'-bcu Tshe-'phel: *Chen-po Hor-gyi yul-du dam-pa'i chos ji-ltar byung-ba'i tshul bshad-pa „(Rgyal-ba'i) bstan-pa rin-po-che gsal-bar byed-pa'i sgron-me".* Kiadásai: Ligeti, L. (szerk.): *A History of Buddhism in Mongolia.* (Śatapiṭaka Series, vol. 271) Sharada Rani, New Delhi 1981; = Guru Deva (szerk.): Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, Sarnath 1965; 'Jigs-med-rig-pa'i-rdo-rje: *Chen-po Hor-gyi yul-du dam-pa'i chos ji-ltar byung-ba'i tshul bshad-pa „(Rgyal-ba'i) bstan-pa rin-po-che gsal-bar byed-pa'i sgron-me"* (= Hor chos-'byung). Mtsho-sngon-gyi Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Xi-ning 1993; Fordítása és kiadása: Huth, G. (ford.): *Jigs-med nam-mk'a: Geschichte des Buddhismus in der Mongolei.* Karl J. Trübner, Strassburg, Bd. I. Tib. Text, 1892, Bd. II. Deutsche Übersetzung, 1896

Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje: *Dag-yig mkhas-pa'i 'byung-gnas / Mergen γarqui-yin oron.* Kiadása: Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje: *Dag-yig mkhas-pa'i 'byung-gnas | Mergen γarqui-yin oron.* Minzu chubanshe, Beijing 1988; Fordítás és kiadás: Dandaron, B. D. – Pubaev, R. E.: *Istočnik mudrecov. Dag-yig mkhas-pa'i 'byung-gnas. Merged γarqui-yin oron*. Ulan-ude 1968

Lessing, F.: *Mongolian–English Dictionary*. The Mongolia Society, Bloomington, Indiana 1995

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

Pubaev, R. E.: *«Pagsam čžonsan» – pamjatnik tibetskoj istoriografii XVIII. veka*. Nauka, Novosibirsk 1981

Rang-'byung-ye-shes digitális szótár.

Ruegg, D. Seyfort: On Translating the Buddhist Canon (A Dictionary of Indo-Tibetan Terminology in Tibetan and Mongolian: the *Dag-yig mkhas-pa'i byung-gnas* of Rol-pa'i rdo-rje). In: *Acarya Raghu Vira Commemoration Volume.* (Studies in Indo-Asian Art and Culture 3.) Szerk. P. Ratnam, 1973, pp. 243–261 (Paper read at the XXIXth International Congress of Orientalists in Paris in July 1972)

Sum-pa-mkhan-po Ye-shes-dpal-'byor: *'Phags-yul, Rgya-nag-chen-po, Bod dang Sog-yul-du dam-pa'i chos byung-tshul: „Dpag-bsam ljon-bzang" zhes bya-ba.* Kiadásai: Sum-pa-mkhan-po Ye-shes-dpal-'byor: *'Phags-yul, Rgya-nag-chen-po, Bod dang Sog-yul-du dam-pa'i chos byung-tshul: „Dpag-bsam ljon-bzang" zhes bya-ba.* (Śatapiṭaka Series, *Sum-pa-mkhan-po gsung-'bum*, ka) Szerk. Lokesh Chandra, New Delhi 1959; Sum-pa-mkhan-po Ye-shes-dpal-'byor: 'Phags-yul, Rgya-nag-chen-po, Bod dang Sog-yul-du dam-pa'i chos byung-tshul: „Dpag-bsam ljon-bzang" zhes bya-ba. In: *Collected Works of of Sum-pa Mkhan-po.* Szerk. Lokesh Chandra, International Academy of Indian Culture, New Delhi 1975, vol. 1; Sum-pa-mkhan-po Ye-shes-dpal-'byor: *'Phags-yul, Rgya-nag-chen-po, Bod dang Sog-yul-du dam-pa'i chos byung-tshul: „Dpag-bsam ljon-bzang" zhes bya-ba.* Kan-su'u Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Lanzhou 1992

Tóth E.: A mongóliai buddhizmus történetének tibeti nyelvű forrásai. In: *Orientalista Nap 2003*. Szerk. Birtalan Á. – Yamaji M., MTA Orientalisztikai Bizottság – ELTE Orientalisztikai Intézet, Budapest 2003, pp. 146–154.

Tóth E.: Contribution of Professor Ligeti to the Exploration of the History of Buddhism in Mongolia. In: *Altaica Budapestinensia MMII. Proceedings of the 45th Permanent International Altaistic Conference (PIAC) Budapest, Hungary, June 23–28, 2002.* Szerk. A. Sárközi – A. Rákos, Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences – Department of Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, Budapest 2003, pp. 353–357.

'Tshal-pa Kun-dga'-rdo-rje: *Deb-ther dmar-po*. Mi-rigs Dpe-skrun-khang, Beijing 1981

SARKI HISZTÉRIA

avagy egy hétköznapi kiút létének felismerése

Törcsi Levente Balázs

Régidők világa

Hej, hátasa horpad
Hirtelen, hajló hersegés,
Hej, világot, határt hántoló
Harsány nevetés.
Hijje, hijje ily valója,
Ágas-bogas paripája,
Hijje, hijje ily valója,
Régi idők forgandója.
Hej, kesely lábú herélt hóka
Hamis, ingó vágtatása.
Hej, világot, határt hívó
Harák hangú üszkös táncza.
Hijje, hijje ily valója,
Ágas-bogas paripája,
Hijje, hijje ily valója,
Régi idők forgandója.
Hej, csavargó fakósárga,
Hitvány lófő cibálása
Hej, boldogság bolondsága
Hattyú ruhát hátra hagyja.
Hijje, hijje ily valója,
Ágas-bogas paripája,
Hijje, hijje ily valója,
Régi idők forgandója.

Gondolatok az irodalmi szöveg teremtő erejéről és a befogadás folyamatáról

Nem célom válaszokat adni, inkább utakat, lehetőségeket mutatni, melyek talán újabb kérdéseket vetnek fel, s ez a táguló körforgás vezethet el az adott olvasó, egyéni befogadásához. A befogadóban első olvasatként életre kel a szöveg egyfajta jelképes üzenete, amikoris nemcsak a szöveg válik meghatározóvá, hanem az alkotó, valamint a megkövesedett gondolatok közé zárt hasonlatok rendszere. Létrejön a szöveg kapcsolata. Az „evilági embersokaság" mintáinak és érzéseinek világa – tulajdonává tevő sorsvagyona – önmagában hordozza a szövegválaszokat, amelyek kölcsönös függőségben, meghatározott neveltetésből eredő formákban öltenek testet. E láncolat szűklátókörűségének tapasztalását követően elindul a befogadóban a távolodás és a tagadás folyamata, az elvárás tégláiból épített falak lebontása, amely lehetőséget nyújt a „láthatón" túlmutató hétköznapi kiút felismerésére.

D. Urjanhaj értelmezése szerint e megvilágosodás a visszatérő áramlás állandósulása egyetelen gondolat felszakadt lélegzetében egyesül. Rejtettsége – a kialvás kényszeredett berekesztésének küszöbén – a haldoklásban mutatkozik meg. E gondolat létezésének léte hajszolni, szenvedtetni a kételkedés rögeszméjét, a vétlen igazságot a szövegben és a befogadóban egyaránt. A haldoklás ezáltal folyamatos elrugaszkodás a saját korlátainktól, melyben a hétköznapi kiút létének felismerése mindaddig rejtettségben marad, amíg meg nem születik az akarat, az igény, hogy egy állandósult rendszert semmisnek tekinthessünk és/vagy felfedezzünk új, szabad aspektusokat.

Ezek után a szöveg szabadságát a befogadó teszi jelenvalóvá. A szellem érzékelésének helyébe a szellem teljes értése lép, mely által a befogadó abba a helyzetbe kerül, ahol megtapasztalhatja a "szabadság" értelmét. Viszont maga a tapasztalat értelme kívül áll a

célon és a logikán, mert mindennel találkozunk a jelenségformák szintjein, a számtalanszor ismétlődő gondolatok látszólagos állandóságának tükrében, mely nem más, mint a szövegértelmezés párhuzamos dimenzióinak formája. – D. Urjanhaj *Sötétség fénye* című versében a *харанхуй "гараг"-өрөөнд* kifejezés több kérdést, ha úgy tetszik szövegértelmezési lehetőséget vet fel. A szem és a napfogyatkozással való összetartozás együttes érzékelésében a többszörös befogadás eredményeként az ember és a mindenség kapcsolata kerül a befogadás gyújtópontjává, az újjászületéssé magasztosuló pillanat kegyelmének megvilágosodásában. A teremtő és a teremtett tekintetek „tulajdonosait" keresve. Saját szembogarunk felfedezésével egyszerre a ránk figyelő „Isten szemét" is más dimenzióban értelmezzük, hiszen a „fehér fal menedéke" már nem csak a szembogarat körülvevő szemfehérje, hanem a napfogyatkozás során a világmindenségbe résként ékelődő fényár is egyben. E fényesség a tűz szellemének erejével robban a világmindenség feketeségébe, mint ahogy értelmünk tudatunk világába érkezik meg egy-egy álom megélése során /után.

Így a többszörös szövegértelmezések mélyebb rétegekbe vezetnek. Felvetik az eredeti és a műfordított mű, a költő és a műfordító, a forrás szöveg és a célszöveg viszonyát.

Az eredeti nyelv és a célnyelv szókincsét, a kultúrkörök közötti érthetőséget, a befogadhatóvá tétel kérdéseit. Hiszen a kellő befogadáshoz nemcsak a szöveg tisztaságát kell megtalálni, hanem a befogadóét is egyaránt. Ha a szövegről lehámozzuk a háttéradatokat, mondván, hogy pusztán a szöveg váljék a befogadás tárgyává, akkor a befogadóról is le kell hámozni mindent a megismerésig és tovább. Amennyiben ez a folyamat teljesül, a hagyományos értelemben vett befogadó, olvasó eltűnik. Kitolódnak az értelem határai, a jelképes üzenetek újabb jelentésmezőkkel bővülnek, ezzel egyidejűleg az értés további nemértést feltételez. A szöveg újabb és újabb kapcsolatot alakít ki a befogadóval.

E posztmodern rendszerben feltételezzük, hogy a szöveg önálló életet él, s egy idő után a teremtett „anyag" válik teremtő erővé. Mozgatva, alakítva ezáltal magát az alkotót és a befogadót egyaránt.

Ezáltal maga a szöveg leglényege szerint üzenet, amely csak akkor fordítja arcát a világra, ha felismerték vonásait. Ebben a felismerésben nagy szerepe van a műfordítónak, aki a vonásokat egy-egy kultúrkör vonásaival azonosíthatja vagy éppen elidegenítheti. Kérdés, miben rejlik és meddig tart a műfordító felelőssége? Mennyire változtathatja meg a szöveghűséget, ha úgy tetszik a szöveg vonásait? Ha a szöveget ritmikájától fosztjuk meg, – mert tegyük fel a magyar nyelv ugyanazt a ritmust ütemhangsúllyal érheti el – akkor vajon az üzenet teljes tud-e maradni?

A kérdéseket nem áll szándékomban megválaszolni, – mint ahogy jegyzetem elején is utaltam erre – csupán a meglévőket éltetni, s a már elfeledetteket újra feltenni. Megegyezhetünk talán annyiban, hogy a szöveg jelentése önmagában nem akkor kezdődött el, amikor megszületett, sem akkor, amikor megfogant, folyamatosan nő, fejlődik a megszámlálhatatlan gondolatfonatokon keresztül, hangját-visszhangját a befogadó teszi jelenvalóvá s ha e szűk körforgást tágító folyam elapadna, úgy létének nincs több realitása, mint valami feliratnak csillagbölcsőink lakatlan szikláin.

A lélek zsinegei

Válogatás a kortárs mongol lírából

Д. Урианхай

Харанхуйн гэгээ

Анир гүм,
шөнө дүлийн цаг,
Ажин түжин,
харанхуй ”гараг”-өрөөнд
Цав цагаан
ханын эрснээ
Гав ганц
хар сүүдэр
Галын “сүнс” шиг
“асна”…
Сарны “сүүрс”
үүл “урах” анираар
Цонхноо “нярайлах”
цэцгийн илтэс
Хөлд унана…
Зүүд сэвж,
аниатай зовхи сөхсөн
Зүс ч үгүй,
бод ч үгүй
ХҮН-ШУВУУ
(Хаанаас ирснийг, бүү мэд!)
“Өдөндөө хорголсон
ОЧ-ҮГНЭЭС минь
Усан дунд гал ноцдог!” гэж
Харанхуйн “ГЭГЭЭ”-гээр бичин,
(ганцаардсан юмуу, хөөрхий!)
Хань татах янзтай,
дув дуугай,
Дэрийг минь сахиж
харагдана…
……
Тас хаасан
шүүгээн дотроос
Талхны үнэр
ханх тавина…
“Талхны ч үнэр бил үү,
Ододын ч үнэр бил үү,
Орчлонгийн үнэн нууц хойно
хэн мэдлээ?!” гэж
Орондоо саваагүйтэн бодохуй.
Таварт зай үлдээлгүй
Тахтай туурайгаараа гишгэчин
өнгөрөх
“Болд”-Амьдралыи хөлд
Бодлын дөл солбино…
Халуун сэрэхүй онгичсон
Хараа бараагүй хий үнэний

D. Urjanhaj

Sötétség fénye

Hang, csend
éjféli idő,
Semmi hír, néma csönd,
fekete „bolygó”- szobában
Vakító fehér
fal menedéke
Magányos repedés
fekete árnya
Mint tűz „szelleme”
„lobban”…
Hold „sóhaja”
Felhő „tépő” hangjának
Ablaka „születés”
szirom
Lábra hull…
Álom rázogat,
hunyt szemhéja nyílik
Nem is arc,
nem is nagytestű haszonállat:
EMBER-MADÁR
(Honnan jött, ki tudja!)
„Tollai ijedten állnak
SZIKRA-SZAVAMTÓL
Víz közepén tűz lobban!”
Sötétség „FÉNYE”-vel ír
(ó szegény, a magányosság bántja!)
Társat keresni,
szótlan,
Párnámat oltalmazó
mozdulatlanságban…
……
Bezárt
szekrény mélyéből
Kenyér illata
árad…
„Bár, csak kenyér illata,
Bár, csak csillagok illata e
Körforgás lappangó igazsága,
ki tudja?!
Ágyamon ködtáncot járó gondolat,
Feltevésen hézagot nem hagy
Vaspatámmal dobbant,
elinal
„Acél”- Lét lábán
Acél lángja keresztben áthalad…
Forró ébredés kutakodik
Láthatatlanságban üres teljesség

Үнэр-шуурганд ч,
Өнгө-шуурганд ч,
Анир-шуурганд ч
Халуурч ч, …осгож ч…
Хадуурч ч… төөрч ч
үзээгүй
“Хашаатай”, “нэмнээтэй”
бодол минь
“Хаа-я, хүү-е!”-ийн зуургүй
төрөл арилжин”.
Харанхуйн “гэгээ”–
ХҮН-ШУВУУНЫ зөнд
Хад, асганы хурангинд дайрагдах шиг
Хамх хэмх дарагдана…
……
“Томоотой хүн”, “томоогүй хүн”-ий
нэр зүүхийг
“Толгой авахуулах”-тай,
үгүй бол,
“Титэм тэргүүндүүлэх”-тэй адилд санах
хүмүүн бид
Алдар, гуншингийн
альбин цуурайнд
Амиа золин хордож.
Эдгээх эмгүй үгдэрдэг
юм биш биз? Гэх
Энэлэнт бодол цээж цоргин,
Эрэггүй, галт мөрөн үерлэх шиг
Элэг зүсэн урсана…
“Нээрэн л, хүмүүс ээ, бид
Талх тариагаа
гартаа барьж буй биш,
Талын хөрсөнд “цөглөсөн”
тэнгэрийн “хүй” –
Ододын харагдахгүй үндэс
Онон алдан атгаж,
Далай үр шимийг нь
Далд, хий биеэрээ
Хөхөн, хүлхэн
тэнхээждэг юм биш биз?” гэж
Хөхин, дэврэн бодож,
Зүүд сөхөн ирсэн
Зүсгүй, бодгүй
ХҮН-ШУВУУНД би
Алгаа дэлгэнэ…
Анир гүм,
шөнө дүлийн цаг,
Ажин түжин
харанхуй ГАРАГ-ӨРӨӨНД
Цав цагаан
ханын эрснээ
Гав ганц
хар сүүдэр
Галын “сүнс” шиг
“асна”…
Дуугай ХҮН-ШУВУУ

Illata- porvihar is
Szín- porvihar
Hang- porvihar
Lázas is… fagyhalált szenvedő…
Tomboló… bitangoló
vakságom.
„Karámolt”, „nemeztakarós”
gondolatom
„Haa-ja, huu-je!” forgó pillanatban
mennybe illan.”
Sötétség „fénye”–
EMBER-MADÁR ösztönében
Kőszál, mint omlásban támadó kőfolyam…

……
„Illemtudó ember”, „udvariatlan ember”
címét viselve
„Lefejezéssel”
vagyis
„Koronázással” hasonlóan gondoljuk
mi, emberek.
Tekintély, cím
démon-visszhangjában
Életemért cserébe mérget ad.
Gyógyír nélkül meggyógyulni
nem így van?
Fájdalmas ez a mellkasomat égető gondolat,
Martalan, mint őrjöngő tűz-folyam
Májamat tépő, hasító árja…
„Valóban, mi, emberek,
Kenyérgabonák
kezébe nem veszi,
Puszta kérgén „oltározott”
égbolt „köldökzsinórján” –
Csillagbölcsők nem láthatók.
Rátalál, ölébe markol
Tenger-mag legjavát
Eltakarva, légtestével
Emlőt szopogat,
talán erőre kap?”
Fellobbanva gondolkodom,
Álom belesve érkezett
Arctalan, anyagi valóság nélkül
EMBER-MADÁRON én
Tenyeremet széttárom…
Hang, csend
éjféli idő,
Semmi hír, néma csönd,
fekete BOLYGÓ-SZOBÁBAN
Vakító fehér
fal menedéke
Magányos repedés
fekete árnya
Mint tűz „szelleme”
„lobban”…
Szótlan EMBER-MADÁR

Дуун эгшигээрээ чинэрээсэн
Дулаахан илтэст
цэцгийн үр
Харанхуйн “туяа”-нд
үндэс түрэн
Халуухнаа… алганд унах нь
мэдрэгдэнэ…

Цаг-могой

Цангатал минь элдүүлэх Цаг-могой
Сүүлэн дээрээ гишгэмэгц минь,
арьсаа гуужин гулсана…
Цангаагаа би,
ангасан элсний буйлаанаар
тайлна…
Сүүдрээрээ л “гүүр” хийж,
бараагүй голын эрэг рүү гулгана…

* * *

Хаврын униар шиг
харцны чинь талимаанд
Гэрээ барина…
Галаа түлнэ…
Даллана…
Хав халуухан алганд минь
шувууны сүүдэр л атгагдана…

Хоёр дуугай шувуу

Уулын элгэнд хунгар ханзрана…
Учир бүүдгэр уйтгар
миний голд бөглөрнө…
Голын бургасанд хоёр дуугай шувуу
Гомдсон ч ижлүүд шиг
баярласан ч ижлүүд шиг
Өөд өөдөөсөө дуугай нисэх нь-
Учрах ч юм шиг
зөрөх ч юм шиг харагдан.
Харахаас нүд хальтраад… харж
зүрхлэмгүй!..

Хар цэг-нар (Дууль)

I

Хар цэг-нүд
Хар цэг-сүүдэр…
Хаана би нуугдлаа ч
нохой шиг олно…
Хаашаа зугатлаа ч
нар шиг дагана…
Загас шиг харна…
(Зайлуул! Хань шиг гэтэл
дайсан шиг)
Хальтарсан…
бүдэрсэн…

Gémberedett ének hangjai
Meleget adó leveleken
virágmag
Sötétség „sugár”-án
gyökér kúszik,
Melegség… tenyeremből hulló
érzék…

Idő-kígyó

Szomjazom, míg az Idő-kígyó hajt
Amint farkára lépek,
vedlő bőréből siklik tovább.
Szomjamat,
száradó homokpuszta bőgésével
kioltja.
Árnyával „hidat” ver,
délibábfolyó felé tekereg.

* * *

Mint tavaszi kékes köd
Tekinteted csendjében
Jurtámat állítom…
Tüzet lobbantasz…
Eget intve…
Újra és újra kezeimmel
Madarak árnyát markolom…

Két néma madár

Ahogy fehér hasa felfeslik a hegynek, megindul…
Mint borús unalom
artériám zárul…
Folyó füzesében két néma madár
Panaszosak, mégis egy pár
Boldogok, mert egy teljes pár.
Felfelé magammal szemben némán repülök –
Tán meglelem,
Tán elvesztem.
Látva, szemedtől megriad szemem…
Gyávaság!..

Fekete pont-nap (Ének)

I

Fekete pont-szem
Fekete pont-árny…
Bárhová rejtőztem,
mint kutya megtalál…
Bármerre menekültem,
mint Nap elkísér…
Úgy lát, mint a hal…
(Ó szegény! – mint feleség, mégis
mint ellenség)
Elcsúszott…
megbotlott…

Хаагдсан…
хоригдсон бүгдэд минь
Баярлан инээнэ…
Хаана ч эс хоцорно…
Хаашаа ч эс холдоно…

II

Өдөр, шөнө
эргэнэ…
Өглөө, үдэш
бие биеэ авчрана…
Өр зүрхэнд
гал, ус элэлцэнэ…
Өрөвдөх, Өших
бие биеэ залгана…
Өнчрөнө…
Ханьсана…
Хар нялхын
хань шиг
Хар цэг-нүд
Хар цэг-нар
Хаана би нуугдлаа ч
нохой шиг олно…
Хаашаа зугатлаа ч
загас шиг харна…
Ямх ч холдохгүй,
Яалаа ч салахгүй
Дагана…
“Ялалтын баяр –
харь баяр!
Ялалтын баяр –
Харь баяр!” гэж
Яншина…
Цуурай замхраалгүй
Цувуулна…
(Яллах мэт!)
яршигтай нь арагүй,
Давтана!..

III

“Тасарч буй навч,
Замхарч буй чимээ,
Харваж буй од,
Хальж буй амь…–
Учирсаны эцэст хагацаж
Уужим орчлонг агшааж буй,
Учрах гэж харагдаж
Уйтан орчлонг тэлж буй –
Утга ганц хийгээд хязгааргүй олон,
Учир тод хийгээд хяслантай балархай,
Улмаар,
буй агаад буй бус бүгд
Урвах бие
хувирах ясны чинь
ХЭЛТЭРХИЙ!..” гэж

Bezárult…
fogságba került mindenem
Megköszönve kacag…
Nem távolodik…
Sehol se marad…

II

Nap, éj
forog…
Reggel, est
egymást hozzák…
Mellkasom, törékeny,
tűz, víz simogatja.
Sajnálat, gyűlölet
eggyé olvad…
Árván marad…
Barátkozni kíván…
Mint újszülött kori társam
Fekete pont-szem
Fekete pont-Nap
Bárhová rejtőztem,
mint kutya megtalál…
Bármerre menekültem,
mint a hal lát…
Lépésre se távolodik
Egyáltalán el se válik,
Kísér…
„Győzelmi öröm
idegen öröm!
Győzelmi öröm
idegen öröm!” így
Fecseg…
A visszhang nem csendesül,
Libasorban jönnek…

(Mintha vádolna!)
Aggasztó elviselhetetlenség
Ismétel!…

III

„Hulló falevél,
Szétfoszló hang,
Hullócsillag,
Elhunyt lélegzet:
Összefonódnak, s utána szétválnak
Tágas Körforgás sűrűsödik,
Mintha találkoznának.
Szűk Körforgást kitágítja –
Egy értelem, végtelen sok
Világos indok, szorongató homály,
Tovább,
Létező léttelen minden
Áruló test
Átalakul csontodnak szilánkja
HASADT KIS DARAB!”

Унтаад ч, сэрүүнд ч
ятгана…
Чих хийгээд бие,
Чилсэн бодол хийгээд
сэтгэлийг
Эс амраана…
Эгнэгт зовооно…

IV

Эс амраагч,
Эгнэгт зовоогч,
Хараал идмээр –
Хар цэг-нүд,
Хар цэг-нар
“Болдогсон бол
сохроосой,
бөхөөсөй!” гэж
Бодол дотроо би
“Ял нууцлана”…
“Болдоггүй ч гэсэн
сохроосой,
бөхөөсөй!” гэж
Ханцуй дотроо залбирна…

V

Хаана ч явсан улан дор
Хар цэг-сүүдэр минь,
Хаашаа ч зугатсан
орой дээр
Хар цэг-нар минь
Хаана үлдсэнийг
бүү мэд,
Хаашаа үйрснийг
бүү мэд,
Харагдахаа…
зовоохоо…
болиход
“Ялалтын баяр”-тай
тэврэлдлээ…
Яаран,
уухай хашгирлаа…
Галт уулын лав шиг,
Галав эртний лай шиг
Хоёр улаан оч,
Хоёр улаан од –
Хар цэг-нүд
Хар цэг-нар
Хүссэнээр сохорч…
хүссэнээр бөхөж…
(Хүссэн юм хүзүүгээр ороож!),
Хүйтэнд халууцуулахаа болиход
Цээжинд гийх хий солонго замхарч
Сүүдэрт би “уулгалаа”…

Bár szunnyad, bár éber
rábeszél…
Fül és test
Elzsibbadt gondolat, valamint
lelket
Pihenni se hagy…
Mindenképp aggaszt…

IV

Pihenni nem hagyó
Mindig kínzó
Átkot egye meg –
Fekete pont-szem
Fekete pont-Nap
„Jó volna, ha
megvakulna
Jó volna, ha
elaludna!”
Gondolatomban
„Eltitkolt vád”…
„Nem lenne jó, ha
megvakulna
Nem lenne jó, ha
elaludna!”
Ingujjban mond imát…

V

Amerre jártam talpam alatt
Fekete pont-árnyam,
Bárhová menekültem
magasra
Fekete pont-Napom
Hol maradt,
nem tudja,
Ahová szétmorzsolódott,
nem tudja,
Nincs látszat…
Nincs gyötrődés…
Amikor
„Győzelmi örömmel”
ölelkezünk…
Siet,
ihaj! ordítok…
Tűzben a hegy mélye,
Ősi korok bűne, nehézsége
Két vörös szikra,
Két vörös csillag –
Fekete pont-szem
Fekete pont-Nap
Kívánságom: megvakuljon
Kívánságom: elaludjon
(Akaratom nyakam körülköti!)
Eltűnik hideg verejtékem
Alaktalan szivárvány mellkasomból felragyog,
Árnyában „jajveszékelek”

Газар дээр,
“миний” гэх
Ганц ч юмгүй…
(Завсараа агаар ч үгүй
уусч,
Зааг-байц минь ч
хөөс мэт арилж!)
Гал, Ус хилээ хайлуулахад
Санаандгүй өнчирлөө…
Газар, Тэнгэрээр энтэй байгаад
Гай, зэтгэрт хорлогдож
Гал авалцан ноцсон
Голын гольдрил шиг
Нурамтан үлдэхэд,
Арьс махыг минь цэврүүтүүлдэг
халгай халдарч,
Амар амгаланг минь цоо хатгадаг Зараа
хөдлөхөө болилоо…
Хүчлэн эргэж явсан
Хүрдний гол ч зуурч
Дугуйны нь цуурай ч
замхарлаа…
Ай, халаг хохой!
Халаг хохой!!
Амар эс үзүүлэгч,
Арга баран тарчлаагч
Хайран чиг
Хар цэг-нүд минь!…
Хайран чиг
Хар цэг-нар минь!…

Г. Аюурзана

Цав

Ширүүн борооны дараа
Сартай шөнө ганцаараа…
Эрүүн дороо гараа
Суутны мутар шиг хүргэхэд

Хажуугаас ажих одод
Өвөр зууraa шивнэлдэнэ.
Хацар анхилуун охид,
Хавар санаанд орно.

Намар, өвөл айлсаад
Наашаа айсуйн үзүүрт
Ямар нэгэн аугаад
Аашаа хувиртал автана.

Намтар минь эндээс цавтана.

E földön
„enyém”
Már egyetlen sincs…
(Levegőtlen rések
oldódnak,
Határvonal-létem
habként eltűnik!)
Tűz, víz határát olvasztja
…véletlenül árván maradt
Lévén föld égbolttal egy teljes vég
…Ártó szellem formálja,
Elemészti…
Tüzet fog, lángra lobban,
Mint folyó medre
Izzó hamu marad.
Bőrömet-húsomat felhólyagosítja
fonnyadó csalán,
Nyugalmamat-nyugtalanságomat átszúró sün
neszezése abbamarad…
Kényszeredetten forgó
Kerekek ágya is szorongató
Bár kerekek visszhangja
elcsendesedett…
Ej be kár!
Be kár!
Békét sem mutató,
Kétségbe esett kínzó
Sajnálni való,
Fekete pont-szemem!…
Sajnálni való
Fekete pont-Napom!…

G. Ajurdzana

Hasadás

Rideg zápor után
Társtalan holdfényes éj …
Állkapcsom megveti kezemet,
Mely lánglelkű tiszta gondolattal
Nyújt valamit valakinek.

Oldalt figyelnek a csillagok:
Egymásnak suttogó testek.
Illatos arcú lányok,
Álmodom, tavaszra vágyom.

Ősz-tél jó szövetségben,
Zord hatalom közelít
Birodalmukba került lelkem
Elnehezedik.

Utam megtörik.

Бурхдын зүг

Шар айраг, хөөс хоёрын зааг
Шилэн аяганы ханаар сэм өгсөнө.
Шаналах юмгүй, баярлах юмгүй,
Шинэ өдөрт хөдлөх сэтгэлгүй бие минь

Сэтгэл хөшүүн, тамхи асааж зуухад
Шилэн аяган дээр ганц ялаа ирж бууна.
Аль хэдийнээ хүн төрлөө гээсэн бурхан
Амьтны жаахан нүдээр намайг сонжиж сууна.

Азгүй бурхан! Түүнд би лав
Агуу их амьтан харагдаж байгаа.

Жижигхэн далавчаараа тэр
даллах мэт дохиод
Жилийгээч талийгаач
бурхдын зүг одов.

* * *
Бүү ай!
Булшин доторхи тэнгэрт ч
Шувууд нисэлдэх л болно…

* * *
Тэнгэрийн өөхийг
Модод гижигдэнэ.
Манан…

Istenek felé

A sörhabhatár
A pohár üvegfalával cinkosan összesúg,
Titokban emelkedik.
Nincs bánat, nincs öröm
Holnap már elhagyottan fekszem.

Lelkem merev,
Fogam közt parázsló dohány.
Poharam fölött lágy zümmögés:
Egy elvesztett Isten tekintete
A légy szemén keresztül
Rámnehezül.

Szánalmas Isten!
Biztos egy hatalmas állatnak látszom.

Apró, kicsiny szárnyával
Ő integet, mintha jelezne:
Az elhunyt, a néhai
Az Istenek felé távozik.

* * *
Ne félj!
Sírhantban is van égbolt
Hol madarak szállnak…

* * *
Az égbolt hasát
Fák csiklandozzák.
Köd kerekedik…

Өвлийг зөгнөхүй

1.
Цас сүвэлж…
Царцсан замбагын амьсгал
Үзэг тэмтчинэ.

2.
Од харвахад
Цочсон гүү хээлээ өшиглөнө.
Өвлийн шөнө.

Л. Өлзийтөгс

Téli jóslatok

1.
Hó ül a résben…
Dermedt liliomfa lélegzetét
Nádtoll tapogatja.

2.
Csillaghullásban
Riadt kanca magzata rúgkapál
Téli éjszaka.

L. Öldzítögsz

* * *
Ээж минь
Миний ээж
Ээж минь дээ
Ээж минь
Миний л ээж
Миний сайхан ээж
Сайхан ээж
Сайхан ээж
Сайхан
Бурхан минь, хичнээн хайртай.

* * *
Anyám
Az én anyám
Bizony az én anyám
Anyám
Biz az én anyám
Az én szépséges anyám
Szép anyám
Szép anyám
Szépség
Istenem, óh mennyire szeretlek.

* * *
Өвс бүхэн мод
Чулуу болгон уул
Өргөн энэ ертөнцийн
Юм бүхэн төв

Өд бүхэн шувуу
Шувуу болгон тэнгэр
Өгөөмөр энэ амьдралын
Өдөр бүхэн шинэ

* * *
Цас, цас,
цас, цасаа дарна
Тэнгэр
Газарт бууж ирнэ
Цагаан, цагаан
цагаан тэнгэрийг гишгэлэн
Би алхана
Өндөр тэнгэр ингэж
надаас намхан болно
Өвлөөс өвөлд,
Өдрөөс өдөрт
Өөрөөсөө би ингэж
өндөр болно

* * *
Fű minden fa,
Kőben sziklahegyek,
Toll minden madár,
Bennük örök egek

Közép a végtelen,
Napra nap új születik
A sötétlő anyaölben..

* * *
Hó, hó,
Hó havat takar
Az égbolt alászáll a földre
Fehér, Fehér
Fehér égen taposva lépek
Magas égbolt alacsonyul
Télről télre,
Napról napra
Magamtól magasodom

Хайр

Аав + Ээж = Би Би Би Би Би ЧИНИЙХ

***

Анхны цас
Сүмийн дээр
Хонхны дуунд
Сүслэн бууна

Хонхны дуу
Сүмийн оройгоор
Аниргүй цас шиг
Аяар түгнэ

Цагаан шившлэг
Уруул бүлээцүүлээд
Цантсан сормуус
Шүргэн нисэлдэнэ

Бодь гөрөөс
Цагийг шилгээгээд
Босоод ирвэл л
Цас зогсоно

Залбирсан алганд минь
Намар байгаа…
Задарсан үсэн дээр
Анхны цас…

Szerelem

Apa + Anya = én én én én én TIÉD

***

Első hó
A kolostor felett,
Csengettyűk dallamában
Hódolva hull alá.

Imamalmok hangja
A kolostor felett,
Mint hangtalan hóesés
A remény halkan terjed.

Fehér ráolvasás
Ajkat felmelegít
Zúzmara pilla
Pergő suhogása

Őz-suta
Kés-időt inaiból kinyújtózza,
Ha ágaskodna…
A hó eláll – egy pillanatra.

Átimádkozott tenyeremben
Ősz volt.
Kibomlott haján
Az első hó.

Г. Бадамсамбуу

Намрын тэнгэр

Уй-шувууд
Зүснэ,
Уй-навчис
Зүснэ, тэнгэрийг…
Уймах чөргөр сэтгэл лүгээ

Юань Дайду

Нураагдсан балгад –
Эртний нийслэлийн шарил
Нутгаасаа хагацсан
Хувилай хааны сүнс
Юань Дайду.
Ертөнцийн зүг
Бээжин эндээс эхэлсэн
Ер бусын гэрэлд нь
Хааны ордон бүтээгдсэн
Хятад газрын сүлдийг
Унахдаа эхлүүлсэн
Хэрмэн сорви
Юань Дайду.
Өвгөн модод
Биеэн дээр нь найгах
Өвдөж буй
Сэтгэлийн минь шарх
Өнө эртийн
Хүйтэн домог
Юань Дайду.

“Шөнө дундын яриа”

* * *
Хаа нэгтээ хайку
Хас сар. Сарны хайку
Хан модод. Мододын хайку
Хар нулимс. Нулимсны хайку
Хаа нэгтээ… хайку!
Хайкуч эр
Хачин гунигтай дуулсаар…

* * *

Сарны сэвх үзэгдэх нь
Нулимс, мододын дүрс

* * *

Мододын сүүдэр мэт
шөнөр
Сарны сорви-шүлгээ үзэхэд
Нулимс унамуй…

G. Badamszambú

Őszi égbolt

Bánat-madarak
Szomorúság-levelek
Hasítják az égboltot…
Girhes lelkemmel
Ki mindent elfeled.

Jüan Daidu

Omlott rom –
Ősi város, tört bűvölet,
Nincs út, mely visszavezet
S aki ment, elveszett.
Kubiláj kán bolygó lelke
Jüan Daidu.
Hordák fénye lobban, ropog, recseg,
Kína harci szellemén
Szél zúg, boszorkányszelek,
Mint észak sárkányán a forradás
Peking megszületett:
Jüan Daidu.
Álmomban szívem erdőbe veszett,
Lelkem sebe létező fájdalom,
Rég holtak,
Vén fák, s az egek rám hajolnak,
Öröklétben
Fagyoskodó
Regék Ura
Jüan Daidu.

Részletek az „éj beszédéből”

* * *
Nagy ritkaság haikuja
Jáspis Hold. Hold haikuja
Nemes fák. Fák haikuja
Fekete könny. Könny haikuja
Nagy ritkaság … haikuja!
Mester
Furcsa csüggeteg dallal…

* * *

Holdszeplők fürkészése
Könny, fák alakja

* * *

Mint éji
Fák árnyai
Versemben a Hold forradása
Könny lehull…

Életrajzok

G. Ajurdzana (1970-)

Mongol író, költő, műfordító. 1970-ben született Bajanhongorban. Tanulmányait a moszkvai Gorkij Egyetemen végezte orosz irodalom szakon. Versei mellett jelentősek metanovellái és gondolattárcái. Művei jelentek meg Koreában, Japánban, az USA-ban, Angliában, Oroszországban, Kazahsztánban, valamint 2003 óta Magyarországon is. Fordított Oscar Wilde-ot, Faulknert, Lao-cet, J. Cortazart, Borgest. Művészetére leginkább Dosztojevszkij és M. Arnold lélektanisága volt hatással. Magyarországon Petri György költővel tartott baráti kapcsolatot.

G. Badamszambú (1973-)

Mongol újságíró, író. Egyike azoknak a fiatal értelmiségieknek, akit a szocializmus idején új irodalmi útmutatásaik miatt megfigyelés alatt tartottak. 1991-ben barátaival jelentette meg Ulángomban az első modern mongol irodalmi antológiát. Jelentős kötetei a *Явна* (1996), valamint az *Улэмж үзэхүй* (2000). Napjainkban Mongólia neves újságírója, televíziós személyisége.

L. Öldzítögsz (1972-)

Mongol írónő, költőnő. 1972-ben született Darhanban. 2002-ben az Aranycsillag-díjjal jutalmazták *Эрх чөлөөтэй байхын урлаг буюу шинэ ном*, valamint *Тэнгэрт ургадаг модод* című köteteiért. Költészetének jellemző műfaja a szabadvers, a formákat mellőző szerkezetek, az erőteljes tradicionális hangvétel. G. Ajurdzana házastársaként három gyermek édesanyja.

D. Urjanhaj (1940-)

Mongol költő, író. 1940-ben született Szelenge-ben. Mongólia egyik legelismertebb költője. 2003-ban a Шөнийн онгоц című verséért a legrangosabb Kristály-díjban részesült, az év költője lett. Költészetét a filozófiai irányzatok, valamint az ősi természeti népek hiedelemvilága határozza meg. Jelentősek esszéi, filozófiai költeményei, drámái, énekei egyaránt. Tragikus körülmények között vesztette el családját, melynek érzésvilága szimbólumaiban, szóképeiben meghatározó: madár-halál, fény-sötétség, határtalan határ, időnélküli idő, magány.

Summary

Polar hysteria or discovering the way out of everyday life

A selection of contemporary Mongolian poems

Törcsi Levente Balázs

The translation of contemporary Mongolian poetry raises long forgotten questions regarding the very unique relation which is developing between a piece of translation and its translator/reader. This article analyses these questions but it does not want to answer them at all. The text-oriented approach, a popular tendency in today's literary criticism, focuses on the reader–writer relationships and their roles from this aspect.

A fine selection of the works of D. Uriankhai, G. Ayuurdzana, L. Öldziitögs, G. Badamsambuu gives a colourful impression of Mongolian poetry in our times. With keeping the tradition and expressing modernity, Mongolian poets, writers, literary men define themselves and their position in many ways: "(To talk) about young poets – it's the perception of beauty, nothing more than creating happiness." "Their lightweaving might be a hope." "With his unbound, poetic lips L. Öldziitögs reads the aroma of millions' knowledge." "The eternal renewal which falls into itself again and again – this is a characteristric of D. Uriankhai's works." "The well-written poems of G. Ayuurdzanaa convey the taste of clear knowledge, of clear voices." "The poetry of G. Badamsambuu suggests the completeness of cold, transparent blue sky, and when it is being drawn within me, it seems impossible to evoke the whole universe in my mind."

Irodalomjegyzék

Аюурзана, Г.: *Цаг хугацаа амсхийх зуур.* Интерпресс, Улаанбаатар 1998

Аюурзана, Г.: *Философийн шүлгүүд.* Улаанбаатар 2001

Бадамсамбуу, Г.: *Үлэмж үзэхүй.* Улаанбаатар 2000

Өлзийтөгс, Л.: *Эрх чөлөөтэй байхын урлаг буюу шинэ ном.* Улаанбаатар 2002

Урианхай, Д.: *Дотоод чинад.* "Монгол уран зохиол" Хэвлэлийн газар,Улаанбаатар 1996

Урианхай, Д.: *Үгийн сүү.* "Монгол уран зохиол" Хэвлэлийн газар, Улаанбаатар é. n.

Az itt közölt versek magyar nyelvű megjelenése

Ajurdzana, G.: Hasadás. In: *Polisz* 71. szám (2003), *zEtna* (2004. március)

Ajurdzana, G.: Istenek felé. In: *Polisz* 71. szám (2003), *zEtna* (2004. március)

Ajurdzana, G.: Ne félj. In: *Litera* (2005. február)

Ajurdzana, G.: Téli jóslatok. In: *zEtna* (2004. március)

Badamszambú, G.: Őszi égbolt. In: *zEtna* (2004. március)

Badamszambú, G.: Részletek az „Éj beszédéből". In: *zEtna* (2004. március)

Öldzítögsz, L.: Anyám…. In: *Polisz* 71. szám (2003), *zEtna* (2004. március)

Öldzítögsz, L.: Fű minden fa. In: *Polisz* 71. szám (2003), *zEtna* (2004. március)

Öldzítögsz, L.: Hó, hó…. In: *Polisz* 71. szám (2003), *zEtna* (2004. március)

Öldzítögsz, L.: Szerelem. In: *Polisz* 71. szám (2003), *zEtna* (2004. március)

Öldzítögsz, L.: Első hó. In: *zEtna* (2004. március)

Urjanhaj, D.: Sötétség fénye. In: *Litera* (2005. február)

Urjanhaj, D.: Idő-kígyó. In: *Irodalom 2000* (2004. február), *zEtna* (2004. március)

Urjanhaj, D.: Mint tavaszi kékes köd. In: *zEtna* (2004. március), *Polisz* 75. szám (2004)

Urjanhaj, D.: Fekete pont-Nap. In: *Irodalom 2000* (2004. február), *zEtna* (2004. március)

Urjanhaj, D.: Régidők világa. In: *Litera* (2005. február)

Urjanhaj, D.: Két néma madár. In: *Nagyvilág* (2005. június)

A DAYAN DEGEREKI HEGYISTENSÉGHEZ SZÓLÓ TIBETI NYELVŰ ÁLDOZATI RITUÁLÉSZÖVEG KÉT VÁLTOZATÁNAK ÖSSZEHASONLÍTÁSA

Török Róbert

I. Bevezetés

A mongolok sámánbeavató szellemlényéből, *Dayan Degereki*ből[1] lett hegyistenség, tibeti nevén *Lha-chen Dge-bsnyen Skyes-ri Chen-po Ta-yan Te-ri-khe* mágikus erejének, valamint a Tan és a gyakorlók megoltalmazására tett fogadalmának köszönhetően máig nagy tiszteletnek örvend Mongólia egyes területein,[2] s kíséretével együtt számos áldozati ajándékban részesül. *Pa-dma Rgyal-po Rtsal-ming-can*, a *Sher-byes Mkhas-mang* kolostor szerzetese tanítványai ösztönzésére összefoglalta az istenség felajánlási ceremóniájának menetét, leírta a rítusok során elvégzendő feladatokat, az ajándékok átadásakor recitálandó mantrákat és egyéb imaszövegeket.

Művének címe: *Lha-chen dge-bsnyen skye-ri chen-po 'jigs-med dpa'-bo ta-yan te-ri-khe zhes grags-pa-la mchod gtor 'bul-tshul 'dod-dgu'i char-'bebs yid-bzhin dbang-rgyal zhes bya-ba bzhugs-so.*[3] A szövegnek több változata is létezik; ezek közül kettő került eddig a birtokomba.

Az első szövegvariánst, amelyet Alapszövegnek (Basic Text; BT) neveztem el, a Magyar–Mongol Nyelvjárás- és Népi Műveltségkutató Expedíció gyűjtötte Mongóliában és dr. Birtalan Ágnes bocsátotta rendelkezésemre. A Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében található másik, 629/11 számmal jelzett variánsra (hivatkozásaimban: *Ta-yan Te-ri-khe* felajánlási ceremóniájának egyes számú szövegváltozata; First of the Variant Readings of *Ta-yan Te-ri*-khe's Offering Ceremony; TTVR.01) a gyűjtemény könyvtárosa, Orosz Gergely hívta fel figyelmemet.[4]

A szövegváltozatok szerkezeti felépítése nagyjából azonos, az egyes rítusok többé-kevésbé ugyanabban a sorrendben követik egymást, ám a nagyszámú nyelvtani, írásképbeli és szóhasználati eltérés láttán felvetődik a kérdés: vajon csupán a másolók figyelmetlensége okozta ezeket? Jelen dolgozatomban az összehasonlítás eddigi eredményeiről adok rövid beszámolót, miután pedig – reményeim szerint – több változathoz is hozzájutok, el szeretnék végezni egy teljes körű szövegkritikai vizsgálatot.

---

[1] Dayan Degereki kultuszáról lásd: Birtalan, Ágnes: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung, Die alten Kulturvölker.* Szerk. Schmalzriedt, E. – Haussig, H. W., Klett-Cotta, Stuttgart 2000. és Sárközi Alice: Dayan Degereki megidézése. In: *Helyszellemek kultusza Mongóliában.* (Őseink nyomában Belső-Ázsiában 3.) Szerk. Birtalan Ágnes, Új Mandátum, Budapest 2004, pp. 161–176.

[2] Főként a Hangáj-hegységben és Hövszgöl megye területén; az istenség a felajánlási szöveg szerint azonban a tibeti Amdo körzetben él.

[3] A *Lha-chen Dge-bsnyen Skyes-ri Chen-po 'Jigs-med Dpa'-bo Ta-yan Teri-khe* számára készített áldozat felajánlásának módszere, az Esőként Hulló Vágyakat Teljesen Betöltő Drágakőkirály".

[4] Birtalan Ágnes ezenkívül számos hasznos tanáccsal látott el munkám során, Orosz Gergely pedig a szöveg fordításakor nyújtott nélkülözhetetlen segítséget; ezúton szeretném kifejezni köszönetemet mindkettejüknek.

II. A szövegváltozatok jellemzői

Az Alapszöveghez sajnos csak fénymásolatban és fotón sikerült hozzájutnom, így formai leírásával egyelőre adós maradok. Annyi bizonyos, hogy a sorokat kézzel írták, a betűk mérete pedig változó; a recitálandó részek szótagjelei nagyobbak, mint az összekötő szövegek vagy a kolofón jeleié.

A TTVR.01-t orosz papírra[5] nyomtatták, a betűnagyság egységes, a lapok mérete 35,7 x 8,6 centiméter, a belső tükör 31 x 6,5 centiméteres.

A felajánlási ceremónia leírása az áldozati szövegek típusába tartozik. Prózai mű, de a recitálandó részeket 9-es, néha 7-es szótagszámú[6] versek alkotják.

III. Az összehasonlítás módszere

A két változatban található eltérések jelölésére megkíséreltem létrehozni egy olyan táblázatot, amely a legapróbb részletekig bemutatja a különbségeket; nem csupán az eltérő betűjelek, szavak vagy szövegrészek szerepelnek benne, de azt is jelzi, hogy a szövegek egészén belül hogyan helyezkednek el az azonos egységek. Idővel szeretném egyszerűbbé tenni a táblázat szerkezetét, ám kutatásaim során a jelenlegi megoldást alkalmazom, mivel a szövegvariánsok eltéréseit ezzel a módszerrel könnyen be lehet illeszteni az összehasonlítás rendszerébe.

A táblázatban használt rövidítések:

F: fólió

L, LL: sor(ok) [line(s)] (pl. F3a/L1–F4b/L2: a 3a fólió első sorától a 4b fólió második soráig terjedő szakasz).

B: az adott szövegrész kezdete [beginning]

E: az adott szövegrész vége [ending]

Az alábbi szemelvény ennek megfelelően bemutatja, hogy az Alapszöveg 12a fóliója[7] első sorának tartalma (a *gcan-gzan* szóval bezárólag) az egyes számú szövegváltozat 14b fóliója hatodik sorában található. A BT 12a fóliónak az első sor folytatásától a negyedik sorig terjedő része a TTVR.01 15a fóliójának első négy sorát képezi, majd a BT-ben egy olyan szakasz kezdődik, amely a TTVR.01-ben nem szerepel.

Az összehasonlító táblázat alatt található az eltérő szavakat tartalmazó lista, majd a TTVR.01-ből hiányzó rész.

---

[5] Az eredeti szöveg keletkezésének meghatározásához nem áll elegendő adat a rendelkezésemre, ám az orosz papírra nyomtatott változat minden bizonnyal a XIX. század második felében készült.

[6] Előfordul, hogy egy 9-es sorokból álló vers utolsó három sora 7-es szótagszámra vált.

[7] A BT 12a fólió teljes szövege: *1. nor dang rkang bzhi phyugs 'phrog-pa'i / / chom-rkun gcan-gzan ma-rungs thams-cad X skye-'gro'i bde-gnas rgyal-khams 2. 'phung-byed-pa'i / / dus-min kha-char rlung-'tshub thams-cad X mi-la dngos-nyams rmi ltas mtshan-ma ngan / / phyugs-la ltas-ngan skyes- 3. pa thams-cad X spyang-ki-du-zhing wa-rgyal srin-bya rgod / / gzhan-gyi cho-'phrul gtong-ba thams-cad X bzlog-bsgyur dam-nyams dgra dang 4. bgegs-la bhyo / bhyo bzlog dus-la bab-po sa-ma-ya / zhes bzlog-pa bya-ba ni / de-nas snying-po bzlas byas ni / spyob-shig spyob-shig bla-ma ngo-bo-nyid / / gzigs- 5. shig gzigs-shig yi-dam ngo-bo-nyid / / grogs-shig grogs-shig mka'-'gro ngo-bo-nyid / / kun-tu lha-chen ta-yan the-re-khe / / sngon-gyis 6. khas-blang dam-bcas lhan-par mdzod / / gnas-skabs mthar-thug bar-chad zhi-pa dang / / ci bsam lhun-kyi 'grub-pa'i bkra-shis stsol / /* A szövegben található X jelek az ismétlendő részeket helyettesítik.

BT12a (bcu-gnyis)
= TTVR.01 F 14b/L6 (B *nor dang rkang-bzhi…*) – F15a/L4 (*…zhes bzlog-pa bya / /* E)

BT F12a/L1 (B *nor dang rkang-bzhi… – ...gcan-gzan* E) **TTVR.01** F14b/L6
BT F12a/L1 (B *ma-rungs…*) – L4 (*…bzlog-pa bya-ba ni* E) **TTVR.01** F15a/LL1–4
A fólió szövegének többi része hiányzik a **TTVR.**01-ből;
lásd az eltérések listáját.

L3
spyang-ki-du-zhing; **TTVR.01** (F15a/L2) *spyang-gi-du-zhing*
L4
zhes bzlog-pa bya-ba ni //; **TTVR.01** (F15a/L4) *zhes bzlog-pa bya //*

A **TTVR.01**-ből hiányzó szövegrész:

L4 *de-nas snying-po bzlog byas ni / spyob-shig spyob-shig bla-ma ngo-bo-nyid / / gzigs-*
L5 *shig gzigs-shig yi-dam ngo-bo-nyid / / grogs-shig grogs-shig mka'-'gro ngo-bo-nyid / / kun-tu lha-chen ta-yan the-re-khe / / sngon-gyis*
L6 *khas-blang dam-bcas lhan-par mdzod / / gnas-skabs mthar-thug bar-chad zhi-pa dang / / ci bsam lhun-kyi 'grub-pa'i bkra-shis stsol /*

A táblázaton kívül az Alapszöveg latin betűs átírásánál is jelöltem lábjegyzetben a két változat közti különbségeket.

IV. A szövegek közti főbb eltérések

IV.1. Eltérések a szótagszerkezet írásképében

A leggyakoribb különbségek az egyes betűk vagy betűkapcsolatok eltérő írásmódjából adódnak; írásképi helyzetüknek megfelelően hét csoportba lehet sorolni őket:

1. Eltérések a preradikálisok alkalmazásában:
   1.1. A BT használ preradikálist, a TTVR.01 nem (*bsrung – srung*; *rko-long – ko-long*)
   1.2. A BT nem használ preradikálist, a TTVR.01 igen (*zhon-pa-can – gzhon-pa-can*)
   1.3. A két változatban eltérőek a preradikálisok (*'dul-bya – gdul-bya*)
2. Eltérések a tőhangzók alkalmazásában:[8]
   2.1. A BT-ben zöngétlen, a TTVR.01-ben zöngés mássalhangzó szerepel (*spel – sbel*)
   2.2. A BT-ben zöngés, a TTVR.01-ben zöngétlen mássalhangzó szerepel (*sbyar-ba – spyar-pa*)
   2.3. A BT-ben hehezetes, a TTVR.01-ben zöngétlen mássalhangzó szerepel (*btsong-kha-ba – tsong-ka-ba*)
3. Eltérő posztradikálisok (*ri-dwags – ri-drags*)
4. Eltérő magánhangzójelek (*te-re-khe – te-ri-khe*)
5. Eltérések a finálisok alkalmazásában:
   5.1. A BT használ finálist, a TTVR.01 nem (*mtheb-kyus-dang – mtheb-kyu-dang*)
   5.2. A BT nem használ finálist, a TTVR.01 igen (*skye-ri – skyes-ri*)

[8] A betűjelek hangértékének meghatározásánál nem az ejtést, hanem az olvasatot vettem alapul.

5.3. A két változatban eltérőek a finálisok (*stag-ras – stag-ral*)
6. 6. Eltérések a posztfinális alkalmazásában:
   6.1. A BT használ posztfinálist, a TTVR.01 nem (*nyon-mongs – nyon-mong*)
   6.2. A BT nem használ posztfinálist, a TTVR.01 igen (*bsang – bsangs*)
7. Eltérések a szanszkrit szavak írásában:
   7.1. A BT-ben kettőzött, a TTVR.01-ben egyes mássalhangzó áll (*su-ddha – su-dho*)
   7.2. A két változatban eltérőek a magánhangzók (*shu-ddha – shu-dho*)

IV.2 Eltérések a toldalékok alkalmazásában

Az alábbi eltérések egy része az előző osztályban is helyet foglalhatna, hiszen itt is bizonyos hangok különböző leírási módjáról van szó. A toldalékok használatában fellelhető különbségek klasszikus példái a *-pa/-ba,* (*rgyal-pa – rgyal-ba*) *-po/-bo* (*dpa'-po – dpa'-bo*) képzők, a *-tu/-du* (*g.yon-tu – g.yon-du*) ragok és a *-te/-ste* mondatzáró toldalékok felcserélődései vagy következetlen alkalmazásuk.

Sokszor előfordul, hogy a BT birtokos-, míg a TTVR.01 eszközhatározó ragot alkalmaz ugyanazon a helyen (*sras-mo-rnams-kyi – sras-mo-rnams-kyis*) és fordítva (*bcas-rnams-kyis – bcas-rnams-kyi*), vagy valamely változatban nem szerepel a nyelvtanilag indokolt birtokos-, (*sha-kya'i – sha-kya*), esetleg véghatározó rag (*dbus khri – dbus-su khri*).

IV.3. A szótagok, szavak eltérései vagy hiánya

Az összetett szavakat alkotó szóelemek leírásánál is mutatkozhat eltérés, amikor a fordítás szempontjából zavaróvá válik egyes jelek hiánya vagy éppen felesleges használata (*sa-la-yi – sa-bla-yi*), más esetekben pedig eltérő szóelem áll az adott helyen (*rgya-nom-par – rgya-no-cha-par*). Előfordulhat, hogy a BT-ben szerepel egy szó, amely hiányzik a TTVR.01-ből (*rim-pa-dang ldan-pa'i slob-ma – rim-pa-dang ldan-pa'i*), vagy a TTVR.01 tartalmaz a BT-ben nem található szót (*dkar-po che-ba – dkar-po zlum-po che-ba*).

IV.4 Eltérő vagy hiányzó szövegrészek

Néhány, a recitálás során ismétlendő rész helyén álló X jel használatánál is adódhatnak különbségek. Egyes esetekben a BT kiírja a megfelelő részt, a TTVR.01 pedig X jellel fejezi ki ugyanazt (*skyes-pa'i yum-chen thugs-dam bskang – skyes-ba'i yum-chen X*), máskor pedig a BT csupán egy részt jelöl X jellel az ismétlésből, a TTVR.01 pedig az egészet (*lha-chen dge-bsnyen X mdzad-du gsol – lha-chen X*).

A fenti szemelvényben bemutattam egy esetet, amikor a BT-ben szereplő szakasz hiányzik a TTVR.01-ből; az utóbbi változat is tartalmaz az Alapszövegben nem található részeket (Ilyen pl. a TTVR.01 20b fóliójában álló részlet [*nam-kha'i khyon-ltar zhes-pa-nas / 'chad-pa'i bkra-shis-shog /*].)

Előfordult, hogy a táblázat készítésekor bizonyos párhuzamos szakaszoknál a nagyszámú és jelentős eltérés miatt nem volt lehetséges az egyes változások jelölése, így teljes egészében mellékelnem kellett az adott szakaszokat (pl. BT F7a/LL1–5 = TTVR.01 F7b/L3–8a/L1), más esetben pedig a BT szövegének megfelelő részletére a TTVR.01 eltérő helyén bukkantam rá (Pl. a BT-ben az elűzés (*bzlog-pa*) rítusa megelőzi a belső felajánlások átadásának aktusát (*nang-mchod 'bul*), a TTVR.01-ben pedig utána következik.).

V. Összegzés

A szövegváltozatok közti eltérések legtöbb esetben nem hordoznak grammatikai változást, csupán a szavak ejtését módosíthatják (a szótag preradikálisai jelölik a helyes hanglejtést, egyes finálisok magánhangzó-hajlítást idéznek elő stb.), néhány esetben azonban egyetlen fonéma elírása megváltoztathatja a szó jelentését és szófaját (*dpa'-bo*: hős, *dpa'-po*: hősi, hősies). A két variáns egyaránt tartalmaz hibás szóalakokat, a téves formák gyakoriságából nem lehet a szövegek keletkezésének sorrendjét megállapítani.

A szavak, mondatok hiányának vagy a nagyobb szakaszok eltérő helyen való előfordulásának lehet ugyan jelentősége – előbbiek a szöveg értelmezésében játszhatnak fontos szerepet, utóbbi pedig a rítusok lebonyolításának sorrendjében okozhat változást –, ám ezek a különbségek nem bontják meg *Pa-dma Rgyal-po Rtsal-ming-can* művének egységét.

Summary

A Comparison of Two Variant Readings of the Ritual Text of an Offering to the Mountain God Dayan Degereki in Tibetan

Pa-dma Rgyal-po Rtsal-ming-can, the monk of the monastery of *Sher-byes Mkhas-mang*, animated by his students, summarized the proceedings of the offering ceremony adressed to *Dayan Degereki*, he described the things to be done during the rite and the mantras and other prayers to be recited while the offerings were handed over. I have managed to acquire two variants of the text, so far; in my recent study I would like to account on the differences of the writing features, the grammar and the content in the reading variants briefly, without drawing conclusions at an early stage. (I hope to extend the scope of my study to other variants, too.)

I have tried to contrive a chart to show the differences of the variants in the tiniest details including not only the different letters, words and passages, but also the loci where the corresponding units are situated within a text. Part of this chart is represented in my study enclosed, and the key needed for the use of it, is also given.

According to their features I have divided the differences into four main groups: 1. differences in the written form of the syllable constructions; 2. differences of the suffixes; 3. differences or lack of the syllables and words; 4. different or missing passages.

Wrong word forms and grammatical inconsistence can be found in both variants but one cannot find out the chronological order of the writing of the texts based on the density of mistaken forms. The lack of words and sentences or the occurrence of longer passages in different places may be of some importance – the former can play an important role when the text is interpreted, the latter can change the order of the proceedings of rites – but these differences will not mar the coherence of *Pa-dma Rgyal-po Rtsal-ming-can*'s work.

Irodalomjegyzék

Bellezza, J. V.: *Divine Dyads Ancient Civilization in Tibet.* Dharamsala 1997

Beyer, S.: *Magic and Ritual in Tibet. The Cult of Tara.* Delhi 1996

Birtalan, Á.: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung, Die alten Kulturvölker.* Szerk. Schmalzriedt, E. – Haussig, H. W., Klett-Cotta, Stuttgart 2001

Cozort, D.: Sādhana (sGrub thabs): Means of Achievement for Deity Yoga. In: *Tibetan Literature*. Szerk. Cabezón, J. I. – Jackson, R. R., New York 1996, pp. 331–343

Getty, A.: *The Gods of Northern Buddhism*. *Their History, Iconography and Progressive Evolution Through the Northern Buddhist Countries*. Oxford, 1928

Makransky, J.: Offering (mChod pa) in Tibetan Ritual Literature. In: *Tibetan Literature*. Szerk. Cabezón, J. I. – Jackson, R. R., New York 1996, pp. 312–330

Nebesky-Wojkowitz, R.: *Oracles and Demons in Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities.* Nepal 1993

Sárközi A.: Dayan Degereki megidézése. In: *Helyszellemek kultusza Mongóliában.* (Őseink nyomában Belső-Ázsiában 3.) Szerk. Birtalan Ágnes, Új Mandátum, Budapest 2004, pp. 161–176

КАТЕГОРИЯ ПОСЕССИВНОСТИ И ЕЕ ВЫРАЖЕНИЕ В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ

С. М. Трофимова

Посессивность как именная грамматическая категория представляет собой «языковую интерпретацию широкого круга отношений обладания, принадлежности, включая соотношение части и целого».[1] Посессивность охватывает систему взаимодействующих средств данного языка, служащих для выражения вариантов отношений посессивности. Эти отношения определяются различными функциями, связанными со следующими типами конструкций посессивности: 1) атрибутивные типа калм. *мини цаг* «мое время», *көвүнә дегтр* «книга сына», *эцкин гер «*дом отца»; 2) предикативные типа калм. *намд цаг бәәнә* «у меня есть время», «я имею время». Данные высказывания приводят к понятию ситуации принадлежности. Структура посессивности выражается различными средствами высказывания и представляет собой ситуацию передаваемого высказывания, раскрывающего отношения посессивности. Например: калм. *Намд эн дегтр бәәнә* «У меня есть эта книга», где ситуация посессивности с элементами «лицо – обладатель» и «предмет обладания» и «отношение, связывающее предмет обладания с обладателем».

Анализируя ситуацию посессивности, необходимо принимать во внимание не только ее понятийную основу, но и ее компонент, связанный со смыслом ситуации, определяемой конкретной формой его выражения в данном языке. В вышеприведенном высказывании отношения посессивности характеризуются следующими признаками, во-первых, предметом обладания как носителя признака предиката, который занимает основное положение в высказывании, во-вторых, признак предиката обладания рассматривается как предмет обладания в сфере обладателя, в-третьих, обладатель представлен как субъект, к которому относится предмет.

Иначе будет рассматриваться структура ситуации посессивности в высказывании: калм. *терчнь дегтртә* «он имеет книгу», где предмет обладания в подобных конструкциях, как считает А. В. Бондарко,[2] интерпретируется как зависимая субстанция – прямой объект, зависящий от предикативного признака и не занимающий таким образом вершинного положения в синтаксической структуре предложения, и в котором предикативный признак обладания представлен как распространение отношения обладания, исходящего от субъекта-обладателя, на предмет обладания как прямой объект; обладатель трактуется как субъект, выступающий в позиции подлежащего, то есть как независимая субстанция – носитель предикативного признака обладания.

Таким образом, основа ситуации посессивности с элементами «предмет обладания», «обладатель» и «отношение обладания» в конструкции типа калм. *намд дегтр бәәнә* «у меня есть книга» рассматривается как наличие предмета обладания в

[1] Бондарко, А. В.: Вступительные замечания. In: *Теория функциональной грамматики. Локативность. Бытийность. Посессивность. Обусловленность.* Издательство Наука, Санкт-Петербург 1996, p. 99.
[2] Бондарко, А. В.: *Теория морфологических категорий*. Москва 1976, pp. 100–101.

сфере обладателя, а в конструкции калм. *терчнь дегтртә* «он имеет книгу» обладатель-субъект выступает в роли объекта. В основе категории посессивности лежат отношения обладания, поссесивности, партитивности и т.п. Сложность данной категории приводит к различным ее толкованиям: значение посессивности сводится к значению обладания, владения, тогда как другие склонны понимать данную категорию, как имеющую связующее значение, реализующееся в сочетаниях самой различной семантики.

А. П. Рифтин[3] в понятие посессивности включает субъектно-объектные отношения, более тесные, чем просто соположение в пространстве. Все живые существа, явления действительности, вещи, предметы тесно связаны между собой и не могут существовать отдельно друг от друга. Эта соотнесенность предметов и явлений действительности выражается через язык, который является средством общения. В любом языке существуют закономерности выражения соотношения вещей и явлений действительности определенно или неопределенно. Эта закономерность в языке рассматривается под названием «категория посессивности».

Таким образом, категория посессивности отражает реально существующие связи между предметами внешнего мира, отмеченные и категоризованные нашим сознанием. Такие связи в языке выражаются противопоставлениями «*чужой*» – «*свой*». Как правило, все языки обладают теми или иными средствами выражения данного противопоставления. В монгольских языках значение личной и возвратной посессивности, как известно, грамматикализируется.

В основе категории посессивности, как уже сказано выше, лежат отношения обладания. В понятие посессивности монгольские языки вкладывают любое отношение между двумя сущностями, более тесное, чем простое соположение в пространстве. В данном толковании понятие посессивности совпадает с категорией формообразования. Различные смысловые оттенки общего понятия «посессивность», «обладание» проявляются, в принципе, в разных языках, но по-разному. Сущность категории посессивности заключается в выражении данной категории одновременно и предмета обладания и одного из трех лиц его обладателя. При этом необходимо иметь в виду, что не во всех случаях грамматическое значение формы совпадает с лицом реального обладателя. Ср. калм. *дегтрм* «моя книга» (книга принадлежит мне), но *нутгм* «моя родина», *суһулим* «моя школа», *багшм* «мой учитель».

Соотношение посессивности осуществляется в языках двумя основными способами: аналитическим и синтетическим – путем присоединения специальных посессивных аффиксов к основе слова. Выражение соотношения посессивности, например, в китайско-тибетском, индоевропейских языках осуществляется аналитическим способом, в финно-угорских языках – синтетическим способом, а в алтайских языках, в частности в монгольских, применяются оба способа.

Категория посессивности и способы ее выражения очень подробно исследованы в тунгусо-маньчжурских, тюркских языках, в монгольских языках эта категория изучена недостаточно. И множество вопросов, касающихся этой проблемы с научно-практической стороны, остается недостаточно решенным. Особенно нуждается в исследовании внутренняя сторона категории посессивности, ее стилистическая функция.

[3] Рифтин, А. П.: Категория видимого и невидимого в языке. In: *Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук* выпуск 10. 1946.

Как известно, понятие посессивности в монгольских языках выражается как лексико-синтаксическим способом, то есть личными местоимениями в родительном падеже единственного и множественного чисел, выступающими в качестве определения, например: монг. *миний ном*, калм. *мини дегтр*, бур. *миниі ном* «моя книга»; монг. *чиний дүү*, калм. *чини дүү*, бур. *шиниі дүү* «твой брат»; монг. *түүний бодол*, калм. *түүнә бодл*, бур. *тэрэнэй бодол* «его мысль»; монг. *өөрийн санал*, калм. *эврә санл*, бур. *өөрын һанаа*, так и морфологическим способом: монг. *саналаа хэлэх,* калм. *санаһан келх* «высказать свою мысль»; бур. *гэрэйнгээ хажууда* «около своего дома», *ахамни ерэбэ* «мой брат пришел».

Следует признать, что в монгольских языках морфологический способ является одним из основных грамматических признаков посессивности у существительного. Формантам монг. *-аа/-оо/-өө/-ээ,* калм. *-ан/-ән,* бур. *-аа/-оо/-ээ/-өө, -яа/-еэ/-ёо* присуща высокая степень грамматикализации, и они по своей семантике выражают абстрактность, то есть неопределенность лица и числа обладателя предмета. Среди этих формантов мы не находим таких, которые в своем значении сохранили хотя бы остаточно лексичность. Иначе говоря, отсутствуют полувещественные, полуграмматические единицы, свидетельствующие о генетических связях царства морфем и царства слов, у которых нет каких-либо лексических коррелятов. Глубокая древность этих формантов стерла следы их происхождения. В силу этого можно считать, что отсутствие лексических коррелятов и невозможность возведения грамматической единицы к своему истоку есть признак посессивности к старой морфологии. Если среди грамматических морфем встречаются неэтимологизируемые единицы, то это всегда свидетельство их более раннего происхождения, чем остальной массы грамматических морфем, или свидетельство заимствования из других языков.

Частицы личного и возвратного притяжания в монгольских языках – инновация в морфологической системе этих языков. Они принадлежат именам, а произошли эти частицы, как пишут монголисты, «от форм родительного падежа соответствующих личных местоимений».[4] В то же время Ц. Б. Цыдендамбаев считает, что в «монгольском письменном языке выразители категории личного притяжания находятся на стадии выделения: они по своей форме не отличаются от родительного падежа соответствующих личных местоимений, но занимают фиксированное постпозитивное положение по отношению к имени».[5] Если в старомонгольском языке эти частицы довольно близки местоименным формам, то в бурятском и калмыцком они в значительной мере деформировались.

Summary

The category of possessivity and its expression in the Mongolian languages

The category of possessivity in the Mongolian languages is a whole complex of forms. They are associated with the meaning of grammar possessivity which is common for all the members of this complex. But at the same time they are distinguished with the help of the form-building meanings of the grammar person. Each form has complex semantics and can

[4] Цыдендамбаев, Ц. Б.: Грамматические категории бурятского языка в сравнительно-историческом освещении. Издательство Наука, Москва 1979, pp. 74–75.

[5] Цыдендамбаев, Ц. Б.: *Грамматические категории*. p. 75.

embrace the images of several objects which are associated with each other thanks to the relation of possessivity. In the speech on the basis of these forms the word-forms are built. They reveal that a thing named as an object of possession is associated with a thing represented by the meaning with the subjects of possession. Such a relation is understood as a relation of possessivity.

Литература

Бондарко, А. В.: *Теория морфологических категорий*. Москва 1976

Бондарко, А. В.: Вступительные замечания. In: *Теория функциональной грамматики. Локативность. Бытийность. Посессивность. Обусловленность*. Издательство Наука, Москва 1996

Рифтин, А. П.: Категория видимого и невидимого в языке. In: *Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук* выпуск 10. 1946

Цыдендамбаев Ц. Б. *Грамматические категории бурятского языка в сравнительно-историческом освещении*. Издательство Наука, Москва 1979

A CITTA-MĀTRA ISKOLA BEMUTATÁSA DKON-MCHOG 'JIGS-MED DBANG-PO-NÁL

Uherkovich László

A 18. századi dge-lugs-pa szerző, Dkon-mchog 'jigs-med dbang-po[1] (1728–1791), a 'Jam-dbyangs bzhad-pa inkarnációs vonal[2] második tagja *Grub-mtha' rnam-par bzhag-pa rin-chen phreng-ba* „Az irányzatok bemutatásának drágakőfüzére" című műve Citta-mātra (Sems-tsam-pa „Csak-tudat") iskolát tárgyaló fejezetének fordítása lesz tanulmányom tárgya.

A tibeti vallási-filozófiai irodalom terén a 17. század végétől 19. század elejéig terjedő időszak volt a nagy buddhista és nem-buddhista vallási-filozófiai irányzatok tételes bemutatását célzó doxográfiai összegzések, a nagy *grub-mtha'* (*siddhānta*)[3] művek megalkotásának a korszaka. Ekkor jöttek létre az olyan fontos munkák, mint az I. 'Jam-dbyangs bzhad-pa Ngag-dbang brtson-'grus *Grub-mtha' chen-mo*-ja „Az irányzatok nagy bemutatása", a II. Lcang-skya Rol-pa'i rdo-rje *Grub-mtha' rnam-par bzhag-pa thub-bstan Lhun-po'i mdzes-rgyan*-ja „A Buddha tanítása Méru-hegyének csodálatos ékkőfüzére" című irányzatok tételes bemutatása, a III. Thu'u-bkvan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma *Grub-mtha' shel-gyi me-long*-ja „Irányzatok bemutatásának kristálytükre", és szerzőnk alkotása, mely ugyan terjedelmében kisebb az előző műveknél, de hatásában ugyanolyan jelentős. E hatalmas összegző művek mellett korábban is, a 13–14. századtól kezdve születtek más, hol nagyobb, hol kisebb terjedelmű ilyen típusú értekezések. A kolostorok képzési programjában külön helyet foglal el a *grub-mtha'* művek tanulmányozása, memorizálása.[4]

Mint a legtöbb *grub-mtha'*-ban, Dkon-mchog 'jigs-med dbang-po művében ebben is vezérfonal az indiai filozófiai rendszerek nem-buddhista (*phyi-rol-pa*, azaz „kívülálló") és buddhista (*nang-pa*, azaz „belső") irányzatokra való felosztása, tantételeik rendszerezett, hierarchikus sorrendbe való bemutatása. A nagyobb terjedelmű *grub-mtha'* művek általában a nem-buddhista irányzatok (*phyi-rol-pa,* azaz „kívülálló") estén, a hindu értelembe vett ortodox iskolákat, mint a Sāṃkhya, Nyāya, Vaiśeṣika, Miṃāmsaka, valamint az olyan heterodox irányzatokat, mint a Jaina (Digambara) és a Lokāyata, mutatják be. A buddhista irányzatok esetében általános osztályozási alap az indiai buddhizmus négy fő rendszerének, a Vaibhārika (Bye-brag-tu smra-ba, Osztályozók), Sautrāntika (Mdo-sde-pa „Szútrákat követők"), Vijñapti-mātra (Rnam-rig-pa-tsam-du smra-ba „Pusztán elképzelést vallók"),

[1] Hosszabb nevén Dkon-mchog 'jigs-med dbang-po Ye-shes brtson-'grus grags-pa'i sde.

[2] A 'Jam-dbyangs bzhad-pák inkarnációs vonala a hat legnagyobb és legjelentősebb *dge-lugs-pa* kolostor közé tartozó, a kelet-tibeti Amdo tartományban elhelyezkedő Labrang (Bla-brang bkra-shis 'khyil) kolostorhoz kötődik. A kolostort 1710-ben alapította az I. 'Jam-dbyangs bzhad-pa Ngag-dbang brtson-'grus (1648–1721).

[3] A *grub-mtha'* (*siddhānta*) szó jelentéséről és az irodalmi műfaj meghatározásáról, valamint a *grub-mtha'* típusú művek történetéről és tipológiájukról bővebben Mimaki, Katsumi: Le Grub mtha' rnam bźag rin chen phreog ba de dKon mchog 'jigs med dbaog po (1728–1791). In: *Zinbun* 14. (1977), pp. 55–58., és Fehér Judit: Ki az igazi mādhyamika? (lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje definíciója). In: *Keletkutatás* (1996/ősz-2002/tavasz), p. 37.

[4] Hopkins, J.: The Tibetan Genre of Doxography: Structuring a Worldview. In: Cabezón, J. I. – Jackson, R. R. (ed.) *Tibetan Literature*: Studies in Genre. Snow Lion, New York 1996, pp. 182–183. Itt hivatkozik *grub-mtha'* művek tanulmányozásának céljára, valamint a továbbiakban bemutatja a „tipikus" *grub-mtha'* művek szerkezeti felépítését.

vagy más néven Citta-mātra (Sems-tsam-pa „Csak-tudat”), és végül a Mādhyamika (Dbu-ma-pa „Közép utat követők”) irányzat bemutatása.[5]

Az itt lefordított szövegrész a Citta-mātra (Sems-tsam-pa „Csak-tudat”) iskola bemutatásával foglalkozik. Noha Tibetben ez az irányzat nem tett akkora jelentőségre szert, mint a Mādhyamaka, mely elvi és gyakorlati bázisa a tibeti buddhizmusnak, mégis tibeti szerzők fontosnak tartották az összes többi nem-buddhista és buddhista létszemléleti rendszer téziseinek bemutatásával egyetemben ennek az iskolának a részletes ismertetését is, mivel a tibeti kolostorok oktatási programjában jó néhány olyan szöveg is szerepel, mely eredetileg Citta-mātra szerzők műve. Ezeket természetesen szinte minden esetben Mādhyamika szempontból értelmezik.

Az itt közölt fordítás két tibeti forrásszöveg alapján készült:

1. Mimaki, Katsumi: Le Grub mtha’ rnam bźag rin chen phreng ba de dKon mchog ’jigs med dbaṅg po (1728–1791) In: *Zinbun* 14. (1977), pp. 57–112., valamint 2. Kon-Chok-jik may-wang po: Precious Garland of Tenets.[6] Dre-Gomang Buddhist Cultural Association, Mungod 1980.

A Citta-mātra fejezetnek három angol nyelvű fordítása lelhető fel: Guenhter, Herbert V.: *Buddhist Philosophy in Theory and Practice.* Shambala, Boulder & London 1976, pp. 104–112., Sopa, G. L.–Hopkins J.: *Practice and Theory of Tibetan Buddhism* Grove, New York 1976, pp. 107–121., valamint ennek magyarázatokkal kibővített kiadása: Sopa, G. L. – Hopkins, J.: *Cutting the Appearance:* Practice and Theory of Tibetan Buddhism. Snow Lion, New York 1989. pp. 249–278.

Sajnos helyhiány miatt nem tudom megadni a tibeti szöveg átírását, és az összes magyarázatra szoruló szakkifejezés értelmezését. A fordításban szögletes zárójelbe tettem azokat a szavakat, kifejezéseket, melyek ugyan nincsenek az eredeti szövegben, de a logikus olvasást és az értelmezést gördülékennyé teszik. Ennek a tibeti szövegnek is, mint általában a tibeti értekezések sajátossága, hogy nem használja a fejezetszámozást, alfejezet számozást, címsorokat. Ezt, a számunkra nehézséget jelentő hiányosságot próbáltam meg feloldani, mikor a szokásos „decimális elv” alapján egy áttekinthető fejezetfelosztást alkalmaztam. Következőkben megadom a fordítás szövegének vázlatos tartalmi beosztása, melyből nem csupán az egyes főbb témák kísérhetők figyelemmel, hanem az iskola alirányzatokra osztása is.

A *Citta-mātra irányzat bemutatásának magyarázata (Sems-tsam-pa’i grub-mtha’i rnam-bzhag bshad-pa)* fejezet tartalma:

1. A Citta-mātra irányzat (*Sems-tsam-pa*) tételezőjének meghatározása (*mtshan-nyid*)
2. A Citta-mātra alirányzatai (*dbye-ba*)
   - 2.1. A Citta-mātra ismeretelméleti szempontból való felosztása
     - 2.1.1. A Valódi-aspektust valló Citta-mātrinok (*Rnam-bden-pa*) alirányzatai
       - 2.1.1.1. Egyenlő számú felfogó [alanyok] és felfogott [tárgyak] tételezői (*Gzung-’dzin grags-mnyam-pa*)
       - 2.1.1.2. Fél-tojást számlálók (*Sgo-nga phyed-tshal-pa*)

[5] Vannak olyan *grub-mtha’* művek is, melyek nem állnak meg ennél, hanem, mint pl. a III. Thu’u-bkvan Blo-bzang chos-kyi nyi-ma *Grub-mtha’ Shel-gyi me-long*-ja, foglalkoznak a tibeti rendek történetével, tantételeik bemutatásával, és esetleg a buddhizmus más országokban való elterjedésével is. Néhány kisebb terjedelmű *grub-mtha’* viszont megáll a négy fő buddhista iskola bemutatásánál.

[6] A címoldalon szereplő tibeti cím és szerzőség: Grub-pa’i mtha’i rnam-par bzhad-pa rin-chen-po’i ’phreng-ba mdzad-pa-po Bcun-pa Dkon-mchog ’jigs-med dbang-po.

2.1.1.3. Nem-pluralisták (*Sna-tshogs gnyis-med-pa*)
2.1.2. A Hamis-aspektust tételező Citta-mātrinok (*Rnam-brdzun-pa*) alirányzatai
2.1.2.1. Szennyezett hamis-aspektust valló Citta-mātrinok (*Dri-bcas-pa*)
2.1.2.2. Szennyezetlen hamis-aspektust valló Citta-mātrinok (*Dri-med-pa*)
2.2. A Citta-mātrinok szövegkövetés szempontjából való felosztása
2.2.1. Szentszöveg követők (*Lung-gi rjes-'brang*)
2.2.2. Érvelést követők (*Rigs-pa'i rjes-'brang*)
3. Az irányzat nevének etimológiája (*sgra-bshad*)
4. A tantételek állításmódja (*'dod-tshul*)
4.1.1. 4.1. Az alap bemutatása (*gzhi*)
4.1.1.1. 4.1.1. A tárgy (*yul*) és a tárgybirtokos (*yul-can*) állításmódja
4.1.1.2. 4.1.1.1. A megismerés tárgyainak (*yul*) állításmódja
4.1.1.2.1. 4.1.1.1.1. A három jellemvonás (*mtshan-nyid gsum*) állításmódja
4.1.1.2.2. 4.1.1.1.1.1. A tulajdonított jellemvonás (*kun-btags*) állításmódja
4.1.1.2.3. 4.1.1.1.1.2. A mástól-függő természet (*gzhan-dbang*) állításmódja
4.1.1.2.4. 4.1.1.1.1.3. A tökéletesen megalapozott természet (*yongs-grub*)
4.1.1.2.5. 4.1.1.1.2. A két igazság (*bden-gnyis*)
4.1.1.3. 4.1.1.2. A tárgy-birtokos (*yul-can*) állításmódja
4.1.1.3.1. 4.1.1.2.1. A tudatosság fajtáinak állításmódja
4.1.1.3.2. 4.1.1.2.2. A hiteles megismerés (*tshad-ma*)
4.2. Az ösvény (*lam*) bemutatása
4.2.1. Az ösvény szemléleti tárgyai (*dmigs-pa*)
4.2.2. Az ösvényen elhagyandó tárgyak (*lam-gyi spang-bya*)
4.2.3. Az ösvények tételes bemutatása (*lam-gyi rnam-bzhag*)
4.3. Az ösvényen elért eredmények (*'bras-bu*) bemutatása
4.3.1. A Szentszöveg követő Citta-mātrinok véleménye
4.3.2. Az Érvelést követő Citta-mātrinok véleménye
4.3.3. Az átmeneti jelentés (*drang-don*) és a végleges jelentés (*nges-don*) állításmódja
4.3.4. A nirvána fajtái és a Buddha-testek
Összegző vers

Dkon-mchog 'jigs-med dbang-po: A Citta-mātra irányzat bemutatása

[A buddhista irányzatok bemutatása] harmadik fejezetének,[7] azaz a Citta-mātra irányzat bemutatásának négy része van: az [irányzat követőjének] meghatározása, felosztása alirányzatokra, az irányzat nevének etimológiája, és annak módja, ahogyan ez az irányzat tantételeit állítja.

[7] A buddhista irányzatok bemutatásában az első fejezet a Vaibhāṛika iskolával, a második fejezet a Sautrāntika iskolával foglalkozik.

1. A Citta-mātra irányzat tételezőjének meghatározása

Ezek közül az első téma, a Citta-mātra tételezőjének meghatározása a következő: az a buddhista személyiség, aki a külső tárgyakat[8] nem fogadja el, és a mástól-függő jellemvonást[9] valóban létezőnek fogadja el.

2. A Citta-mātra alirányzatai

2.2. A Citta-mātra ismeretelméleti szempontból való felosztása

A második téma: ha a Citta-mātra követőket alirányzatokra felosztjuk, akkor kettő alirányzat[ot találunk]: a Valódi-aspektust követő Citta-mātrinok, és a Hamis-aspektust követő Citta-mātrinok.

E kettő alirányzatok között van bizonyos különbség. A [pillangó szárnyán lévő] kék színt felfogó szem-tudatosság számára a kék szín kékként való megjelenése[10] a Valódi- és a Hamis-aspektust követő Citta-mātrinok közötti vita alapja, mivelhogy a Valódi-aspektust valló Citta-mātra követők azt állítják, hogy a kéket felfogó szem-tudatosság számára a kék szín kékként való megjelenése [valójában] a megjelenésnek megfelelően létezik, míg a Hamis-aspektust valló Citta-mātra irányzat követői azt állítják, hogy a kék színt felfogó szem-tudatosság számára a kék szín kékként való megjelenése [valójában] nem a megjelenésnek megfelelően létezik. Eddig a következtetés rendben van. A Valódi- és a Hamis-aspektust követő Citta-mātrinok megegyeznek annak tételezésében, hogy a kéket felfogó szem-tudatosság számára a kék szín kékként jelenik meg, és a kék szín durva tárgyként jelenik meg, és a kék szín külső tárgyként jelenik meg. Viszont a Valódi-aspektust követő Citta-mātrinok az állítják, hogy a kék színt felfogó szem-tudatosság számára a kék külső tárgyként való megjelenését a nem-tudás szennyezi be, mialatt a kék kékként való megjelenését, és a kék durva tárgyként való megjelenését a nem-tudás[11] szennyeződése nem szennyezi be. Viszont a Hamis-aspektust tételező Citta-mātrinok azt állítják, hogy nem csupán a kék külső tárgyként való megjelenését, hanem a kék kékként való megjelenését, valamint a kék durva tárgyként való megjelenését is beszennyezi a tudatlanság.

Tehát Valódi-aspektust tételező Citta-mātrinok meghatározása: akik azt állítják, hogy az érzékszervi-tudatosság számára megjelenő durva tárgy úgy létezik, ahogyan a [tapasztaló tudatban] megjelenik.

A Hamis-aspektust követő Citta-mātrinok meghatározása: akik az állítják, hogy az érzékszervi-tudatosság számára megjelenő durva tárgy nem a megjelenésnek megfelelően létezik.

[8] Tib. *phyi-don*.
[9] Tib. *gzhan-dbang,* szkr. *paratantra*.
[10] Helyesebben: megjelenésének „milyensége”.
[11] Tib. *ma rig-pa*.

2.2.1. A Valódi-aspektust valló Citta-mātrinok alirányzatai

Ha a Valódi-aspektust követő Citta-mātrinokat osztályozzuk, akkor három alirányzatot kapunk: az Egyenlő számú felfogó [alanyok] és felfogott [tárgyak][12] tételezői, a Fél-tojást számlálók, és a Nem-pluralisták.

E három alirányzat közötti különbség meghatározásában a bölcsek eltérő véleményen vannak. Gung-ru rgyal-mtshan bzang-po[13] a *Dbu-ma'i stong-mthun* című művében a következő magyarázatot adja: „Amiatt, hogy azt állítják: a pillangó szárnyán lévő színes foltot megragadó szem-tudatosság, mikor a színes foltot megragadja, akkor a tárgy szempontjából kék, sárga és a többi minden egyes különböző szín aspektusa [tapasztaló tudatnak való] megjelenésekor, a tárgy birtokos szempontjából a kék, sárga és a többi eltérő minden egyes szín aspektusa valódi aspektusként merül fel, hívjuk őket a Felfogó [alanyok] és felfogott [tárgyak] egyenlő száma tételezőinek. Így mikor a felfogáskor, a tárgy oldaláról a kék, sárga és a többi eltérő szín mindegyikének aspektusát megragadja [a szem-tudatosság], és a tárgy-birtokos oldaláról a kék, sárga és a többi eltérő színek mindegyikének aspektusa felmerül, de nem valódi aspektusként, akkor az ezt állítókat Fél-tojást számlálóknak nevezzük.

Abban esetben, mikor a felfogáskor a tárgy oldaláról a kék, sárga és a többi egyedi egymástól eltérő színek mindegyikének aspektusa felé nem irányulva, a[z egész tarka] folt aspektusa felé irányul, és a tárgy-birtokos aspektusa oldaláról a kék, sárga és a többi eltérő színek minden egyes (v. összes) aspektusa aspektusként való felmerülése nélkül, a tarka folt aspektusa [az egyes eltérő egyedi színek] aspektus[a] nélkül merül fel, az így állítókat Nem-pluralistáknak mondjuk.

Drung-chen legs-pa bzang-po, Pan-chen bsod-nams grags-pa[14] és mások azt magyarázzák, hogy akik azt tételezik, hogy a [pillangó szárnyán lévő tarka] foltot felfogó szem-tudatosságon belül sok különböző szubsztanciájú [színeket felfogó] szemtudatosság van, ők a Felfogó [alanyok] és felfogott [tárgyak] egyenlő számának tételezői. Akik viszont azt fogadják el, hogy e kettő: a kék és a kéket megragadó szem-tudatosság, noha általánosan a tudatosság lényegéből áll, mégis [egymástól] eltérő szubsztancia, nos ők a Fél-tojást számlálók. Akik viszont azt állítják, mint ahogyan a tarka folton [belüli] e kettő szín: a kék és a sárga ugyanaz a szubsztancia, úgy a tarka foltot felfogó érzékszervi tudatosságon belül a kéket és a sárgát megragadó két érzékszervi tudatosság is egy szubsztancia, nos ők a Nem-pluralisták.

A *Grub-mtha' chen-mo*-ban[15] ezt találhatjuk:

> „Akik azt állítják, hogy a [pillangó szárnyán lévő] tarka foltot megragadó szem-tudatosság, mikor a tarka foltot megragadja, akkor foltban lévő a kék, sárga és a többi szín[aspektus] számával egyenlő számú hasonló típusú tudatosság[aspektus] merül fel egyidejűleg, azok a Felfogó [alanyok] és felfogott [tárgyak] egyenlő számának tételezői.
>
> Akik azt állítják, hogy bár a kék [szín] és a kéket felfogó szem-tudatosság a fennállásuk idejét[16] tekintve korábbiak és későbbiek [azaz, az időben egymás után

[12] Vagy helyesebben: A felfogott tárgyi aspektusok és felfogó tudati (alanyi) aspektusok egyenlő számának tételezői.
[13] Gung-ru rgyal-mtshan bzang-po (1350–1425).
[14] Pan-chen Bsod-nams grags-pa (1478–1554).
[15] 'Jam-dbyangs bzhad-pa'i rdo-rje (1648–1721) hivatkozott *grub-mtha'* műve.

> jönnek létre], mégis a tárgy[ra való összpontosítás vagy] szemlélés idejét tekintve egy szubsztanciák, azok a Fél-tojást számlálók.
> Akik azt állítják nincs olyan eset, hogy mikor a [pillangó szárnyán lévő] tarka foltot megragadó szemtudatosság a tárgyára tekint, akkor tárgyban lévő kék, sárga és a többi szín számával egyenlő hasonló típusú tudatosság egyidejűleg merülne fel, és [akik] inkább az állítják, hogy a tarka foltot megragadó egyedüli szemtudatosság a tarka foltban lévő kék, sárga és a többi színt megragadó [egyetlen] érzékszervi tudatosság, nos akik ezt tételezik, azok a Nem-pluralisták."

Nos eme három magyarázat közül ez [utóbbi volt az], melyet örömmel kell elfogadnunk.

A Felfogó [alanyok] és felfogott [tárgyak] egyenlő száma tételezőinek két fajtáját magyarázzák: akik a tudatosságok nyolcas csoportját[17] állítják, és akik a tudatosságok hatos csoportját[18] állítják. Nem-pluralistáknak két fajtáját magyarázzák: a tudatosságok hatos csoportját tanítókat, és az egyetlen tudatosságot vallókat.[19]

2.2.2. A Hamis-aspektust tételező Citta-mātrinok alirányzatai

Ha a Hamis-aspektus tételezőt osztályozzuk, akkor két fajtájuk[at különböztethetjük meg]: a Szennyezett hamis-aspektust vallók és a Szennyezetlen hamis-aspektust vallók.

2.2.2.1. Szennyezett hamis-aspektust valló Citta-mātrinok

Amiatt hívjuk őket a „Szennyezett hamis-aspektust vallók"-nak, mert azt állítják, hogy a tudat természetét a nem-tudás hajlamának szennye szennyezi be.

2.2.2.2. Szennyezetlen hamis-aspektust valló Citta-mātrinok

És amiatt, hogy az állítják: a tudat természetét a nem-tudás hajlamának[20] még legparányibb szennye sem szennyezi, mondjuk a „Szennyezetlen hamis-aspektus vallókat." Másrészt, mivel azt állítják, hogy a Buddha szintjén ugyan nincsen jelen a nem-tudás, mégis vannak téves megjelenések (tapasztalások), nevezik meg a Szennyezett hamis-aspektus követőit. És azáltal, hogy az állítják: a Buddha szintjén a nem-tudás nincsen jelen, emiatt hamis megjelenések sincsenek, hívjuk őket „Szennyezetlen hamis-aspektust vallóknak."

2.3. A Citta-mātrinok szövegkövetés szempontjából való felosztása

[Visszatérve] ha más szempontból osztályozzuk a Citta-mātra követőket, akkor [is] két alirányzatot különböztethetünk meg: a Szentszöveg követők és az Érvelést követők alirányzatát.

Az első alirányzat tételezői Aszanga szintekről szóló Öt értekezését[21] követik, a második alirányzat tételezői a Dharmakīrti logikáról szóló hét értekezését[22] követik.

---

[16] Tib. *grub-dus*.

[17] *rnam-shes tshogs-brgyad* – a hat érzékszervi tudatosság (*dbang-shes*), az elme-tudatosság (tib. *yid,* szkr. *manas*), a szennyezett-tudatosság (tib. *nyon-mongs-can-gyi nyid,* szkr. *kliṛṭamanaṣ*) és az alap-tudatosság (tib. *kun-gzhi'i rnam-shes,* szkr. *ālaja-vijñāna*).

[18] *dbang-po'i rnam-shes* és a *yid-kyi rnam-shes* – az öt érzékszeri tudatosság és az elme-tudatosság.

[19] Akik szerint csak egyetlen tudatosság létezik, és annak modifikációja az összes többi tudatosság.

[20] Tib. *ma rig-pa'i bag-chags-kyi dri-ma*.

[21] Sa-sde-lnga – Asangának a megvalósítás szintjeiről szóló öt értekezése: 1. Yogācāryabhūmi (Rnal-'byor spyod-pa'i sa; 2. Nirṇayasaṃgraha (Rnam-par gtan-la phab-pa bsdu-pa); 3. Vastusaṃgraha (Gzhi-bsdu-ba); 4. Paryāyasaṃgraha (Rnam-grangs bsdu-ba); 5. Vivaraṇasaṃgraha (Sgo bsdu-ba).

3. Az irányzat nevének etimológiája

Ennek az irányzatnak a bemutatásában a harmadik rész az irányzat elnevezésének etimológiája. Nos, miért hívjuk őket „Citta-mātrinok"-nak? [Erre a válasz]: azért, mert azt állítják, hogy az összes jelenség pusztán a tudat[23] lényegéből van, emiatt mondjuk a Citta-mātra vagy „Csak-képzet"[24] elnevezést. Valamint azért, mert a jóga követése szempontjából az ösvény tetteinek gyakorlását hangsúlyozzák, emiatt a *Jóga útján haladóknak*[25] hívják őket.

4. A tantételek állításmódja

A negyedik rész: annak szempontjából, ahogyan ez az irányzat a tantételeit állítja, három rész van: az alap, az ösvény és az eredmény bemutatása.

4.1. Az alap bemutatása

Ezek közül az elsőnek két része van: a tárgy és a tárgy-birtokos [tételezése].

4.1.1. A tárgy és a tárgy-birtokos állításmódja

4.1.1.1. A megismerés tárgyainak állításmódja

4.1.1.1.1. A három jellemvonás állításmódja

Ezek közül az első téma: azt állítják, hogy a megismerés összes tárgya a három jellemvonáshoz tartozik, mivelhogy az összes összetett jelenséget mástól-függő jellemvonásúnak,[26] az összes jelenség-lényeget[27] tökéletesen-megalapozott jellemvonásúnak,[28] és az azoktól eltérőeket a tulajdonított jellemvonásúként[29] tételezik. Azt állítják, hogy mind a három saját jellemvonás szempontjából, és öntermészete szerint létező, mégis különbség van közöttük abban, hogy azok valóban létezők-e, vagy nem valóban létezők-e, mivelhogy a tulajdonított jellemvonás nem valóban létező, és ez a kettő: a mástól-függő jellemvonás és a tökéletesen megalapozott jellemvonás, viszont valóban létező.

4.1.1.1.1.1. A tulajdonított jellemvonás állításmódja

A tulajdonított jellemvonás meghatározása [eme iskola szerint]: noha a végső valóságként[30] nem létező, mégis a fogalmi gondolkodás szempontjából létező. Ha a tulajdonított jellemvonást felosztják, akkor kettő[t állítanak]: az aspektuális tulajdonított jellemvonás[31] és

[22] Tshad-ma sde-bdun – a Dharmakīrti pramāṇáról szóló hét értekezése: 1. Pramāṇavārtika (Tshad-ma rnam-'grel) 2. Pramāṇaviniścaya (Tshad-ma rnam-nges) 3. Nyāyabindu (Tshad-ma rigs-thigs) 4. Hetubindhu (Gtan-tshigs thig-pa) 5. Saṃbadhaparīkṣā ('Brel-ba brtag-pa) 6. Saṃtānāntarasiddhi (Rgyud-gzhan sgrub-pa) 7. Vādanyāya (Rtsod-pa'i rigs-pa).
[23] Tib. *sems,* szkr. *citta*.
[24] Tib. *rnam-rig-pa,* szkr. *vijñaptika / vijñāna-vādin*.
[25] Tib. Rnal-'byor-ba spyod-pa, szkr. Yogācārin.
[26] Tib. *gzhan-dbang,* szkr. *paratantra*.
[27] Tib. *chos-nyid,* szkr. *dharmatā*.
[28] Tib. *yongs-grub,* szkr. *parinirpanna*.
[29] Tib. *kun-btgas,* szkr. *parikalpita*.
[30] Tib. *don-dam-pa bden-pa,* szkr. *paramārtha-satya*.
[31] Tib. *rnam-grangs-pa'i kun-btags*.

az alaptalan tulajdonított jellemvonás.[32] Az első példája: a megismerés tárgya. A második példája: a két Én.[33]

4.1.1.1.1.2. A mástól-függő jellemvonás állításmódja

A mástól-függő jellemvonás meghatározása: [az, amely önmagától különböző] más okoktól és feltételektől függve merül fel, és a tökéletesen megalapozott természet alapjául szolgál. Ha [ezt a jellemvonást] osztályozzuk, akkor kettő fajtája van: a tiszta mástól függő jellemvonás, és a nem-tiszta mástól függő jellemvonás. Ezek közül az első példája: az árják meditációjának megvalósítását követő bölcsesség, és egy Buddha kisebb és nagyobb [testi] jegyei.

A második [azaz a nem-tiszta mástól-függő természet] példája: a szennyezett kötődés halmazai.

4.1.1.1.1.3. A tökéletesen megalapozott jellemvonás állításmódja

A két Én közül bármelyik ürességének az olyansága[34]: a tökéletesen megalapozott jellemvonás meghatározása. Ezt, ha osztályozzuk, akkor két fajtája van: hibátlan tökéletesen megalapozott jellemvonás[35] és a változatlan tökéletesen magalapozott jellemvonás.[36] Ezek közül az első példája az árják meditatív egyensúlya[37] közben [megvalósuló] bölcsesség. A második példája: az Olyanság. A változatlan tökéletesen megalapozott jellemvonás, noha a tökéletesen megalapozott jellemvonások közé sorolják, ez [szerintük valójában] mégsem tökéletesen magalapozott jellemvonás, mivelhogy nem annak a szemlélődésnek a tárgya, mely az akadályok megszüntetésére szolgáló tökéletes megtisztulás ösvényének végső tárgya.

4.1.1.1.2. A két igazság állításmódja

Másrészt, ha a megismerés tárgyait felosztják, akkor kettő fajtáját állapítják meg: a konvencionális igazságokat,[38] és a végső igazságokat.[39] A névlegességet elemző tökéletes tudatosságú hiteles megismerés által megragadott tárgyak: a konvencionális igazságok meghatározása. A hamisságok,[40] konvencionális igazságok és a névleges igazságok[41] azonos jelentésűek. A végsőt elemző tökéletes tudatosságú hiteles megismerés által megragadott tárgyak: a végső igazságok meghatározása. Az üresség, a *dharmadhātu,* a végső igazság, a valóság határ,[42] és az olyanságok[43] azonos jelenésűek.

Ha a végső igazságokat tekintjük, akkor azok szükségszerűen a saját jellemvonása által meglapozottan [léteznek], viszont ha a konvencionális igazságokat tekintjük, akkor azok nem szükségszerűen magalapozottak saját jellemvonásuk által, és a mástól-függő igazságok a saját jellemvonása által ugyan megalapozottak, viszont a tulajdonított jellemvonású

[32] Tib. *mtshan-nyid yong-su tshad-pa'i kun-btags*.
[33] Tib. *bdag-gnyis* „a személyiség Énje, Önvalója (*gang-zag-gi bdag*)", valamint a jelenségek, dharmák Énje (*chos-kyi bdag*).
[34] Tib. *de-bzhin-nyid*.
[35] Tib. *phyin-ci-log-pa'i yongs-grub-kyi mtshan-nyid*.
[36] Tib. *gyur-med-pa'i yongs-grub*.
[37] Tib. *'phags-pa'i mnyam-bzhag ye-shes*.
[38] Tib. *kun-rdzob bden-pa,* szkr. *saṃvptisatya*.
[39] Tib. *don-dam bden-pa,* szkr. *paramārthasatya*.
[40] Tib. *brdzun-pa*.
[41] Tib. *tha-snyad bden-pa,* szkr. *vyavahārasatya*.
[42] Tib. *yang-dag mtha',* szkr. *bhūta-koṭi*.
[43] Tib. *de-bzhin-nyid,* szkr. *tathatā*.

dharmák saját jellemvonásuk által nem megalapozottak. A hamisan létezők nem szükségszerűen léteznek hamisan, mivelhogy vannak mástól-függő jellemvonású létezők, melyek hamisak, mégis nem hamisan léteznek.

A három idő és a nem-állító tagadás[44] tételezés módjában e három iskola: a Sautrāntikák, a Citta-mātrinok és a Svātantrikák hasonlítanak. Az öt [érzékszervi] tárgy: a forma és a többi, [szerintük] nem létezik külső tárgyként, mivelhogy az alap-tudatosságban[45] elhelyezkedő általános és nem-általános tettek által elültetett hajlamok hatalmának hatására, a belső tudatosság szubsztanciájából születnek meg.

A Valódi-aspektus tételező Citta-mātrinok elfogadják, hogy az öt tárgy: a forma és a többi ugyan nem külső [azaz tudattól függetlenül létező] tárgy, mégis durva tárgyként léteznek. A Hamis-aspektust valló Citta-mātrinok szerint, hogyha ez így lenne, akkor [a formának és a többi öt tárgynak] külső tárgyként kellene léteznie, tehát nem fogadják el a durva tárgyak létezését.

4.1.1.2. A tárgy-birtokos állításmódja

A második [fő szakasz az alap bemutatásában] a tárgy-birtokos állításmódja.

4.1.1.2.1. A tudatosság fajták állításmódja

A Szentszöveg-követő Citta-mātrinok a tudatosságok nyolcas csoportjának állításakor az elme-tudatosságot[46] és az alap-tudatosságot a személyiségnek[47] fogadják el. Az Érvelést követő Citta-mātrinok az elme-tudatosságot[48] és az alap-tudatosságot a személyiség illusztrációjaként fogadják el. Ebben a tekintetben [a Szent-szöveg követő Citta-mātrinok] egy olyan alap-tudatosságot állítanak, mely a belső hajlamokat szemléli, és az aspektus oldaláról nem meghatározott,[49] lényege: akadálytalan[50] és semleges,[51] a pusztán az öt mindenütt jelenlévő társuló tudattényezővel[52] kísért fő tudat,[53] melyet a szilárd elme tudat[54] különböztet meg.

Másrészt [ez az alap-tudatosság] az akadályozott és nem-akadályozott [két lehetősége] közül akadályozott és semleges is lehet; az erény-gyökereket nélkülöző [személy] tudatfolytonosságában is létezik, emiatt lehet nem-erényes, viszont amiatt, hogy a magasabb tartományokban [vagyis a Forma és Forma-feletti tartományokban] is létezik, ezért [lehet] nem is nem erényes.[55]

Egy olyan szennyezett-tudatot állítanak, mely szemléleti tárgyaként az alap-tudatosságot szemlélve, aspektusa az Én-gondolat aspektusával rendelkezik, lényege: akadályozott, és

---

[44] Tib. *med-dgag*.
[45] Tib. *kun-gzhi'i rnam-shes,* szkr. *ālaya-vijñāna*.
[46] Tib. *yid-kyi rnam-par shes-pa*.
[47] Tib. *gang-zag*.
[48] Tib. *yid-kyi rnam-shes,* szkr. *mano-vijñāna*.
[49] Nem határozza meg a tárgynak a tudatban megjelenő vetületét, aspektusát (*rnam-pa*), pusztán konsziderálja a tárgyakat.
[50] Tib. *ma sgribs*.
[51] Tib. *lung ma bstan*.
[52] Tib. *sems-byung kun-'gro*.
[53] Tib. *gtso-bo, gtso-bo sems*.
[54] Tib. *yid-kyi rnam-rig,* szkr. *mano-vijñāna*.
[55] Utalás Vasubandhu Triṃśikā-kārikā-ja (Sum-cu-pa'i tshig-le'ur byas-pa) 6–8. versszakára.

semleges. A hat kibontakozó tudatosság[56] kibontakozásának állításmódjában az általános [buddhista] állításmóddal egyeznek meg.

4.1.1.2.2. A hiteles megismerés

Két hiteles megismerést fogadnak el: a közvetlen tapasztalást[57] és a következtetést.[58] Négy közvetlen tapasztalás tételezését fogadják el,[59] és [ezek közül] kettőre: az önmegismerő közvetlen tapasztalásra,[60] valamint a jógikus közvetlen tapasztalásra az mondják, hogy azok szükségszerűen[61] nem téves megismerő[tudato]k. A Valódi-aspektust tételező Citta-mātrinok azt állítják, hogy a korlátozott látásmódú ember tudat-folytonosságában a kék [és a többi] színt megragadó szemtudatosság nem téves tudatosság, viszont a Hamis-aspektust követő Citta-mātrinok szerint a korlátozott látásmódú ember tudat-folytonosságában az érzékszervi közvetlen felfogás szükségszerűen (kizárólagosan) téves tudat. És azt állítják, hogy annak [a korlátozott látásmódú embernek] tudat-folytonosságában az elmebeli közvetlen megismerésnek két fajtáját van [jelen]: a téves és nem-téves [megismerés].

4.2. Az ösvény bemutatása

A második fő fejezetben, az ösvény bemutatásában három rész van [az ösvény szemléleti tárgyai, az ösvényen elhagyandók és az ösvények tételes bemutatása].

4.2.1 Az ösvény szemléleti tárgyai

Ezek közül az első az ösvény szemléleti tárgyai: a négy árja igazság tizenhat aspektusa, vagyis az állandótlanság és a többi; a személyiség durva Én-nélkülisége:[62] [vagyis] egy állandó, egységes és független személyiség[63] létezésének az üressége. A személyiség finom Én-nélkülisége:[64] [vagyis] az önmagának elegendő szubsztanciálisan létező személyiség[65] üressége.

A dharmák finom Én-nélkülisége esetén ezt a kettőt állítják: a forma és a formát megragadó hiteles megismerés, mint [két egymástól] eltérő szubsztancia üressége, és a forma és a formát megragadó fogalmisághoz kötődés alapjaként a saját jellemvonás folytán való létezés üressége. És azon ürességen esetén mind a kettő finom Én-nélküliséget állítják. Viszont nem szükségszerű, hogy az ürességre [kizárólag] ezek valamelyikét állítsák, mivelhogy azt állítják, hogy ez a kettő: a szenvedés megszűntetésének igazsága[66] és a nirvána ürességen. Azt állítják, hogy az összetett dharmák, és maga a [dharmákat] megragadó

[56] Tib. *'jug-pa'i rnam-par shes-pa,* szkr. *pravṛtti-vijñāna* az alap-tudatból (*kun-gzhi*) kibontakozó hat tudatosságot (öt érzékszeri, és az elme-tudatosság) jelenti.
[57] Tib. *mngon-sum,* szkr. *pratyakṣa*.
[58] Tib. *rjes-dpag,* szkr. *anumāna*.
[59] Tib. *mngon-sum bzhi*: 1. tib. *dbang-po'i mngon-sum*, szkr. *indriya pratyakṣa* „érzékszervi közvetlen tapasztalás", 2. tib. *nyid-kyi mngon-sum*, szkr. *citta pratyakṣa* „elmebeli közvetlen tapasztalás", 3. tib. *rang-rig mngon-sum*, szkr. *svasaṃvedana pratyakṣa* „önmegismerő közvetlen tapasztalás", 4. tib. *rnal-'byor mngon-sum*, szkr. *yogi pratyakṣa* „jógikus közvetlen tapasztalás".
[60] Tib.*rang-rig mngon-sum,* szkr. *svasaṃvedana pratyakṣa*.
[61] Vagy „kizárólagosan".
[62] Tib. *gang-zag-gi bdag-med rags-pa*.
[63] Tib. *gang-zag rtag gcig rang-dbang*.
[64] Tib. *gang-zag-gi bdag-med phra-mo*.
[65] Tib. *gang-zag rang-rkya thub-pa'i rdzas-yod*.
[66] Tib. *'gog-bden,* szkr. *nirodha-satya*.

hiteles megismerő egy azonos szubsztancia. És azt állítják, hogy a nem-összetett jelenségek, és maga a [dharmákat] megragadó hiteles megismerő [tudat] azonos entitás.

4.2.2. Az ösvényen elhagyandó tárgyak

A második, az ösvényen két elhagyandó van: a szennyeződések akadályai,[67] és a mindentudás akadályai.[68] Ezek közül az első, példája: a személyiség Én-jének durva és finom megragadása (fogalma), [a tudatban elültetett] magjaival együtt; a hat gyökérszennyeződés,[69] és a húsz másodlagos szennyeződés.[70]

A második példája: a dharmák Én-jének megragadása,[71] együtt a [tudatban elültetett] hajlamaival. Másfelől, noha a bódhiszattvák a mindentudás akadályait teszik meg az ösvényen legfőbb elhagyandóvá, mégsem a szennyeződések akadályát teszik meg a legfőbb elhagyandóvá. Az alacsonyabb rendű hordozó gyakorlói a szennyeződések akadályait teszik meg a legfőbb elhagyandónak, s nem a mindentudás akadályait teszik meg a legfőbb elhagyandónak.

4.2.3. Az ösvények tételes bemutatása

A[z ösvények bemutatásán belül a] harmadik rész az ösvények tételes bemutatása. Mindhárom hordozó[72] öt ösvényt mutat be: ezek közül kettő: a felhalmozás és az előkészület ösvénye, és kettő: a látás és a meditáció ösvénye, valamint a többé már nem tanulás ösvénye. [Ők, mint] a Nagy-hordozó követői, ezen felül, a tíz bódhiszattva szint[73] bemutatását is elfogadják.

4.3. Az ösvényen elért eredmények bemutatása

A[z alap állításmódján belül a] harmadik: az [ösvény megvalósításával] elnyert gyümölcs bemutatásának módja a következő. Az alacsonyabb hordozó határozott családjába tartozók[74] a személyiség Én-nélküliségében kifejezett tökéletesen megalapozott jellemvonást teszik meg a legfőbb meditálandó tárggyá, s mikor a végső meditációhoz érnek, akkor az alacsonyabb hordozó meditációs ösvényén a gyémánthoz hasonló *szamádhira*[75] támaszkodva a szennyeződések akadályának maradéktalan elhagyásával egyidejűleg megvalósítják az alacsonyabb hordozó arhatságának gyümölcsét. A Hallgatók és az Ön-buddhák által meditációs tárggyá tett Én-nélküliség és az elhagyandó szennyeződések között nincsen kicsike különbség sem. Emiatt e kettő: a Hallgatók és az Ön-buddhák ezt a nyolcat: a [négy ösvényre való] belépést és a [négy ösvényen való] tartózkodást egyaránt elfogadják, mégis amiatt, hogy az Ön-buddhák a Vágy-birodalomban élnek [és nem a Forma és Forma feletti birodalomban], a szerzetesség húsz bemutatása nem alkalmazható rájuk. Még sincsen arra eset, hogy a Hallgatók és az Ön-buddhák különböznének [egymástól]. A nyolc kalpában érdemek felhalmozása meditációját meghosszabbító és nem-meghosszabbító, és annak

[67] Tib. *nyon-sgrib,* szkr. *kleśavarana*.
[68] Tib. *shes-sgrib,* szkr. *jñeyāvarana*.
[69] Tib. *rtsa-nyon,* szkr. *mūla-kleśa*.
[70] Tib. *nye-nyon nyi-shu,* szkr. *upakleśa*.
[71] Vagy „fogalma".
[72] A Hallgatók (*nyan-thos*), az Ön-buddhák (*rang-sangs-rgyas*) és a mahájána (*theg-pa chen-po*) ösvénye.
[73] Tib. *sa-bcu,* szkr. *daśa-bhūmi*.
[74] Tib. *theg-dman rigs-nges-rnams*.
[75] Tib. *rdo-rje-lta-bu'i ting-nge-'dzin*.

folytán eredményeket elérők esetén egyaránt magasabb és alacsonyabb rendű [utakat] állítanak.

4.3.1. A Szentszöveg követő Citta-mātrinok véleménye

A Szentszöveg követők nem állítják, hogy az alacsonyabb [rendű] hordozót követő *arhat*ok, akik egyedül a nyugalom[76] felé irányulnak, a nagy hordozó ösvényére lépnének, viszont azt állítják, hogy a megvilágosodást tökéletesen megvalósító *arhat*ok a nagy hordozó ösvényére lép[het]nek. Ez a maradékos nirvánából való belépés, de nem a maradéktalan nirvánából való belépés, mert azt állítják, hogy három végső hordozó létezik.

4.3.2. Az Érvelést követő Citta-mātrinok véleménye

Az Érvelést-követő Citta-mátrinok azt állítják, hogy az alacsonyabb hordozó *arhat*ja a Nagy hordozó ösvényére lép[het], mert állításaik szerint csak egyetlen végső hordozó létezik. A Nagy hordozó családjába tartozók a *dharmá*k Én-nélküliségében kifejeződő tökéletesen megalapozott természetet teszik meg a legfőbb meditációs tárgyukká, és három mérhetetlen *kalpá*ban, az érdemek felhalmozásával egyesülve, a tíz bódhiszattva szinten és az öt ösvényen fokozatosan keresztül mennek, és a tudatfolytonosságuk végén, a megszakítatlan ösvény eszközével mindkét akadályt [lecsökkentésükkel] elhagyják, és a Tiszta földön[77] saját hasznukra az akadályokat elhagyó, a *dharmá*k Én-nélküliségét megvalósító, és tökéletes Tan-testet elérik, mások hasznára szolgáló gazdag áldás (tevékenység) céljából, megvalósítják a két Forma-testet. Ahogyan az *Abhidharmasamuccayá*ban írja Asanga:

> „Nyilvánvaló, hogy az emberi testben [emberi életben] a teljes felébredés megvalósítható."

4.3.3. Az átmeneti jelentés[78] és a végleges jelentés[79] állításmódja

A [Citta-mātra követői] Buddha kinyilatkoztatása esetén az átmeneti jelentésű és végleges jelentésű szentszövegek közötti megkülönböztetést is elfogadják, merthogy az javasolják, a *Saṃdhinirmocana-sūtra* magyarázatának megfelelően, hogy az első két tankerék megforgatás [alkalmával kinyilatkoztatott szentszövegek] átmeneti jelentésű szútrák, míg az utolsó tankerék megforgatás [alkalmával kinyilatkoztatott szentszövegek] végleges jelentésű szútrák.

Az „átmeneti"-nek és „végleges"-nek [szerintük] más jelenése is van, amiatt, hogy azt állítják: a világos tanítás[80] szó szerinti elfogadására nem alkalmas szútra az átmeneti jelentésű szútra, viszont a világos tanítást szó szerinti elfogadására alkalmas szútra pedig a végleges jelentésű szútra.

[76] Tib. *zhi-ba,* szkr. *śānti*.
[77] Tib. 'Og-min, szkr. Akaniṣṭha.
[78] Tib. *drang-don,* szkr. *neyārtha*.
[79] Tib. *nges-don,* szkr. *nitārtha*.
[80] Tényleges tanítás, *dngos-bstan*.

4.3.4. A nirvána fajtái és a Buddha-testek

A [Citta-mātrinok] három nirvánát fogadnak el: a maradékos,[81] a maradéktalan,[82] és a nem helyhez kötött nirvánát.[83] Szerintük három Buddha-test van: a Tan-test, a Gyönyör-test és az Emanáció-teste; Két Tan-test van: a lényegi Tan-test, és a Bölcsesség Tan-test. Két Lényegi Tan-test van: az Öntermészete szerint tiszta Tan-test, és a Járulékos (Esetleges) szennyektől mentes lényegi Tan-test.

Nos mindezen állítások miatt hívjuk a Citta-mātrinokat a „Nagy hordozó tantételeit tételezőknek."

Most egy összegző verset fogok elmondani:

A tökéletes elemzéssel bírók örömmel érvelnek erre irányulva:
Tökéletes vezető, a Muni tanítását követik,
a Csak-elképzelés tanát tételező irányzatot
szerfelett sok bölcs tanítása alapozza meg.
Ez volt a fejezetek közötti[84] *átvezető vers.*

Summary

The presentation of the Citta-mātra school in the Dkon-mchog 'jigs-med dbang-po's Grub-mtha' rnam-par bzhag-pa rin-chen phreng-ba (Precious Garland of Tenets)

The paper's main topic is the translation of a specific part of the 18th-century dge-lugs-pa scholar, 'Jam-dbyangs bzhad-pa II (1728–1791), alias Dkon-mchog 'jigs-med dbang-po's work, the "Precious Garland of Tenets", depicting the tenets of the Citta-mātra (Sems-tsam-pa, Mind Only School). Through the translation you can get a brief outline of an important work of the Tibetan doxographical literature (*grub-mtha', siddhānta*) and a presentation of the major theories of the Citta-mātra. In my opinion, the 18th century (specifically from the end of the 17th century to the beginning of the 19th century) was the period of the large doxographical summaries in the Tibetan philosophical literature. These kinds of grub-mtha' work are doxographical summaries of the Indian Philosophical Systems, namely buddhist (*nang-pa*) and non-buddhist (*phyi-rol-pa*) tenets, detailed in a hierarchical order. In accordance to the general topics of the grub-mtha' treatises, the structure of the Citta-matra chapter is made of four main topics: the definition of a Proponent of the School (*mtshan-nyid*), the subschools (*dbye-ba*), the etimology of the name of the School and the assertation of the tenets (*'dod-tshul*). This Citta-mātra chapter gives a well arranged initiation to the epistemological theories of the Mind Only School. The central problem of the Citta-mātra is that external objects or phenomena are non-existent, because they are of the nature of the Mind (*sems, citta*). In the Citta-mātra chapter, further topics are the three natures (characteristics) of the entities (*mtshan-nyid gsum*), the specific assertion of the two truths (*bden-gnyis*), the ontological and epistemilogical basis of the cognition, the problem of the valid or prime cognizers (*tshad-ma, pramāna*), the conciousnesses, the Bodies of a Buddha,

[81] Tib. *lhag-bcas*.
[82] Tib. *lhag-med*.
[83] Tib. *mi gnas-pa'i myang-'das*.
[84] A Citta-mātra fejezet és az utána következő fejezet közötti átvezető vers.

etc. The author quotes from Tibetan sources, mainly from his own dge-lugs-pa school's Masters, for describing of these theories. He gives only a simple presentation of the tenets without any judgement or critical negation. Through the Hungarian translation of this work I prove to show how a tipical dge-lugs-pa author lists and summarizes views of proponents of another school. Althought in Tibet the Citta-mātra has never been as influential as the Madhyamaka school, but its presentation has an equal role to that of other philosophical schools in the course of the monastery education.

Irodalomjegyzék

Fehér Judit: Ki az igazi mādhyamika? (lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje definíciója). In: *Keletkutatás.* 1996/ősz – 2002/tavasz, pp. 35–54

Guenhter, Herbert V.: *Buddhist Philosophy in Theory and Practice.* Boulder & London, Shambala 1976

Hopkins, J.: The Tibetan Genre of Doxography: Structuring a Worldview. In: Cabezón, J. I. – Jackson, R. R. (ed.) *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Snow Lion, New York 1996

Kon-Chok-jik may-wang po: *Precious Garland of Tenets.* Dre-Gomang Buddhist Cultural Association, Mungod 1980

Lokesh Chandra (ed.): *Materials for a History of Tibetan Literature.* Part 1. (Śata-piṭaka Series. Indo-Asian Literatures, Vol. 28) New Delhi, 1963

Mimaki, Katsumi: Le Grub mtha' rnam bźag rin chen phreng ba de dKon mchog 'jigs med dbang po (1728–1791). In: *Zinbun* 14. (1977), pp. 55–112

Sopa, G. L.–Hopkins J.: *Practice and Theory of Tibetan Buddhism.* Grove, New York 1976

Sopa, G. L.–Hopkins, J.: *Cutting the Appearance:* Practice and Theory of Tibetan Buddhism. Snow Lion, New York 1989

GESER/KESAR, DER WELTHERRSCHER UND ERLÖSER

καισαρ κ̄αι σ̄ωτερ

Käthe Uray-Kőhalmi

Das Geser/Kesar Epos ist die am weitesten verbreitete Heldengeschichte im asiatischen Raum. Es gehört nicht nur einem Volke an, sondern wanderte, mit aller Wahrscheinlichkeit von Tibet ausgehend, von Volk zu Volk, in unzähligen Varianten. Darum auch ist es ein beliebtes Forschungsobjekt für verschiedene Spezialisten: Filologen, Linguisten, Folkloristen etc.. Auch viele der Mongolisten schlossen sich diesen Untersuchungen an, unter anderen auch unser Jubilant. Die Herausgabe und meisterhafte Bearbeitung der Lieder des innermongolischen Barden, Paǰai errangen große Bekanntheit, Anerkennung und mannigfache Berufungen. Die Lieder über den Helden Geser nehmen einen bedeutenden Platz im Lebenswerk Paǰai's ein. Der Jubilant entfaltet in der Bearbeitung der Geser-Lieder – wie immer – ein Musterbeispiel der Erudition in der philologischen Methodik der Textbehandlung.[1]

Da mir keine neuen Geser Lieder zur Verfügung stehen, möchte ich dem Jubilanten, dem alten lieben Freund, als Festgabe, eine interessante Hypothese vorlegen. Diese Hypothese schließt sich den Forschungen an, welche die Motive, die Bausteine des Epos in Bezug auf ihren Ursprung bzw. ihre Verbundenheit mit den Kulturen und Literaturen anderer, nicht tibetischer und nicht mongolischer Völker untersuchen. An seinem Wanderweg von Völkerschaft zu Völkerschaft bereicherte sich dieses wunderbare Epos mit den kostbarsten Edelsteinen aus den Schatzkammern der Mythen, historischen Erzählungen und der epischer Dichtung der verschiedensten Völker, mit denen es in Berührung kam, vom Nibelungenlied der Deutschen bis zu den volkstümlichen Romanen der Chinesen.[2] Ohne sich durch das Trugspiel der Vollständigkeit betören zu lassen, möchte ich hier nur einige Beispiele der bisher bekanntgewordenen Motivwanderungen, die sich im Geser/Kesar Epos zeigen, andeuten:

Siegbert Hummel findet Uhrgedanken die er dem megalithischen Zeitalter zuteilt in den Gestalten der drei Hilfsreichen Schwestern des Helden, bzw. das Motiv des Kristallberges, oder des einäugigen Riesens.[3] Über chinesische Elemente verhandelt Ligeti,[4] Das Motiv der Verwandlung des Helden in einen Esel, das schon bei Apuleius zu finden ist, wanderte bis China. Der Weg des Wandermotivs wurde von Heissig verfolgt. Ebenfalls war er es, der

[1] Kara, György: *Chants d'un barde mongol.* (BOH XII.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1970, pp. 103–168.

[2] Stein, Rolf-Alfred: Bemerkungen zum Geser Khan. In: *ZAS* 12 (1978), *pp.* 137–146, p. 138; Heissig, Walther: *Geser-Studien.* Westdeutscher Verlag, Opladen 1983, p. 466 u. folg.; Schubert, Johannes: Einige Notizen zur Erzählung von „Geser Xan". In: *Mitteilungen d. Inst. für Orientforschung* 7/3 (1960), pp. 382–94, p. 390, usw. Hermanns, Matthias: *Das National-Epos der Tibeter Gling König Ge sar.* J. Habbel, Regensburg 1965, p. 370 lehnt äußerlichen Einfluss ab, obwohl auch er Ähnlichkeiten zu anderen epischen Werken findet.

[3] Hummel, Siegbert: The Motif of the Crystal Mountain in the Tibetan Gesar Epic. In: *History of Religions* 10/3 (1971), pp. 204–10; Hummel, Siegbert: Polyphem im Ge-sar-Epos. In: *Ethnologische Zeitschrift* 2 (1976), pp. 81–83; Hummel, Siegbert: Die drei Schwestern im Ge-sar-Epos. In: *Mitteilungen d. A. Csoma de Körös Inst.* 3–4 (1976), pp. 24–30, p. 25.

[4] Ligeti, Louis: Un épisode d'origine chinoise du „Geser-Qan". In: *AOH* 1/2–3 (1952), pp. 339–357.

auch auf weitere weitverbreitete Märchenmotive im Geser Epos hingewiesen hat, z.B. dem Bohnenlesen von drei Mädchen, der Ähnlichkeit der schwarzen Tiger-Episode mit dem Drachen der Beowulf sage, dem Bogenspannen von Odysseus, auf das Amor und Psyche Motiv, auf den Ameisenkönig, usw. [5] Diese Reihe kann nach Belieben weitergeführt werden. Soll auch mit einem neuen Zusammenhang zur westlichen Kultur verlängert werden.

Auf den Zusammenhang, den ich hier schildern versuche, wurden wir mit meiner Hörerschaft gemeinsam aufmerksam, zur Gelegenheit einer meiner Geser-Vorlesungen in Wien, am Institut für Tibetologie und Buddhismuskunde, an der wir Textstellen der verschiedenen Varianten miteinander verglichen haben. Aus dem Vergleich der ersten Kapitel – Vorspiel im Götterhimmel und Geburt des Helden – zeichnete sich eine interessante Motivkette heraus. Hier möchte ich aus dem ältesten und vielleicht auch bekanntesten Geser Text ausgehen, der in Anlehnung auf die pekinger Druckwariante von 1716 von Isaac Jacob Schmidt in deutscher Übersetzung herausgegeben wurde.

Das Geser Epos beginnt nicht mit der Kindheit des Helden, wie es in der Heldendichtung üblich ist, sondern mit einem Vorspiel im Himmel. In dem heisst es: Buddha Shakyamuni, bevor er ins Nirvana einging, verpflichtete den Himmelsherren Chormusda, nach fünfhundert Jahren einen seiner Söhne ins Menschenland zu senden um die Menschheit von den zu dieser Zeit zahlreich gewordenen bösen Dämonen zu befreien.

> „Ehe noch Buddha Shākjamuni das Beispiel des Nirwâna gezeigt hatte, erschien der Gott Chormusda vor Buddha, um demselben die Ehre der Anbetung zu zeigen. Nachdem Chormusda sich verbeugt hatte, sprach Buddha zu ihm: „Nach Ablauf von fünfhundert Jahren wird für die Welt eine Zeit der Verwirrung eintreten. Kehre jetzt heim, aber nach fünfhundert Jahren schicke einen deiner drei Söhne in die Welt, damit er die Herrschaf derselben übernehmen, denn es werden als dann die Mächtigen die Machtlosen unterdrücken, sogar das Wild des Feldes sich gegenseitig befehden und vernichten" …".[6]

Auch in den anderen Varianten kommt der Himmelsvater in solch eine Situation, die ihn verpflichtet, einen seiner Söhne zum Vertilgen des Bösen und zum Heil der Menschen auf die Erde zu senden.[7] Nun wendet sich der Himmelsvater an seine drei Söhne mit der Frage, wer die Rolle des Erlösers annehmen wolle. Anfangs will keiner die Aufgabe auf sich nehmen, sondern meint, seine Brüder wären tauglicher. Da aber nach Aller Meinung, der mittlere Sohn, *Üile Bütügegči* in allen Wettspielen unübertrefflich ist, soll er auf die Erde hinabsteigen.[8] In anderen Varianten, z.B. in einer der von Silke Herrmann herausgegebenen Ladak-Variante, messen sich die drei Söhne tatsächlich in den Wettspielen, in denen stets

[5] Heissig, Walther: Geser Khan als Eselmensch. In: *Fabula* 21/1–2 (1980), pp. 88–93; Heissig, W.: *Geser-Studien*. pp. 466–494.

[6] Schmidt, Isaac Jacob: *Die Taten Bogda Gesser Chan's des Vertilgers der Wurzel der zehn Uebel in den zehn Gegenden.* Auriga, Berlin 1925, p. 1.

[7] Hermanns, M.: *Das National-Epos …*. pp. 415–417; Herrmann, Silke: *Kesar-Versionen aus Ladak.* Harrassowitz, Wiesbaden 1991, p. 142.

[8] Schmidt, I. J.: *Die Taten Bogda Gesser* … pp. 2–5; In andere mongolische Epen überging dieses Motiv so, daß die Göttersöhne nur Sucher des künftigen Herrschers sind: Heissig, Walther: *Motive und Analysen mongolischer Märchen.* Harrassowitz, Wiesbaden 2003, p. 106.

der jüngste Sieger bleibt. In der Amdo-Variante der Tibeter bestimmt das Los den jüngsten Sohn.[9]

> Dem Volk von Israel wird nach Heimsuchungen von Kriegen und Gefangenschaften von den Propheten von Jesajas (z.B., 42:1–4, 59:20), über Jeremijas (23:5–6, 33:14–16), Micha (4, 5), bis Zacharias (Sacharja 9:9–17) usw. eine glückliche Zeit prophezeit, die von dem Messias, dem Erlöser hergebracht wird. Die christliche Lehre sieht in Jesus den versprochenen Heiland (Matthäus 1:21). Bei seiner Taufe durch den Heiligen Johannes kam aus dem Himmel eine Stimme: "Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (Matthäus 3:17;Lukas 3:22). Es gab also ein vom Gottvater lange versprochener Sohn, der die Menschen von allem Übel erlösen wird.

Im mongolischen Epos über Geser bereitet sich der auserlesene Göttersohn vor, auf Erden hinunter zu steigen. Unter anderen Vorkehrungen will er sich in Vogelgestalt über die Umstände auf Erden erkundigen und sich seine irdische Mutter aussuchen:

> „Eines Tages, da Geksche Amurtschila nach Brennmaterial ausgegangen war, sah sie einen Sperber sitzen, dessen Vorderteil bis zur Brust die Vogelgestalt, dessen Hintertei aber die Menschengestalt hatte. Geksche Amurtschila rief ihm zu:" wie kommt es, daß der Vorderteil deines Körpers einem Vogel und der Hinterteil einem Menschen ähnlich sieht? Was hat das zu bedeuten?" Der Sperber antwortete: „weil ich meine mütterlichen Verwandten noch nicht kenne, hat mein Vorderteil bis zur Brust die Vogelgestalt, mein Hinterteil aber hat deswegen die Menschengestalt, weil ich meinen ursprünglichen Körper vernichtend hergekommen bin. Ich bin vom hohen Götterhimmel herab auf die Welt gekommen und suche ein edles Weib, um von demselben magisch geboren zu werden. Findet sich ein solches Weib, so mag es geschehen, wo nicht, so mag es bleiben". – mit diesen Worten flog der Sperber davon".[10]

In der Geser Erzählung der Monguor steigt der Göttersohn in der Gestalt einer sterbenden Taube in die Menschenwelt herab, und wird dort von seiner zukünftigen Mutter, Maŋkäg gefunden und beklagt. In der Nacht hat sie und ihr Mann einen prophetischen Traum, Lichtstrahl und Sternschuppen fallen vom Himmel herab. Nachher fühlt sie sich schwanger.[11] In den tibetischen Varianten aus Ladak bzw. Amdo trifft der Göttersohn in Vogelgestalt nicht seine zukünftige Mutter, sondern nur seinen bösen Onkel, der ihn mit Pfeilen beschießt und seinen irdischen Pflegevater, der ihm huldigt und Opfergaben darbringt.[12] Der künftigen Mutter aber erscheint in der Amdo Variante beim Kuhmelken ein Göttersohn „mit den verschiedensten Kostbarkeiten und mit Seide geschmückt", sie fällt ohnmächtig um und fühlt sich fortan schwanger.[13] In der Ladak-Version verwandelt sich der

[9] Herrmann, S.: *Kesar-Versionen …* p. 143; Hermanns, M.: *Das National-Epos der Tibeter …* p. 415.
[10] Schmidt, I. J.: *Die Taten Bogda Gesser …* p. 9.
[11] Heissig, Walther: *Geser Rêdzia-Wu. Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tujen)-Version des Geser-Epos aus Amdo.* Harrassowitz, Wiesbaden 1980, p. 18.
[12] Herrmann, S.: *Kesar-Versionen …* p. 144; Hermanns, M.: *Das National-Epos der Tibeter* … pp. 415–17. Hier ist der Vogel aus Gold, Türkis, Muscheln und Achat.
[13] Hermanns, M.: *Das National-Epos der Tibeter …* pp. 418–419.

Göttersohn in ein Hagelkorn und fällt in den Essnapf der erwählten Mutter. Sie verschluckt es und wird schwanger.[14]

Der zum Menschwerden auserkorene Göttersohn erscheint in den Varianten des Epos seiner künftigen irdischen Mutter oder seinen Verwandten in Vogelgestalt, sogar auch als Taube, und prophezeit seine Geburt. Die Mutter wird auf wunderbare Weise schwanger, durch die Vision einer göttlichen Gestalt oder durch Verschlucken eines Hagelkornes.

> Im Evangelium des Lukas verkündet der Engel Gabriel der reinen Jungfrau, Maria, „daß der Heilige Geist über sie kommen wird und daß sie durch die Kraft des Höchsten überschattet wird und das Heilige, das von ihr geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden." (Lukas 1:26–35: vgl. auch Matthäus 1:18, 21–23). Ich möchte hier auf die allgemein bekannte Darstellung der Verkündigung und Empfängnis der Jungfrau Maria hinweisen wo der glänzende Gottesbote vor der knienden Jungfrau steht, und wo Gottes Kraft in der Gestalt des Heiligen Geistes, als Taube über ihrem Kopf flattert. Bei der wunderbaren Empfängnis des Gottessohnes erscheint also sowohl in der heiligen Überlieferung der Christen, wie in den Texten des Gesar Epos immer ein himmlischer Vogel und oft auch ein glänzender Himmelsbote.

Die zukünftige Mutter des Gottessohnes wird mit ihrem alten Gatten, Sanglun, vom neidischen und böswilligen jüngeren Bruder des Gatten, Tschotong, mit der Berufung, sie bringen Unglück auf ihr Volk, in die Wildnis verbannt.

> „Übrigens rührt das Unheil der jetzigen Zeit bloß von euch, Mann und Weib her. Dies gesagt beschloß er den Sanglun und die Geksche Amurtschila zu vertreiben… „Demgemäß gab er ihnen ein scheckiges Kamel, mit scheckigem Füllen, eine Scheckstute mit Scheckfüllen, eine bunte Kuh mit buntem Kalbe, ein geflecktes Schaf mit geflecktem Lamm und einen bunten Hund mit buntem Jungen, nebst einem schwarzen, schlechten Halbzelt mit und schickte sie an den Ort, wo die Mündung der drei Flüsse sich vereinigen, in die Verbannung".[15]

In den tibetischen Varianten wird die schwangere Mutter infolge der Ränke ihrer neidischen Schwester(n), von ihrem Mann in die Wildnis verbannt, ebenfalls mit einem schlechten Zelt und mit einigen ebenfalls schwangeren Muttertieren (Stute, Kuh, Schaf, Hund). In der Amdo Variante gibt die Schwester der aGagtsa ein Betäubungsmittel, in Ladak verursachen die Schwestern das Goksa sich gegen die heilige Feuerstätte versündigt und darum verjagt wird. In jedem Fall ist das Resultat, daß die mit dem göttlichen Kind schwangere Mutter, mit oder ohne der Begleitung ihres alten Gemahles, verbannt wird, und infolge davon das göttliche Kind von den menschlichen Siedlungen entfernt, in einem notdürftigen Heim, zwischen Tieren zur Welt kommt.[16]

> In der christlichen Heilserzählung nimmt Joseph, der Verlobte Mariae auf Anweisung eines Engels sie zu sich und wandert mit ihr zusammen nach Bethlehem,

[14] Herrmann, S.: *Kesar-Versionen …* p. 145.
[15] Schmidt, I. J.: *Die Taten Bogda Gesser …* pp. 9, 10–14; vgl. Herrmann, S.: *Kesar-Versionen …* pp. 144–145.
[16] Hermanns, M.: *Das National-Epos der Tibeter …* pp. 418–424; Herrmann, S.: *Kesar-Versionen …* pp. 145–146.

> der Stadt Davids um bei der Volkschätzung, nach dem Gebot des Kaisers Augustus im Ort ihrer Väter zu weilen. In der Stadt aber waren schon alle Herbergen voll, und so fanden sie am Stadtrand in einem Stall Unterkunft, wo das göttliche Kind zur Welt kam und in Windeln gewickelt in eine Krippe gelegt wird (vgl. Lukas 2:1–7). Die Krippe umgaben Kühe, Esel und Schafe und wärmten das Kind mit ihrem Atem.[17]

Der vom Gottvater versprochene und auf mystischer Weisen gezeugte Erlöser kommt in einer Hütte oder Stall zwischen Haustieren zur Welt, wohin seine Mutter von ihrem alten Gemahl, der nicht der biologische Vater ist, begleitet, verwiesen wurde.

In der mongolischen Variante von I. J. Schmidt kommen nach der Geburt böse Teufel, in der Gestalt von einem Raben, einem Lama und von riesenhaften Berghasen um das neugeborene Kind zu töten. Geser aber vernichtet mit der Hilfe seiner magischen Kräfte die schädlichen Dämonen[18]. In der Ladak-Variante erscheinen nach der Geburt drei böse Dämonen Lamas und wollen das Kind lebend verbrennen. Werden aber mit Hilfe des Gottvaters und anderen Gotteskindern von Kesar getötet und verbrannt.[19] Die interessanteste Erzählung finden wir bei Hermanns, in der Amdo-Variante, wo der mächtige Oheim, Khrotung vom versprochenem Kind seine Macht bedroht sehend, sobald er von der Geburt des Knaben erfährt, hingeht und das Kind der Mutter wegnimmt. Er legt es in eine neun Stufen tiefe Grube, bedeckt es mit Dornen, auf den Kopf legt er einen Felsen, in Hände und Füsse schlägt er Nägel, an die Brust legt er Feuer. Doch Kesar springt heraus in der Gestalt eines achtjahrigen Knaben.[20]

> Aus den Evangelien des Matthäus erfahren wir, daß König Herodes, als er von den drei morgenländischen Weisen über die Geburt Christi, des 'Königs der Juden' erfuhr, sehr erschrack und alle Kinder zu Bethlehem töten ließ (Matthäus 2:1–2, 16). Das Jesukind mit seiner Mutter zusammen wird aber von Joseph auf Geheiß eines Engels, nach Ägypten geflüchtet. (Matthäus 2:13–14).

Kaum auf die Welt gekommen, wird das göttliche Kind von bösen Mächten tödlich bedroht. Nicht nur Dämonen trachten auf sein Leben, aber auch die Eifersucht der Machthabenden – des Herodes, bzw. des Khrotung, will ihn vernichten. Bemerkenswert ist, daß in der von M. Hermanns aufgezeichneten Variante das Kind auf Dornen gelegt wird und Nägel in seine Hände und Füsse geschlagen werden. Letztere ist eine in Innerasien nicht verbreitete Weise der Hinrichtung.

Im weiteren wird das Geser/Kesar Epos von in der innerasiatischen Epenliteratur bekannten Motiven aufgebaut, die in der Mehrheit Wiedergewinnungs-Erzählungen sind, nur die Ereignisse um des Helden Geburt ähneln der christlichen Tradition über die Geburt des Heilands. Die Ähnlichkeit begrenzt sich nicht nur auf ein Motiv, sondern wir haben gleich eine ganze Reihe von Motiven: Verschprächung der Geburt eines Gottessohnes als Erlöser der Menschen. Kundgebung der künftigen Mutter durch einen Vogel, oder Götterboten.

[17] Im Evangelium von Lukas ist keine Rede vom Stall, noch von den Tieren, die das Christkind umgaben, nur die allgemein verbreiteten Überlieferung weiß davon.
[18] Schmidt, I. J.: *Die Taten Bogda Gesser* ... pp. 16–17.
[19] Herrmann, S.: *Kesar-Versionen* ... pp. 153–155.
[20] Hermanns, M.: *Das National-Epos der Tibeter* … pp. 424–25.

Empfängnis auf übernatürliche Weise. Der alte Verlobte nimmt die schwangere Mutter zu sich und geht mit ihr in die Verbannung/ in die Ferne. Das göttliche Kind kommt in einer von Menschen entfernten Hütte, zwischen Tieren zur Welt. Böse Mächte / Mächtige wollen es töten, aber es zeigt sich schon im zarten Alter als siegreichen Erlöser, oder wird von seinem göttlichen Vater geschützt. Eine solche Kette der Entsprechungen, macht stutzig. Es mag nicht nur purer Zufall sein.

Es stellt sich nun die Frage wie diese Parallelen zu erklären sind? Man kann davon ausgehen, daß sowohl der Name des Helden, wie auch zahlreiche Episoden des Epos Zusammenhänge mit dem fernen Westen aufweisen (s. oben). Heute kann es schon nicht bezweifelt werden, daß der zum Namen des Hauptheldes des Epos gewordene Titel, Kaisar (καισαρ), letzten Endes vom Titel des Herrschers des Oströmischen Reiches, des Kaisers von Rom, stammt. Die von A. Grünwedel aufgeworfene Entsprechung wurde durch die Forschungen und Auslegungen von R. A. Stein, H. Humbach, J. Harmatta bestätigt.[21] Hier möchte ich nicht auf die viel bestrittene Frage der Historizität der Gestalt Geser/Kesar's ausweichen, da sie in der aufgeworfenen Frage nicht ausschlaggebend ist, sondern eher darauf hinweisen, daß der Name des Eposhelden in der Reihe der vier großen Könige der Erde erscheint.[22] Aus den Ausführungen von G. Uray geht es klar hervor, daß Geser als König der nördlichen Himmelsrichtung für einen der Weltherrscher, *cakravartin*, betrachtet wird.[23] Diese Stellung des Herrschers erscheint auch im Epos selbst. Die Erwartung den Weltherrschern gegenüber ist, daß sie die Menschen, ihre Untertanen von allem Übel befreien und ein Reich des ewigen Friedens und Heils stiften. Sie sind nicht nur Herrscher, sondern auch Heilbringer, Erlöser, nicht selten zugleich Gottessöhne.[24] Das offenbart sich auch im Geser/Kesar Epos, wo der Held sich als „*Geser Serbo Dongrub*" vorstellt, „*dessen Mittelteil den Inbegriff der vier Mahārādscha-Götter und dessen Unterteil den Inbegriff der vier großen Drachenfürsten in sich schließt…*"; und der „*Vertilger der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden… Herrscher in den zehn Gegenden, Bogda Geser Khan* "ist.[25]

Es ist nicht auszuschließen, daß die Narrative über die Geburt des Erlösers mit dem Titel Kaisar zusammen Innerasien erreichte, aber wahrscheinlicher ist, daß sie paralelle Wege über die Seidestraße liefen, wo so manche Kulturgüter, Religionen, Mythen und Erzählungen ihren Weg gefunden haben. Nicht zu vergessen ist in dieser Hinsicht die Tätigkeit der Nestorianer, deren Lehren besonders im 12–14 Jh. bei den Mongolen großen Anklang fanden. Sie konnten auch Übermittler der Geburtsnarrative gewesen sein.[26] Wie es

[21] Grünwedel, Albert (Bespr.): H. Francke: Aus der Kesar-Sage. In: *Globus* 78:6 (1900), pp. 97–98, p. 98; Harmatta, János: Late Bactrian Inscriptions. In: *AAH* 17 (1969), *pp.* 297–432, pp. 411–412, 431–432; Humbach, Helmut: *Baktrische Sprachdenkmäler.* Teil 1. 1966, pp. 20–23; vgl. noch Uray, Géza: Vom römischen Kaiser bis zum König Ge-sar von Glin. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung* III. Harrassowitz, Wiesbaden 1985, pp. 530–548; Róna-Tas, András: A kazár népnévről (Über das Ethnonym Kazar). In: *NyK* 84 (1982), pp. 349–380, pp. 358–361.

[22] Stein, R.: *Bemerkungen …* pp. 285, 297, 299; Stein, Rolf-Alfred: Introduction to the Gesar Epic. In: *The Epic of Gesar* 1. Thimpu 1979, pp. 1–20, p. 19; Uray, G.: *Vom römischen Kaiser …* pp. 534–542.

[23] Uray, Géza: *Vom römischen Kaiser …* pp. 538–539.

[24] So die Herrscher von Ägypten, Alexander der Große, Kaiser des römischen Reiches, usw. vgl. Die Religionen in Geschichte und Gegenwart; Heiler, Friedrich: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1961, pp. 367–370.

[25] Schmidt, I. J.: *Die Taten Bogda Gesser …* pp. 11–12, 87, 107.

[26] Hage, Wolfgang: Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien. In: *Festschrift Winfried Zeller.* Hrsg. Bernd Jaspert – Rudolf Mohr. Marburg 1976.

auch kam, im großen Braukessel,[27] in dem sich das großartige Epos von den Taten des Kesar/Geser Khan aus verschiedenen Motiven, Mythen, historischen und nicht historischen Elementen aus ganz Eurasien zusammenbrauten, verband sich die Narrative der Geburt des heilbringenden Göttersohnes, des Messias, mit der Erlösergestalt des Weltherrschers Kesar/Geser.

Bibliografie

Grünwedel, Albert (Bespr.): H. Francke: Aus der Kesar-Sage. In: *Globus* 78:6 (1900), pp. 97–98

Hage, Wolfgang: Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien. In: *Festschrift Winfried Zeller.* Hrsg. Bernd Jaspert – Rudolf Mohr, Marburg 1976

Harmatta, János: Late Bactrian Inscriptions. In: *AAH* 17 (1969), *pp.* 297–432

Heiler, Friedrich: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1961

Heissig, Walther: Das Epenmotiv vom Kampf mit dem schwarzgefeleckten Tiger. In: *Studia Orientalia*. Helsinki 1977 pp. 89–101

Heissig, Walther: *Geser Rêdzia-Wu. Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tujen)-Version des Geser-Epos aus Amdo.* Harrassowitz, Wiesbaden 1980

Heissig, Walther: Geser Khan als Eselmensch. In: *Fabula* 21/1–2 (1980), pp. 88–93

Heissig, Walther: *Geser-Studien.* Westdeutscher Verlag, Opladen 1983

Heissig, Walther: *Motive und Analysen mongolischer Märchen.* Harrassowitz, Wiesbaden 2003

Hermanns, Matthias: *Das National-Epos der Tibeter Gling König Ge sar.* J. Habbel, Regensburg 1965

Herrmann, Silke: *Kesar-Versionen aus Ladak.* Harrassowitz, Wiesbaden 1991

Humbach, Helmut: *Baktrische Sprachdenkmäler.* Teil 1. 1966.

Hummel, Siegbert: The Motif of the Crystal Mountain in the Tibetan Gesar Epic. In: *History of Religions* 10/3 (1971), pp. 205–210

Hummel, Siegbert: Polyphem im Ge-sar-Epos. In: *Ethnologische Zeitschrift* 2 (1976), pp. 81–83

Hummel, Siegbert: Die drei Schwestern im Ge-sar-Epos. In: *Mitteilungen d. A. Csoma de Körös Inst.* 3–4 (1976), pp. 24–30

Kara, György: *Chants d'un barde mongol.* (BOH XII.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1970

Ligeti, Louis: Un épisode d'origine chinoise du „Geser-Qan". In: *AOH* 1/2–3 (1952), pp. 339–357

Luther, Martin: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments.* Berlin 1918

[27] Der Braukessel befand sich wahrscheinlich im Nordosten Tibets, vgl. Schubert, J.: *Einige Notizen zur Erzählung ...* pp. 382–394, pp. 391–392 und nach dem 15. Jh., vgl. Heissig, W.: *Geser-Studien.* pp. 512–525.

Róna-Tas, András: A kazár népnévről (Über das Ethnonym Kazar). In: *NyK* 84 (1982), pp. 349–380

Schmidt, Isaac Jacob: *Die Taten Bogda Gesser Chan's des Vertilgers der Wurzel der zehn Uebel in den zehn Gegenden.* Auriga, Berlin 1925

Schubert, Johannes: Einige Notizen zur Erzählung von „Geser Xan". In: *Mitteilungen d. Inst. für Orientforschung* 7/3 (1960), pp. 382–394

Stein, Rolf-Alfred: Introduction to the Gesar Epic. In: *The Epic of Gesar*. 1. Thimpu 1979, pp. 1–20

Stein, Rolf-Alfred: Bemerkungen zum Geser Khan. In: *ZAS* 12 (1978), *pp.* 137–146

Uray, Géza: Vom römischen Kaiser bis zum König Ge-sar von Glin. In: *Fragen der mongolischen Heldendichtung* III. Harrassowitz, Wiesbaden 1985, pp. 530–548

A BURJÁT XAWČAAXAI

Varga Ferenc

A régen lovasnomád életet élő íjfeszítő népek, és a ma még mindig őseikhez hasonló módon élő nomádok hétköznapjaiban nagy szerepet játszott, és játszik ma is az íj, és a vele szoros kapcsolatban álló nyíl.

Azonban a történelem nem múlt el nyom nélkül az íjakon sem. A kezdetekben Ázsiában meglévő egyszerű íjak, több évezredes fejlődési utat bejárva, egy igen bonyolult és összetett fegyverré váltak. A vadászatra és harcra használt botíj idővel faragott, rugalmas-, és merev karokból álló, szarulemezzel, inakkal, csonttal megerősített lett.

A Világ számos országában használt íjak nem minden esetben léptek az imént említett fejlődés útjára. Sok népnél napjainkig megmaradtak az újkőkor idején sziklarajzokon megörökített íjak alakjára hasonlító eszközök. Hasonlóképpen van ez Mongóliában is.

Mongólia északkeleti erdőségeit nagyobb részt a burjátok népesítik be. Mivel a burját a halászó-vadászó életmódot legtovább megőrző mongol nyelvű nép,[1] az életterük a nomádokétól északabbra tolódott, oda, ahol a füves pusztákat felváltják a szibériai erdők.

Meglátszik a kulturális különbség a halha és a burját nemzetiségek közötti nyilazási szokásoknál is. A halhák több részből összetett visszacsapó íjat használnak, a burjátok pedig a rájuk jellemző visszacsapó íjon kívül egy támasztott íjat, az ú.n. *buriad xawčaaxai*-t. (1. kép)

Ez utóbbi a tudomány számára eddig szinte egyáltalán nem volt ismert. Jelenleg a szakirodalomban is csak néhol, említésképpen kerül elő ez a kifejezés, és akkor sem a *buriad xawčaaxai*-jal kapcsolatosan. Azon ritka esetekben, amikor megemlítik a *buriad xawčaaxai*-t, olyan közlésekkel lehet találkozni, amelyekből nem derül ki, honnan származnak.[2] Mindezek okán úgy gondoltam érdemes alaposabban megvizsgálni mindazt, amit a *buriad xawčaaxai*-jal kapcsolatban fellelhető. A dolgozatomban előkerülő adatok, szinte kivétel nélkül saját gyűjtéseimből származnak, de a gyűjtőmunka azonban még közel sem ért a végére! Ezeket az összegyűjtött anyagokat csak további kutatásokkal lehetne bővíteni. A jelenleg meglévő gyűjtés mindenesetre egy olyan alapot szolgáltat, amely felhasználásával tovább lehet folytatni a kutatómunkát.

A *xawčaaxai* kifejezésről

A mongol nyelvben a *xawčaaxai* kifejezés nem egy bizonyos íjat jelent, hanem mint az egyszerű íjakat meghatározó fogalom használatos. Így a *xawčaaxai* szóra a szakirodalomban több meghatározás is létezik. Egyes magyarázatok szerint a *xawčaaxai* = szaruborítás nélküli íj (halha *eleggüi num*, mong. *eligen ügei numun*).[3] Amint látjuk ez nem csak egy íj

[1] *A világ nyelvei*. Szerk. Fodor István, Akadémia Kiadó, Budapest 1999, p. 206.

[2] Bajarsüren, Sart Borǰigin J̌ambiin: *Čingis xaanii cergiin jer jewseg*. Ulaanbaatar 2000 [Dzsingisz kán seregének fegyverei] p.198.

[3] *Mongol bičgiin towč toli*. Bolowsroliin Yamnii Mongol Bičig Surgaltiin Aguulga Argajüin Töw, Ulaanbaatar 1992 [A mongol írás rövid szótára] p. 329. A továbbiakban ha külön nem jelölöm, akkor a halha szóalakokat idézem.

jellemzője, hanem bárhol a világon az íjak csoportosításában az egyszerű íjakat jelentő meghatározás.

A *buriad xawčaaxai*-hoz hasonló anyagú, és az anyagból következően hasonló működésű, íjról már korábban, egészen a XIII. század idejéről ismert adat. Ez az ú.n. *alangir num*. Nagyban hasonlított a fentebb említett burját íjhoz, ezt is vörösfenyőből készítették. Azt nem lehet tudni, hogy az *alangir num*-ra került-e valaha állati ínrost, ám az ismert adatokból kiindulva megállapítható, hogy a vörösfenyő hajlási tulajdonságai miatt alkalmatlan visszacsapó íj készítésére. Véleményemet látszik megerősíteni a Mongol értelmező kéziszótár (*Mongol xelnii towč tailbar toli*) magyarázata, amely szerint az *alangir num*: vörösfenyőből készített, szaruborítás nélküli íj.[4]

Az *alangir num* a legkorábban A mongolok titkos történetében a 116. § alatt jelenik meg.[5] A magyar fordításban Ligeti Lajos egyszerűen „faíjat" fordít,[6] ami véleményem szerint teljesen megfelel a valóságnak.

A *xawčaaxai* múltjáról a burját szájhagyományban ma is található történet: „Amikor Dzsingisz kán kisgyermek volt ilyen íjjal tanulta a nyilazást. A domboldalon leguruló köveket, fákat lőve gyakorolt. Így vált belőle hős íjász és hadvezér."[7] Nem lebecsülendő az a szaktudás, ami egy burját *xawčaaxai* elkészítéséhez szükséges, ám mégis az íj egyszerűségével, könnyű kezelhetőségével inkább alkalmas játékszernek, vagy sporteszköznek, mint komoly fegyvernek. Hatótávolsága és átütőereje sem kiemelkedő.

A *buriad xawčaaxai* ismertetése

A mongolok körében ismert és elterjedt visszacsapó íjak legalapvetőbb szerkezeti elemei a következők: 1. fatest (*ix bie* vagy *üüsger*); 2. merev kar (*gičir*); 3. szarulemez (*eleg*); 4. állati inak (*šörmös*). Ezeken kívül még sok más alkatrészből áll össze egy ma is használatban lévő mongol visszacsapó íj, de a fentebb felsorolt elemekből már lehet működő visszacsapó íjat készíteni. Ezért ezeket a szerkezeti elemeket tekinthetjük a legalapvetőbbeknek és a legfontosabbaknak.

A *buriad xawčaaxai* a visszacsapó íjaktól nagyban eltér és a fentihez hasonlatos alapvető szerkezeti elemként csak két dolgot lehet megemlíteni: 1. fatest (*ix bie* vagy *üüsger*); 2. állati inak (*šörmös*). Mindez azért van, mert a *xawčaaxai* egyszerű íj. Egyszerű íjnak mondjuk az egy anyagból (általában fából) készített íjakat, ám ettől az állati inak felhasználása folytán eltér a *xawčaaxai*.

Az íjakat szerkezeti felépítésük alapján véleményem szerint a következőképpen lehet csoportokra osztani: 1. egyszerű íjak (egyetlen nyersanyagból, rendszerint fából készített íj), 2. támasztott íjak (azért, hogy erősebbé, rugalmasabbá váljon egy íj, egy másik anyaggal „megtámasszák", ami lehet egy másik fa, de leginkább állati ín), 3. réteges íjak (ez általában három, vagy több rétegű fából készített íj), 4. összetett íj (három különféle anyag – általában fa, szaru, ín – rétegeiből készült íj). Eszerint úgy tekinthetünk a *buriad xawčaaxai*-ra, mint egy támasztott íjra. A mongolok azonban az egyszerű íjakra is a *xawčaaxai* szót használják, ami egy kissé megnehezíti a pontos meghatározást. Tehát ha a mongol rendszert követve

[4] Cewel, Ya.: *Mongol xelnii towč tailbar toli*. Ulaanbaatar 1966 [A mongol rövid értelmező szótára] p. 29.

[5] Gaadamba, Š.: *Mongoliin nuuc towčoo*. Ulaanbaatar 1990 [A mongolok titkos története], magyarul megjelent: Ligeti Lajos: *A mongolok titkos története*. Gondolat Kiadó, Budapest 1961.

[6] Ligeti Lajos: *A Mongolok Titkos Története*. p. 37.

[7] Junduidagwaa közlése (Hentij megye, Dadal járás, íjkészítő).

határoznánk meg azt mondhatnánk, hogy egyszerű íj, ám ha az általam használt csoportosítást használjuk, akkor támasztott íj a *buriad xawčaaxai*.

Alakja nem a megszokott kétszer hajlított visszacsapó íjakra hasonlít, hanem csak egyszer hajlított forma. A különböző íjrészeket ugyanabból az egy anyagból alakítják ki, faragással. Az íj markolata hengerded, az íjvállak laposak, az íjvégek pedig kissé ellapítottak. Az íj külső oldalára[8] szálakra szedett állati ínrostok vannak felragasztva.

A *xawčaaxai* alakjához hasonló különleges, régies íjforma az úgynevezett: régies íj (*ertegčin num*), ami olyan íjat jelent, melynek húrja nem támaszkodik fel az íjváll felett.[9] Mongol nevében láthatjuk egyben a mongol jellegű íjra (*mongol mayagiin num*) való utalást is. A mongolok íján (és más visszacsapó íjat használó népek íján sem, a mandzsuk kivételével) a mandzsu korig, nem volt megtalálható a *tewx* és a *xaiguul*.[10] Ezek hiányában nem is tudott feltámaszkodni a húr e szerkezeti elemeken. Mivel nem voltak meg ezek a részek, kizárhatjuk, hogy szükségét látták volna használatuknak, vagyis nem olyan volt az íjak alakja, mint többek között a mai mongol visszacsapó íjaké. Tehát korábban a húr az íjjal csak az íjkarok végénél állt kapcsolatban, mint ahogy a *buriad xawčaaxai* esetében. Véleményem szerint az *ertegčin* szóban megtalálható „*ert*" szó is ennek az íjtípusnak a régiségére utal.

A *buriad xawčaaxai* átlagos méretei a következők:[11] a Junduidagwaa által készített íj hossza 160 cm, a markolat és a húr közötti távolság 17 cm, a húr hossza 153 cm. A Ganöljii nevű burját íjkészítő által készített íj hossza 142 cm, húrhossz 107 cm, markolat és a húr közötti távolság pedig 27 cm.

Ezekből az adatokból látszik, hogy a két íjkészítő méreteiben más-más íjat gyárt. Ez a jelentős méretbeli különbség azért van, mert Junduidagwaa íjászoknak szokta eladni íjait, Ganöljii pedig a turistáknak. Ezért azt gondolom, hogy a leghitelesebb íjnak a Junduidagwaa által készítettet kell tekinteni. Az ő íjai szinte kivétel nélkül a fentebb említett méretekkel rendelkeznek.

A *buriad xawčaaxai* húrja nagyban eltér a halha íjak húrjától. Míg a halhák arra törekednek, hogy a lehető legvékonyabb legyen az íjuk húrja, addig a burjátok egyszerűen egy vastag összesodort bőrcsíkkal oldják meg a húrozást. (3. kép) Ennek a nyilazásnál van nagy szerepe, erről azonban később lesz szó.

A *buriad xawčaaxai*-t elkészülte után nyírfakéreggel borítják be, amit aztán színes festéssel tesznek díszessé. Manapság azonban a nyírkéreg helyett a fekete színű szigetelőszalag-csík és az alufóliához hasonlatos ragasztóanyagok is megtalálhatóak. Természetesnek veendő, hogy a hagyományosan elkészített íjak kinézete jóval tetszetősebb, mint a műanyagokkal ellátottaké.

A visszacsapó íjak magját képező léc, általában nyírfa (*xus mod*), de lehet még készíteni fűzfából (*burgas*), vagy bambusznádból (*xuls*) is, a merev karokat pedig vörösfenyőből (*xar mod*), vagy szibériai cédrusból (*xuš mod*). A *xawčaaxai* azonban vörösfenyőből készül. A vörösfenyő szíjácsából vágják ki a megfelelő fát, majd abból alakítják ki az alakot és az egyes részeket.

[8] Az íj belső oldalán az íjász felöli, a külső oldalán pedig az íjásztól távolabbi oldalakat kell érteni.
[9] Bajarsüren: *Čingis xaanii cergiin jer jewseg*. p. 199; Cewel: *Mongol xelnii towč tailbar toli*. p. 885.
[10] Erdélyi István: *A Bajkáltól a Balatonig*. Budapest 1997, pp. 9–36.
[11] Mivel jelen pillanatban mindössze két íjkészítőről van tudomásom nem áll módomban nagy mennyiségű íj méreteit összegezve következtetéseket levonni. Ezért az adatokat a tulajdonomat képező *buriad xawčaaxai*-okról lemérve tudom közreadni. Az íjakat Junduidagwaa és Ganöljii burját íjkészítők készítették. A méreteket átlagosnak vehetjük. Az íj hosszát mindig az íj külső oldalán mérem.

Az íjaknál nagyon sarkalatos kérdés a tárolás. Egy-egy íj élettartama nagyban megnövelhető a helyes tárolással. Ezért az fokozott figyelmet kíván meg az íjásztól. A visszacsapó íjakat Mongóliában a markolatuknál felkötve szokták tárolni, leajzott állapotban. A *buriad xawčaaxai*-t szintén a markolatánál felkötve, de felajzott állapotban tárolják. Ha egy visszacsapó íjat így tennénk el télire, szinte biztos, hogy az erejéből sokat veszítene, és az első tavaszi gyakorlás alkalmával talán el is törne. Annak az okára, hogy miért felajzva kell tárolni a *xawčaaxai*-t, valószínűleg a jövőben elvégzett anyagvizsgálatok eredményei adnak majd választ. Addig is el kell fogadnunk, hogy így szokás.

A *buriad xawčaaxai*-hoz hasonlatos íj a hagyományos vadászatban is megtalálható Mongólia erdőkkel borított területein. Ezeket az íjakat az íjascsapdáknál (*saali*) használták.[12] Annyi a különbség az íjászversenyeken használt íj, és az íjascsapdák íjai között, hogy a csapda-íjra nem kerülnek állati inak. Mindez azért van, mert az erdőbe kitett íjra hulló harmat, és nedvesség feloldhatja a ragasztáshoz használt halenyvet.

A *buriad xawčaaxai* készítése

Az íj készítéséről a legszemléletesebb módon egy íjkészítővel való beszélgetés adhat teljes képet. A Hentij megyei burját íjkészítők közül az egyik leghíresebb, és adatközlőként tökéletesnek mondható férfi Junduidagwaa.

Mindenek előtt szeretném bemutatni Junduidagwaa életkörülményeit, lakóhelyét, munkásságát és műhelyét.

Több alkalommal jártam Junduidagwánál. Így szerencsém volt a nyári és a téli szálláson egyaránt megfigyelni mindennapi életét. A nyári szállása egy faházból állt a Balj folyó északi partjától néhány kilométerre, Hentij megyében, Dadal járásban. Először 2001. nyarán jártam nála. Odaérkezésemkor ahogy beléptem a házba döbbenetes látvány fogadott, ugyanis három medve állt az ajtó bal oldalánál. Kissé meglepődtem, de aztán kiderült, hogy a medvék ki vannak tömve. Beljebb haladva egy múzeumhoz hasonlóan berendezett helységbe értem. Itt a természetben megtalálható különféle teremtmények kitömött, vagy kipreparált darabjait láttam, valamint különlegesen nőtt faágak és kövek gyűjteményét.

Tovább nézelődve egy a falra felakasztott szablyát pillantottam meg, valamint íjakat, hátitegezt (*xesneg*)[13] nyílvesszőkkel. Amellett, hogy Junduidagwaa már évtizedek óta vadászott, íjakat készített, még fémmunkával is foglalkozott és nagyon híres nyerges is. Így többek között egy csodálatos szépségű, ma már Mongóliában is igazi ritkaságnak számító, ezüstveretes burját nyerget mutatott nekem, hozzáillő ezüstveretes kantárral, amit ő készített.

A műhelye egyben a lakása is volt. Minden szerszám ott volt körülötte, illetve a ládákba, szekrényekbe eltéve. Koránál fogva (83 éves) ma már nem olyan tevékeny, de ennek ellenére még mindig nagyon sok hagyományos eszközt készít el saját kezűleg.

A téli szállása a nyári szállástól egy kicsit északnyugatra feküdt. Mint olyan sokan Mongóliában, télire ő is jurtába költözött. Így amikor a téli szállásán látogattam meg már jurtában fogadott. A jurta berendezései semmiben nem különböztek a nyári szálláson

[12] Mivel ma már ritkán vadásznak Mongóliában íjas csapdákkal, egy ma már eltűnőben lévő szokásnak mondható ez a vadászati mód.

[13] Régi mongol alakban: *keseneg*, Lessing, Ferdinand D.: *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington 1995, p. 460.

látottaktól. Minden ugyanúgy bezsúfolva, de mégis némiképp összerendezve állt. Egyedül a medvék nem voltak ott!

Ma már mindegy, hogy az íjkészítő jurtában, vagy tömbházban, városban, vagy vidéken él. Lényeg az, hogy az általa készített tárgyakat továbbra is az elvárható minőségben és mennyiségben készítse. A jó íjkészítőkhöz messzi vidékekről is elutaznak az íjászok, ha tudják, hogy olyan minőségű íjat kaphatnak, amelyikkel még az unokájuk is nyilazhat.

Az alábbiakban Junduidagwaa a burját *xawčaaxai* készítéséről szóló közlése következik teljes terjedelemben.

Hely, idő: Hentij megye, Dadal járás, 2001. november 2.[14]

Az íjról-nyílról a Dzsingisz kán előtti időből nem tudok semmit. Azt mondják Dzsingisz kicsi gyermekkorában játszott is, vadászott is (az ilyen íjjal – V.F.). Az azelőtti időből nem tudok semmit. Ez az íj tőle (Dzsingisztől – V.F.) hagyományozódott ránk. Így mondták ezt: Ezzel az íjjal (a *xawčaaxai*-jal – V.F.) Dzsingisz kisgyermekkorától tanulta (a nyilazást – V.F.). Így nagy hős íjász vált belőle. Ilyen legenda van. Mi ezt hagyományozzuk (tovább – V.F.).

Én tíz egynéhány éves koromtól kezdve készítek íjakat. Mivel ezzel a *xawčaaxai*-nak nevezett íjjal nyilazok, a célba találás is és a nyilazás is jól megy.

A *xawčaaxai*-t vörösfenyő szíjácsából készítem. Tavasszal szerzem be a fát. Abban az időszakban nagyon kemény (a kivágott fa. – V.F.) Régi időkben ezzel (a *xawčaaxai*-jal – V.F.) vadásztak is. Vadászatnál használt íjas csapdának az íját is így nevezték.

Az íjat-nyilat készíteni valóban könnyű dolog. Az íj készítéséhez gyalut, reszelőt és fejszét használok. Az íj hátsó oldalára (az íjásztól távolabb lévő oldal – V.F.) ínszalagokat kell ragasztani. Szarvasmarha beenyvezett ínszalagjával borítjuk be az íj hátsó oldalát. Így nem is törik el és messzire is lő (az íj – V.F.)[15]

Az íj készítéséhez használt egyenes fának június 15-e környékén a szíjácsa kemény és erős. Ekkor az egyenes fát szétfűrészelve[16] a kellő formát kialakítva megkapjuk az íj fáját. Kerek fák közé szorítva a fa akármilyen alakúra hajlítható. A fát 10 napig így szárítjuk.[17] Miután elnyerte az alakját, elkezdem az íj részeit kialakítani.

A nyílvesszőket madárbirsből készítem. A madárbirs ugyanis erős fa. Nyílhegy sokféle van. Van a nyílvessző fájából kialakított is. Van bronzból készített nyílhegy is. De az emberek nem szeretik, ha fém nyílhegyet készítek. „Miért ilyen emberölő dolgot készítesz?" – kérdezgetik. Ez a történelemmel van kapcsolatban. (Régi – V.F.) hőseinknek az emberöléstől nem szabadott félniük. Ezért (a nyílvesszők – V.F.) emberölő nyílheggyel voltak ellátva.

A nyílvesszőn a toll keselyűtoll. Keselyű- vagy sas tollát is lehet használni. A nyílvessző vége a kihúzás könnyítése miatt egyfajta fogantyú alakú, ez a húrra megy rá. A nyílvessző végét, ha lefűrészelem szarut is rakhatok oda.

A nyílvesszőn nem lehet 4 toll. Ez (a toll – V.F.) a lövéskor egy nagyon fontos dolog. A toll ha kellőképpen hosszú, az jó. A levegőt hasítva száll. Egyenesen és gyorsan megy. Ha túlságosan magas a toll, az nem jó. A nyílvessző a levegőben ingadozva repül. A szél mozgatja. Egyenesen kell repülnie.

[14] A fordításnál sokszor nekem kellett megtennem egyes megjegyzéseket, kiegészítéseket. Ezekhez az adatokat gyűjtéseim alatt szereztem.

[15] Ez viszonylagos. Mihez képest messzire? Természetesen nem a mongol visszacsapó íjhoz méri íjait.

[16] Az íjhoz szükséges fa kivágásának munkafolyamata ez.

[17] A kivágott lécet.

Junduidagwa-on kívül más burját íjkészítővel is sikerült találkoznom Hentij megyében, Dadal járásban, Ganöljii-nek hívják és Junduidagwa tanítványa. Ám az, hogy kitől szerezte tudását csak sokára derült ki, és bármiről kérdeztem, mindenre azt mondta: „Titkos!" Így azon kívül, hogy vettem tőle egy íjat, magáról az íjkészítésről nem túl sokat mondott. Jóval később a környéken lakó emberek és az ismerőseim elmondták ennek a viselkedésnek az okait. Az egyik ok, hogy a turistáknak készíti íjait és számomra elképzelhetetlenül magas áron adja el nekik.[18] A másik pedig, hogy betegsége folytán néha már beszámíthatatlanná válik. Sajnos meg kell állapítanom, hogy Junduidagwa-hoz hasonló teljes értékű adatközlőként nem tarthatom számon Ganöljiit. Tény az, hogy az íjkészítési technológiát ismeri, azonban az elsorolt okok miatt nem tudom, valaha sikerül-e majd tőle a fentihez hasonló beszélgetést felvennem. Szembe kell nézni azzal a ténnyel, hogy a még élő íjkészítők szinte kivétel nélkül idősek, amivel sok betegség és nehézség jár együtt.

Az íj ereje

A visszacsapó íj működési elve a következő: leengedett állapotban az íj egy fordított „C" alakra hasonlít. Felajzáskor az íjász az íj rugalmas karjait készenléti helyzetbe teszi. Ekkor kapja az íj azt a jellegzetes formát, ami annyira jellemző a visszacsapó íjakra. A felajzással egy bizonyos mennyiségű energia kerül a rugalmas karokba, ami ott elraktározódik. Az íj megfeszítésekor ez az energiamennyiség tovább növekszik. Amikor az íjász elengedi a húrt az addig elraktározott energia egyszerre felszabadul és nagy sebességgel lövi ki a nyílvesszőt.

Ugyanezt tapasztalhatjuk a *buriad xawčaaxai*-nál is, annyi különbséggel, hogy mivel a szerkezeti felépítése nagyban különbözik a visszacsapó íjakétól, a kezdeti felajzás előtti alak nem található meg.

A fatestre ragasztott egyetlen dolog a már említett állati ín. Húzóerővel szembeni tulajdonságai miatt az állati ínszalag ennek az íjnak a fejlődésében is helyet kapott. Az inak felragasztásával az íj rugalmasabb lesz, erősebb és nem törik el olyan könnyen. Többek között ezeknek a tulajdonságoknak is köszönhetjük, hogy a *buriad xawčaaxai* a mai nap megtalálható Mongólia északkeleti részében.

A burjátokra leginkább jellemző erdei életmódból adódik, hogy más íj alakult ki, mint a pusztai életet élő nomádoknál. A burját íj kis hatótávolságú, kis átütőerejű, a halha pedig jóval nagyobb hatótávolságú és jóval nagyobb átütőerejű fegyver. Hatásfoka a *buriad xawčaaxai*-nak nem számottevő, ám mégsem áll egyedül a világon. Tudjuk, hogy Észak-amerikai indiánok íjai is kb. 20 yard távolságra voltak igazán hatásosak.[19] Nagyjából ugyanez tapasztalható a *buriad xawčaaxai*-nál is. Ez az íj is inkább csak 15–20 méter távolságon belül komoly fegyver, azon túl már szinte használhatatlan. Ennek az íjnak a kialakulásában a burjátok életformája nagy szerepet játszhatott. Mivel az erdőben sok a búvóhely mind az ellenséget, mind a vadat be tudta várni az íjász. A pusztai terepen nem volt lehetőség elbújni, ezért nagy hatótávolságú íjra volt szükségük a pusztai nomádoknak. Talán ez lehet az oka a halha visszacsapó íj és a *buriad xawčaaxai* közötti különbségnek.

[18] Csak viszonyításképpen: én annak az árnak körülbelül 1/8-ad részéért vettem, mint amennyiért egy turista megvesz tőle egy íjat.

[19] 1 yard = 0,836 m, azaz a 20 yard = 16,72 m; Laubin, Reginald – Laubin, Gladys: Indian Bows are Superior. In: *Archery World* (1980 May). p. 21.

Mások lettek a célok az íj továbbfejlesztésekor. A burjátok íja továbbra is megfelelt az addig elért fejlettségi szinten, azonban a mongolok íjának fejlődnie kellett. Nem beszélve az annyira híres nomád harci technikáról, a lovasíjászatról, amihez elengedhetetlen volt az erős, nagy hatótávolságú íj.

Természetesen a burjátok között sem mindenki él erdei vadász életet. Vannak köztük nomádok is, de a mongóliai burjátoknál általában kevés jurtát láthatunk. A téli-nyári szállásaik gyakran csak rönkházak.

A mongolok, hasonlóképpen az őket megelőző nomád népekhez, a korábban széles körben elterjedt, használatban lévő visszacsapó íjtípust vették át. Véleményem szerint a *xawčaaxai* a vadászó életmód velejárója, tehát lehetséges, hogy a mongol erdőségekben saját fejlesztésű eszköz, és nem mástól átvett forma. Ezzel kapcsolatban azonban még további kutatásokat kell elvégezni a jövőben.

A visszacsapó íjakat nem lehet felajzva hosszan tárolni. Ezért miután befejezte a nyilazást az íjász, leajzza íját és a markolatnál fogva felakasztja, általában a jurta-fal léceinek a tetejére (*xaniin tolgoi*). Amennyiben a gyakorlás után felajzva tennék el a visszacsapó íjat, annak ereje és rugalmassága romlana a tárolás idejének hosszával arányban.

A burját íjat anélkül, hogy tönkre menne, akár felajzott állapotban is lehet tárolni. Sőt, a *xawčaaxai*-t íjászok és íjkészítők elmondása szerint csak felajzott állapotban szabad tárolni. Amikor megkérdeztem, hogy miért így tárolják íjaikat, mindig azt a választ kaptam, amit sokszor hallhat az ember Mongóliában: „Mert így szokás!” Biztos vagyok benne, hogy a kellő vizsgálatok elvégzése után tudományos választ is lehet adni erre a kérdésre.

A nyílvesszők

A nyílvessző a halha mongol íj esetében annak ellenére, hogy hossza mindenkor az íjász húzáshosszától függ, általánosan megadott méretekkel rendelkezik. Eszerint 95–97 cm hosszú, súlya 1–2 *lan* (37–74 gramm, hossztól függően), gyermekek nyila testméreteiktől függően változik.[20] A burját nyílvessző méreteiről jelenleg nincsenek pontos adataim, de általában 80–90 cm között van. A burját íjkészítők nem határozzák meg a nyílvessző hosszát, mindenkor az íjásztól függ, de arányában rövidebb vesszőket használnak a halhákétól. A nyílvessző hosszát nagyban befolyásolja az íj, illetve azzal arányosan az íjász karjainak hossza, valamint az íj rugalmassága is.

A ma Mongóliában használatos nyílvesszők szinte kivétel nélkül „sportheggyel” készülnek. Ennek a nyílhegynek nem az a szerepe, hogy leterítse a vadat, vagy legyőzze vele az íjász az ellenséget, hanem az, hogy eltalálja a célként kirakott bőrhengereket.[21] A nyílhegy mérete azért ilyen fontos, mert ha fémhegyű nyílvesszővel lőnének, az nem lenne megfelelő a mai íjászversenyekre, ugyanis túl könnyűvé válna a hegye és nem lenne orrnehéz a vessző, aminek következtében a földre tett bőrhengereket nehezebben tudná eltalálni az íjász. Ezt a nagyméretű csont nyílhegyet mongolul *bolcuu*-nak nevezik. Eredetileg csontból készítették, ma már leginkább csak szarvasmarha szarvának a végéből alakítják ki, de lehet találni fából vagy csontból faragottat is. Ezen kívül van, amelyiket

[20] Jambaa közlése (Bulgan megyei születésű, ulánbátori íjkészítő).
[21] Innen az íjászat elnevezése is: bőr lövés (*sur xarwax*).

egyenesen a nyílvessző anyagából faragnak ki, ennek az utóbbinak a hátránya, ha valahol eltörik a vessző, nem lehet javítani, vagy az egyes részeket újra felhasználni.

A nyíl részei:[22] (2. kép) 1. a húr beakasztására szolgáló vájat a nyílvessző végén (*oni*), 2. toll (*öd*), 3. nyíltest (*sumnii mös*), 4. a berepedés, széthasadás ellen, valamint a nyílhegy biztos tartása végett szoros kötözés a nyílvessző első harmadán, amely többnyire be is van festve (*xatigart*), 5. nyílhegy (*jew*), 6. a toll rögzítését szolgáló kötözés (*tuus*), 7. a nyílvégen lévő felrepedést, felhasadást megakadályozó kötözés (*torom*).

Összehasonlításképpen érdemes megtekinteni a másik komoly szakszókincset tartalmazó munkát, a *Juragt toli*-t:[23] 1. a húr beakasztására szolgáló vájat a nyílvessző végén (*oni*), 2. nyíltest (*üüsger* vagy *sumnii mös*), 3. toll (*üüsgeriin öd* vagy *öd*), 4. a berepedés, széthasadás ellen, valamint a nyílhegy biztos tartása végett szoros kötözés a nyílvessző első harmadán, amely többnyire be is van festve (*üüsgeriin xatigart xeseg* vagy *xatigart*), 5. a nyílvessző fateste a *xatigart* és a tollazás közötti részen (*üüsgeriin ix bie*), 6. csont nyílhegy (*bolcuu*).

Több belső-ázsiai nép a nyílhegyet „lábnak", a nyílaljat pedig „fejnek" nevezik, én azonban az általam is nap mint nap használt kifejezéseket használom. Ezek úgy érzem mindent egyértelművé tesznek, hiszen Magyarországon az ázsiai rendszernek nincs nyoma, és így ha a saját elnevezéseinket használom, talán helyesen járok el. Nálunk a magyar „vesszővég, nyílvég" kifejezés helyett sokszor az angol „nock" szót is használják íjászok.[24] Munkám során a mongol szakszavakat amennyire tőlem tellett a magyar nyelvben ismert és használt szavakkal próbáltam lefordítani, s megpróbáltam elkerülni az idegen kifejezések használatát.

A nyílvessző első harmadát a lekötésen túl szokás befesteni is, vagy gyümölcsfának a kérgével behúzni.[25] Egyes helyeken (mint például Hentij megyében) még ma is él az a szokás a halhák körében, miszerint megkülönböztetik a vessző festésével az íjászokat. A lámák a nyílvessző első harmadát (*xatigart, üüsgeriin xatigart xeseg*)[26] vörösre festik, a világi emberek pedig feketére. A Mongólia északkeleti részében élő burjátoknál ez a szokás nincs meg.

Korábban erdei vadászok is használtak a *bolcuu*-hoz hasonló hegyet, amit ők *godil*-nak neveztek. A két nyílhegy között elsősorban az a különbség, hogy a *godil* nem volt annyira hegyes, mint a *bolcuu*. Rendeltetése volt, hogy a drága prémű állat bőrét ne lyukassza ki, csak leüsse a vadat. Így meg tudták őrizni a prém teljes értékét.

Nagyon nagy változáson ment keresztül a nyílhegy. Valószínűleg az első nyílhegyek fából készültek. Természetesen ezt ma már semmilyen módon bizonyítani nem lehet, csak feltételezhetjük. Arról azonban számtalan lelet tanúskodik, hogy a nyilakra a későbbiekben kő- illetve csonthegyet erősítettek.[27] Ezt követte a bronzból és legvégül a vasból készített nyílhegy. Majd a mai íjászversenyek miatt ismételten a csont-nyílhegyek kerültek előtérbe.

[22] Bajarsüren: *Čingis xaanii cergiin jer jewseg*. p.132.
[23] Dorǰgotow, A. – Songino, Č.: *Juragt toli*. Ulaanbaatar 1998 [Képes szótár] p.174.
[24] Ambróczy Árpád – Dr. Fábián Gyula: *A vadászíjászat kézikönyve*. Budapest 1996. p. 148.
[25] Hasonlóképpen, mint Magyarországon az úgynevezett „magyar furulya" végét. Tavasszal, amikor a nedvkeringés fokozottabb a növényekben, a kellő méretű faágat levágva, le lehet húzni róla a kérget, majd nedves állapotban a helyére helyezni. Amikor megszárad a kéreg erős és kemény lesz. Szűcs Miklós közlése
[26] Hentij megyei halha adatközlőm (Gombo) szerint ezt a részt *asxar*-nak nevezik. Eddig ez egyedülálló adat, ami szintén kiemeli a Hentij megyei íjkészítés tanulmányozásának fontosságát.
[27] Selmeczi László: *Régészeti alapismeretek*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 1996, p. 16.

Eleinte bizonyíthatóan megvoltak a csont nyílhegyek, még akkor is, amikor már széles körben a fém-hegyek voltak használatban. Az öntött bronz nyílhegyeket követték a vasból kovácsoltak. A mai halha mongol nyelvben a nyílhegyet: nyílhegy (*jew*), nyíl-hegy (*sumiin jew*) szóval nevezik. Régen azonban a *jew* egyfajta nyílhegyet, pontosabban a páncéltörő, tű alakú nyílhegyet jelentette.[28] Ma már szinte egyáltalán nincs meg ez a megkülönböztetés. Részben azért, mert alapvetően már csak egy fajta nyílhegy van használatban, részben pedig a nyelvi és kulturális változások miatt.

A hunoknál jelenik meg először az a különleges nyílhegy-fajta, amelyet „zengő nyílként" ismer a tudomány. Legkorábbról egy kínai feljegyzés emlékszik meg erről a különleges nyílheggyel ellátott nyílról.[29] Használata egész a mandzsukorig megőrződött Belső-Ázsiában.

A mongol nyelvben a „zengő nyilat" *boroo*-nak nevezik,[30] ami valójában a nyílhegyre vonatkozó kifejezés. Az ilyen heggyel ellátott nyílvesszőt „hangos nyílnak" (*duut sum*) hívják. A *boroo* egy csont vagy fém hegy, alatta egy szintén csont, vagy fém, esetleg fa gömb, melyen két-három lyukat alakítottak ki. (4. kép) Repülés közben a lyukakba beáramló levegő éles hangot ad ki, ezzel a csatákban a különböző mozgások irányát illetve a nyilazási irányt lehetett megadni, de versenyeken is használták.

A fém nyílhegyet a hétköznapi nyelvben használt kifejezéssel is illették, ez volt a „pofa vagy csőr" (*xušuu*), a fémheggyel ellátott nyílvesszőket pedig „pofásnak vagy csőrösnek" (*xušuutai*) is nevezték.[31] Ma már ezek a kifejezések nem használatosak a mongol nyelvben.

Nagyon fontos a nyílhegy mérete. Minél nagyobb egy nyílhegy, annál inkább orrnehéz lesz a nyílvessző. Ezért lövéskor mindig fel kell emelni az íjat. Ezzel a módszerrel nagyon nehéz pontosan lőni. Csak hatalmas tapasztalat megszerzése és nagyon sok gyakorlás után képes erre egy íjász. Ezért is volt elengedhetetlen az állandó gyakorlatozás a mongol hadseregben.

Mongóliában ma már többnyire csak a *naadam* alkalmával kerül elő az íj. Emiatt mindössze egyféle nyílhegy maradt meg az íjászatban. Ez a már említett: *bolcuu*. Ennek is két változata ismert. Az egyik szabályos kúpsüveg alakú, a másik pedig hagymatönkre hasonlít.[32] Mindkettőt hagyományosan a már fentebb ismertetett módszerekkel készítik el.

A nyílvessző teste legegyszerűbben fűzfaágból készíthető el, de készülhet más könnyűfából is. A fűzfa könnyű, hajlékony, ellenálló, tehát tökéletes nyílvessző lehet belőle. A vessző vastagsága 7–10 mm között van, de találhatunk 11 és 12 mm vastagságúakat is, amelyek nagy súlyuk miatt, eléggé elképzelhetetlen, hogy a versenyzésen kívül másra is használhatóak lennének.

A mongolok között ismeretes volt a négytollas nyílvessző is. Ez a lovasíjászatkor igen megkönnyítette a harcosok dolgát, ugyanis akárhogyan helyezte rá a húrra a nyílvéget az íjász, soha nem fordulhatott elő, hogy akadályt jelentsen valamelyik toll a vessző kifutásánál. Ma Mongóliában szinte egyáltalán nem lehet négytollas nyílvesszőt találni.

Négy tollal ellátott nyílvesszőt adatközlőm (J̌ambaa) még készített, de már nem használt. A lovasíjászat eltűnése miatt ma már egy nyílvesszőre csak három toll kerül fel. A tollak a fatest felületén egymástól mérve 120º-onként vannak elhelyezve. A tollaknak nem csak a nyílvessző röptének alakításában, hanem annak hosszanti tengelye körül való megforga-

[28] Bajarsüren: *Čingis xaanii cergiin jer jewseg*. pp. 128–139.
[29] U. Kőhalmi Katalin: *A steppei nomádok íjászfelszerelése*. Kandidátusi értekezés I-II. Budapest 1968, p. 119.
[30] Cewel: *Mongol xelnii towč tailbar toli*. p. 94.
[31] Bajarsüren: *Čingis xaanii cergiin jer jewseg*. p. 130.
[32] J̌ambaa közlése (Bulgan megyei születésű, ulánbátori íjkészítő).

tásában is van szerepe. Ha azonban egy nyílvesszőn nem egyforma a tollazás a vessző nem forog repülés közben a tengelye körül, ami hiba.

Nem csak a tollak minősége, hanem a magassága sem mindegy. A magas toll röptében lassítja, fékezi, eltéríti a nyílvesszőt. Ezért az optimális tollmagasság 1,5–2 cm. A burját nyílvesszőkön azonban ettől valamivel magasabb tollakat használnak. Ennek oka, hogy a burját íj a mongol íjtól lassabban röpíti ki a nyílvesszőt. A lassabb nyílvesszőnek komolyabb stabilizáló készülék kell, így magasabb toll. Ám ez a magasság sem lehet 2–3 cm-nél nagyobb. A halha nyílvesszőkön 15–25 cm hosszú alacsony tollakat használnak, a burjáton pedig 10–15 cm hosszú, de magasabb tollakat.

A halha nyílvessző tollazását legtöbbször lekötözik. Ezt a burjátok nem teszik meg. Néha azonban látni burját íjászokat halha nyílvesszővel lőni, ami csak a legújabb kor keveredéseinek köszönhető.

A nyílvég a mongol és a burját esetében is különbözik. A mongol nyílvessző vége mély bevágású, a húr befogadására alkalmas, a burját nyílvesszőé pedig alacsony bevágású, csak arra alkalmas, hogy a húrt ráhelyezze az íjász. Mindebből következik a nyilazás technikája is.

A mongol nyílvessző esetében: a vékony húr belecsúszik a faragott nyílvégbe, tehát ezzel alkalmassá válik a lovasíjászatra. A burját nyílvessző esetében: csak kis vájat van, amibe az alapvetően vastag húr nem tud belecsúszni, csak ráhelyezi az íjász a vesszőt a húrra. Így nem lehet lóról nyilazni. A ló állandó mozgása megköveteli, hogy a nyílvégbe kellőképpen beleilleszkedjen a húr. Hasonlóképpen alakul a húrfogás is. Míg a mongolok úgy fogják meg a nyílvesszőt, hogy az a legnagyobb mozgásra se essen le a húrról, addig a burjátok csak finoman ráteszik a húrra a nyílvéget és két újjal ráfogják, majd a többi ujj ujjbegyével húzzák a húrt. (5. kép)

Zárszó helyett …

Talán sikerült áttekintő képet adnom a mongóliai íjak közül a *buriad xawčaaxai*-ról, múlt és jelenbéli helyzetéről. Egyetlen dologról nem esett szó: a jövőről! Ha rajtam múlna, biztosan megőrződne a múlt e csodálatos harci eszköze és talán az ükunokáink is kezükbe vehetnék őseik hírhedt fegyverét. Ám ezzel kapcsolatban eléggé borús a jövőképem. Nagyon nehéz megválaszolni, hogy a világ elanyagiasodott sodrában meddig tud helytállni az íj és az azt működtető íjász. Mindenesetre egyre hanyatlik a szokás, hanyatlik a minőség, fogynak az íjkészítők. Helyettük jönnek az újak, akik már nem törődve a hagyományokkal, az íratlan szabályokkal, melyeket egy íj elkészítése során figyelembe kell venni.

Nem beszélve a turizmus hatásairól, vannak esetek, amikor a turisták pénze rákényszeríti az embereket a hagyományok megtartására, de így ezek a hagyományok eléggé felületessé válnak, vagyis elvesztik a mindennapokat formáló erejüket, csak egy (meg)szokás lesz belőlük.

Ezt láthatjuk az íjászat esetében is. Sajnálkozva láttam szalmakalapos, vagy baseball sapkás, rövid ujjú pólót viselő embereket íjászversenyeken. De mit lehet tenni? Örülni kell annak, ha modern öltözetben is, de odaállnak az íjászpálya szélére a versenyek alkalmával.

A hozzám hasonló érdeklődők csak szemlélik, hogy a nagy számú íjfeszítő nomád nép közül a mongolok milyen jól megőrizték nyilazási szokásaikat, íjkészítési hagyományukat. A többinél sokszor nyom nélkül tűnt el az íj, vagy akár az egész íjfeszítő, nomád nép. Erre jó példát szolgáltatnak a kazakok, akiknél mára eltűnt az íjászat, illetve a kunok, akik mint

nomád nép, megszűntek, igaz, letelepült életük ellenére nem váltak el teljesen nagyállattartó múltjuktól, sőt, az elmúlt évtizedben újra választottak kunkapitányt, és már hét alkalommal megrendezték a kunviadal is, aminek az egyik fő próbája a lovasíjászat.

Szerencsére az íjak újra felfedezése a régi hagyományok, szokások újra felfedezésével is együtt jár. Kiváló példát mutat ebben Magyarország. Az íj is, és az íjkészítés is kihalt hazánkban, de lelkes hagyományőrzők a saját maguk mestereként feltámasztották e kihaltnak hitt szakmát. Modern anyagokkal látták el íjaikat és azóta virágzik az íjászat, persze a maga szerény keretein belül. Úgy látszik ez a jövő!

A halhák visszacsapó íjától jóval rosszabb helyzetben lévő *buriad xawčaaxai* esetében egyenesen leletmentés folyik. Nincs más feladat, csak menteni a menthetőt. Minél több *xawčaaxai*-t beszerezni, minél több íjkészítőtől gyűjteni a fellelhető „morzsákat" összerendezni és mihamarabb a közönség elé tárni. Mindezt azért tartom fontosnak, mert ha esetlegesen mások is kedvet kapnak a *buriad xawčaaxai* tanulmányozására még van lehetőségük a gyűjtésre. 10–20 év múlva valószínűleg már ez nem lesz lehetséges.

Summary

The Buriad xawčaaxai

The bow is one of the tools that come from the past but they are used today. Of course, its role has changed a lot and now it is categorised as a sport. It was used earlier for hunting besides fighting in battles. Today this hunting role is forgotten as well. The nomadic people from Asia made a name for themselves that they could use their bows while they were riding their horses and even then they were quite accurate. They had reflex bows. For the same reason the Mongolians could make a name for themselves. There are plenty of records about bows in Mongolian history. Almost all of them are about reflex bows. Only a few are about some different kinds of bows. The development of these devices was influenced by the developers, the defences of the enemy, and even the relief of the land. The Mongolian Buriats use a rather old and really unknown type. But today these bows are only available in sport events. This the Buriad *xawčaaxai*. Its shape and structure are very different from the reflex bows. There are nerves stuck onto the outer side of them. Because of these, it is closer to the composite bow, and its shape is bent once. We have not got quite so much information about Buriad. This makes this research so hard. Everything we have has to be sorted out. This is the aim of my essay and it also tries to call attention to the existence of these bows and to the many questions arising about them.

Irodalomjegyzék

A magyarok története. Szerk.: Matolcsi Ildikó – Sebestyén Lajos – Szalay Károly, Magvető Kiadó, Budapest 1982

A világ nyelvei. Szerk. Fodor István, Akadémia Kiadó, Budapest 1999

Ambróczy Árpád – Dr. Fábián Gyula: *A vadászíjászat kézikönyve*. Budapest 1996

Ariyasüren, Č. – Nyambuu, X.: *Mongol yos janšliin ix tailbar toli*. Ulaanbaatar 1991 [A mongol szokások értelmező nagy szótára]

Ariyasüren, Č. – Nyambuu, X. – Čingel, G. – Batbold, A.: *Čingis xaanii tuxai towč tailbar toli*. Ulaanbaatar 1992 [Dzsingisz kánról szóló rövid értelmező szótár]

Attila és hunjai. Szerk. Németh Gyula, Magyar Szemle Társaság, Budapest 1940

Bajarsüren, Sart Borǰigin J̌ambiin: *Čingis xaanii cergiin jer jewseg*. Ulaanbaatar 2000 [Dzsingisz kán seregének fegyverei]

Bakay Kornél: *Őstörténetünk régészeti forrásai*. I-II. Miskolc 1997

Baldandorǰ, D. – Dondog, N. – Šaraw, S.: *Suriin xarwaa*. Ulaanbaatar 1971 [Íjászat]

Botka János: *Kunok-jászok katonáskodása és ünnepi bandériumai*, Antológia Kiadó, Lakitelek 2000

Buryati: Tradicii i kul'tura. Ulan Ude 1995

Cewel, Ya.: *Mongol xelnii towč tailbar toli*. Ulaanbaatar 1966 [A mongol rövid értelmező szótára]

Damdinsüren, A.: *Mongoliin jewsgiin towč tüüx*. Ulaanbaatar 1990 [A mongol fegyverzet rövid története]

Dienes István: *A honfoglaló magyarok*. Corvina Kiadó, Budapest 1972

Dorǰgotow, A. – Songino, Č.: *Juragt toli*. Ulaanbaatar 1998 [Képes szótár]

Enxdawaa, D.: *Mongol xee čimeg*. Ulaanbaatar 2000 [Mongol motívumok]

Erdélyi István – Sugár Lajos: *Ázsiai lovas nomádok*. Gondolat Kiadó, Budapest 1982

Erdélyi István: *A Bajkáltól a Balatonig*. Budapest 1997

Erdélyi István: *Archaeological expeditions in Mongolia*. Mundus Hungarian University Press, Budapest 2000

Erdélyi István: *Őstörténeti – régészeti fogalomtár*. Budapest 2001

Gaadamba, Š.: *Mongoliin nuuc towčoo*. Ulaanbaatar 1990 [A mongolok titkos története]

Gongorǰaw, U.: *Mongoliin ertnii xarwuul temceen*. Ulaanbaatar 1982 [A mongolok régi íjászversenyei]

Győrffy György – Ruitz Gy. Izabella: *Juliánus barát és napkelet fölfedezése*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1986

Győrffy István: *Nagykunsági krónika*. Karcag 1984

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

László Gyula: *A honfoglaló magyar nép élete* Magyar Élet, Budapest 1944

László Gyula: *Góg és Magón népe*. Örökségünk 1996

Laubin, Reginald – Laubin, Gladys: Indian Bows are Superior. In: *Archery World* (1980 May)

Lessing, Ferdinand, D.: *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington 1995

Ligeti Lajos: *A mongolok titkos története*. Gondolat Kiadó, Budapest 1961

Ligeti Lajos: *Mongol nyelvemléktár* I. ELTE Belső-ázsiai Intézet, Budapest 1963

Lőrincz László: *Mongólia története*. Gondolat Kiadó, Budapest 1977

Magyarrá lett keleti népek. Szerk. László Gyula – Szombathy Viktor, Panoráma Kiadó, Budapest 1988

Mišigdonoi, A.: *Mongoliin sur xarwaaltiin tuxai*. Ulaanbaatar 1951 [A mongol íjászatról]

Mongol bičgiin towč toli. Bolowsroliin Yamnii Mongol Bičig Surgaltiin Aguulga Argajüin Töw, Ulaanbaatar 1992 [A mongol írás rövid szótára]

Narantuyaa, R.: *Xalx ardiin tuuli*. Ulaanbaatar 1991 [Halha eposzok]

Okladnyikov, A. P. – Martinov, A. I.: *Szibériai sziklarajzok*. Corvina Kiadó, Budapest 1983

Oyuunxüü, J̌. – Šagdar, X.: *Čïngis xaanii tuxai tüüxen ülgerüüd*. Ulaanbaatar 1992 [Dzsingisz kánról szóló történeti mesék]

Pálóczy Horváth András: *Besenyők, kunok, jászok*. Corvina Kiadó, Budapest 1989

Pauler Gyula: *A magyar honfoglalás kútfői*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1900

Schubert, Johannes: *Paralipomena Mongolica*. Akademie-Verlag, Berlin 1971

Selmeczi László: *Régészeti alapismeretek*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 1996

Süxbaatar, J̌. – Lxagwasüren, J̌.: *Uuxain türleg*. Selenge 2001 [*Úhain türleg* – az íjászok éneke]

Süxbaatar, G.: *Mongoliin tüüxiin deeǰ bičig*. I-IV. Ulaanbaatar 1992 [A mongol történelem gyöngyszemei]

Szkíták aranya. A Szépművészeti Múzeum katalógusa. Budapest 1985

Szombathy Viktor: *Az őshazától a Kárpátokig*. Panoráma Kiadó 1985

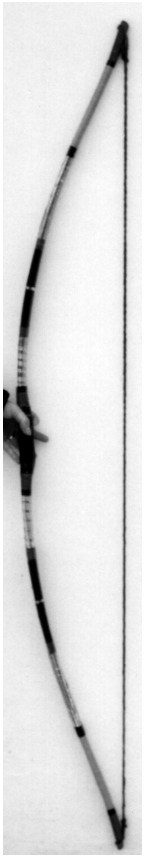
U. Kőhalmi Katalin: *A steppei nomádok íjászfelszerelése*. Kandidátusi értekezés I-II. kötet Budapest 1968

U. Kőhalmi Katalin: *A steppék nomádja lóháton, fegyverben*. Akadémia Kiadó 1972

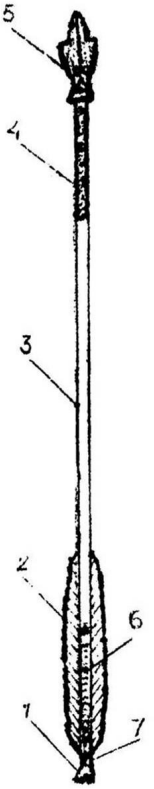
Adatközlők

1. Junduidagwaa (Hentij megye, Dadal járás) – 82 éves burját íjkészítő
2. Ganöljii (Hentij megye, Dadal járás) – 48 éves burját íjkészítő
3. Gombo (Hentij megye, Herlen járás) – halha íjkészítő
4. J̌ambaa (Bulgan megyében született és tanulta az íjkészítést, de Ulánbátorban élt) sajnos 2002. július elején, 88 évesen elhunyt – halha íjkészítő volt
5. Batmaa (ulánbátori íjász)
6. Batmönx (ulánbátori íjkészítő)

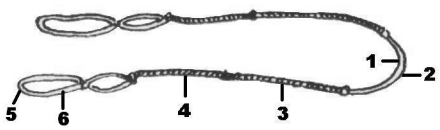
Ezen kívül számos íjász és az íjászat iránt érdeklődő ember osztotta meg velem tudását, és segítette munkámat értékes magyarázatával.



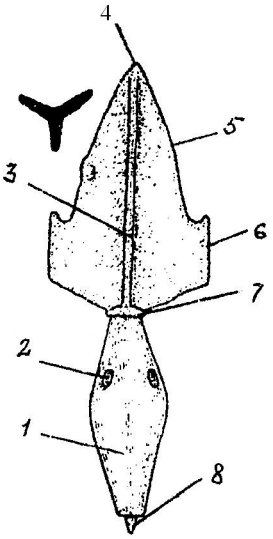
1. kép: A *buriad xawčaaxai* (a szerző felvétele)



2. kép: A nyílvessző (*sum*) részei



3. kép: A húr (*xöwč*) részei



4. kép: A zengő nyílhegy (*boroo*)

5. kép: A burját húrfogás (a szerző felvétele)

OLDAMUR ÉS TÁRSAI

Vásáry István

A címben jelzett *Oldamur* a magyar történeti irodalomban jól ismert személy. A 13. század második felében a kúnországi (Havaselve és Moldva) kúnok vezére volt, akinek seregét 1282-ben a Hód-tavi csatában a magyarok megverték. Az ő személye és neve kapcsán pár kérdésre próbálok válaszolni, mondandómat három téma köré cssoportosítván. Először magáról Oldamurról és a Hód-tavi csatáról szólok, majd nevének török nyelvi hátterét tisztázom, végül pedig, mivel a név eurázsiai divatnév volt a 13–15. században, az e korban élt hasonnevű kún, tatár, mongol, ujgur, török, román és bolgár személyeket gyűjtöm csokorba és ejtek róluk néhány szót, mintegy kis proszopográfiát nyújtva.

I. A magyar krónikairodalom a fő forrása annak az ütközetnek, melynek során a Magyarországba betörő kúnok Hód tavánál döntő vereséget szenvedtek a magyar erőktől. A 14. századi krónikakompozíció és a belőle merítő, 1486-ban megjelent Thuróczy-krónika egyaránt értesít az eseményről. A Képes Krónika így ír róla: „… az Úr 1282-ik évében Oldamér kun vezér összeszedte a kunok seregét, és a Hód nevű tónál ellenség módjára tört Magyarországra, hogy uralma alá hajtsa." László király leveri a betolakodókat, majd „… a megmenekült kunok közül kevesen a tatárokhoz futottak, és azoknak ösztökélésére a tatárok az Úr 1285-ik évében másodszor is bejöttek Magyarországba…".[1] Az utóbb említett betörés, melyet gyakran „második tatárjárás" néven emleget a magyar történeti irodalom, jól ismert és biztosan 1285-re datálható.[2] Viszont a Hód-tavi csatát illetően hosszú időn át megoszlottak a vélemények a magyar történettudományban. Györffy György tette világossá, hogy két magyar-kun összecsapás volt, az egyik 1280-ban, a másik 1282-ben.[3] Az első valamikor 1280 november 11-e előtt történt, mikor a király az ország déli részén egészen Szalánkeménig (Szerém megye) követte az ország elhagyására készülő lázadó kúnjait és ez alkalommal sikerült lebeszélni őket a távozásról. A második esemény az említett a Hód-tavi csata (a mai Hódmezővásárhelynél, az akkori Csanád megyében) volt, amelyben a lázadó kúnok táborában ott küzdött a segítségül behívott kúnországi Oldamur vezér. A 14. századi

[1] Geréb László (ford.): *Képes Krónika I-II.* Budapest 1964, p. 166; Bollók János (ford.): *Képes Krónika.* Budapest 2004, p. 116. A latin szöveg: „… anno Domini M-o CC.LXXXII-o *Oldamir* dux Cumanie congregato exercitu Cumanorum circa lacum Hood vocatum volens hostiliter regnum invadere Hungarorum, … ", „ … postea pauci de ipsis Cumanis, qui evaserant, ad Tartaros fugientes, quorum instinctu Tartari anno Domini M-o CC-o LXXX-o V-o secunda vice in Hungariam advenerunt … „ (*SRH* I. pp. 471, 472; névvariánsok: *Oldamyr*, *Oldamur*). Lényegében ugyanez található a Pozsonyi Krónikában (*SRH* II. p. 44: itt *Oldamyr*) és a Mügeln Krónikában (*SRH* II. p. 209: itt „der Comanen herczog, *Oldumar* genant"). – Lényegében ugyanebben a fogalmazásban: Thurocz, Johannes de: *Chronica Hungarorum I. Textus.* (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum, series nova VII.) Szerk. Elisabeth Galántai – Julius Kristó, Budapest 1985, p. 000; Thuróczy János: *A magyarok krónikája.* (Bibliotheca Historica) Ford. Horváth János, Magyar Helikon, Budapest 1978, pp. 214–217; Bellus, Ibolya – Kristó Gyula (ford., szerk.): *Thuróczy János, A magyarok krónikája; Rogerius mester, Siralmas ének.* (Milleniumi magyar történelem. Források.) Budapest 2001, p. 153.

[2] Legutóbb részletesen Székely György: Egy elfeledett rettegés: a második tatárjárás a magyar történeti hagyományokban és az egyetemes összefüggésekben. In: *Századok* 122 (1988), pp. 52–85.

[3] Györffy György: Adatok a románok XIII. századi történetéhez és a román állam kezdeteihez. *Történelmi Szemle* 7 (1964), pp. 1–25, 537–568, p. 15, n. 65.

krónikakompozícióban az ütközet dátuma 1282, és az eseményt részletesen elemző Karácsonyi János is ekkorra helyezte.[4] De később, Szabó Károly, majd nyomában Pauler Gyula és Hóman Bálint, megtévesztve az 1280-as kun eseménytől, 1280-ra tette át a Hód-tavi ütközetet is.[5] Nemrégen Zsoldos Attilának sikerült az események kronológiáját véglegesen tisztáznia egy kiváló cikkében, így a Hód-tavi csata időpontját biztosan 1282. szeptember 17. és október 21. közé helyezhetjük.[6] Az említett krónikákon kívül az esemény emlékét fenntartotta Kún László király számos oklevele, így az is, melyben a kún vezér neve is szerepel: „*Oldomerus* cum universa generatione gentis Cumanicae contra nos … venit in Houdon et nobiscum personalem conflictum habuit."[7] Ennek az Oldamur kún vezérnek a személyéről más megbízható adattal nem rendelkezünk, hacsak nem számítjuk a *Tarih-i Ungurus* egy utalását, melyre először Gyárfás István hivatkozott. Az említett oszmán-török történeti munka, mely a 16. század negyvenes éveriben keletkezhetett és unikális példányát Vámbéry Ármin szerezte meg és adta át az MTA Könyvtára számára, középkori magyarországi latin krónikákból meríti anyaga jelentős részét, melyet aztán a keleti hagyománynak megfelelő elbeszélő stílusban dolgozott fel. A vonatkozó rész a következőkről tudósít: Kutennek (Kötöny) maradt egy fia, akit Aldamurnak hívtak, s ez az Aldamur Ladiszlausz (IV. Kún László) királysága alatt Bogdan (Moldva török elnevezése) fejedelme volt. Ott elhatározta, hogy atyja halálát megbosszúlja. Miután a két fél Ungurusz (Magyarország) határán találkozott, Aldamurt leverték és ő a tatárok országába menekült, ahol a kánt a magyarok ellen ingerelte. Ezért 1241-ben (sic!) Karaszdzsig váránál (Kőrősszeg) találkozott a tatár és a magyar sereg, tatárok győztek, s a királyt megölték.[8] Az utóbbi epizódtól eltekinthetünk, mivel abban teljességgel összekevert több dolgot a szerző Mahmúd tolmács: Kún László királyt nem a tatárok, hanem a kúnok ölték meg, s nem az „első" tatárjárás, 1241 idején, hanem 1290-ben. Viszont a tudósítás ezt megelőző része a 14. századi krónikakompozícióra és Thuróczy Krónikájára megy vissza. Azokban ugyan nincs szó róla, de nem nem zárható ki teljességgel, hogy Oldamur mint kún fejedelmi sarj, ha nem is a fia, de legalábbis közeli rokona lehetett a Pesten 1241-ben meggyilkolt kún vezérnek, Kötönynek.

II. A kún vezér neve sokféle formában maradt feljegyezve: *Oldamur*, *Aldamur*, *Oldamir*, *Oldamyr*, *Oldomer*. Nevének megfejtésével először Gombocz Zoltán kísérletezett, aki az *Aldamur* személynevet a törökségben széles körben ismert *alda-* 'becsap, félrevezet' ige

[4] Képes Krónika, Budai Krónika és Pozsonyi Krónika (*SRH* I. p. 471); Karácsonyi János: A hódtavi csata éve. 1282. In: *Századok* 35 (1901), pp. 626–629.

[5] Szabó Károly: *Kun László 1272–1290.* (Magyar Történeti Életrajzok II/5) Budapest 1886, pp. 99–100; Pauler Gyula: *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt.* II. Budapest 1899, p. 561, n. 251; Hóman Bálint – Szekfű Gyula: *Magyar történet I.* Budapest 1941 (7. kiadás), pp. 604–605.

[6] Zsoldos Attila: Téténytől a Hód-tóig (Az 1279 és 1282 közötti évek politikatörténetének vázlata). In: *Történelmi Szemle* 39 (1997), pp. 69–98, passim, kül. 96.

[7] *Kassa város levéltára 0.1.* (Hazai Okmánytár VIII), p. 451 = Györffy György: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I.* Budapest 1966, p. 858 (itt a többi oklevélutalás is megtalálható).

[8] *Tarih-i Ungurus* (MTA Könyvtára, Keleti Gyűjtemény, F. 57), 156a-157b. Magyar fordítása: Hazai György (ford., szerk.): *Nagy Szülejmán udvari emberének magyar krónikája. A Tarih-i Ungurus és kritikája.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1996, pp. 136–137; Blaskovics József (ford., szerk.): *A magyarok története. Tarih-i Üngürüsz. Madzsar tarihi.* Magvető, Budapest 1982, pp. 281–284. Utóbbi a *Karaszdzsig* szót tévesen *Keresztszeg*gel azonosítja, jóllehet Kún László királyt a Nagyváradtól nem messze fekvő bihari *Kőrösszeg*en ölték meg a kúnok.

azármazékának tartotta.[9] Ennek a névfejtésnek azonban több hibája van: bár létezik a törökben egy ritka *-mUr* képző, **aldamur* szót azonban nem tudunk kimutatni, és a feltett szó jelentéstani oldala sem világos, ezenkívül névként sem szerepel sehol. Sokkal egyértelműbb az a magyarázat, amit először Rásonyi László adott a névnek: az *il* 'birodalom' és a *temür/demür* 'vas' szavak összetételéről van ugyanis itt szó.[10] A két alapszó, az *il/el* és a *temür/demür* a törökség egészében jól ismert szavak,[11] melyeket különkülön és a legváltozatosabb összetételekben is használtak személynévként a türk korszaktól kezdve (emlékezzünk a második türk birodalom alapítójának Qutlug-kagánnak *El-teriš* 'népgyűjtő' trónnevére) egészen a legújabb korig. Nem feladatom most az összes, ilyen típusú név bemutatása, elég, ha Rásonyi László *Onomasticon Turcicum*-ának anyagára utalok, melyben tucatszámra lehet találni *Il/El* előtagú és *Temür/Temir* utótagú neveket.[12] Tájékoztatásul most csak a 13–14. századi Turkesztán ujgur neveire utalnék Radloff–Malov kiadása alapján.[13] A közölt ujgur dokumentumokban a következő nevek fordulnak elő: ***El***-*Almïš (sängün)*, ***El***-*Buğa*, ***El***-*Qatmïš*, ***El***-*Qoǰa*, ***El***-*Kirmiš (sängün)*, ***El***-*Ögäsi*, ***El-Temür***; *Ara-**Temür***, *Ašan-**Temür***, *Bay-**Temür***, *Basa-**Temür***, *Buyan-**Temür***, *Qara-**Temür***, *Qutluğ-**Temür***, *Küč-**Temür***, *Kürčük-**Temür***, *Mängü-**Temür***, *Ötünč-**Temür***, *Toğluq-**Temür***, *Toq-**Temür***, *Turmïš-**Temür***, *Töläk-**Temür***. A fenti gazdag névcsalád neveinek alapján bátran származtathatjuk *Oldamur* kun vezér nevét a török *El-Dämür* személynévből, mégpedig annak veláris változatából. A hangrendi átcsapás gyakori jelenség a törökben, a most tárgyalt név esetében is van rá példánk, így az orosz évkönyvekben szerepel az *Altamyr* (*Altamyr*) név egy aranyhordai tatár neveként[14] és a 15. század közepén egy trapezunti, feltehetőleg török származású előkelő tisztségviselő neve Αλταμούριος.[15] Ezek az adatok bizonyítják, hogy az *El-Tämir* névnek létezhetett *Al-Tamïr,* az *El-Tämür* névnek pedig *Al-Tamur* változata.[16] De a *d* hangzós változatokra is vannak példák, így 14–15. századi románok (*Wallachi*) nevei között látjuk: *Oldamar*, *Oldomar* (1383)[17], *Aldomir* (1469).[18] Az e korbeli románok nevei között a román, szláv és magyar eredetűek mellett sok török (kun) eredetű is előfordul. Ezeken a személyneveken kívül talán ide sorolhatjuk egy korai dunai

[9] Gombocz, Zoltán: *Árpádkori török személyneveink.* (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 16) Budapest 1915, pp. 29–30.

[10] Rásonyi Nagy László: Hóman Bálint magyar történetének első kötete. In: *Magyar Nyelv* 26 (1930), p. 325.

[11] Clauson, Sir Gerard: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford 1972, pp. 121–122, 508.

[12] Baski, Imre: *A Preliminary Index to Rásonyi's Onomasticon Turcicum.* (Debter – Deb-ther – Debtelin 6.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1986, pp. 48–49 (48 *El-* előtagú név), 57 (80 *Il-* előtagú név), 44 (*Demir*, *Demür*), 141 (*Temir*, *Temür*, *Tämür*), 143 (*Timir*, *Timur*, *Timür*). Itt köszönöm meg Baski Imrének, hogy a jelenleg már sajtóban levő *Onomasticon Turcicum* anyagához (Baski, Imre – Rásonyi, László: *Onomasticon Turcicum.* Bloomington) mindig baráti hozzáférést biztosított.

[13] Radloff, Wilhelm: *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben.* Leningrad 1928, névmutató.

[14] *Polnoe sobranie russkih letopisej.* 31 kötet. St. Petersburg – Moskva 1846–1968, VI. p. 136, VIII. p. 82, XI. p. 205, XXIII. p. 142.

[15] Moravcsik, Gyula: *Byzantinoturcica II.* Zweite Auflage. Berlin 1958, p. 65.

[16] Sauvaget, Jean: Noms et surnoms de mamelouks. In: *Journal Asiatique* 1950, p. 38 és nyomában Baski, I. – Rásonyi, L.: *Onomasticon Turcicum.* p. 42 viszont inkább egy *al-tämür* 'fer vermeil; red iron' összetételre gondol. Nyelvileg ez a magyarázat sem kizárt, de az *El-Temir* nevek nagy száma inkább ez utóbbi szóból, hangrendi átcsapással (*Altamyr*) létrejött névmagyarázatot valószínűsítik.

[17] A mai Nagyszebentől keletre fekvő Kereszténységeten (Insula-Christiana, Grossau-Cristian) 1383. január 13-án kelt oklevélben, mely a szászok és románok közti szerződést tartalmazza: Hurmuzaki, E. de: *Documente privitóre la istoria Românilor. Volumul I, partea 2: 1346–1450.* p. 281, *Doc. hist. Val.* p. 302.

[18] Bogdan, J.: *Documente lui Ştefan cel Mare.* I. Bukarest 1913, p. 137.

bolgár kán nevét is, aki 892-ben szerepel latin nyelvű forrásokban *Laodomur* alakban.[19] Melich János vetette fel először és Rásonyi később támogatta az ötletet,[20] hogy itt egy török *Aldomur* névalaknak a szláv metatetikus *La(o)domur* alakjával állunk szemben. Melich a bolgár-török **Albars* ⇨ bolgár-szláv **Labars*/*Lobors* példát hozza fel, melyből a magyar *Laborc* személy- és folyónév is származna.[21] Utóbbi érv elesik magától, hiszen egy hipotézist nem lehet egy még gyengébb lábakon álló hipotézissel támogatni, s az utóbbi az. A *Laodomur* forma török származtatását pedig gyengíti az a tény, hogy a szláv *Vladimir*/*Vladimer* név sokkal kézenfekvőbb magyarázatot ad a szó etimológiájára, mint a „törökös" szófejtés.[22] Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy a *Vladimir* szláv névnek valóban létezik egy török népetimológiás értelmezése, mivel a *dimir* hangcsoportot a 'vas' jelentésű török *temir/demir* szóval könnyű összefüggésbe hozni. Csak egy példára hadd utaljak itt. Rašīdaddīn mongol történetének Ögödeiről szóló részében számol be a mongolok 1236–41-es nyugati hadjáratáról, melynek során sorra törik meg az orosz fejedelmeket. Az egyiknek a neve *Ulay-Timur* alakban szerepel,[23] ami nyilván a *Vladimir* orosz névnek török-mongol népetimológiás alakja. A *Vladimir* nevet később is, a 16–17. században is hasonló alakban írják a krími tatár és nogáj oklevelek. Összefoglalóan, *Oldamur* kun vezér neve tehát jól magyarázható, mint a török *El-Dämür* név veláris változata.

III. Cikkem utolsó részében a 13–15. században élt hasonló nevű személyekre vonatkozó adatokat gyűjtöttem össze. E tizenhat személy kun, tatár/mongol, ujgur, török és román „nemzetiségű", s mind az egykori mongol birodalom területén élt. Ez mutatja, hogy a török eredetű *El-Temür* név és változatai, természetesen sok más török névvel együtt, divatnevek lettek Belső- és Közép-Ázsiában a 13–15. században a török és mongol népek körében, valamint ott, ahol a mongol birodalom, különösen annak nyugati ága, az Arany Horda uralkodott és/vagy befolyással rendelkezett. A román és bolgár személyek nevei is nyilván ennek az aranyhordai tatár befolyásnak köszönhetik létüket. Ezzel a kis proszopográfiai gyűjtéssel arra is fel akarom hívni a figyelmet, hogy milyen lényeges lenne az Arany Horda egészére kiterjedő proszopográfiai gyűjteménnyel rendelkeznünk, mind névtani, mind történeti szempontból. Jelenleg ugyanis nincs ilyen és a hasonnevű személyek nagy tömegében az arany hordai kutatások sokszor nem látnak tisztán. Csak az *El-Temür* nevet és variánsait viselők közül *tizenöt* személyt gyűjtöttem össze.

[19] A német császár követeket küldött "ad Bulgarios et regem eorum Laodomur", hogy a morváknak ne adjanak sót („ne coemptio salis inde Marauanis daretur"): Annales Fuldenses, sub anno 892: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores.* I. p. 408. Az erdélyi Maros-vidéki sóról van itt szó, melyet a bolgárok ellenőriztek.

[20] Melich, János: *Laborc.* Kőrösi Csoma Archivum I (1921–1925), pp. 269–70; Rásonyi Nagy L.: *Hóman Bálint magyar történetének első kötete.* p. 325.

[21] Melich, J.: *Laborc.* p. 269.

[22] Úgy tűnik maga Melich is ejtette később török etimológiáját, mivel könyvében Borisz fia Laodomur nevét egyértelműen a *Vladimir* szláv névhez kapcsolja már, anélkül, hogy korábbi török magyarázatára utalna. (Melich János: *A honfoglaláskori Magyarország.* (A Magyar Nyelvtudomány Kézikönyve I/6.) Budapest 1929, pp. 16, 18) Hasonló alapon zárható ki a magyar *Ladamér* helyneveknek a török származtatása: 1. Győr*ladamér* (Győr-Sopron megye), 2. Naszály (Komárom megye) régi neve *Ladamér* volt (Kiss Lajos: *Földrajzi nevek etimológiai szótára.* Budapest 1978, pp. 225, 456). Mindkét esetben a szláv *Lodomir*-ból való eredeztetés a valószínű, s a magyar helynevek puszta személynév adással keletkeztek.

[23] Blochet, Edgar B.: *Djami el-tévarikh. Histoire générale du monde par Fadl Allah Rashid ed-Din. Tarikh-i Moubarek-i Ghazani. Histoire des Mongols éditée par E. Blochet. Tome II. Contenant l'histoire des empereurs mongols successeurs de Tchinkkiz Khagan.* (E. J. W. Gibb Memorial Series XVIII, 2.) Leiden – London 1911, pp. 46$_{11}$.

1. El-Tämir. Tatár főúr az Arany Hordában, akit Nogáj és Toqta parancsára öltek meg 1293-ban. A történetet Baybars és Nuwayri története így adja elő: Nogáj felesége Yaylaq khatun levelet visz Toqta kánhoz férje megbízásából, melyben Nogáj 23 főúr megbüntetését kéri, mivel azok Telebuga oldalán álltak a Nogáj elleni harcban. Toqta teljesíti Nogáj kérését (Tiz. I, 86, 136–7 (arab),108–9,157–8 (orosz for.); Tiz./İzmirli 195, 272 (arab), 196, 273 (török ford.). A felsorolt bégek között van El-Tämir-en (التمر) kívül még Tura-Tämir, Bay-Malik-Tämir és Bay-Toq-Tämir nevű.
2. El-Timir. Kún főúr, Krăn despotája, I. Georg Terter bolgár cár testvére. Pachymeres történeti művében gyakran szerepel ’Ελτιμηρης néven (Moravcsik 1958, 124).
3. Aldamur. Cumania (a későbbi Havaselve és Moldva) kún fejedelme, a Magyar Királyság területére betelepült kúnok 1241-ben meggyilkolt fejedelmének, Kötönynek esetleg fia vagy valamilyen rokona. Róla lásd feljebb az 1. részben.
4. Altamyr (var. **Altamir**, **Artimir**) Az orosz forrásokban 1407–1409-ben szereplő aranyhordai tatár előkelő (*PSRL* VI, 136; VIII, 82; XI, 205; XXIII, 142).
5. Oldomar. Nagyszeben környéki románnak a neve 1383-ban (Hurmuzaki 1890, I/2, 281; *Doc. hist. Val.* 302).
6. Aldomir. Román személy neve 1469-ben (Bogdan 1913, I, 137).
7. Altamur, előkelő tisztségviselő Trapezuntban a 15. század közepén, valószínűleg török eredetű (Moravcsik 1958, 65).
8. Il-Tämir. 13–14. században egy turkesztáni ujgur, akinek neve egyszer eladóként, egyszer pedig vevőként szerepel adásvételi szerződésekben (Le Coq 1918, 455; Radloff–Malov 1928, Nos. 7, 8).
9. El-Timür. Egy nesztoriánus török neve a Szemirecsje vidékén a 14. században (Chwolson 1897, No. 53).
10. Il-Temür bavurčï, a *sönid* törzsből való mongol emír Dzsingisz kán idejében, testvére Temür. Dzsingisz kán főfeleségének, Börte-üjin-nek a táborában volt, mint százados az uralkodói magánezredben (*hazāra-yi ḫāṣṣ*). (Rašīdaddīn/Tehran I, 75, 593; Rašīdaddīn/Moskva I/1, 101, I/2, 266).
11. El-Temür. A dzsalair törzs *jat* nemzetségéből való mongol, akinek apja Munqasar-noyon Möngke kán alatt nagy emír és a legöregebb bíra volt. El-Temür testvére voltak Khanduqur-noyon és Qurumši is. (Rašīdaddīn/Tehran I, 70_{12}; II, $1199_{20–21}$; Rašīdaddīn/Moskva I/1, 96).
12. El-Temür. Hülegü és Abaga idejében mongol emír Iránban. Čaraka-ebügen leszármazottja (*nasl*), aki Dzsingisz apjának, Yesügeinek volt főura. (Rašīdaddīn/Tehran I, 327_{3}; Rašīdaddīn/Moskva I/2, 85).
13. El-Temür. Qubilai kán idejében a jobb szárnyat vezette, Boorči-noyon fia, az *arulat* törzsből **(**Rašīdaddīn/Tehran I, 594_{18}; Rašīdaddīn/Moskva I/2, 267).
14. El-Temür. Dzsingiszida (14. század elején élt?), Dzsingisz legidősebb fiának, Jočinak leszármazotta a következőképpen: Jŏči (1.) ⇨ Orda (1.) ⇨ Quli (2.) ⇨ Tuman (2.) ⇨ El-Temür (6.) El-Temür Tumannak egy ágyasától született, neki nem volt további leszármazottja (Rašīdaddīn/Tehran I, 717; Rašīdaddīn/Moskva II, 70).
15. El-Temür. Dzsingiszida nő, Dzsingisz legkisebb fiának, Toluinak ágából. Apja Melik-Temür, anyja Lingqum-qatun, akinek halála után Bars-Buqa-gürgen-hez adták férjül. Leszármazási vonala: Tolui (4.) ⇨ Arïq-Böke ⇨ Melik-Temür (2.) ⇨ El-Temür (Rašīdaddīn/Tehran II, 941_{18}; Rašīdaddīn/Moskva II, 202).

Summary

Oldamur and his namesakes

The person called *Oldamur* has been well known in medieval Hungarian hisotoriography. In the second half of the 13th century he was the leader of the Cumans in Cumania (later Wallachia and Moldova) who made an incursion to the Hungarian Kingdom in 1282 and was defeated in the battle at Lake Hód by the Hungarian King. Taking his person and name as a starting point, the article tries to address a few questions. First, questions of chronology concerning Oldamur's incursion and the Battle of Hód is clarified. Secondly, the Cuman-Turkic name *Oldamur* is traced down to its origins. Finally, a comprehensive list is compiled containing the names of 15 persons and their short prosopographies. All of these persons bore the name *Oldamur* or its variants, and were actors of the Cuman, Tatar, Mongol, Uyghur, Turkish, Romanian and Bulgarian historical scenes in the 13–15th centuries. This testifies to the fact that the Turkic name *Eltemür/Altamur* became a fashionable name in the world of the Eurasian steppe region.

Irodalomjegyzék

Baski, Imre – Rásonyi, László: *Onomasticon Turcicum.* Bloomington (sajtó alatt)

Baski, Imre: *A Preliminary Index to Rásonyi's Onomasticon Turcicum.* (Debter – Deb-ther – Debtelin 6.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1986

Bellus, Ibolya – Kristó Gyula (ford., szerk.): *Thuróczy János, A magyarok krónikája; Rogerius mester, Siralmas ének.* (Milleniumi magyar történelem. Források.) Budapest 2001

Blaskovics József (ford., szerk.): *A magyarok története. Tarih-i Üngürüsz. Madzsar tarihi.* Magvető, Budapest 1982

Blochet, Edgar B: *Djami el-tévarikh. Histoire générale du monde par Fadl Allah Rashid ed-Din. Tarikh-i Moubarek-i Ghazani. Histoire des Mongols éditée par E. Blochet. Tome II. Contenant l'histoire des empereurs mongols successeurs de Tchinkkiz Khagan.* (E. J. W. Gibb Memorial Series XVIII, 2.) Leiden – London 1911

Bogdan, J.: *Documente lui Ştefan cel Mare.* I-II. Bukarest 1913

Bollók János (ford.): *Képes Krónika.* Budapest 2004

Chwolson, D. A.: *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie.* (Mémoires de L'Académie Imperiale des Sciences de St. Pétersbourg, Series VII, Vol. XXXVII, No. 8.) St. Petersburg 1890

Chwolson, D. A.: *Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie.* Neue Folge. St. Petersburg 1897

Clauson, Sir Gerard: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford 1972

Doc. hist. Val.: *Documenta historiam Valachorum in Hungaria illustrantia usque ad annum 1400 p. Christum.* Curante E. Lukinich et adiuvante L. Gáldi ediderunt A. Fekete Nagy et L. Makkai. Budapest 1941

Geréb László (ford.): *Képes Krónika I-II.* Budapest 1964

Gombocz, Zoltán: *Árpádkori török személyneveink.* (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 16.) Budapest 1915

Gyárfás István: *A jász–kúnok története II.* Kecskemét 1873

Györffy György: Adatok a románok XIII. századi történetéhez és a román állam kezdeteihez. *Történelmi Szemle* 7 (1964), pp. 1–25, 537–568

Györffy György: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza I.* Budapest 1966

Hazai György (ford., szerk.): *Nagy Szülejmán udvari emberének magyar krónikája. A Tarih-i Ungurus és kritikája.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1996

Hóman Bálint – Szekfű Gyula: *Magyar történet I-V.* Budapest 1941–1943 (7. kiadás)

Hurmuzaki, E. de: *Documente privitóre la istoria Românilor. Volumul I, partea 2: 1346–1450.* Bukarest 1890

İzmirli, İ. H.: *Altınordu devleti tarihine ait metinler. Hazırlıyan: W. de Tiesenhausen.* (Türk Tarihi Kaynakları 2) Ford. İ. H. İzmirli, İstanbul 1941

Kassa város levéltára 0.1. (Hazai Okmánytár VIII)

Karácsonyi János: A hódtavi csata éve. 1282. In: *Századok* 35 (1901), pp. 626–629

Kiss Lajos: *Földrajzi nevek etimológiai szótára.* Budapest 1978

Le Coq, Albert v.: Handschriftliche uigurische Urkunden aus Turfan. In: *Túrán* 1918, pp. 449–460

Melich János: *A honfoglaláskori Magyarország.* (A Magyar Nyelvtudomány Kézikönyve I/6.) Budapest 1929

Melich, János: *Laborc.* Kőrösi Csoma Archivum I (1921–1925), pp. 266–270

Monumenta Germaniae Historica. Scriptores.

Moravcsik, Gyula: *Byzantinoturcica II.* Zweite Auflage. Berlin 1958

Pauler Gyula: *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt I-II.* Budapest 1899

Polnoe sobranie russkih letopisej. 31 kötet. St. Petersburg – Moskva 1846–1968

Radloff, Wilhelm: *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben.* Leningrad 1928

Rašid ad-Din: *Sbornik letopisej* I/1: Perevod s persidskogo L. A. Hetagurova, redakcija i primečanija Prof. A. A. Semenova. Moskva 1952; I/2: Perevod s persidskogo O. I. Smirnovoj, primečanija B. I. Pankratova i O. I. Smirnovoj, redakcija Prof. A. A. Semenova. Moskva 1952; II: Moskva 1960

Rásonyi Nagy László: Hóman Bálint magyar történetének első kötete. In: *Magyar Nyelv* 26 (1930), pp. 320–325.

Rawšan, Muḥammad –Mūsawī, Muṣṭafā (szerk.): *Jāmi‘ at-tawārīḫ-i Rašīd ad-Dīn Faḍlullāh Hamadānī I-IV.* Tehran 1373 (1994–1995)

Sauvaget, Jean: Noms et surnoms de mamelouks. In: *Journal Asiatique* 1950, pp. 31–58

[SRH =] *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum I-II.* Edendo operi praefuit E. Szentpétery. Budapest 1937–1938

Szabó Károly: *Kun László 1272–1290.* (Magyar Történeti Életrajzok II/5.) Budapest 1886

Székely György: Egy elfeledett rettegés: a második tatárjárás a magyar történeti hagyományokban és az egyetemes összefüggésekben. In: *Századok* 122 (1988), pp. 52–85

Thuróczy János: *A magyarok krónikája.* (Bibliotheca Historica) Ford. Horváth János, Magyar Helikon, Budapest 1978

Thurocz, Johannes de: *Chronica Hungarorum I. Textus.* (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum, series nova VII.) Szerk. Elisabeth Galántai – Julius Kristó, Budapest 1985

Tizengauzen, V. G.: *Sbornik materialov, otnosjaščihsja k istorii Zolotoj Ordy.* I.: St. Petersburg 1884, II: Moskva–Leningrad 1941

Zsoldos Attila: Téténytől a Hód-tóig (Az 1279 és 1282 közötti évek politikatörténetének vázlata). In: *Történelmi Szemle* 39 (1997), pp. 69–98

НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ НАСКАЛЬНЫЕ НАДПИСИ ИЗ ТУВЫ

Дмитрий Васильев

Во время полевого сезона 1987 г. профессором Я. А. Шером, тувинским профессором А. Ч. Кунаа и мной были обследованы петроглифы на скалах горы Бижиктиг-хая в окрестностях поселка Кызыл-Мажалык в Западной Туве. Гора находится примерно в 10 км к югу от поселка и давно известна исследователям своими шедеврами наскальной живописи, среди которых выделяются изображения каравана навьюченных грузом яков, почти метровым изображением орла и дерущихся быков такого же размера. В полукилометре к западу от скалы находится одно из самых известных каменных изваяний Тувы – скульптурное изображение тюркского военачальника высокого ранга (судя по его набору поясных накладок), известное среди местного населения под именем «Чингисхан».

На высоте 4,5 м от подножия горы, на западной стороне, находится уступ, предваряющий вход в обширную нишу. На ее стенах черной и красной красками нанесены изображение Будды, сидящего на лотосе в окружении облаков и живых существ. По обеим сторонам от изображения, которое предположительно датируется серединой XIV века, нанесены надписи на различных языках. Надписи выполнены кистью черной и красной тушью и близки по своей технике к рисунку с изображением Будды.

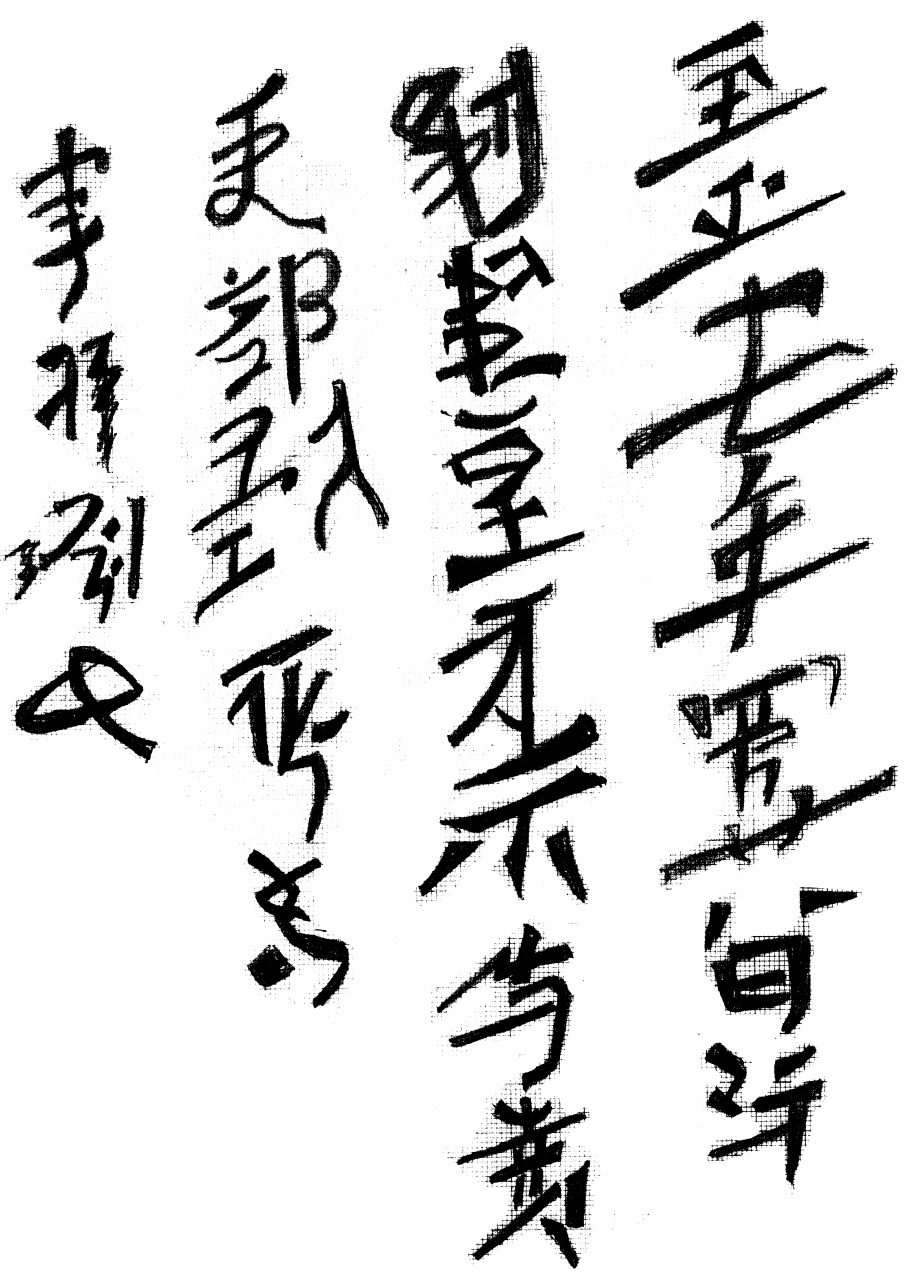
Кроме этих надписей, в верхнем правом углу северной стены ниши темно-бурой охрой иной техникой выполнены краткая надпись и тамга. Эту надпись можно атрибутировать как руноподобную, напоминающую теперь уже достаточно многочисленные образцы эпиграфических памятников Саяно-Алтая, которые сравниваются исследователями с тюркскими руноподобными надписями Восточной Европы.[1]

Автором данной публикации выполнены прорисовки части надписей, которые впервые публикуются ниже. Копирование было затруднено из-за многочисленных посетительских надписей нового времени, перекрывающих древние изображения. По этой же причине и затемненности невозможно было и фотографирование.

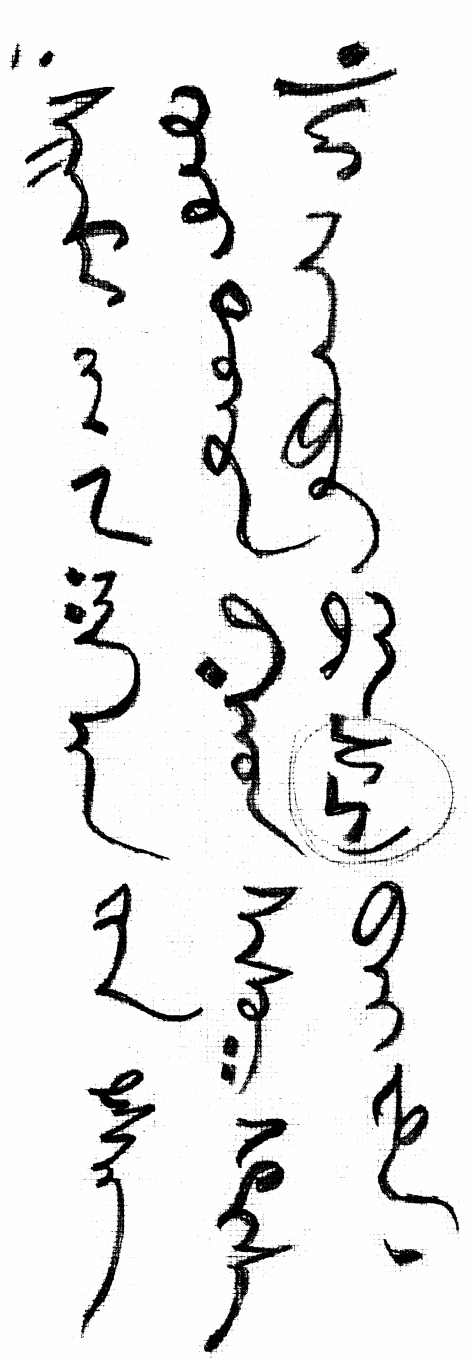
Здесь воспроизводятся копии тибетской, китайской, уйгурской стилизованной и монгольской надписей. Отдельно помещены также неатрибутированный иероглиф и руноподобная строка из четырех букв. Не исключено, что надписями передан не только связный текст, но и стилизованное подражание письму, которое изредка встречается в эпиграфических памятниках Центральной Азии.[2]

[1] Щербак, А. М.: *Тюркская руника. Происхождение древнейшей письменности тюрок.* С. Петербург 2001, с. 21–31; Васильев, Д.: Ареальный аспект древнетюркских руноподобных надписей. In: *Теория и методы восточной эпиграфики.* Москва 2006.

[2] Kara Gy. – Vasiliev D.: Oirat Epigraphic of the Gorniy Altay Region. In: *Электронные библиотеки и базы данных по истории Евразии в средние века.* Вып. 9. Москва 2001, с. 28–33.



Китайская надпись



Монгольская надпись

Тибетская надпись

Руноподобная строка

Полустертая уйгурская стилизованная надпись

Неатрибутированный иероглиф

A MAGYAROK ÉS AZ OBI-UGOROK KÖZÖS *MAŃĆƏ ÖNELNEVEZÉSE ETIMOLÓGIÁJÁNAK TÖRTÉNELMI ÉS MITIKUS HÁTTERE

Veres Péter

A Nyugat-Szibériában élő obi-ugorok történeti és recens néprajzi anyaga az etnológiai és etnogenetikai kutatás számára egyaránt érdeklődésre tarthat számot. Nemcsak azért, mert a magyarok legközelebbi nyelvrokonairól van szó, amire etnonimünknek a vogulok önelnevezésével való szoros genetikai kapcsolat egyértelműen mutat, hanem azért is, mivel a hantik és manysik anyagi és szellemi kultúrája nyelvükkel együtt a finnugor népek között a legarchaikusabb vonásokat őrzi. Ebben nem csekély szerepet játszott, hogy az obi-ugorok jelenkori etnikai területe egykoron feltehetően beletartozott a finnugor őshaza körzetébe, amely az Urál-hegység mindkét oldalán terült el a mezolitikum és neolitikum idején, beleértve Nyugat Szibéria azon vidékét is, a Közép-Obig és az Alsó-Irtisig bezárólag. Ide az Urál-hegység déli részén fekvő, a hazai kutatók előtt sokáig nem ismert a lombos erdő fontos refúgiumból az Kr. e. V. évezredtől kezdődő globális klíma-felmelegedéssel párhuzamosan átnyúlt a szil, a tölgy és a hárs a vele szoros szimbiózisban élő vadon élő mézelő méh, amely Szibériában mindig is őshonos volt. A bekövetkező klímaromlás következtében később csak a tölgyfa tűnt el véglegesen az Urálon túlról, ami hosszú időn keresztül félrevezette a kutatást. Nem kevésbé fontos további ökológiai körülmény az is, hogy az Alsó-Ob környéke mostoha szubarktikus természeti földrajzi viszonyokkal rendelkezik. Mindezt figyelembe véve semmi különös nincs abban, hogy a vogulok és osztjákok archaikus jellegű duális társadalmi struktúrájához hasonlót nemhogy a többi rokon finnugor népek között nem találunk, de az egész Szibériában párját ritkítja annak következtében, hogy e terület a kulturális fejlődés tekintetében köztudomásúlag Eurázsia retardált vidékei közé tartozik.

Amint azt N. GONDATTI, MUNKÁCSI BERNÁT, V. N. CSERNYECOV, W. STEINIZT, A. M. ZOLOTARJOV, Z. P. SZOKOLOVA, valamint SCHMIDT ÉVA (1944–2003) helyszíni expedíciós kutatásaiból tudjuk, legközelebbi nyelvrokonaink, a vogulok és osztjákok társadalma egykoron szabályosan két totemisztikus exogám félre oszlott, amelyek közül az egyiknek neve Por, a másiké Mosz (*moś ~ moń't*), illetve ezek variánsai voltak. A nagy hagyományokkal rendelkező orosz néprajzi szakirodalom V. N. Csernyecov nyomán inkább „frátriaként" tartja számon az Észak-Eurázsiában szinte egyedülálló módon magyarok legközelebbi nyelvrokonainál fennmaradt jellegzetes duális társadalmi szerkezet összetevőit. Mellőzzük itt a kérdést, mennyiben jogos a frátria elnevezés használata vagy a „házassági osztály", illetve az angolszász antropológiai termonológia a *moiety* (fél) terminusokkal való helyettesítése. Ehelyett megkísérlünk néhány hipotézist felállítani a Por és Mosz frátriák nevének etimológiai és mitológiai elemzésének segítségével, amely bizonyos mértékben fényt vethet akár a vogulok és osztjákok és magyarok közös etnogenezisére is.

Vizsgálatunkban mindenekelőtt maguknak az obi-ugoroknak sajátos társadalmi szerkezetük „mitikus" jellegű felfogásából indulunk ki. Legközelebbi nyelvrokonaink a következő legendával, pontosabban eredetmítosszal magyarázzák frátriájuk létrejöttét,

amelyet először az etnográfus Gondatti jegyzett fel a 19. század végén majd. „Egyszer a régi vogul osztják hősök, midőn vadászatról megtérve az elejtett vadból lakmározni készültek, hirtelen észrevették, hogy feléjük egész sereg ellenséges hős közeledik. Erre az előbbiek egy része ijedten futásnak eredt, de nem akarván otthagyni a hőst, azt nyersen ragadta magához. Ezeket *Moś-humok*nak nevezik. A többiek helyben maradtak és főzni kezdték a húst. Ezeket az ellenség megtámadta, és betörte az orrukat. Ettől fogva ezek és ivadékaik a *Por-hum* nevet viselik.*"* Az adott eredet mítosszal kapcsolatban különböző nézetek merültek föl a szakirodalomban. Így egyebek között nemrég HARMATTA JÁNOS vetett fel értelmezéséhez néhány új, ismeretlen szempontot. Véleménye szerint az obi-ugorokra az eddigi feltételezéseknél szemben sokkal nagyobb etnokulturális hatást gyakoroltak az iráni népek. Nemcsak etnogenezisükben játszottak jelentős szerepet, hanem duális társadalmi rendszerű kialakításában is kivették részüket; nevezetesen a Por frátria kapcsolható az irániakhoz.[1] Az i. e. II. század körül végbement nagy népmozgások idején ugyanis a keleti finnugorok elődei irániakkal kerültek szorosabb etnikai kapcsolatban, mégpedig a *dãha* törzsszövetséggel, amely a Kaszpi-tengertől és az Aral tótól északra telepedett meg. Közülük északabbra laktak a *parios*-ok, akiknek óiráni (Kr. e. VIII-III. sz.) neve **parvya*-, középiráni megnevezése pedig (Kr. e. II. sz.-tól) **pori*, **pari* > **por*, > **par*. HARMATTA JÁNOS szerint a szóban forgó iráni csoport önelnevezése őrződött meg az osztjákok, illetve északi vogulok por frátriájának nevében, minthogy ezek az obi-ugor hagyományban a halász-vadász *mosz*oknál állítólag fejlettebb (Vö.: „főtthús-evő"), ellenséges idegen népként szerepelnek. A neves német nyelvész, az osztják nyelv és kultúra kutatója W. Steinitz már korábban arra az érdekes megállapításra jutott, hogy az obi-ugorok társadalmának duális rendszere voltaképpen népkeveredés útján jött létre, amikor is délről egy fejlettebb, ló-kultusszal rendelkező ugor csoport északra hatolt és keveredett a helyi, feltehetően paleoszibériai etnikumú népességgel. A sztyeppei, ligetes sztyeppei ősugor csoport nevét az iráni eredetű Mosz nevű frátria elnevezés és a vele genetikailag összefüggő *mãńśi* etnonim tükrözi, amely a magyar népnévvel szoros genetikai kapcsolatban áll. A helyi, szerinte paleoszibériai eredetű csoport önelnevezése pedig feltehetően Por lehetett. W. Steinitz-hez hasonlóan vélekedik Z. P. Szokolova moszkvai néprajzos is. Ezzel szemben V. N. Csernyecov (1905–1970) hírneves orosz etnográfus, obi-ugor szakértő és nyelvész, aki nemcsak levelezett Munkácsival, hanem még a háború előtti időben többször a helyszínen tanulmányozhatta a vogulok (manysik) archaikus duális társadalmi rendszerét, és medveünnepeit idevágó rendkívül fontos dolgozatában a frátriák keletkezéséről szóló eredetmagyarázó mítoszt, amelyet – másokhoz hasonlóan – neki is sikerült megtalálnia és lejegyeznie, a következő sokatmondó megjegyzést fűzte. Nevezetesen, hogy egyáltalán nincs semmi reális alapja a „nyers", illetve „főtt" megjelölésnek az obi-ugoroknál. Csernyecovnak ez a kategorikus formában kifejtett kitétele teljes mértékben ellentmond a nemrég elhunyt jeles magyar iranista, Harmatta János (1917–2004) említett feltételezésének. Ráadásul Gondolattitól eltérően szerinte a „főtthúst-evő" nép kifejezés legközelebbi nyelvrokonainknál nem is a *por*, hanem inkább a *mosz* frátriára vonatkozik. Az előbbi exogám fél nevének eredetét – Harmatta János akadémikustól eltérően – a *poriy* növény vogul megnevezéséből magyarázza, amely a *por* frátria egyik totemjének számít a medvével együtt.

Legközelebbi nyelvrokonaink frátriáinak kialakulását illetőn tehát csakúgy különböző nézeteket fedezhetünk fel a szakirodalomban, mint ahogy az ezen „házassági osztályok"

[1] Harmatta J.: Irániak és finnugorok, irániak és magyarok. In: *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Szerk. Bartha A. – Czeglédy K. – Róna-Tas András, Budapest 1977, 167–182, p.181.

(vagy *moiety*) neveinek eredetével kapcsolatban sem alakult ki egységes álláspont a vonatkozó kérdéssel behatóbban foglalkozók között a tudományban. A magunk részéről elöljáróban a por frátria nevének etimológiájával kapcsolatban a következő, eddig még figyelemre nem méltatott összefüggésekre szeretnénk felhívni a figyelmet. Mint ismeretes, a *por* nevű *moiety* tagjai a frátriák eredetét, keletkezését magyarázó kvázimítoszban általában „főtthús-evő" népként szerepel. Ez véleményünk szerint azért fontos, mert köztudomásúan az obi-ugorok szertartásaikban kétféle, egymástól élesen eltérő áldozatot különböztetnek meg, nevezetesen vérest és vértelent. A véres ételáldozat (*jiri)* alkalmánál annak ellenére, hogy ez szakrálisabb, értékesebb, mégis az áldozati állat: ló, szarvas vagy medve húsát vérével együtt teljes egészében, vagy részben nyersen fogyasztják. Viszont a vértelen áldozat (*puri*, *pori*) közé tartozik a kevésbé értékesnek számító, nem nyersen fogyasztott, hanem elkészített, főtt ételáldozat. Nagyon különös, hogy ennek neve közel áll az osztják hamu (*päre*) szóhoz, amely kapcsolatban állhat a szabályos *p* > *f* hangváltás miatt a magyar: „forr, forró, forral" jelentésű tővel. Ennek a hasonlóságnak önmagában nem tulajdonítanánk nagyobb jelentőséget, ha nem tudnánk, hogy a *por* frátriát „főtthús evő" népnek is hívják az obi-ugorok. Ugyanakkor neve egybehangzik a vértelen, vagyis a főzött áldozat, továbbá a hamu nevével is. Tarthatjuk-e mindezt véletlen egybeesésnek, vagy többről van-e szó? Egyelőre az elhamarkodott negligáló állásponttól ebben a kérdésben visszatart bennünket V. V. Ivanov Amerikában élő neves orosz szemiotikus figyelmeztetése. Válogatott munkáinak egyikében található egy érdekes megjegyzés, amelyet alkalmazhatónak vélünk idézni a felvetett kérdés elemzésében. Ide vonatkozó véleményét röviden abban foglalhatjuk össze, hogy a különböző népek mitológiájában nem egyszer előfordul, mint tipológiai invariáns, hogy a nőnemű negatív jellegű mitikus alak neve a hamu jelentésű szóval egybeesik. Ebből a szempontból lényegesebb most, hogy hasonló jelenséget figyelhetünk meg a „főtthús-evő" népként aposztrofált *por* frátria esetében is, amelynek neve, miként említettük, fonetikailag közel áll a hamu szóhoz: *por – päre.* Feltűnő, hogy az obi-ugorok szimbolikus osztályozó rendszerében a szóban forgó „házassági osztály" várható módon az alsó világban élő boszorkányhoz tartozik. Ennek neve pedig Por-né (por-nő)! A negatív jellegű mitikus női alak megnevezése azonban nemcsak a „főtthús evő" frátria nevével azonos, hanem mint említettük nagymértékben hasonlít a hamu etimonra is. Mindezért a vértelen étel-áldozat fogalmát jelölő kifejezés is mind fonetikailag, mind pedig szemantikailag idetartozónak látszik.(Vö.: Por-né (por-nő), *por – pori – päre* + főtthús evő *por* frátria). A felsorolt összefüggések alapján úgy látjuk, hogy az obi-ugorok duális csoportjainak kialakulását magyarázó eredetmítoszban szereplő „főtthús-evő" *por* házassági osztály, valamint mitikus megszemélyesítője nevének egyezése a „hamu", továbbá a „vértelen áldozat" jelentésű szóval eddig a kutatásban figyelembe nem vett fontos összefüggésre mutat, amely az elkövetkezendőben tüzetesebb vizsgálatot érdemel. Annál is inkább, mivel ezek a *por* etimonok igencsak közel állnak és feltehetőleg kapcsolatba hozhatók nem az említett iráni dahák törzsi elnevezéssel, hanem inkább a közeli sztyeppén nomadizáló tohárok tűzre vonatkozó szavával: toh.A *por* < **paur* < **póH-u-r* „tűz". Ráadásul az obi-ugor hangrendszer egyesek szerint állítólag bizonyos hasonlóságot mutat a tohárral.

Továbbmenően azonban utalnunk kell arra, hogy a duális archaikus szociális struktúrával rendelkező törzsi társadalmak mitikus világképét általában dichotomikus szimbolikus osztályozó rendszer megléte jellemzi. Ezt a sajátos klasszifikáló rendszert az egymással kapcsolatban lévő és konkrét szituációnak megfelelően felcserélhető olyan duális oppozíció párok alkotják, mint jobb–bal, férfi–nő, ezüst–arany, kelet–nyugat, Nap–Hold, továbbá

nyers–főtt, szakrális–profán. stb. Ebből a szempontból az obi-ugorok *mosz* és *por* frátriájának létrejött magyarázó eredetmítoszukban a „nyershús-evő” – „főtthús-evő” kifejezések szembeállítása különlegesen fontos jelentőségű, amire egyebek között a Lewy-Strauss strukturális antropológia egyik megteremtője is felfigyelt. Ebben az esetben igen sokatmondó körülménynek látszik a szakrális–profán duális oppozíció kapcsolata a nyers–főtt dichotomiával, amely viszont megfelel a Hold–Nap szembeállítás párral és végső soron a férfi–női principiumnak, illetve, jó–rossz ellentétének. Mindez tipológiailag teljesen egyezik a hírneves kínai eredetű, Európában jobban ismert Yin–Yang filozófiai elvnek, amelynek megléte az ógörögöknél vagy az ősi indeknél szintén kimutatható. Mindezeknek alapján úgy gondoljuk, hogy az obi-ugoroknál a frátriák értékelő értelemmel való megkülönböztetése, mi több, szembeállítása „nyershús-evő” nép – „főtthús-evő” nép bináris oppozíciók alapján nem a két exogám csoport között meglévő, valóságos kulturális eltérésre utal, ahogyan Harmatta akadémikus egykoron tévesen feltételezte. Sokkal nagyobb annak a hipotézisnek a valószínűsége, hogy inkább az egymással versengő és duálisan szemben álló *mosz – por* elnevezésű obi-ugor „házassági osztályok” sok minden másban is kimutatható, de főleg rituálisan megmutatkozó különbözőségét mutatja meg, méghozzá mitikus vonatkozású szimbolikus szinten. Más szóval semmi objektív alapja nincsen annak a teljesen a halvaszületett ötletnek a feltételezésére, hogy szó szerint értelmezzük az obi-ugor frátriák kialakulását magyarázó eredetmítoszban a „főtt húsevő” nép és „nyers húsevő” nép kifejezéseket, ahogyan azt eddig megpróbálták egyesek félrevezető módon interpretálni a szakirodalomban. Nem nehéz kimutatni, hogy Harmatta János voltaképpen azért követett el hibát az obi-ugor duális frátria rendszer létrejöttének elsietett tudományos interpretálásában, mivel nem olvasta el V. N. Csernyecovnak a szóban forgó kérdésre vonatkozó adatokban ugyancsak gazdag tanulmányát.

Mindent összevetve, a fenti szempontok alapján úgy gondoljuk, a *por* frátriának „főtthús-evő” népként való jellemzése egymagában kevés alapot szolgáltat annak az elsietett hipotézisnek a megerősítésére, miszerint bennük egy délről felszivárgott, a *mosz* csoportnál kulturálisan jóval fejlettebb jövevény nép utódait lássuk, akik főzve eszik a húst, akinek önelnevezése ezért állítólag iráni eredetű lett volna. Annál kevésbé, mivel az obi-ugorok bonyolult mitológiájában éppenséggel a „nyershús-evő” *mosz* nevű frátriája tartozik Numi-Torumhoz, a felső világban, égben székelő főistenséghez, illetve hetedik fiához, a fehér lovon száguldó Mir-susné-hum-hoz, vagyis a Világra-ügyelő-férfihoz.

Érdekes egyébként, hogy a mosz frátria nevét már régóta ugyanúgy megpróbálták az iráni nyelvből levezetni, mint a *por* csoportét. Így az eddigi vizsgálatok Harmatta János akadémikus hipotézise alapján azonban olyan megalapozatlan benyomás keletkezhetett, mintha a Nyugat Szibériában obi-ugorok társadalmi szervezetét a vogulok manysi etnonimmel együtt teljes egészében tulajdonképpen az iráni népek alakították volna ki a szub-arktikus tajgában az északi sarkkör közvetlen közelében. Szerintünk azonban elképzelhető az, ami sokkal valószínűbbnek tűnik, hogy egyes ugor csoportok megnevezések, például a vogulok *mańśi* etnonimjének bizonyos hasonlósága az irániak *manu* „férfi” elnevezésével – a nyelvészetben gyakran előforduló véletlen is szerepet kaphatott.

Megítélésünk szerint azonban a *por* frátriának jövevény állítólagos iráni népességként való számontartása felmerülő minden kétely ellenére továbbra sem lehet kizárni annak lehetőségét, hogy az obi-ugorok etnogenezisében szerepet játszó etnikai keveredés, hanem is teljes egészben, de legalábbis bizonyos mértékben egyes részletekben kapcsolatban hozható az osztjákok és vogulok társadalmi szerkezetének létrejöttével vagy megőrzésében talán

szerepet játszhatott. W. Stenitz azon kétségtelenül éles szemű megfigyelését, hogy az obi-ugorok *por* és *mosz* „házassági osztályai" keletkezésük idején bizonyos mértékben voltaképpen még két, egymástól különálló etnikumot alkottak, több körülmény is megerősíteni látszik. Így egyebek között az Alsó-Ob folyó vidékén föltárt s az osztjákok őseivel kapcsolatba hozható uszty-poluji régészeti műveltség (i. e. V-III. század.) feltehetően két etnikus különbséget tükröző kulturális összetevője. Ebből az egyiknek kerámia anyaga a déli származású bronzkori ún. andronovói geometrikus jellegű díszítőművészetet képviseli, a másik pedig neolitikus vonaldíszes motívumok folytatója, amire V. N. Csernyecon mutatott rá nyomatékosan. Még jelentősebb ennél, hogy éppenséggel az obi-ugorok másik „nyershúsevőként" számontartott. Mosz (*mõś ~ mońt'*) frátria nevének tüzetesebb etimológiai elemzése elég egyértelműen népkeveredésre utal, s még határozottabban, mint azt a Por megnevezése esetében láttuk, amit fentebb már tüzetesebben vizsgáltunk. Ennek bizonyítására az alábbiakban részletesebben kitérünk.

Hazai nyelvészeti szakirodalmunkból ismeretes a *moś* totemisztikus exogam fratria csoport neve, mely ugyanilyen formában – érdekes módon – megtalálható nemcsak az északi osztjákoknál, hanem a velük nyugatról szomszédos rokon-etnikumú vogulok északi néprajzi és nyelvjárási csoportjánál is, akik köztudottan az Észak-Szoszva és Szigva (Ljápin) folyó vidékén élnek. A szóban forgó *moś moiety* név archaikusabb *mońť* változatban pedig a déli és keleti osztják csoportoknál is kimutatható. Ezen túlmenően a magyar és a nemzetközi finnugor problematikával foglalkozó szakemberek egyöntetű véleménye szerint kétségtelenül genetikai kapcsolatban állnak a vogulok *mãńśi* etnonimjével is. Mindezen felsorolt csoportelnevezések egytől-egyig a közös ugorkori **mańćə* tőből alakultak ki. Hogyan lehetséges hogy két különböző népnek egy teljesen azonos duális frártria rendszere van? Mi lehet a magyarázata ennek a nem mindennapi érdekes néprajzi jelenségnek?

Rendkívül fontos körülménynek tűnik a szóban forgó a kérdésben, amelyre eddig még kevés figyelmet fordítottak a kutatók, hogy ezen ugor etnonimek és csoportnevek egykori közös **mańćə* alakja teljes mértékben egybeesik a **mon-* uráli vagy protofinnugor tőből kialakult főnévi-igenév ugorkori rekonstruált formájával: **mańć ~ *maćə*. Nem elhanyagolható, hogy más nyelvekben is gyakran megfigyelhető hasonló nyelvi tendencia, amely szerint a mese, mítosz főnevet a mondani beszélni igéből képezik: német: „sagen > Saga; angol: tell > tale; orosz: szkazat'>szkaz, szkazka, az udmurt archaikus alak pedig: *mad'(magy) < mad'ni* lesz és mindenütt 'mese' illetve 'mondani'(beszélni) jelentében. Véleményünk szerint az északi osztjákok és vogulok *moś* (~ *mońť*) genetikai kapcsolata a vogul manysi etnonimmel, valamint az a tény, hogy nevük a 'mondani' (beszélni)- vagy 'mondás' jelentésű ugorkori **mańćə* közös nomenverbum ősalakra szabályszerűen visszavezethető, nem lehet csupán véletlen. Az összehasonlító nyelvészeti kutatás ezen eredménye egyéb adatok figyelembevételével alapot ad annak feltételezésére, miszerint az ugor csoportok egykori önelnevezésnek kialakulásában nem csekély szerepet játszhatott az a fontos körülmény, hogy feltehetően nem értették a környező népek nyelvét. Fennáll a valószínsége annak, hogy az ősugorok, akik Észak-Eurázsia legfejlettebb régészeti műveltségét alkották a nyugat-szibériai ligetes sztyeppén, a minden etnikai közösséget jellemző etnocentrizmus hatására akarva-akaratlanul szembe állították magukat a tőlük kultúrában eltérő, de főleg nyelvben jelentősen különböző más etnikumokkal.

Mint ismeretes, általában a nyelv rendelkezik a legkifejezettebb etnikus jelleggel. A közös nyelv az adott népen belül általában az etnikai konszolidáció legfontosabb tényezője, mivel érzékelhető módon zárt rendszert alkot és éles szociálpszichológiai

elhatárolódásra ad lehetőséget. A nyelv nemcsak kommunikációs eszköz, hanem egyben fontos jel-funkciója is van. Szimbolizálja a beszélők meghatározott etnikai közösséghez való tartozását. Nem véletlen így, hogy az esetek többségében a nép nyelvének elnevezése egybeesik az etnonimjével. Mit több az etnikai történet általában a legtöbb nép esetében igencsak szoros kapcsolatban áll a nyelvtörténettel. Az ősi ugorok esetében sem lehetett ez másképp, annál is kevésbé, mivel a vogulok, osztjákok és magyarok közös távoli közös elődei más népektől eltérően etnogenezisük korai szakaszában már korán véglegesen kiváltak az akkor még differenciálatlan finnugor nyelvközösségből. Így a továbbiakban etnikai konszolidációjukat főleg a környező népek beszédétől eltérő, sajátos, csak rájuk jellemző önálló nyelv szolgáltatta. Egyik fő bizonyítéka annak, hogy az obi-ugorok egyes csoportjainál már viszonylag korán kialakulhatott a „saját – idegen" szembeállítás, a „mi – ők" univerzális dichotomia, amely az etnikai elhatárolódás, az etnocentrizmus egyik legfontosabb ismérve, az endogám házassági gyakorlat preferálása és a külön nyelv mellett az, hogy az etnonimjük által kifejezett „mi – ők" szembeállítás, minden csoporttudat elmaradhatatlan összetevője az etnonim. Ennek ugorkori rekonstruált alakja a nyelvészeink egyöntetű véleménye szerint a szóban forgó **mańćə* ('sagen > Sage'), amelynek jelentése minden valószínűség szerint: „beszélő ember" lehetett. Ha nem is gyakran, de más népeknél szintén előfordul, hogy a nyelvi érthetőség alapján alakítják ki önelnevezésüket. Így pl. Kelet-Szudánban a hegyi burunok „mongatini-lebennek" hívják magukat, aminek magyar fordítása azt jelenti „akik érték a nyelvet", amely adat a fiatalon elhunyt etnológus kollégám Ecsedy Csaba 1972-es hegyszíni afrikai gyűjtéséből származik. Tőle tudom, hogy ugyanitt egy másik etnikumot a szomszédok „süketnek" neveznek. Az egykori szláv népnév, illetve szlovén, szlovák etnonim nyilvánvalóan a szlovo „szó" (beszéd) kifejezés származéka nyilván ezért, mivel a szlávok az idegeneket általában „némának" tartották. Ez az összehasonlító nyelvészet általánosan elfogadott álláspontja. És mivel a külföldiek a szlávoknál általában németül beszélő személyek voltak, végül is a „néma" szó rájuk ragadt. Innen talán a németek elnevezése is nyelvükben. Az ógörög barbár képzet csakúgy, mint az arab berber népnév a „mormogó" és „dadogó" jelentéssel etimologizálható, azaz „mi" görögök (arabok) jól tudunk beszélni – „ők", vagyis az idegenek pedig nem, vagy rosszul. Közép-Amerikában hasonló egybeesést figyeltek meg az etnológusok az egyik mexikói indián törzsnél, amelynek a neve: tojobal. Ennek az etnonimnek a jelentése: „tisztán, azaz érthetően beszélő".[2] A pinuti indiánoknál Kaliforniában hasonló a helyzet. Az utóbbi érdekes tipológiai párhuzamra nemrég Sadovszky Ottó hívta fel a kutatás figyelmét, aki a helyszínen hosszú időn keresztül tanulmányozta ezt az érdekes nyelvet.

Figyelemreméltó ezzel kapcsolatban V. N. CSERNYECOV azon érdekes megjegyzése, hogy az obi-ugor folklórban igen gyakran előfordul a vogulok és osztjákok közös elnevezése *šipor* formában, amelyet egyesek Szibéria nevének etimológiáját keresik. Az említett szó fonetikailag rendkívül közel áll a fajdkakas vogul *šopár* nevéhez. Ugyanakkor etnonimjük *māńśi* hangalakja érdekes módon hasonlít a süketfajdnak általuk használatos *mansin* megnevezéséhez. Előző munkánkban csupán konstatáltuk ez a különös, első látásra a totemizmusra utolsó elnevezés párok meglétét legközelebbi nyelv rokonainknál. Most néhány további összefüggésre szeretnénk felhívni a figyelmet, mégpedig arra, hogy talán mégsem nem véletlen egybeeséssel van dolgunk, legalábbis a *māńśi – mansin* párost illetően, vagyis a vogul önelnevezés és a süketfajd elnevezés hangalakjának hasonlósága esetében.

[2] MAHER 1974, p. 154.

Mindezzel kapcsolatban megkülönböztetett figyelmet érdemel, hogy az egyik északi dialektusban, nevezetesen a Berjozovo város közelében élő északi hantiknál a „mesélni", „elmondani" ige egyes szám harmadik személyű formája: *māńś*-, a keleti vaszjugáni dialektusban a mese elnevezése: *mańś*. Annak ellenére, hogy a voguloknál mese (monda) jelentésű eredeti ugor szó rég kiveszett és jelenleg permi jövevényszó helyettesíti: *mojt*, amely az udmurtoknál *mad'* testvérnépünknél, az osztjákoknál azonban mégis megőrződött az eredeti ugor alak *moś ~ mońś ~ mońť* formában. Az utóbbiak feltűnő módon teljes egyezést mutatnak az obi-ugorok *moś ~ mońť* frátriájának nevével is. Lehet, hogy véletlen egyezés, de érdemes volna ebből a szempontból az elkövetkezendőkben megvizsgálni az udmurtok *mad'* és *mad'ni* 'mese, mesélni' jelentésű szavait is, amelyek szintén hasonlóak a magyarok népnevének *magy*- (*mad'*-) előtagjával, de eddig még nem váltotta ki a kutatóink érdeklődését. Elgondolkozásra késztett az az érdekes körülmény, hogy egyrészt a „monda–mítosz", másrészt a frátria név és a vogul etnonim egykori ugorkori rekonstruált alakjainak teljes azonossága **mańćə*, amely rendkívül sokatmondó egybeesésre érthetetlen módon a kutatás egészen az utóbbi időig hidegen hagyta. Feltehetőleg azért, mert véletlen egybeesésnek tartotta a fent említett egyezéseket, különösen az ugor közös csoportnév **mańćə*, illetve a mese szó rekonstruált ugorkori **mańćə* formájának teljes egybeesését. Bármennyire paradoxnak hangzik is első hallásra, de mégiscsak igencsak szoros kapcsolat tételezhető fel az előbb felsorolt szavak között mivel más népeknél is hasonló módot képezték a saját etnikumuk önelnevezést. Ezt a genetikai nyelvi összefüggést az elkövetkezendőkben ugyancsak érdemes tüzetesebben megvizsgálni. Annyi már ma is világos, hogy az osztjákok 'mese-monda' szava az ugorok őseinél **mańćə ~ *maćə* csakúgy, mint más népeknél, a 'mondani', 'beszélni' jelentésű igéből származik. (Vö.: német: Sage < sagen; orosz: skaz ~ skazka < skazat' stb). Többek között ide tartozik az ógörög eredetű mítosz etimon is, amely a mondani ~ beszélni jelentésű szóból egyértelműen etimológizálható a mítosz szavunk is: mythos < mütheomai > beszélni, mondani.

Feltehetőleg nem lehet teljesen kizárni annak lehetőségét sem, hogy a vogulok eredetileg a süketfajdot voltaképpen „beszélő madárnak" tekintették. Mindenesetre az adott megnevezése feltehetően ezt a szemléletet tükrözi. Ez a madár, amelynek neve nagyon hasonlít az etnonimjükhöz (az *-n* végződést leszámítva) a vogulok lélekképzetében rendkívül fontos szerepet játszik, a bölcsők hátán elmaradhatatlan sematikus, de jól felismerhető rajza sűrűn jelentkezik. Mint ismeretes, párzás ideje alatt a süketfajd elveszti korábbi nagyfokú óvatosságát, mivel dürgés közben állandóan hallatja hangját, így nem veszi észre a hozzá közellopakodó vadászt, aki az időlegesen szinte teljesen süketté vált madarat minden nehézség nélkül elejtheti. Ezt a feltételezésünket kapcsolatban lehet hozni. L. N. Lukina által feljegyzett azon érdekes obi-ugor szokással, mely szerint az a vadász, akinek evés közben a közös kondérból a süketfajd feje jut, társainak köteles egy mesét elmondania. A süketfajd (*mansin*) fentebb ismertetett érdekes magatartása teljes mértékben lehetőséget ad arra, hogy míg több nép „süket"-nek nevezi, addig mások inkább „beszélőnek" hívják. E jelenségben nem szükséges feltétlenül ellentmondást látnunk: Erre a madárra ugyanis éppen az a jellemző, hogy azért nem hall dürgés idején, mert éppen permanensen hangot hallat. Szibéria északkeleti csücskén a csukcs népelnevezés is hasonló szemiotikai modellen épül, mivel a komi nyelv süket és süket fajd elnevezéshez közel áll. Az előbbivel kapcsolatban megjegyezzük, hogy Szibériában a komik voltak az orosz kolonizátorok helyi viszonyokat jobban ismerő és ezért nélkülözhetetlen idegenvezetői az északkeleti területek, Kamcsatka és környékének gyarmatosításánál a XVII-XVIII. századokban. Hasonló az önmagukra alkalmazott népnév-képzés Amerikában a Kaliforniában élő penuti indiánoknál.

Az utóbbi etnikumnál, amelyre 1860 körül még mindig szabályos embervadászatot rendeztek a vadnyugati angolszász telepesek, a vogulokhoz hasonlóan még az „ember” és „nyelv” szavakkal is szoros etimológiai egyezést mutat a süketfajd elnevezésével.

Tehát mindent összevéve a fentiekből talán kivehető, hogy a vogulok „*manysi*” önelnevezésének etimológiáját teljesen másként magyarázzuk, mint általában az eddigi vonatkozó nyelvészeti szakirodalom több mint száz éven keresztül permanensen tette. Erre többek között azért is szükség van, mivel az összehasonlító nyelvészeti kutatásnak a törvényszerű hangfejlődés mellett a vizsgált szó szemantikai történetét is szükségszerűen figyelemmel kell kísérnie, nehogy esetleg véletlen egyezésekből vonjunk le messzemenő etimológiai és művelődéstörténeti következtetéseket. Ez a szabály természetesen a vogulok etnonimjének kutatásában szintén érvényes, amely önelnevezés a magyar népnév előtagjával áll közismerten szoros genetikai kapcsolatban. Nem hallgathatjuk el azonban, hogy véleményünk szerint csupán az **mańćə* etimon fonetikai rekonstrukciója kifogástalan, legalábbis az ugorkorig visszamenően. Csakhogy annak iráni nyelvi forrásának feltételezése elég gyenge lábakon áll, mivel Munkácsy széleskörűen elterjedt népszerű hipotézise ellenére is nagyon kétségesnek látszik valóság tartalma.

A probléma gyökere voltképpen az, hogy a szóban forgó közös ugor **mańćə* etnomim és a vele szoros genetikai kapcsolatban lévő magyar népnév *magy-* (*mad’-*) előtagjának jelentése azon a kategorikus, de egyoldalú vitatott feltételezésen alapult eddig, miszerint a népek önelnevezései mindig az „ember” szóval állnak kapcsolatban. Nagy tudósunk Munkácsi Bernát tekintélyének hatására a legtöbb hazai kutató eddig kritikátlanul feltételeztte azt a soha még kifogástalanul nem bizonyított bonyolult következő szemantikai sort. Nevezetesen, hogy az indoeurópai eredetű, vagyis szanszkrit *manu-š* „férfi” szó iráni az iráni nyeleken keresztül az ugor nyelvekbe átkerülve szemantikailag kibővült, majd pedig etnonimmé vált. Ám később elhomályosulva elvesztette mind idegen eredetű „férfi”, mind pedig az ugorkori „ember” jelentését. Állítólag csak mint önelnevezés maradt meg az obi-ugoroknál és a magyaroknál. Ezzel a hosszadalmas és elégé bonyolultnak tűnő feltételezéssorral szemben áll viszont néhány olyan érdekes tény, amelyet eddig véleményünk szerint nem mérlegelt kellőképpen az ugorok közös elnevezésének és a magyar etnonim etimológiájával foglalkozó kutatás. Ez utóbbi köztudottan **mańće* formában rekonstruálta a vogulok manysi népelnevezést az obi-ugorok *moś* és *mońt’* fátria nevét a magyar etnonim *magy-* előtagjával egyetemben.

Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt meg kell említenünk, hogy az archaikus kultúrájú népekre általában jellemző, hogy az ember fogalmát csak magukkal elnevezésére használják. Az idegeneket potenciális ellenségnek tartják és nyelvileg is másképpen nevezik meg őket, mint saját magukat. Az ilyen jellegű „mi – ők” szembeállításon alapuló etnocentrikus felfogás miatt „férfi” > „ember” jelentésű szót érthető módon idegen nyelvből nem vesznek át. Kivétel természetesen azért akad, méghozzá törvényszerűen abban a különleges esetben, amikor a történelem során jelentős etnikai keveredés megy végbe két nép között, mint ez például a franciák, bolgárok, oroszok, észtek és a volgai finnugor népek esetében valóban történelmileg bizonyíthatóan megtörtént. A felsorolt etnikumok a saját népnevüket más etnikai közösségtől kölcsönözték jövevényszóként, mivel azok sokáig uralkodó rétegként funkcionáltak náluk. Ennek következtében a felsorolt népek uraiktól a germánoktól, törököktől, skandináv normanoktól, baltiaktól vagy irániaktól örökölték etnonimjüket.

Az általunk részletesen vizsgált közös ugor *mańće népnév téves iráni eredetű etimológiai magyarázatában fontos szerepet játszottak Munkácsi Bernát hivatkozásai a volgai és permi finnugorság neveire, mint tipológiai bizonyító példákra, jóllehet koncepciójának éppenséggel jelentősen ellentmondtak. Eddig is ismert volt, hogy a finnugor népek közül a volgai és permi etnikumuk finnugor etnogenezisük során a velük délről szomszédos irániakkal való intenzív etnikai érintkezés hatására valóban kölcsönözték tőlük az „ember" szót. Tegyük hozzá rögtön, csakhogy szabályosan mindig a jól ismert iráni *mart* formájában használták.[3] Így lett a mari (cseremisz), ud-mort (votják), *merja*, *muroma*, mordvin és komi (zürjén) népnél etnonim is. Az utóbbiaknál az etnonim helyesebb, teljes formája voltaképpen komi-mort, azaz „kámai-ember". Ide tartozik az érzéket és a *mokšá*kat őseit közösen jelölő mordvin etnonim is. Ám náluk ezzel párhuzamosan megmaradt közszóként az ember elnevezést illetően is. Rendkívül sokatmondó körülménynek számít az adott esetben, hogy a szóban forgó *mort* > *marta* iráni eredetű szó 'ember vagy férfi' (< halandó) jelentésben azonban hiányzik az obi-ugoroknál. Úgy gondoljuk, még fontosabb, amire szintén nem tulajdonított jelentőséget a kutatás, hogy a vogulok folklóranyagukban a déli égtáj megjelöléseként igen gyakran szerepel ez a szó, méghozzá *mort mā* alakban, aminek a jelentése *a* „*mort*ok, vagyis az irániak földje". Mindez nem jelent mást, csak azt, hogy az obi-ugor őseiktől délre szintén ugyanazon az iráni törzsek közeli rokonai éltek, amelyekkel a volgai finnugor csoportok erősen keveredtek, és akiknek az önelnevezése egykoron *mard* „ember < halandó" volt, de velük az obi-ugorok etnikai kapcsolatai úgy látszik, nem voltak túlzottan intenzívek. Pedig az időszámításunk körül élő nagy ókori történetíró, Strabon leírásából tudjuk, hogy a Kászpi-tenger vidéken, vagyis legközelebbi nyelvrokonaink egykori etnikai területétől valamivel délebbre az időszámításunk kezdete körüli időben valóban egy *mord* nevű iráni csoport nomadizált. Köztudomású, hogy a siita perzsákkal nyelvrokon, de tőlük eltérően a szunnita vallású tadzsikok ősei és nyelvrokonai a népvándorlás korában megjelenő török népek előtt szinte egész Közép-Ázsiát benépesítették. Mind a két közeli nyelvrokon iráni népnél egyaránt megtalálható a *mard* szó.[4] Ez az etimon azonban hiányzik a Kaukázusban élő keleti iráni nyelven beszélő az oszéteknél, akiknél az ember szót feltehetőleg kaukázusi átvétel helyettesíti: *laq*, amely talán a magyar legény etimológiai alapját adják. Az oszéteknél viszont megvan a magyar „Isten" szó megfelelője, amelyet azonban V. A. Abajev (1901–2001 szerint az újabban felvetett hipotézisek ellenére mégsem etimológizálható iráni nyelvekből. Viszont a neves iranista nem tudhatta akkor, hogy a magyar és oszét közös, de harmadik nyelvi forrásból átvett „isten" szó minden valószínűség szerint hatti eredetű lehet, azaz az abházzal és adígével (cserkesszel) rokon kaukázusi nyelvből származó átvételnek kell tartani. Kevesen tudják, hogy a hatti nyelvet magyar orientalista, Mészáros Gyula fejtett meg.

Az állítólagos szoros ugor–iráni kapcsolat, etnokulturális szimbiózis értékelésében nem hanyagolható el az a fontos körülmény, hogy a széles körben elterjedt ember jelentésű *mard* iráni szó az obi-ugorok nyelvében csupán másodlagos jelentésben, égtáj, pontosabban a sokatmondóan dél megjelölésként került be. Természetesen a vogul etnonimmel kapcsolatban elvileg kézenfekvő lenne, hogy mégiscsak a *manu-š* sokat emlegetett indoeurópai tövű, szanszkrit szóból vezessük le. Ennek a hipotézisnek azonban főleg súlyos

[3] Ezzel kapcsolatos máskülönben a szarmaták „marha" harci kiáltása is, amelynek azonban semmi köze sincs a magyarban meglévő német jövevényszóhoz, amely azonban a szarvasmarhára vonatkozik.
[4] Oranskij, J. A.: *Iranskie jazyki*. Moskva 1965, p. 75.

hangtani nehézségei vannak, amire úgy látszik, mindeddig nem helyezett kellő súlyt a kutatásunk. Ezért idézzük a neves iráni filológussok, az azóta elhunyt E. G. Grantovszkij és V. I. Abajev nézetét. Szerintük a *māńši* népnévnek az iráni nyelvből való elterjedt eredeztetése rendkívüli nyelvészeti nehézségbe ütközik, mivel megoldatlan hangtani problémát vet fel, ugyanis fonetikailag nem lehet megmagyarázni az *-ś* végződés meglétét *māńši* etnonimben. Ez ugyanis az iráni nyelvekben kizárólag csak alanyesetben szerepel, a többiekben pedig hiányzik. Itt kell megemlítenem, hogy nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy az alanyeset végződésének más nyelvektől eltérően az irániban nincs grammatikai funkciója. Bizonyára nem téved V. I. Abajev (1901–2001) professzor sem, amikor ezt a számunkra igencsak fontos szót az irániban rendkívül ritkán előfordulónak nyilvánítja és *manu-,* azaz félreérthetetlen módon *ś* végződés nélküli alakban adja meg nemrég kiadott többkötetes híres szótárában, de amire előzőleg, a 20. század negyvenes éveiben már egyértelműen utalt. A további félreértések elkerülése végett külön ki kell emelnünk, hogy a közös csoportba sorolható 400 közös szótővel rendelkező vogul, osztják és magyar nyelvben, amely a Kr. e. I-II. évezred határán vált le egymástól véglegesen az előző ősi ugor-korra datálható nagyon csekély számú, összesen hét iráni jövevényszó mutatható ki. Ez viszont egyáltalán nem csak támogatja azt az elterjedt népszerű hipotézist, hogy a velük szomszédos andonovói kultúra népessége iráni nyelvű lett volna. Mindenesetre ellentmond annak a feltételezésnek, miszerint az adott időben, vagyis az ugorkornak megfelelő bronzkorban az ugor népek közös ősei az irániakkal olyan szoros kulturális és nyelvi szimbiózisban éltek volna, aminek következtében kénytelenek lettek volna a *manu-(-ś*?) „férfi" szót is átvenni tőlük. Ezt a Munkácsi Bernát nyomán a XX. század eleje óta széleskörűen elterjedt, szinte mindenki által hangoztatott nézetet annál is inkább nehéz elfogadni, mivel a *manu-ś* alak az iráni nyelvekre általában nem jellemző, náluk ez a forma köztudomásúan csak rendkívül gyéren adatolt. Az óind, szanszkrit *-ś* végződés ugyanis *-h* keresztül az irániban teljesen eltűnik. Az Avesztában való előfordulása egy-két szóösszetételben, amelyben az egyik éppenséggel egy „hegycsúcsot" jelent, aligha bizonyító erejű. Mint ismeretes, ez a nagy értékű iráni irodalmi mű több nyelvi rétegből áll, bizonyos mértékben a keletről szomszédos indek hatásának is ki volt téve. Az irániakkal szemben ugyanis köztudottan éppenséggel kimondottan az ind nyelvi szférára jellemző a *manu-ś* végződéssel való használata is. Náluk mind a mai napig jól megőrződött ez az ősi indoeurópai tő, amely a germán és a szláv nyelvekben ugyancsak kimutatható, akárcsak a különböző cigány dialektusokban, ahol mint *manus* „ember" máig jól megőrződött. Felettébb érdekes, hogy az adott szó elterjedése még ennél is sokkal szélesebb körű: az említett népeken túlmenően több más nyelvcsaládban is előfordul, az altaji nyelvcsalád kivételével, ugyancsak „hím" > „férfi, illetve egy szellemi aktivitást kifejező ige jelentésben. Nosztratikus alak: **män*;ˌ indoeurópai: **m/o/n-*; uráli-finnugor-ugor: **mańćəˌ* dravida: **manˌ* afro-ázsiai: **mn_*. Ezeket a nyelvi adatokat Illics-Szvitics nemrég kiadott többkötetes nosztratikus tudományos szótárából tudjuk. Figyelemre méltó azonban sehol sem, így az indoeurópai népek egyikénél sem alakul ki belőle önálló valódi népelnevezés, vagyis etnonim. Többek között ezért is rendkívüli nehézségekbe ütközik ugorok közös tőre visszavezethető közös népelnevezésnek az irániból való közvetlen származtatása, amit a hangtani és szemantikai problémák nemcsak vitatottá, hanem tudásunk jelenlegi szintjén teljesen elfogathatatlanná tesznek. Többszörösen megokolt feltételezésünk szerint az ugorkori **mańćə* formát inkább a **mon-* az ősi „mondani, beszéd" finnugor tővel lehetne kapcsolatban hozni, ahol az uráli **mon-* alapszó mellet a *-ćə* végződés melléknévi képzőként

értelmezhető. A vonatkozó **mon* finnugor etimon még az uráli nyelvcsaládba tartozó jukagír nyelvben is kimutatható ILLICS-SZVITICS szerint.

Mindent összevetve, úgy foglalhatjuk össze a fentebb elmondottakat, hogy a vogulok *māńši* etnonimjének iráni etimológiája némileg félre sikerült. Az igazság tulajdonképpen az, miszerint hosszú időn keresztül tudományosan nem teljesen korrekt volt eredetének magyarázata. Arról van szó, hogy indoeurópai, pontosabban kimondottan iráni származástatásának immár több mint százéves hipotézise sem fonetikailag, sem pedig szemantikailag nem teljesen kifogástalan. Éppen a volgai és permi népek példái mondanak jelentősen ellent Munkácsi Bernát munkahipotézisének, amely valójában sohasem igazolódott be. Ha pedig ez így van, ebből az következik, hogy a fentebb elmondott kritikai megjegyzések teljes mértékben vonatkoznak a vogulok *māńši* etnonimjével genetikai kapcsolatban lévő többi ugor csoport megnevezésére is. Így egyebek között az osztjákok és az északi vogulok *mōś* (~ *mońť*) frátria elnevezésére is, amely, mint tudjuk, a vogul etnonimmel együtt az egykori közös **mańćə* ugorkori alapra vezethető vissza, amiből a magyar önelnevezés *magy-* előtagja is származik.

A további félreértések elkerülése végett külön szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy az északi voguloknál a *moś* és a *por* frátria elnevezése, – amint azt disszertációnkban és idegen nyelvű tanulmányunkban részletesebben kifejtettük – eredetileg nem volt meg. Hozzájuk viszonylag későn, másodlagosan került, hozzávetőlegesen a Kr. u. XIII. század körüli időben, amikor az egész Eurázsiára kiterjedő népmozgás következtében a vogulok egyes csoportjai Nyugat-Szibéria délibb ligetes sztyeppés területeiről, ahol a lombos erő fái a szil és a hárs (a tölgy kivételével) a vadon élő mézelő méhvel együtt most is megtalálhatók, nevezetesen a Konda, Pelüm, Tavda folyók vidékéről északabbra költöztek. A Szigva, Észak-Szoszva folyók medencéjében, miközben a vogulok etnikailag keveredtek az ottani osztják csoportokkal és nyelvileg asszimilálták őket, átvették a helyi népesség *moś* és *por* frátria elnevezését is. Mind e két csoport elnevezése az északi voguloknál a kutatók egyöntetű véleménye szerint osztják hangtani struktúrával rendelkezik. Az északi vogul dialektus fonetikai rendszere mintha közelebb állna az északi osztjákokéhoz, mint a saját etnikumának délibb csoportjaiéhoz. Az osztják szubsztrátum jelentős szerepére utal az északi vogul néprajzi csoport létrejöttében az említett jelenségeken kívül a totemisztikus tamgák rajzolata, a Mir-susne-hum, vagyis „Világra-ügyelő-férfi" vallási kultusza, amely kimondottan csak ezekre a csoportokra jellemző az obi-ugorok között. J. I. ROMBANDEJEVA által kimutatott osztják toponimika az Északi-Szoszva és mellékfolyója a Ljapin vidékén élő északi voguloknál szintén népkeveredésről tanúskodik, csakúgy, mint az itt élő manysik sámánénekei, amelyekben nemcsak osztják szavakat találunk, hanem olyan hosszabb kifejezéseket is, amelyeket maguk a vogul előadók sem értenek. A legújabb embertani kutatások ugyancsak alátámasztják az osztjákok és vogulok etnikai keveredését az Alsó-Ob és az Urál-hegység közötti területen, ahol az északi vogul néprajzi csoport található és ahová egykoron nyelvcsaládunk őshazáját helyezte Hajú Péter, mielőtt még visszavonta volna koncepcióját az újabb adatok alapján. G. M. Davidova szerint eltérő nyelvük ellenére az északi manysik antropológiai viszonylatba igen közel állnak a berjozovoi hantikhoz; ugyanakkor a Ljapin és Szoszva középső folyásának vidékén élők a délebben lakó pelümi manysikhoz hasonlítanak. A Felső-Szoszva környékiek pedig a kondaiakkal mutatnak közelebbi rokonságot mind az A, B, AB és 0 vércsoportok, mind pedig más antropometriai jellegzetességek tekintetében. Mindezen adatok magyarázatául szolgálhatnak arra, hogy miért találunk azonos frátria neveket mind az északi mind voguloknál és osztjákoknál. Egyúttal cáfolják V. G. Babakov kandidátusi disszertációjában felvetett azon elsietett

feltételezését is, amelyet mások munkájából vett át hivatkozás nélkül, miszerint az obi-ugorok duális társadalmi szervezete állítólag csupán csak az északi vogulokra lenne jellemző. Ennek jelentős mértékben ellentmondanak V. N. Csernyecov, W. Steinitz, Munkácsi Bernát adatain kívül Z. P. Szokolova legújabb részletes levéltári kutatásai is. Az obi-ugorok XVII-XIX. századi házasságkötési szokásait tanulmányozva sikerült kimutatnia mind a két frátria meglétét az összes vogul és osztják néprajzi és nyelvjárási csoportnál. északabbra költöztek. Bár szerintünk ez utóbbi munka bizonyos módszertani problémát vett fel, mivel a szoros házassági kapcsolatok alapján duális exogám házassági rendszert mindenütt, így a modern népeknél is ki lehetne mutatni, de ez nem azonos az archaikus frátria (vagy *moiety*) rendszerekkel. Véleményünk szerint azonban a felsorolt adatok következtében megalapozottnak látszik, hogy a *por* és *mōś* frátria elnevezés eredetileg csak az osztjákoknál volt meg, csak később kerül át a vogulokhoz, és akkor is kizárólagosan az északi nyelvjárási és néprajzi csoportjánál terjedt csak el, amikor azok északabbra vándorolva nyelvileg asszimilálták Lozva folyó környékén élő osztjákokat.

Mindez alapul szolgálhat egyúttal Lotz János feltételezésének bizonyos korrekciójára. Hipotézise az ugorkori **mańćə* etnonim feltételezett egykori kettősségéről, bármennyire is tetszetős, aligha lehet a továbbiakban eredeti formájában elfogadni.[5] Az USA-ban egykoron tevékenykedő neves kutató ugyanis az északi vogulokban jelenleg valóban meglévő, de másodlagosan kialakult duális *māńši – mōś* dichotómiából indult ki. Ezt viszonylag nemrég kialakult új jelenséget vetítette vissza szerintünk elég önkényesen a messzi régmúltba, voltaképpen egészen az ugor korig visszamenően. (A *mōś* többes számú alakja: *mońśet*). Márpedig a *mōś* fátriaelnevezés esetében, mint említettük, egy minden bizonnyal késői, azaz másodlagos átvételről lehet szó a vogulban, amely az osztják etnikai szubsztrátum kulturális, illetve nyelvi hatásának tulajdonítható. Csak a vogulok északi néprajzi és nyelvjárási csoportjában mutatható ki, akik köztudomásúlag legtovább őrizték társadalmuk archaikus duális felépítését, amelynek egyes vonásai meglehet, hogy talán egészen a finnugor korig vezethető vissza.

Mindezt azért fejtettük ki részletesebben, minthogy nemcsak az obi-ugorok egykori etnikai története, hanem a magyar nép etnogenezisének kutatása szempontjából is fontosnak látszik. A vogulok *māńši* etnonimje csakúgy, mint az osztjákok *mōś ~ mońť* frátriájának neve, mint ismeretes, szoros genetikai kapcsolatban van a magyarok önelnevezésének magy- előtagjával. Mind három ugor csoport elnevezése kétségtelenül az egykori ősi ugor **mańćɜ* alakra vezethető vissza, amely azonban egyáltalán nem véletlenül egybeesik a „mese" szó rekonstruált szintén ugorkori **mańćɜ ~ *maćɜ* alakjával, ahogyan eddig a nyelvészeti kutatás egyöntetűen vélte. Az utóbbi alakból közvetlenül alakult ki a magyar mese szó is. Megítélésünk szerint ennek szóban forgó **mańćɜ* formának az eddiginél figyelmesebb további etimológiai elemzése a magyar etnogenezis számára igencsak fontos őstörténet tanulságokat nyújt. Mindenek előtt azért, mert a magyar népnév magy- előtagjai is idetartozik, amely azonban az *-ar* „férfi" > „ember" jelentésű szóval szervesen kiegészült, ahogyan az obi-ugoroknál, ma is jól megfigyelhető. A manysi népnévhez legközelebbi nyelvrokonaink mindig is hozzáteszik *hu* és *né,* azaz férfit, illetve nőt jelentő szavakat. A jelenlegi manysi rövidített alak használata csakis az orosz hatásra rövidült le az utóbbi időben.

[5] Lotz, J.: Etymological Connections of Magyar, Hungarian. In: *For Roman Jakobson. Essays on the occasion of his sixtieth birthday*. The Hague 1956, pp. 677–681, p. 677.

Végezetül a további félreértések elkerülése végett megemlítjük, hogy feltétlenül rossz nyomon jár Benkő Mihály régész, aki mostanság újból feleleventette egyes orosz kutatók régi hipotézisét, amikor a Közép Ázsiában élő kazakoknál kimutatott *madijar* nemzetség és személynevet a magyar népelnevezéssel próbálták összekombinálni filológiailag teljesen magalapozatlanul, akik végzetségüktől fogva nem voltak tisztában a török filológiával. Somfai Kara Dávid altajista, turkológus kollégám volt szíves felhívni a figyelmünket arra, hogy ezt a feltételezést nyelvészetileg alapvető tévedésnek kell tartani. Ez a szó voltaképpen a kazah nyelvben egyáltalán nem a magyarokra utal, hanem Mohamed próféta, az iszlám vallás alapítójának nevével áll közvetlen kapcsolatban. Somfai Kara Dávid a szerint Mat ugyanis Mohamed rövidített formája, a *jar* a török népeknél rendkívül elterjedt perzsa jövevényszó. Jelentése: „segítő, barát, kedvelő". Tehát a *madijar* nemzetség név etimológiájának jelentése az orosz transzkripción keresztül a „mohamedán", szó szerint „Mohamed segítője, barátja, kedvelője". Ilyen módon a kazak szónak azon kívül, hogy hangalakjában valóban található hasonlóság, az égvilágon semmi köze népünk magyar önelnevezéséhez, ahogyan ezt egyesek teljesen megalapozatlanul gondolták. Néhányan Sz. A. Tokarev véleménye alapján, akik ugyan nem voltak nyelvészek, de feltűnt a kazah elnevezés jelentős formai hasonlósága a magyar nép önelnevezésével.

Summary

The Mythological Background to Common Ethnonyms of the Ob-Ugrians and Hungarians

Progressing further, however, it must be noted that the mythical world view of tribal societies with a dual social structure is characterized by the existence of a dichotomic symbolical system of classification. This system is made up of opposition pairs linked to each other and interchangeable according to the concrete situation, such as right-left, man-woman, east-west, raw-cooked, sacred-profane, etc. From this point of view, the contrasting of the expressions "eating raw meat" and "eating cooked meat" in the myth explaining the origin of the *Mošand Por* phratries of the Ob-Ugrians is of special significance. In this case, the link between the sacred-profane opposition and the raw-cooked dichotomy appears to be a very important circumstance. On the basis of all this, we consider that among the Ob-Ugrians the distinction of the phratries with evaluative meaning and even more, the opposition of "raw meat eating" people – "cooked meat eating" people on the basis of binary opposites refers not to the once existing and genuine cultural difference between the two exogamous groups, but rather symbolizes the ritual difference between the *Moš and Por* "marriage classes" that can be seen in many other aspects too.

Taking all this into account, we consider that the characterization of the *Por* phratry as a people "eating cooked meat" is in itself inadequate grounds for regarding them as the descendants of a people who had migrated from the south and were culturally more developed than the *Moš* group. This is all the less so since, in the mythology of the Ob-Ugrians the "raw meat eating" *Moš* phratry belongs to *Numi-Torum,* the chief deity in the upper world or the heavens, and to his seventh son, the World Surveyor Man who galloped on a white horse. It is interesting to note, incidentally, that attempts have been made to derive the name of the *Moš* phratry from the Iranian language in the same way as that of the *Por* group. As a result, the research carried out to date could give the impression that the social structure of the Ob-Ugrians, together with their ethnonym, came entirely from the Iranian peoples. In our opinion it is conceivable that the coincidence of certain Ugrian

names with the name of the Iranians could also be due to chance that is so frequently found in linguistics.

Nevertheless, in our opinion, despite all the doubts that have arisen over whether the *Por* phratry should be regarded as an immigrant people, we still cannot exclude the possibility that the ethnical mixture playing a role in the ethnogenesis of the Ob-Ugrians can be associated with the emergence of the dual social structure of the Ostyaks and Voguls. A number of circumstances also appear to confirm the undoubtedly perspicacious observation of W. Steinitz (1939) that at the time of the emergence of the *Por* and *Moš* "marriage classes", the Ob-Ugrians still formed two distinct ethnic groups. Evidence of this can be found in two cultural components – found in the archaeological culture of Ust'-Poluy (8th–3rd centuries B.C.) along the Lower Ob and associated with the forebears of the Ostyaks. One of these is the ceramic material linked to the early Ugrians, representing the Bronze Age so-called Andronovo geometrical decorative art of southern origin and the other is a continuation of the local neolithic line patterns which reflect the Uralian (Finno-Ugrian) substratum that remained in the original homeland. Even more important than this is the fact that there is also evidence of ethnocultural mixture in the etymology of the name of the *Moš,* the other, "raw meat eating" phratry of the Ob-Ugrians and this evidence is even stronger than in the case of the *Por* name. This is presented in detail in the following section.

The name of the *Moš* (plural: *monsat* < **mańćə),* totemistic exogamous phratry is known from the linguistic literature. It is interesting to note that it can be found in the same form not only among the Northern Ostyaks but also among the northern group of the ethnically related neighbouring Voguls to the west who live in the region of the Northern Sosva and Sigva (Liapin) Rivers. In the more archaic form of *mont'*, the name can also be found among the Southern and Eastern groups of Ostyaks. In addition, it is also undoubtedly genetically linked to the Vogul' ethnonym *Manshi* and that of the Hungarians *Magyar.* All these names are derived from the common Ugrian-age root of **mańćə.*

It appears to be an extremely important circumstance, and one to which researchers have as yet devoted little attention, that the ancient common form of these group names fully coincides with the reconstructed form of the Ugrian-age verbal noun *(*mańćə),* formed from the **mon.* Uralian root meaning "Sage – sagen", "tale – tell". In our opinion, the genetic link between the *Moš* (*mońt'*) phratry of the Ostyaks and Northern Voguls and the fact that their name can be quite clearly traced back to the ancient form of the common verbal noun tell > tale cannot be by chance. This result of comparative linguistic research, together with other data give grounds for the assumption that a considerable role may have been played in the emergence of the old ethnonym of the different Ugrian groups by the important circumstance that they presumably did not understand the language of the neighbouring peoples. It is probable that, intentionally or otherwise, under the influence of the ethnocentrism characteristic of all ethnic communities, the Ugrians opposed themselves to other ethnic groups differing substantially from them in culture and especially in language.

It is well known that it is generally language that has the most marked ethnic character. A common language shared by a given people is generally the most important factor of ethnic consolidation since it forms a closed system and creates the possibility for sharp demarcation. Language is not only a means of communication but also has an important symbolic function. It symbolizes the fact that those who speak it belong to a given ethnic community. It is thus not by chance that in the majority of cases the name of the language of a people coincides with their ethnonym. This must have been true in the case of the ancient Ugrians too all the more so since, unlike other peoples, the common distant forebears of the

Voguls, Ostyaks and Hungarians definitively broke away from what was then still a more or less undifferentiated Finno-Ugrian linguistic community in an early stage of their ethnogenesis. Consequently, from then on it was largely their language, characteristic only of them and differing from the speech of the surrounding peoples that served their ethnic consolidation.

One of the main proofs that the own-foreign opposition must have emerged at a relatively early stage in certain groups of Ob-Ugrians which is one of the most important criteria of ethnic demarcation, in addition to the endogamous marriage practice and the separate language, is that the „we-they" opposition expressed by their ethnic name, an inseparable component of all group consciousness, can be explained with the aid of the "speakers" – "dumb" dichotomous opposition. (Cf. **mańćə* 'tell – tale'). Even though it is not common, cases can also be found in other peoples where the ethnic name can be traced to linguistic comprehension. For example, the Mountain Buruns in Eastern Sudan call themselves *mongatingi-leben* which can be translated as "those who understand the language"). According to the oral communication of the same author, in the same region another ethnic group call their neighbours "deaf'. The Slovenian, Slovakian ethnic name is obviously derived from „slovo*"* ("word, speech"), since the Slavs generally regarded foreigners as "dumb" *(nemets).* This is perhaps the origin of the word used for Germans *(német)* in the Hungarian language too. The ancient Greek concept of *barbarian,* as well the Arabic *Berber* ethnonym can be traced etymologically to the meaning of "mumbling" and "stammering', in other words, "we" Greeks (or Arabs) can speak, while "they", the foreigners, cannot, or speak badly. Ethnographic researchers have observed a similar phenomenon among Central American Indians in Mexico. There, the ethnonym *Tojolabal* means 'clear word' or 'clear speech' (MAHER 1974).

In connection with the etymology of the ethnonym of the Voguls and the Hungarians that stems from a common root **mańćə,* it is of particular note that in the Obdorsk dialect, among the Khantis living near the town of Berjozovo, the third person singular form of the verb „to tell", 'to relate" is *mońś-,* which is very similar in form of to the Vogul ethnic name: *mańśi.* Although the Vogul word *mojt* meaning: 'tale', 'story', 'legend' is a Permian loanword (< Zyryan *mojd.* Cf. Udmurt *mad'*, Hungarian *magyar* < *mad'-),* the original Ugrian form has been preserved among the Ostyaks: *mos* (plural *monsat*) = *mons* = *mont'*, which at the same time coincides with the name of the *mos* or *mont'* Ob-Ugrian phratry. This relationship between the word far tale (legend, story), the name of the phratry and the ethnonym and the complete identity of the reconstructed proto Ugrian-age form of these words: **mańće,* deserve thorough consideration. However paradoxical it may at first seem, it can be assumed that there is a close relationship between these words. It will be worth investigating this relationship in the course of future work. It is already clear that the Ostyaks' word *moš* = *mońt'* for tale–story–legend, just as the **mańćə* of their proto-Ugrian forebears, including also the ancestors of the Voguls *(mańśi)* and the Hungarians (*mad'ar*) is derived from the verb to tell=to relate. (Cf. German: Sage < sagen; Russian: skaz ~ skazka < skazat'; English: tale < tell; Greek: Mythos < mütheomai = to talk, speak, relate etc.)

Nor can we exclude the possibility that the Voguls originally regarded the capercaillie (*Tetrao urogallus*), which in Hungarian and other languages literally means "deaf grouse", as a "speaking bird" and that its Vogul name reflects this attitude. The word used far it *(mansin)* resembles easily their ethnonym with the exception of the *n* ending); and this bird plays an extremely important role in the psychological concepts of the Voguls and its schematic but clearly recognizable drawing is always found on the back of cradles. It is well

known that during the breeding season the capercaillie loses its usual caution, constantly uttering its breeding call so that it does not notice the hunter as he creeps up, making the seemingly deaf bird an easy prey. This assumption can be linked to the interesting Ob-Ugrian custom recorded by L. N. Lukina (1975), that the hunter who receives the head of the capercaillie when eating from the common cooking vessel must tell his companions a story. It is because of the interesting behaviour of the capercaillie already described that while some peoples call it "deaf", others call it "speaking". It is not necessary to see a contradiction in this phenomenon since it is the characteristic of this bird that it does not hear because it is uttering cries.

It can be seen from the above that we explain the etymology of the ethnonym of the Voguls and, in this connection also of the Hungarians, differently from the explanations that can generally be found in the literature. However, this is needed because comparative linguistic research has to take into account not only the regular development of a sound but also the semantic history of the word under study in order to avoid far-reaching conclusions an the basis of accidental similarities. This rule naturally also applies to research on the ethnonyms of the Voguls and the Hungarians which have a common origin. However, we must note that, in our opinion, it is only the phonetic reconstruction of the word that can be regarded as correct, at least retrospectively to the Ugrian Age. The generally accepted opinion in Finno-Ugrian linguistics concerning the Ugrian ethnonyms is based on the categorical assumption that ethnonyms are always related to the word "man" = person, human being. Since L. Patrubány (1883) and B. Munkácsi (1901) most researchers have accepted the complex semantic chain of reasoning – that has never been convincingly proved – that the Sanskrit word for a male person = man: *manu-ś,* of Indo-European origin was adopted through the Iranian by the Ugrian languages. There it expanded semantically covering both words a "person" and a "male person", at the same time becoming an ethnonym; but even later losing the meanings of "person" and a "male person" and surviving only as an ethnonym. However, in contrast with this lengthy chain of assumptions, there are a number of facts that, in our opinion, have not yet been given adequate consideration by research on the etymology of the common ethnonym of the Ugrians. Among these, mention must be made above all of the characteristic of tribal peoples that they generally use the concept of "person" only in connection with themselves. They regard foreigners as potential enemies and use a linguistically different name for them than for themselves. Because of this ethno-centric attitude based on the we-they opposition, they understandably do not borrow words meaning "man" = "person" from other languages. Exceptions to this are found only when there is substantial ethnic intermingling, as happened for example in the case of the French, the Bulgarians, the Estonians and the Finno-Ugrians of the Volga region, when these peoples inherited their name from the Germans, the Turks, the Baltic peoples and the Iranians.

In the course of their ethnogenesis, the Finno-Ugrians of the Volga and Perm regions on the European side of the Urals did in fact borrow the word for "person" (**marta*) from the Iranians under the influence of intensive ethnic contact with them; this even became their ethnonym, while also retaining its original „person" meaning. In the past the ancient Iranian tribes used the word "person" mainly in the form of *marta* (*-s*), which then became ethnonym for the following Finno-Ugrians of the Volga region: *mari* (Cheremiss people), *ud-mort* (Votyaks), *merja, muroma* (two extinct ethnic groups), *mordvin* and *komi-mort* (Zyryan people), but without the *s* ending. In the case of the Komis, the more correct and full form of the ethnonym is actually *komi-mort,* that is Kama person = person from the

Kama river. It is significant that this word *mort-* is not found in the meaning of "person" or "male person" among the Ob-Ugrians. However, it is even more important that in their folklore material it figures very frequently as the designation of the southerly direction, as *mort-ma,* that is, the "land of the *morts*" (= Iranians). All this means that the kindred of these same Iranian tribes whose ancient ethnonym was *marda-(s),* meaning "person", lived to the south of the ancestors of the Ob-Ugrians as those who mixed with the groups of Volga Finno-Ugrians. We know from the writings of the great ancient historian Strabo that around the beginning of our era there was in fact a nomadic Iranian group known as *mord-* in the region of the Caspian Sea, that is, to the south of the former ethnic region of our closest linguistic kindred. It is also well known that the forebears of the Tadjiks, related to the Persians, populated almost the whole of Central Asia before the Great Migration of the Peoples. And yet the word *mard-* "person" can be found in both related languages.

However, it would appear that the ethnic relations of the Voguls and Ostyaks with these Iranians were not excessively intensive. It is a circumstance that should not be neglected in evaluating the former Ugrian-Iranian ties that the Iranian word *mard-*, meaning person, that is found so extensively, entered the language of the Ob-Ugrians only in its secondary meaning, as a point in the compass ("south"). The Vogul ethnonym (*mańśi*) which at first sight appears to be phonetically related to the Sanskrit or Old Indian form, *manu-ś* led, as we have seen, B. Munkácsi to make the assumption already mentioned. However, in addition to the semantic**,** problems, there are also serious phonetic objections to this traditional hypothesis on which research has not yet placed sufficient emphasis. We therefore quote the opinion of the renowned philologist, E. G. Grantovskiy (1970). He considers that there are serious difficulties in the way of the widely accepted derivation of the Vogul ethnic name, *mansi/mans,* from the Iranian language, since it is not possible to explain phonetically the existence of the *s* ending that does not belong to the Iranian root. In the Iranian languages the s case ending occurs only in the nominative case and is lacking in all other cases. V. I. Abaev (1946) is almost certainly not mistaken either when he declares that this word occurs only rarely in Iranian. It is not by chance that he gives it in his dictionary without the *s* ending, in the form of **manu.*- The very few common Iranian loan-words found in the Vogul, Ostyak and Hungarian languages, seven in all, that can be dated to the Ugrian Age do not at all support the hypothesis that at that time, that is, around the second millennium B. C., the Bronze Age, the common forebears of these peoples lived in such close cultural and especially linguistic symbiosis with the Iranians that they were obliged to borrow the word **manu-* "person" and make it their ethnonym. This view is all the more difficult to accept since the word *manu-* is only found very rarely in the Iranian languages themselves. Its occurrence in the Avesta, moreover in a compound word, can hardly be regarded as conclusive evidence. It is well known that this very valuable work consists of a number of linguistic strata and to a certain extend was exposed to the influence of the related Hindus who were their neighbours to the east. The use of the word *manus* is characteristic of the Hindus rather than of the Iranians, because of the *s* ending, just as it has been preserved in the Romany language. The ancient Indo-European **mon-* "person", „male person" root has survived in many Indo-European languages right up to the present and can be found e.g. in the German and Slav languages. Moreover, we know from the nostratic dictionary of B. M. Ilyich-Svitich (1971–1976) that the word was found even more widely: in addition to the peoples mentioned, it also occurred in a number of other language families, with the same meaning of "male person" or "person" (Cf. Nostratic **mänˇ*, Indo-European **m/o/n-*; Uralic **mańćə*; Dravidian **man*; Afro-Asiatic **mn-*).We are convinced

that the **muńćä/mäńćэ* form of the Ugrian Age can rather be linked to the Finno-Ugrian root *mon-* "to tell", "to say", "to speak", where the *–cä/'-ce* ending can be interpreted as an adjectival attribute, at least according to Ilyich-Svitich (1976). It is not by chance that the ethnonyms of the Voguls and of the Hungarians and the name of one of the moieties of the Ostyaks arc always linked in these languages directly with words meaning "person", „man" or woman". (Cf. Vogul *mansi-hum* = "mańśi man", *mańśi-né* = "mansi woman"; Ostyak *moś-ho* = "*mos* man", *mos-né* "*mos* woman"; Hungarian magyar = mad'+ar = where the "ar" ending comes from a hypothetic Finno-Ugric or Turkic **er* "person", "male person" form.) Thus, the **mańćэe* = "tell" root used as an adjective, means "speaking", and in compound words, as in the case of our ethnonym, it means "speaking person", one who understands human speech.

Irodalomjegyzék

Abaev, V. I.: *Osetinskij jazyk i fol'kor*. Moskva 1949

Abaev, V. I.: *Istoriko-etimologičeskij slovar osetinskogo jazyka*. Leningrad 1973–1985

Ananiceva, T. M.: Russko-mordovskie vzaimosvajzi v obrjadovom fol'klore. In: *Tipologija i vzaimoszvjazi v fol'klore narodov SSSR*. Moskva-Minsk 1980

Babakov, V. G.: *Territorialno-plemennye obščnosti obskih ugrov i narymskih selkupov*. Moskva 1973

Bahrušin, S. V.: *Ostjakskie i vogul'skie knjažesva*. Leningrad 1935

Bárczi Géza: *A magyar nyelv életrajza*. Gondolat Kiadó, Budapest 1963

Bartha Antal: Módszertani megjegyzések Veres Péter „Újabb adatok a finnugor és magyar őstörténethez" c. cikkéhez. In: *Történelmi Szemle* 1–2. (1974)

Berichte über die Uralischen Völker. In: *Studia Uralo-Altaica*. VII. Szerk. P. Hajdú – T. Mikola – A. Róna-Tas, Szeged 1975

Davidova, G. M.: Antropologičeskoe issledovanie severnyh mansi i nekotorye voprosy ih rasso- i etnogenezisa. Moskva 1976

Domokos Péter: *Szkítiától Lappóniáig*. Gondolat Kiadó, Budapest 1990

Černecov, V. N.: Fatrial'noe ustrojstvo obsko-jugorskogo obščestva. In: *Sovetskaja etnografia* I-II. (1939)

Černecov, V. N.: *Drevnjeje istorija Nižnego Priobja*. Moskva – Leningrad 1953

Ecsedy Cs.: Beszámoló a Szudánban végzett terepmunkáról. In: *Néprajzi Hírek* I./3–4. (1972)

Gorčakovskij, P. L.: Rastenie evropejskoj soroko-listvennyh lesov na vostočnom predele areala. Sverdlovsk 1968

Hajdú P.: *Finnugor népek és nyelvek*. Budapest 1962

Hajdú, P.: Über die alten Siedlungsraumen der uralischen Sprachfamilie. In: *Acta Linguistica* 14. (1964)

Hajdú, P.: *Ural'skie jazyki i narody*. Progress, Moskva 1985

Hajdú P. – Domokos Péter: *Uráli nyelvrokonaink*. Tankönyvkiadó, Budapest 1978

Harmatta, J.: Un peuple finno-ugrien dans la tradition littéraire de l'antiquité. In: *Acta Antiqua* (1954), pp. 291–303

Harmatta J.: Irániak és finnugorok, irániak és magyarok. In: *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Szerk. Bartha A. – Czeglédy K. – Róna-Tas András, Budapest 1977, 167–182

Hoppál M.: Az uráli népek hiedelemvilága és a samanizmus. In: Hajdú P. (szerk.) *Uráli népek és nyelvek*. Budapest 1977

Hotinskij, N. A.: *Golocen Severnoy Evrazii*. Moskva 1977

Hotinskij, N. A.: *Sledy prošlogo vidut v buduščee. (Očerki paleografii)*. Moskva 1981

Illič-Svityč, V. M.: *Opyt sravnenija nostratičeskih jazykov*. Moskva 1976

Ivanov, V. V.: *Nyelv, mítosz, kultúra*. Gondolat Kiadó, Budapest 1984

Kálmán B.: *A nevek világa*. Budapest 1967

Korenchy, É.: *Iranische Lehnwörter in den obugrischen Sprachen*. Budapest 1972

Köppen, P. F.: *Materialy k voprosu o pervonačalnoj rodine i pervobytnom rodstve indoevropejskogo i finno-ugorskogo plemeni*. St. Peterburg 1886

Köppen, P. F.: Ein neuer tiergeographischer Beiträge zur Frage über die Urheimat der Indoeuropär und Ugrofinne. In: *Das Ausland* 63. (22. Dezember), Stuttgart 1890

Lotz, J.: Etymological Connections of Magyar, Hungarian. In: *For Roman Jakobson. Essays on the occasion of his sixtieth birthday*. The Hague 1956, pp. 677–681

Lukina, L. N.: *Hantijskie skazki*. Omsk 1975

Moór Elemér: *A magyar nép eredete*. Városi Nyomda, Szeged 1933

A magyar őstörténet főproblémái. Szeged 1943

Moór Elemér: *A nyelvtudomány, mint az ős- és néptörténet forrástudománya*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1963

Munkácsi B: *Vogul Népköltési Gyűjtemény*. Budapest 1890

Munkácsi B.: *Árja és kaukázusi elemek a magyar nyelvben*. Budapest 1905

Napolskikh, V. V.: *Uralic Original Home: History of Studies*. Iževsk 1995

Neustadt, M. I.: *Istorija les i paleogeografii SSSR v golocene*. Moskva 1957

Nikolajev, S. L. – Starostin, S. A.: *A North Caucasian Etymological Dictionary*. Moscow 1994

Oranskij, J. A.: *Iranskie jazyki*. Moskva 1965

Radloff, Wilhelm: *Aus Sibirien. Lose Blätter aus Tagebuche*. Leipzig 1884

Rédei Károly: *Őstörténetünk kérdései. A nyelvészeti dilettantizmus kritikája*. Budapest 2003

Róna-Tas András: A honfoglaló magyar nép. Budapest 1996

Rombandejeva, J. I.: Néhány vogul helynév etimológiája. In: Kálmán B. (szerk.) *Magyar Nyelvjárások*. Debrecen 1967

Serei, C.: The Linguistic Prehistory of Peoples Belonging to the Uralic Family of Languages. In: *VIII. Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Tokyo 1970

Sebestyén Irén: *Az uráli népek régi lakóhelyének kérdéséhez*. In: Az MTA I. Osztályának Közleményei, Budapest 1958

Somogyi Sándor: A Magyar nép kilalakulásának és vándorlásának földrajzi környezete. In: *Magyarország története*. I. Szerk. Batha Antal, Budapest 1989

Sokolova, Z. P.: Problema roda, fratrii i plemeni u obskih ugrov. In: *Sovjetskaja Etnografia* VI. Moskva 1976

TESZ *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Szerk. Benkő Loránt, Budapest 1970

Trócsányi Zoltán: A finnugor népek őstörténete. In: *Ethnographia* Budapest 1916

Tóth Tibor: Az ősmagyarok genezisének szarmatakori etapjáról. In: *Az MTA Filozófiai és történettudományi osztályának közleményei* 17. 1969

Verbickij, V.: Pčelevodsvo na Altaje. In: *Trudy Volnogo Ekonomičeskogo Obsčšestva*. l. St. Peterburg 1875

Volkova, V. S. – Belova, V. A.: O roli širokolistvennyh porod rastitelnosti v golocene. In: *Paleogeorafija v golocene. Papers of the Soviet Palynologists to the V. International Conference an Palynology. (Cambridge)*. Moskva 1980

Veres Péter: Jobb: bal: férfi: nő. In: (szerk.) *Jel és közösség*. Szerk. Voigt V. – Szépe Gy. – Szerdahelyi I., Budapest 1975, pp. 83–92

Veres Péter: Duális osztályvezető rendszerek. In: *Ethnographia* LXXXVII 3. 1976, pp. 348–358

Veres, Péter: The Finno-Ugrian 'Urheimat' and the Problem of Honey Bee. In: *Műveltség és hagyomány* 5–6. Debrecen 1988

Witsen, N.: *Noord en Oost Tartarye*. Amsterdam 1692

A FEHÉRLÓFIA BELSŐ-ÁZSIÁBAN

Windhoffer Tímea

Jelen tanulmány tárgya a magyar népmesék között fellelhető Fehérlófia[1] című mese motívumainak összevetése a tibeti, illetve mongol *Elvarázsolt Holttest*[2] című mesegyűjteményben található harmadik mesével, mely jogosan nevezhető a „belső-ázsiai Fehérlófiá"-nak. Ennek az összevetésnek a célja rámutatni, hogy több ezer kilométer távolság ellenére is találhatók azonos motívumok egyes népek folklórjában. Ezzel természetesen nem lehet bizonyítani, hogy a magyar népmesék, ezen belül a vizsgált mese Ázsiából származik, de elvetni sem szabad ezt a lehetőséget.

A Fehérlófia, mely a magyar ember számára szinte az alapműveltséghez tartozik, az Aarne-Thomson féle mesekatalógus 301/A számú típusába sorolható, mely a 301-es, azaz „A túlvilágra vitt három királykisasszony megszabadítása" típus alcsoportja. Lőrincz László mesekatalógusában[3] a 301/B mesetípusba sorolta. Ennek a típusnak nagy számú variánsa létezik, melyeket csak utalásszerűen, illetve alátámasztás céljából említenék meg, ahol elkerülhetetlen a párhuzam felállítása. A 301-es mesetípus főbb motívumai valamilyen módon azonosíthatók a Fehérlófia motívumaival. Ezek közül felsorolás-szerűen említem meg azokat, melyek a mongol párhuzamban is megtalálhatók:

1. A főhős természetfeletti eredetű; anyja ló, tehén esetleg medve.
2. Különös útitársakkal találkozik.
3. Egy erdei házban telepednek le.
4. Egy törpe legyőzi a társait, míg a hősnek sikerül felülkerekednie rajta.
5. A főhős leereszkedik az alsó világba.
6. A hőst hitszegő társai lent hagyják, de ő valamilyen módon (griffmadár, illetve „égig érő fa" segítségével) visszajut a felső világba.
7. A társait megbünteti, vagy megbocsát nekik.

Ezek a főbb motívumok, melyek a 301 mese változatait jellemzik, és ha megnézzük a belső-ázsiai változatot, megállapíthatjuk, hogy a vizsgált mese is besorolható ebbe a típusba. Érdekességként megjegyezném, hogy mind a tatár, mind a török folklórban[4] találhatunk erre a mesére utaló motívumokat, mellyel további kutatások után talán bizonyítható lenne e mese török népeken keresztül való elterjedése Belső-Ázsiából Európáig.

Nézzük tehát a fent említett két mese motívumait párhuzamosan egymás mellé vetítve, hogy az estleges azonosságok és különbségek szembetűnők legyenek.

[1] Arany László: *Szép Magyar Népmesék*. Móra Kiadó, Budapest 1979

[2] Damdinsürüng, Če.: Tibetan and Mongolian Tales of Vetala. *Corpus Scriptorium Mongolorum*. II. Ulaanbaatar 1962.

[3] Lőrincz László: *Mongol mesetípusok*. Tankönyvkiadó, Budapest 1977.

[4] Eberhard, W. – Boratav, P. N.: *Typen türkishcer Volksmärchen.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1953.

Magyar	Tibeti/ Mongol
Fehér lótól született gyermek.	Tehéntől és embertől, tehénfejű, embertestű és hosszú farkú gyermek született.
7x7 esztendeig szoptatta. Ez idő alatt próbatételeket kellett kiállnia sikertelenül (pl. óriási fának kellett lehúznia a kérgét).	
	Az apja meg akarja ölni.
A próbatétel sikerül.	
	Kéri, hogy ne ölje meg, meg fogja hálálni.
A hős világgá indul.	A hős világgá indult.
Három társra talál, előtte mindegyiket legyőzi (Fanyüvő, Kőmorzsoló, Vasgyúró).	Három társsal találkoznak, összebarátkoznak (Erdőtől született, Réttől született, Hegyikristálytól született).
Letelepedtek. Egy társ mindig otthon maradt, míg három vadászni ment.	Letelepedtek. Egy társ mindig otthon maradt, míg három vadászni ment.
Mindhárom társával elbánik egy földig érő szakállú kis ember, majd elveszi minden élelmüket.	Mindhárom társával elbánik egy arasznyi öregasszony, majd elveszi minden élelmüket.
A főhős legyőzi Hétszűnyű Kapanyányimonyókot.	A főhős háromszor kerekedik felül az arasznyi öregasszonyon, csellel.
A főhős követi az ellenséget az alvilágba, társai bátortalanok.	A főhős követi az ellenséget a alvilágba, társai bátortalanok.
	Lent kincseket talál.
Végleg legyőzi Hétszűnyű Kapanyányimonyókot.	
A másvilágon megküzd három sárkánnyal, megment három királykisasszonyt.	
Társai, miután felküldte a királylányokat, visszaejtik, a vesztére törnek.	Felküldi a társainak a kincset, a társai nem húzzák fel.
Griffmadár fiókáit megmenti az esőtől.	
Hálából a griffmadár felviszi a felsővilágba.	
Útközben feláldozza a kezét és a lábát a madárnak.	

A griff hálából meggyógyítja, és hétszer erősebbé teszi.	
	Három gyümölcsmagot talál, elülteti őket, és saját vizeletével locsolja meg.
	Az arasznyi öregasszonyt párnaként használva sok évet alszik.
	A gyümölcsmagok akkora fává nőttek, hogy kivezettek a szakadékból.
Megkereste a társait, akik elvették feleségül a királykisasszonyokat.	Megkeresi társait, akik házat építettek és feleséget szereztek.
Megöli a társait.	
	Nem öli meg őket, hagyja hogy úgy éljenek, mint előtte.
A királykisasszonyokat hazavitte a királynak.	
Jutalma: legkisebb királykisasszony keze és a fele királyság.	
	Egy forrásnál egy gyönyörű lányt követve az égi világba jutott.
	Az égiek és a démonok küzdelmébe került, akik fehér illetve fekete juhok alakjában harcoltak.
	A főhős segít nekik, megöli a démonkirályt. Az égiek marasztalják, de őneki viszonoznia kell a háláját az apjának.
	Útközben a démonok kapujához ér, ott megmutatja a démonkirály átlőtt fejét. A démonok széttépik.
	Hét részre tépett teste az égbe szállt, így keletkezett a Nagy Göncöl.

Ha megnézzük a fenti táblázatot, láthatjuk, hogy nagyon sok motívum teljesen megegyezik és nagy része egymás variánsának tekinthető. Emellett vannak olyan pontok, amik nem szerepelnek mindegyik változatban, melynek oka a mesék aktuális előadási helye és az, hogy melyik mese hol él a szájhagyományban. Például a sárkányok legyőzése és királykisasszonyok megmentése az európai mesékben gyakori motívum, valószínűleg a magyar mesevilágba is onnan került át, ezért nem szerepel az ázsiai változatban. A démonok és az égiek, azaz az istenek küzdelme visszavezethető arra, ahogy a buddhista istenségek

megregulázzák a démonokat, de a mongol hiedelem világban szereplő Keleti és Nyugati istennek küzdelmére is utalhat.[5]

A következő részben a motívumok főbb különbségeit és azonosságait kívánom bemutatni:

1. Mindkét mesében ugyanazok a mágikus számok szerepelnek, bár nem ugyanabban az összefüggésben. Eszerint mind Ázsiában, mind Európában misztikus számnak tekinthető a hármas és a hetes. A fenti mese változatok közül a magyarban a hetes szám a legelején, míg a mongol, illetve tibeti mesében a legvégén szerepel. Funkciójuk szinte ellentétesnek tekinthető, hisz a magyarban az életet adó szoptatás jellemzőjeként és a griffmadár által hétszerte erősebé tételeként szerepel, míg az ázsiai változatban, a hét részre szakadt holttest, tehát a halál sajátossága. A hármas szám azonos funkcióval szerepel mindkét változatban. Miszerint a társak száma három, három próbatétellel találkozik a hős (a magyarban három sárkányt kell legyőznie, míg az ázsiaiban három fordulóban küzd meg az arasznyi öregasszonnyal). Az ázsiai változatban szerepel az alvilág- középső világ- felső világ hármassága is. A három nő is megjelenik mindkét mesében. Szerepük azonosnak tekinthető, a társai feleségei lesznek, de a magyarban olyan szerepük is van hogy megmentésük készteti a főhőst a sárkányokkal való küzdelemre. Három gyümölcs mag is felbukkan, ami a griff madár párhuzamának tekinthető, hisz az ő segítségükkel jut ki a főhős az alvilágból.

2. A magyar mese címe egyben a főhős neve is hasonlóképpen a tibeti változathoz (tib. *ya-ru-kha-khra*), míg a mongol változatokban a főhős külső jegyei alapján adtak címet a mesének (mong. *tuγul qangsiyar-tu,* halha *tugal xanšaart*,[6] azaz „Borjú pofájú"). Ez az elnevezés a mese folyamán máshol nem jelenik meg.

3. Megjegyezném, hogy a magyar változat sokkal agresszívebb jellegű, mint az ázsiai. A magyarban nem bocsát meg a társainak, hanem kegyetlenül megöli őket, és csak azután lesznek társai, miután verekedésben legyőzi őket.

4. Mindkét mesében a főhős neve a származására utal, de a magyarban a neve az anyjára, míg az ázsiai változatban a főhős kinézetére vezethető vissza. A tibeti változatban – *ma-gsang ya-ru-kha-khra* nevet kapta a főhős, melyben Yaru szóösszetétel a *g.yag-ru*, azaz jakszarv szóösszetétel ejtett változata lehet. A *kha-khra*[7] szóösszetétel pedig egy tibeti törzs nevét jelöli. A Ma-gsang[8] szót, ha szó szerint fordítjuk akkor tibetiül „anya" és „titkos"

[5] Lőrincz László: *Mongol mitológia.* Kőrösi Csoma Sándor Kiskönyvtár 14., Akadémiai Kiadó, Budapest 1975.

[6] Más változatokban *Tugal xonšoort*-ként szerepel, melynek jelentése azonos.

[7] *Kha-khra* „Wild tribes of thy border land of Tibet". Das, Sarat Chandra: *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*. (Reprinted) Alipore, West Bengal Government Press. 1960. p. 124.

[8] Maszang meghatározása a Mitólogiai Enciklopédia alapján: Maszang (ma-bszangsz): a szelleműsök, ill. a hegyi istenségek szerepét egyesítő lények a tibeti mitológiában. Antropomorf (türkizsapkás öregapó, tigrisbőrös ifjúhős, aki nyilait leopárdbőrös tegezben tartja, ezüst vagy vasfegyverzetű dalia, madártoll köpenyben) és zooantropomorf (bikafejű ember, vagy tehén és ember fia) alakban szerepelnek. Lehet, hogy a hét Maszang fivér és a tíz Maszang fivér Tibet első emberi lényeit személyesíti meg, e két csoporttal kapcsolatosak egyes fegyverek kialakulásáról való elképzelések. Maszang Odekungyal (o-lde gung-rgjal) hegyi isten kíséretébe tartozik, mint szellemős. Hegyi istenként a férfiak istene, azok tisztelik, akik nagy testi erőre akarnak szert tenni. Lakhelye Szikkim, Bhután és Tibet határán álló Maszang hegycsúcs. A tibeti buddhizmusban Maszang a buddhista tanvédő Dordzsesugdan (rdo-rdzse gsugsz-ldan) kíséretébe tartozik, akinek egyik epithetonja. Mítosz szól arról, hogyan próbálta Maszang Tibetbe vezető útján feltartóztatni Padmaszambhavát. A hét Maszang fivér csoportját tartják a Szakja rend apátjai

szavak összetétele. Tehát fordíthatjuk így: „az anyja titkos”. Lehet, hogy azért nevezik így, mert egy fajta tabuként kezelik a tehén anyjától való származását a névadás során. A mongol változatokban Borjúfejű Masang-ként fordítható a főhős neve (mong. *biraγun terigütü masang* – halha *byaruun tergüüt Masan).* A *masang* szót valószínűleg a mongolok kiejtés szerint vették át a tibetiektől. Mind a magyar, mind az ázsiai változatban a főhős elnevezése totemmisztikus motívumokra vezethető vissza. A ló és bika (tehén) sok nép számára misztikumot takar, gyakran kötnek hozzájuk természetfeletti tulajdonságokat, esetleg természetfeletti származást. Emellett mindenképpen meg kell említeni a mongol népmesék között megtalálható (halha) *Am cagaan byaruu*”[9] című mesét, ami szinte teljes egészében azonos az általam fordított mesével, csak a főhős neve „Fehérszájú borjú” nem egyezik. A címből is látható, hogy nem kell alátámasztanom a közös eredetet. Vélhetőleg ez a mese az írott változat szájhagyományból ismert változata. Meg kell említenem Čültemsüren tanulmányában való hivatkozást miszerint doktor Dulam[10] a görög Minótaurusszal hasonlítja össze főhősünket.

5. Ami a társakat illeti, a magyar „Fanyüvő”, „Kőmorzsoló” és „Vasgyúró” mellett az ázsiai változatban egy fekete színű, erdőtől született (tib. *nags skyes dar-po* – mong. *oi-ača törögsen ider* – halha *oigoos törsön ider*[11]), egy zöld[12] színű, réttől született (tib. *spang-skyes dar-po* – mong. *ölöng-eče törögsen* – halha *ölöngöös törsön*) és egy fehér színű, hegyikristálytól született (tib. *shel skyes dar-po* – mong. *shel-eče törögsen* – halha *salaas törsö*n[13]) társra akad. A magyar változatban társai természetfeletti erővel bírnak, míg az ázsiaiban csak a színük és a születési helyeik teszik különlegessé. Ha az említett különlegességeket megvizsgáljuk, azt vehetjük észre, hogy az ázsiai, illetve a tibeti népeknél a természeti jelenségekhez, mint például az erdők, mezők és a hegyek különféle színeket kapcsolnak. Ez utalhat arra is, hogy ezek a társak az adott természeti jelenség védőszellemei,[14] és ha ezt figyelembe vesszük, akkor máris természetfelettivé válnak, ha nem is az erejük folytán.

6. A magyar mesében a főhős ellensége, a gonosz manó „Hétszűnyű Kapanyányimonyók”, akit hosszú szakállánál fogva csapkod a földhöz Fehérlófia, tehát nagy valószínűséggel férfi,

legendás ősének. Az eposzban, folklórban Maszang bikafejű lény, egy tehén és egy ember fia, a Tarkabika, aki a Lhá-khoz kerülvén segít nekik a démonok elleni harcban; fekete jak képében elpusztít egy démont, jutalmul a földön király, védőistenség lesz. A folklórban, egy démonnő elől menekülvén, felhajítja a lháktól kapott öt árpaszemet, s vaslánccá változik, ám a démonnő egy golyót vet rá, amely hét részre tépi, ebből lesz a Nagy Göncöl. E minőségében (mint Baszang) kerül be a mongol népek mitológiájába (dolоγan ebügen). A burját mitológiában Maszang (Pahang) az első ember. Tokarev, S. A. (szerk.): *Mitológia Enciklópédia*. II. Gondolat Kiadó, Budapest 1988, p. 622.

[9] Birtalan, Ágnes: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie* 34. Szerk. E. Schmalzriedt – H. W. Hausiig. Klett Verlag, Stuttgart 2001.

[10] Dulam, C.: *Mongol domog jüin dür*. Ulaanbataar 1989 [Mongol mitológiai alakok]

[11] Az idegen szavak használat itt és az alábbi esetekben is a következő sorrendben történek: tibeti – klasszikus mongol – mai, halha mongol.

[12] A tibeti változatban *sngon* szó található, mely jelenthet zöldet is és kéket is, ezért a mongolban a kéket használják a rét színeként, pedig valószínűleg a tibetiek eredetileg a zöld színt akarták hangsúlyozni. Mindkét népnél azonban e két szín használata elmosódó.

[13] A mai mongol változatban *salaas törsön* néven szerepel a Hegyikristálytól született legény, ami valószínűleg a *shel* szó helytelen átírásából adódóan jött létre, ugyanis a másik két változatban a hegyikristály szerepel és a *sal* szó, mint tutaj nem értelmezhető a szövegben.

[14] Lőrincz László: *A mongol népköltészet.* (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 6.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1969.

míg az ázsiai változatban egy öreganyóról van szó. A magyar neve a manó termetére utal, de jelen tanulmánynak nem célja a név részletesebb elemzése. Az ázsiai mesékben nincs kimondott neve az ellenségnek, leggyakrabban anyóként utal rá, de a leírásánál szintén kiemeli a méretét. Emellett utal arra, hogy a hátán egy ló- illetve szamártrágyát gyűjtő puttonyt visz, melynek funkciója a meséből nem derül ki. (tib. *a-lci gzugs mtho gang-tsam la khres-po rta spang-tsam khur-ba* – mong. *töge beyetei emegen : elǰigen qomuγul-un tedüi ügürge ögürǰü* – halha *töö bietei emgen, ilǰignii xomooliin tödii üüreg üürč*).

7. A magyar mesében a befejezés „happy end", azaz a jó elnyeri jutalmát és boldogan élnek, míg meg nem halnak. Ezzel szemben a mongol és a tibeti mesében nem feltétel, hogy boldog vége legyen a meséknek, és ez esetben is a főhős meghal, darabokra tépik a démonok. Ez a motívum lett egy asztrális mítosz alapja, melyről később bővebben szót ejtünk.

8. A mesékben található természetfeletti lények nem feleltethetők meg egymásnak, sem a mesében levő helyük, sem funkciójuk alapján. Alakilag is teljesen eltérőek. Míg a magyar változatban sárkányok szerepelnek, addig az ázsiai mesékben démonok (tib. *bdud* – mong. *simnus* – halha *šulmas*[15]). Ennek a magyarázata talán az, hogy az európai mesékben a leggyakoribb ellenség a sárkány, ezzel szemben az ázsiai mesékben a démonokat kell megreguláznia az adott főhősnek.

9. A főhős segítőtársra is talál a magyar variánsban egy griffmadárban, ezzel párhuzamosan az ázsiai mesékben három csodás gyümölcs mag szerepel. Mindkettő funkciója a főhőst kijutatni az alvilágból. Tehát e fentebb említett hátráltató erők (ellenség) mellett segítő erők is találhatóak. Ez a két elem elkerülhetetlen sajátossága a varázsmeséknek. Megemlítendő a griff madár azon tulajdonsága, hogy a hőst meggyógyítja, és hétszer erősebbé teszi.

Csak az ázsiai változatban szereplő motívumok:

1. Mágikus cselekvésként jelenik meg a hét árpaszem[16] (tib. *nas 'bru bdun-po* – mong. *doloγan arbai* – halha *doloon arwai*) szétszórása a démonok ajtajában, de nem derül ki, hogy ez esetleg segítségére lenne-e a főhősnek., mivel a szétszórás ellenére is hét részre tépték a démonok. Az *Elvarázsolt holttest* több meséjében is találhatunk arra utalást, hogy árpaszemet kell szétszórni, de ezekből a példákból sem derül ki konkrét célja e cselekedetnek. Valószínűleg egyféle áldozatként szerepel a mongol népvallásában a gabona szétszórása. Ezzel szeretnék kiengesztelni a démonokat, illetve a szellemeket. Itt is meg kell említenem a mesékben gyakran szereplő hetes szám ismételt felbukkanását.

[15] A mongol *simnus* (halha *sulmas*): mindenekelőtt embert megkísértő démon, mind férfi, mind nőalakot képesek ölteni, tehát átváltozó képességgel rendelkeznek (szerző megjegyzése: arra nincsenek utalások, hogy sárkány alakját is fel szokta ölteni, ellentétben a manguszokkal). Néha nem szaporodó, nem öregedő halhatatlan boszorkányokként jelennek meg, a sötétség megtestesítője (vö fekete juhok alakja) Tokarev S. A. (szerk.): *Mitológia Enciklópédia*. II. p. 526.

[16] Az árpaszemekre a magyar folklórban is találhatunk utalást, ezek szerint a ház körül szétszórtak gabonaszemeket és a gonosz nem teheti be addig a lábát, amíg össze nem szedi. Jobb esetben, mire ez sikerül megvirrad és a gonosznak el kell távoznia.

2. Az utolsó motívum, miszerint a főhős az égiekhez érkezik és segít legyőzni a démonokat, teljes egészében hiányzik a magyar változatból. Ennek oka talán az lehet, hogy az európai mesékben elég ritkán fordul elő, az ázsiaiakkal szemben, hogy a főhős segítsége szükséges, ahhoz, hogy az istenek legyőzzék az ellenségeiket. Az egyik oka, hogy az európai mesékben, talán a kereszténység hatására nem találkozhatunk több istennel, legfeljebb az Istennel. A második oka az lehet, hogy Istennek nincs szüksége segítségre, még akkor sem, ha a hős jeles tulajdonságokkal rendelkezik, mind belsőleg, mind külsőleg.

3. Megjegyzendő, hogy a tibeti és a mongol mesék között is található néhány, inkább csak jelentésbeli, mint a történet szempontjából fontos eltérések. Ilyen például a kincsek megjelenése. Lent, az alvilágban kincsekre találnak és ez a kiváltó oka annak, hogy a társai lent hagyják (A magyar változatban annak a kiváltó oka, hogy lent hagyják, az a három királylány, ami teljes egészében hiányzik az ázsiai változatból, de a történet menetét ez a különbség nem befolyásolja). A továbbiakban is megjelenik a kincs, és ez az a hely, ahol a tibeti és a mongol változat szövege nem egyezik meg. Ebben a jelenetben az istenek meg akarják hálálni a segítséget, és kincseket ajánlanak fel. A tibeti mesékben egyszerűen csak így utal erre a kincsre: „az istenek által adott kincs" (tib. *lha-rnams-kyis byin-pa'i nor-bu*), míg a mongolban egy bizonyos kincsre, azaz a *čintamani*ra[17] utal (mong. *tngri-nar-un čintamani* – halha *tenger nariin čandmani*).

4. Az előzőhöz hasonlatos különbség a főisten neve a tibeti illetve a mongol változatban. Míg a tibeti mesében Indra (tib. *dbang-po brgya-byin*) egy hinduista istenség szerepel, addig a mongolban Qormusta, (mong. *erketü Qormusta* – halha *erxet Xurmast*) egy eredetileg indoiráni istenség jelenik meg. Ennek oka valószínűleg az, hogy a mongolok idővel beépítették Qormustát a buddhista panteonba és a rituális szövegekben úgy jelenik meg, mint a harminchárom istenség vezére. A tibeti panteonban ezt a szerepet Indra tölti be. Ezzel magyarázható az eltérő eredetű nevek azonos helyen való használata.

5. Fontos megemlíteni a mongol népek között oly gyakori asztrális eredetmítoszok jelenlétét a mesében. A Nagy Göncöl keletkezésének[18] egyik változata ebben a mesében is megjelenik. A Göncöl szekérnek több mongol neve is ismert, ezek közül az egyik a „Hét csillag". Ahogy fentebb már említettük a főhőst a démonok hét darabra tépik és a darabjai kerülnek fel az égre, ebből lesz később a Göncölszekér. A tibeti változatban a „Hét csillag" (tib. *skar-ma bdun*) szerepel, de a mongol változatban a „Hét Buddha (mong. *doloγan burqad* – halha *doloon burxan*), mely elnevezéshez egy másik mítosz[19] is csatlakozik.

6. A fekete illetve fehér juhok megjelenése kísértetiesen hasonlít a magyar táltosok, illetve az ázsiai sámánok bika, esetleg más állatok alakjában való küzdelemére. Diószegi Vilmos[20]

[17] A *čintamani* (szkr. *cintāmaṇi*) a buddhista mitológia terminológiája, egy drágakövet jelöl, mely minden kívánságát teljesíti a tulajdonosának.

[18] „A Göncölszekérnek több különböző elnevezése, kialakulásának számos változata ismert a mongol népek körében: „Hét kovács, Hét öreg, Hét Buddha", akik (bár van rá ellenpélda is) jócselekedeteik, érdemeik jutalmául jutottak a mennyboltra. Vö. Birtalan Ágnes: *Miért jön a nyárra tél?* p. 16.

[19] „A hét, csodás tulajdonságú, vagy mesterséget ismerő *anda* [fogadalmas testvér] megszabadít egy kánkisasszonyt (tündérlányt), majd összevész, hogy melyikük érdeme a legnagyobb. Mivel vitájukban nem tudnak dűlőre jutni, felemelkednek az égre, s belőlük lesz a „Hét Buddha" csillagkép." Birtalan Ágnes*: Miért jön nyárra tél?* p.16.

[20] Diószegi Vilmos: *A pogány magyarok hitvilága*. Akadémia Kiadó, Budapest 1983, p. 108.

mind a magyar folklórban, mind a belső-ázsiai, illetve szibériai népek körében talált erre utalásokat.

7. A fehér, illetve fekete színek manicheista vonást hordozhatnak magukban. Emellett a jót és a gonoszt is jelképezhetik, ami jelen mesében fedi is ezt a felosztást, hiszen a fehér juhok az istenek és fekete juhok a démonok, akiket le kell győzni.

8. Fontos motívum található a mese elején, amikor a főhőst az apja meg akarja ölni, de ő megígéri, ha most elengedi, később meghálálja. Ez a motívum felfogható a magyar mesékben oly gyakran megjelenő "Jó tett helyében jót várj!" motívummal. Ez a viszonzás azonban végül is elmarad, amit kerettörténetben nehezményez is a királyfi.[21]

Mindezeket az azonosságokat és különbségeket figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy valóban egy közös eredetű meséről van szó. A kérdés már csak az, hogy a mese, milyen úton és melyik irányba indulva terjedt el. Ennek megállapításához szükséges a közbeeső népek között fellelhető azonos típusú mesék elemzése, amely még további kutatásokat igényel. Az is megállapítható, hogy mind a magyar, mind az ázsiai mesébe az adott helyhez kapcsolódó elemeket, mitológiai motívumokat építettek be, s a különbségek kivesézése után is állíthatjuk, hogy a mese főbb motívumai azonosak.

Summary

The purpose of the present study is the comparison of the motives of the Hungarian folktale, Son of the White Horse, with the third tale of the Tibetan and Mongolian tales collection, named Bewitched Corpse Cycle. This tale is to be found in the Aarne-Thomson's catalogue of tales, numbered 301/A as far as the Lőrincz's catalogue of Mongolian tales numbered 301/B.

The Bewitched Corpse Cycle is the taking over of the Indian *Vetāla-pañcavimśatikā* tales collection, which the Tibetan people as far as the Mongolian people completed whit their own tales. This collection has more versions. The Indian version contains twenty-five, the Tibetan thirteen, and twenty-one, and Mongolian thirteen and twenty-six tales.
The interest of the examined tale is that the version from Tibet and Mongolia to Hungary can be found more Asian country's tales (Tartar, Turkish etc.).

In my study I examine the difference and the correspondence of the Hungarian and the Tibetan and Mongolian tale. And if some motives are differing I analyse that it is a Hungarian characteristic or the influence of the surrounding nations' folklore.

[21] Az Elvarázsolt holttest meséinek fő motívuma, hogy egy királyfinak el kell hoznia egy holtestet egy temetőből, azzal a feltétellel, hogy nem szólal meg. Az út során a holttest meséket mesél és a királyfi nem tudja megállni, hogy meg ne szólaljon. Windhoffer Tímea: *Az elvarázsolt holttest meséi tibeti és mongol szöveg alapján*. (diplomamunka) 2004. 5. p. Ebben az esetben is erről van szó, azaz a királyfi megszólal és nehezményezi, hogy a főhős nem hálálta meg apjának, azt hogy az nem ölte meg.

Irodalomjegyzék

Arany László: *Szép Magyar Népmesék*. Móra Kiadó, Budapest 1979

Birtalan Ágnes (szerk.): *Miért jön a nyárra tél?* Terebess Kiadó, Budapest 1998

Birtalan, Ágnes: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie* 34. Szerk. E. Schmalzriedt – H. W. Hausiig. Klett Verlag, Stuttgart 2001

Čültemsüren, R.: „Šidet xüüriin ülger"–iin mongol aman xuwilbaruud. In: *Mongolian Studies* 7. 1998 [Az „Elvarázsolt holttest meséi"-nek mongol folklór változatai]

Dašdemberel: *Šidet xüüriin ülger*. Soyombo Xewleliin gajar, Ulaanbataar 1992 [Az elvarázsolt holttest meséi]

Damdinsürüng, Če.: Tibetan and Mongolian Tales of Vetala. *Corpus Scriptorium Mongolorum*. II. Ulaanbaatar 1962

Das, Sarat Chandra: *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*. (Reprinted) Alipore, West Bengal Government Press. 1960

Diószegi Vilmos: *A pogány magyarok hitvilága*. Akadémia Kiadó, Budapest 1983

Dömötör Tekla: *A magyar nép hiedelem világa*. Corvina Kiadó, Budapest 1981

Dulam, C.: *Mongol domog jüin dür*. Ulaanbataar 1989 [Mongol mitológiai alakok]

Eberhard, W. – Boratav, P. N.: *Typen türkishcer Volksmärchen.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1953

Kara, György: *Siditü kegür-ün üliger. The Mongolian Tales of Bewitched Corpse.* (Debter 4.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1984

Krueger, Jonh R.: *Thirteen Kalmyk-Oirat Tales from the Bewitched Corpse cycle. The Mongolia Society Special Papers. Issue Seven*. The Mongolia Society, Bloomington, Indiana 1978

Lőrincz László: *A mongol népköltészet.* (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 6.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1969

Lőrincz László: *Egy Indai mesegyűjtemény útja Belső-Ázsiában*. (kandidátusi értekezés) 1965

Lőrincz, L. László: Der Märchentyp 301 als tibetisches Element im Heldenlied des Dschangar. In: *AOH* XXII. (1969), pp. 335–352.

Lőrincz László: *Mongol mesetípusok.* Tankönyvkiadó, Budapest 1977

Lőrincz László: *Mongol mitológia.* Kőrösi Csoma Sándor Kiskönyvtár 14., Akadémiai Kiadó, Budapest 1975

Mongol szövegek I. Siditü kegür-ün üliger Az elvarázsolt holttest meséi. Átírta Kara György, Ligeti Lajos előszavával. Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, Budapest 1984

Tokarev, S. A. (szerk.): *Mitológia Enciklópédia*. II. Gondolat Kiadó, Budapest 1988

Windhoffer Tímea: *Az elvarázsolt holttest meséi tibeti és mongol szöveg alapján*. (diplomamunka) 2004

SAMAYAMĀTṚKĀ II, 91–92

Interpretációs lehetőségek

Wojtilla Gyula

Stein Aurél szanszkritológiai munkásságában a Rājataraṅgiṇī kritikai kiadása és bőséges kísérő tanulmányokkal közreadott angol fordítása képviseli a legnagyobb értéket.[1] Ebben a nagy műben, amely egyszerre világhírűvé tette Steint, a kiváló tudós minden erénye együtt látható. Stein a tübingeni és angliai évek során megszerzett kitűnő filológiai képzettség birtokában fogott hozzá a szanszkrit kiadáshoz, majd egyedülállóan gazdag nyelvi, régészeti és földrajzi ismeretanyagot gyűjtött az elkészítendő angol fordításhoz és a kísérő tanulmányokhoz. Kutatásainak mindmáig felülmúlhatatlan részét képezik a helyszíneken tett utazásai, terepbejárásai. Ezek értéke Kasmír 1947 utáni politikai története fényében, amely lehetetlenné teszi a hasonló kutatásokat, még nagyobb és aligha felülmúlható. Stein a Rājataraṅgiṇī földrajzi horizontjának pontos megrajzolásához igyekezett minden 1900 előtt nyomtatásban vagy kéziratban ismert arab, európai nyelveken készült, kínai, perzsa, szanszkrit forrást bevonni kutatásaiba. Ennek során bukkant rá a kasmíri költő Kṣemendra Kr. u. 1050-ben írt szatirikus költeményére, a *Samayamāṭṛkā*ra. Mint ismeretes, a költemény második fejezetének legszórakoztatóbb része a főhős, Kaṅkāli kurtizán kalandos kasmíri utazásairól szól. Stein azonnal felfedezte, hogy ez a szövegrész különösen értékes, mert itt bukkan fel a Kasmír megközelítésében kulcsfontosságú Pīr Panṯsāl hágó, pontosabban ezen út legmagasabb pontjának a neve Pañcāladhārā alakban, valamint a nevezetes „só útnak" (*lavaṇasaraṇi*) az ősi neve, amelynek a hágó az egyik szakasza.[2] A *Samayamāṭṛkā* ránk maradt szövege sajnos helyenként romlott illetve hiányos. Ezt orvosolandó Stein megpróbált újabb kéziratokat találni, amikor azonban nyilvánvaló vált, hogy erre semmi remény nincsen, megkérte kasmíri bráhmin barátját Pandit Govind Kault, hogy írjon a szöveghez egy szanszkrit kommentárt. Stein választása, mint mindig, telitalálat volt, hiszen ez a tudós, amellett, hogy imponáló szanszkrit nyelvtudással rendelkezett, birtokában volt mindazon ismereteknek, amelyek elengedhetetlenül szükségesek voltak Kasmír régi hagyományainak megismeréséhez.[3] Az 1898-ban elkészült kommentár, a *Samayamāṭṛkāvyākhyā* két példánya Stein kasmíri szanszkrit kéziratgyűjteménye részeként az oxfordi Bodleian Libraryban található.[4] A kommentár, amely sok értékes adatot tartalmaz, sajnos mindmáig nem vált a *Samayamāṭṛkā*-kutatás részévé.

A só útra és a nevezetes hágóra vonatkozó egyedülállóan fontos információk a *Samayamāṭṛkā* II. könyv 91–92-es verseiben olvashatók. Kṣemendra, a *poeta doctus* , az elsőt *mandākrāntā,* a másodikat *śārdūlavikrīḍitā* metrumban komponálta. Mindkét versmérték közkedvelt a színvonalas szanszkrit költészetben. Míg a második vers fordítása

[1] Stein, M. A. (szerk., ford.): *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī a Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* I-II. London 1900.
[2] Stein, M. A.: *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī a Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* II. pp. 395–396.
[3] Stein, M. A.: *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī a Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* I. p. xvii.
[4] Clauson, G. L. M.: Catalogue of the Stein Collection of Sanskrit MSS. from Kashmir. In: *JRAS* July 1912, pp. 600–601.

semmi nehézségbe sem ütközik, az első vers utolsó két sora meglehetősen sok fejtörést okozott a korábbi fordítóknak. A két vers így hangzik:

Evaṁ kṛtvā lavaṇasaraṇau bhārikaṁ bhartṛsaṁjnaṁ
tasmin nidrāvaśamupagate rātrimanyaiḥ kṣipantī /
prātarbaddhvā pṛthukaṭitaṭaṁ saṁkaṭe dīrghadāmnā
mūrdhnā bhāraṁ divasamakhilaṁ sā vilāsairuvāha //91//
Niḥśuṣkairataṭairmahāhimapathairullaṅghya ghorān girīn
bambā nāma dināvasānasamaye mānyāṅganārūpiṇī /
hemante vasanāvaguṇṭhitamukhī pañcāladhārāmaṭhe
śītārtā ghanalambakambalavatī cakre spṛhāṁ kātarā //92//

Stein nem minden ok nélkül vélekedett úgy, hogy a költemény magyarázatokkal ellátott fordítása egy *desideratum*[5], ő maga azonban még eme két vers teljes lefordítására sem vállalkozott. Tegyük hozzá, a költeménynek ma sincsen teljes filológiailag megbízható angol fordítása, ugyanis E. Powys Mathers változata J. J. Meyer német fordításából készült.[6] Stein fordítás helyett a kérdéses két sor körülírását nyújtja. Ez így hangzik: „by taking next morning a good load on her head and starting with it towards the pass (*saṁkaṭa*)" azaz „a következő reggel egy jó terhet a fejére véve elindult azzal a szoros felé".[7] Stein a terep fölényes ismeretében, némileg azonban intuitíve, de mint látni fogjuk, helyesen „szoros" jelentésben fordította a kulcsszónak számító *saṁkaṭa* kifejezést. Furcsa módon még arra sem utal, hogy a szó éppen ebben a jelentésben az általa kiadott és lefordított Rājataraṅgiṇī 7, 325-ben is előfordul. Nem veszi figyelembe Govind Kaul kommentárját sem, és nem keres segítséget az ismert szanszkrit szótárakban sem. A vers szanszkrit szövege a következő:

Gṛhitavetanenāyaṁ rājaputreṇa śastriṇā /
Saṁkaṭesmin mayā svāmī jīvatā tyajyate katham //

Ennek magyar fordítása így hangzik: „Hogyan hagyhatom el én Rājaputra felvett fizetéssel és fegyverrel az uramat ebben a szorosban miközben élek?"

A Stein-féle az „elindult a szoros felé" fordítás azonban nem pontos. A szó, mint utaltunk rá sok fejtörést okozott annak ellenére, hogy a nagy szanszkrit szótárak, igaz előfordulási hely nélkül, több más jelentés mellett megadják ezt a jelentést is.[8] Óvatosságra int viszont az a körülmény, hogy a hagyományos indiai szanszkrit szótárakban nem szerepel a szó, illetve a modern indoárja nyelvekben sincsen ennek a szónak folytatása: például a hindiben és a nepáliban azt ezt jelölő szó *ghāṭī*.[9] A szó a megnevezett modern szótárak szerint „keskeny út", „nehéz átjáró", „veszélyes helyzet", „szükséghelyzet" jelentésben is szerepel. A buddhista hibrid szanszkritból ismert *saṁkaṭīkṛta* mfn jelentése „pressed into a

[5] Stein, M. A.: *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī a Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* II. p. 375, 113. jegyzet.
[6] Mathers, E. Powys: *The Art of a bawd and harlot's Breviary…* London 1927.
[7] Stein, M. A.: *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī a Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* II. p. 396.
[8] Böhtlingk, O. von: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* VII. St. Petersburg 1886, p. 15; Monier-Williams, M.: *Sanskrit-English Dictionary.* Oxford 1960, p. 1125; Apte, V. S.: *The Practical Sanskrit-English Dictionary* I-III. Poona 1957, p. 1601.
[9] Vö. Pathak, R. C. (szerk.): *Bhargava's Standard Illustrated Dictionary of the Hindi Language.* Hindi-English edition. Varanasi 1973, pp. 311; Rabinovič, I. S.: *Nepal'sko-russkij slovar'.* Moskva 1968, p. 341.

narrow space (of deer, by hunters)".[10] Ezek után nem teljesen meglepő, hogy Pandit Govind Kaul, majd a zseniális német indológus J. J. Meyer, akinek a német fordítása a *Samayamātṛkā* egyetlen tudományos igényű európai nyelvű fordítása, még később pedig, kiváló benáreszi bráhmin barátom a szöveg újbóli kiadója és hindire fordítója Ramāśaṅkar Ṭripāṭhī valamint a világhírű bombayi tudós Moti Chandra nem igazán boldogultak ezzel a szóval.

Pandit Govind Kaul a *saṁkaṭe* szót a *janasambādhayute* kifejezéssel írja körül, ennek jelentése körülbelül „embertömeggel ellátott" azaz egy olyan hely, ahol sok ember tolong, végeredményben egy olyan hely, ahol egy ember számára, mások miatt csak szűkös hely van. Ez értelmezés a forgalmas hegyi úton, egy olyan helyzetben, ahol a teherhordók sűrű csoportban járnak, nem elképzelhetetlen. Ugyanakkor összeegyeztethetőnek látszik azzal is, hogy a *saṁkaṭa* „összehordott"[11] alak valamiképpen összekapcsolható a *saṁskṛta* alakkal, amelynek több más mellett „összerakott, összegyűjtött, összeilleszteett" jelentése is van.[12]

Meyer a két sort a következőképpen fordítja: „am Morgen nun band sie ihre breite, hohe Hüfte an der schmalsten Stelle mit einem langen Strick und trug so mit dem Kopfe die Last den ganzen Tag im Spiel dahin", azaz „reggel mármost széles és nagy csípőjét a legkeskenyebb helyen megkötötte egy hosszú kötéllel és egész nap játékosan hordozta fején a terhet."[13] Úgy látszik azonban, hogy Stein hatására kétségei támadtak, mert lábjegyzetben szükségesnek látta megjegyezni, hogy noha Stein leírása valamennyire pontatlan, mégis talán inkább úgy fordíthatná, hogy „am Morgen nun band sie im Engpass (als sie durch den Engpass zog) ihre breite, hohe Hüfte mit einem hohen Strick etc." azaz „reggel mármost ő a szorosban (midőn a szoroson átvonult) megkötötte széles, nagy csípőjét egy hosszú kötéllel". A rá jellemző találékonysággal ehhez még hozzáteszi, hogy a csípő köré kötött kötélnek minden valószínűség szerint a teher hordozásához lehet köze.[14]

Tripāṭhī hindi fordítása szabad magyar fordításban így hangzik: „Reggel miután széles csípőjét egy hosszú kötéllel/zsinórral (*rassī*) szorosra kötötte, egész nap élvezettel cipelte fején a terhet."[15] Itt azonban problematikus, hogy Tripāṭhī a *saṁkaṭe* singularis locativusi alakot milyen alapon fordítja egy abszolutivummal (*kaskar* „szorosra kötve").

Moti Chandra meglehetősen szabadon kezeli a mondatot, amikor parafrázisában ezt írja: „One morning, she girdled her waist with a scarf and left the house. She carried a heavy load on her head."[16] („Egy reggel csípőjét egy sálkendővel körülövezte és elhagyta a házat. Fején egy nehéz terhet hordott")

Saját felfogásomban a két vers pontos fordítása így hangzik: „Így a só úton egy teherhordót elnevezett férjének. Miután azt az álom hatalmába kerítette, ő az éjszakát másokkal ütötte agyon. Kora reggel a szorosban (*saṁkaṭe*) széles csípőjét hosszú kötéllel megkötvén egész nap játszva cipelte fején a terhet." (91) „A nedves, meredeken lezuhanó, mély hóval (fedett) utak mentén, a félelmetes hegyeken átkelve, Bambá néven, tisztelet-

[10] Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. II: Dictionary.* First Indian edition, Delhi – Varanasi – Patna 1970, p. 544.
[11] Monier-Williams, M.: *Sanskrit-English Dictionary.* p. 1125.
[12] Monier-Williams, M.: *Sanskrit-English Dictionary.* p. 1120.
[13] Meyer, J. J.: *Kṣemendra's Samayamatrika (Das Zauberbuch der Hetären) ins Deutsche übertragen von J. J. Meyer.* Leipzig [1903], p. 25.
[14] Meyer, J. J.: *Kṣemendra's Samayamatrika…* pp. 24–25, 4. jegyzet.
[15] *Samayamātṛkā of Mahākavi Kṣemendra* ed. with the '*Prakāśa*' Hindi commentary and notes by Ramāśaṅkar Tripāṭhī (The Vidyabhawan Sanskrit Granthamala 143) Varanasi 1967, p. 42.
[16] Moti Chandra: *The World of Courtesans.* Delhi 1976, p. 252.

reméltó nőként a napszállta felé, tél végén, arcát ruhájával befedve, hidegtől gyötörve, vastag, lecsüngő gyapjú takaróban, kétségbeesetten a Pañcāladhārān lévő menedékházra várakozott."

Ez a leírás igen plasztikus. A nevezetes só útról Stein bőséges információkkal szolgál. Ez az útvonal volt a legforgalmasabb kommunikációs vonal Kasmír és Pandzsáb tartomány központi része között. Az út nevét onnan nyerte, hogy ezen bonyolódott Kasmírba irányuló só kereskedelem, egy olyan létfontosságú árué, amely Kasmírban nem állt rendelkezésre.[17] Steintől tudjuk, hogy a hó leesése után a só szállítása ezen az útvonalon csupán a gyalogos teherhordók segítségével volt lehetséges.[18] A csípőre kötött hosszú kötélnek többféle funkciója lehet. A teherhordásnál ajánlatos övként szolgálhat, de a „hosszú" jelző arra is utalhat, hogy ez egyféle hegymászó , mentő kötél is lehet, mivel a veszélyes hegyi úton számolni lehetett balesetekkel. A Rājataraṅgiṇī I, 302 arról számol be, hogy Mihirakula fehér hun király Kr.u. 530 körül Kasmírba utazott, egy elefántja szakadékba zuhant. 1665 nyarán, amikor Aurangzeb nagymogul Kasmírba utazott tizenöt elefánttal történt ugyanez a szörnyű baleset.[19]

Irodalomjegyzék

Apte, V. S.: *The Practical Sanskrit-English Dictionary* I-III. Poona 1957

Pathak, R. C. (szerk.): *Bhargava's Standard Illustrated Dictionary of the Hindi Language.* Hindi-English edition. Varanasi 1973

Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. II: Dictionary.* First Indian edition, Delhi – Varanasi – Patna 1970

Clauson, G. L. M.: Catalogue of the Stein Collection of Sanskrit MSS. from Kashmir. In: *JRAS* July 1912

Mathers, E. Powys: *The Art of a bawd and harlot's Breviary…* London 1927

Meyer, J. J.: *Kṣemendra's Samayamatrika (Das Zauberbuch der Hetären) ins Deutsche übertragen von J. J. Meyer.* Leipzig [1903]

Moti Chandra: *The World of Courtesans.* Delhi 1976

Monier-Williams, M.: *Sanskrit-English Dictionary.* Oxford 1960

Böhtlingk, O. von: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* I-VII. St. Petersburg 1883–1886

Rabinovič, I. S.: *Nepal'sko-russkij slovar'.* Moskva 1968

Stein, M. A. (szerk., ford.): *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī a Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* I-II. London 1900

Samayamāṭṛkā of Mahākavi Kṣemendra ed. with the '*Prakāśa*' Hindi commentary and notes by Ramāśaṅkar Tripāṭhī (The Vidyabhawan Sanskrit Granthamala 143) Varanasi 1967

[17] Stein, M. A.: *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī a Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* II. p. 395, 47. jegyzet.
[18] Stein, M. A.: *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī a Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* II. p. 395, 46. jegyzet.
[19] Vö. Stein, M. A.: *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī a Chronicle of the Kings of Kaśmīr.* II. p. 395, 44. jegyzet.

KAKUN 家訓, A JAPÁN „CSALÁDI INTELMEK”

Yamaji Masanori

1. Bevezető

> *“…, úgy hát én sem restellem, szerelmetes fiam, hogy neked még életemben tanulságokat, parancsokat, tanácsokat, javaslatokat adjak, hogy velük mind a magad, mind alattvalóid életmódját ékesítsed, ha majd a legfőbb hatalom engedélyével utánam uralkodni fogsz. Illik pedig, hogy odaadó figyelemmel hallgatván eszedbe vésd apád parancsait, az isteni bölcsesség intelme szerint, mely Salamon szájából szól:*
>
> *Hallgass, fiam, atyád intelmére,*
> *s ne vedd semmibe anyád tanítását!…*
> *[Hallgasd hát meg, fiam, fogadd el szavaimat,]*
> *akkor nagy lesz száma élted éveinek. …”*[1]

Az idézet néhány mondat a jól ismert *Szent István király intelmei Imre herceghez* bevezetőjéből. Az atyai intelmek az utódok számára, a királytükör vagy a fejedelmi tükör, az ókori babiloni *királytükör*től kezdve a világ számos irodalmában megtalálható. E műfaj képviselője például a 6. században készült jól ismert kínai *Jen-si csia-hszün*顔氏家訓 [A Jen família családi intelmei], amely két századdal később a Tang-kínai mintára egyre jobban kiépülő Japán központi államrendszerének vezető államférfiai, tudósai, udvari nemesei számára is fontos olvasmányok egyike volt. A mű szerzője, Jen Cse-tuj顔之推 (531–591) a 6. századi hadakozásokkal teli Kínában született egy elszegényedett, de neves nemesi család fiaként, aki az életében egymást váltó négy királyság udvarában szolgált, mint hivatalnok. Írása szerint családja generációk óta a konfuciánus tudománnyal foglalkozott. A műben a gyermek nevelésétől kezdve, a családtagok közötti helyes kapcsolattartásról, illemről, házasságról, temetkezésről, az Észak (kínai) és Dél (kínai) szokások különbségeiről, a konfuciánus tudományról és Buddha tanításairól, irodalmi, hangtani és más tudományos kérdésekről, az életben való érvényesüléshez, a felemelkedéshez és a békés, viszálykodás mentes családi élet megvalósításához fontosnak vélt tanácsait húsz fejezetben írja le.[2] Az *István király intelmei*hez hasonlóan az írás a korabeli emberek gondolatvilágáról, értékrendjéről, életéről számos érdekes és közvetlen információt nyújt. Az „intelmek”, tehát, az adott nemzet eszmetörténeti vizsgálatához nagyon fontos forrás-

[1] Szent István király intelmei Imre herceghez. In: *Magyar történeti szöveggyűjtemény 1000–1526.* Szerk. Bertényi I. Osiris Kiadó, Budapest 2000, p. 208 (Kurcz Ágnes fordítása).

[2] Mint később majd látjuk, a *Jen-si csia-hszün* (japán olvasattal *Gansi kakun*) már a 8. század óta jól ismert mű volt Japánban is, ahol a korabeli műveltség alapját képezte a kínai műveltség. Napjainkban is több kiadása jelenik meg. Lásd Uno Sz.: *Gansi kakun Csúgoku koten sinso* 顔氏家訓 中国古典新書. Meitoku suppansa, Tokió 1982 [A Jen família családi intelmei, Kínai klasszikusok zsebkönyve]; *Gansi kakun* 顔氏家訓. Szerk., ford. Kume Sz. – Niva S. – Takeucsi J., Tokuma soten, Tokió 1990; *Gansi kakun*顔氏家訓 1–2. (Tójó bunko 511, 514) Ford., jegyz. Ucunomija Sz., Heibonsa, Tokió 1989–1990 stb.

anyag, de a különböző nemzetek intelmeinek összevetése a távoli kultúrákban élő emberek gondolatvilágának jobb megismeréséhez is hozzájárulhat.

2. Ókori udvari japán nemesek *kakun* 家訓[3]-jai

A japánok a kínai írásbeliség tanulmányozása és átvétele során ismerkedhettek meg a *kakun* 家訓 „családi intelmek" műfajával a 7–8. században. Ezt követően, a hosszú történelmük során a fiak vagy a család jövőjét féltő japán atyák „ecsetjéből" is számos e műfajhoz sorolható írás született. A japán ókorban az írástudás a császári udvari nemesség körére korlátozódott, így az e korszakban született intelmek szerzői is mind a császári rendszer csúcsához tartoztak. Az írásbeliség elterjedésével a helyzet változik, és a későbbi korszakokban már különböző társadalmi réteghez, csoporthoz tartozóktól is születnek intelmek.

A ma ismert legrégebbi japán *kakun* a 769 körül készült *Sikjó ruidzsú* 私教類聚 [Tanításaim tematikus gyűjteménye]. Szerzője a császári udvar jobb felőli személynöke, *udaidzsin* Kibi no Makibi (695–775). A 13. század második felében készült *Honcsó sodzsaku mokuroku* 本朝書籍目録 [Japánban lévő könyvek jegyzéké]-ben a mű címe megtalálható, a mű maga azonban elveszett, csak tartalomjegyzéke és egyes szövegrészletek ismeretesek mint idézetek. A tartalomjegyzék a 13. században készült régi dolgok lexikonában, a *Súgai só* 拾芥抄-ban található,[4] a szöveg részletei pedig a 11. század elején készült politikai ügyek kézikönyvében, a *Szeidzsi jórjaku* 政治要略 [A politikai (gyakorlatok, rituálék) lényegi leírásai]-ban és néhány más írásban.[5] A 8. században az írástudó japánok műveltségének alapját a kínai tanulmányok képezték, s kínaiul is írtak. A régi kínai szöveget Japánban *kanbun*漢文 [han írás, azaz kínai írás]-nak nevezik. Az ifjúkorában tizennyolc évig Kínában tanult, tudós államférfiu, Kibi no Makibi írása, a *Sikjó ruidzsú* is tökéletes régi kínai nyelvű írás azaz *kanbun*. A megmaradt szöveg-részletekben megfigyelhető, hogy sok gondolatot átvett a *Jen-si csia-hszün*顔氏家訓 [A Jen família családi intelmei]-ből. Így Kibi no Makibi „intelmei"-nek is első sorban a konfuciánus valamint a buddhista eszmeiség alkotja szellemi alapját.

A *Sikjó ruidzsú* után majd százhúsz évvel, 897-ben, a Kanpjó kilencedik évében a trónról lemondó 59. tennó, Uda császár (867–931) a trónon őt követő tizenkét éves fiának, Acugimi hercegnek írta uralkodói útmutatásként a *Kanpjó gojuikai* 寛平御遺戒 [Kanpjói örökbehagyott intelmek]-et. A *Kanpjó gojuikai*-t az utókor „császári tükörként" igen nagyra becsülte, mint ahogy egyes császári naplókban olvashatunk erről,[6] és az utódok számára az intelem-írás példaképévé is vált. A korabeli írásbeliség szokásainak megfelelően ez is *kanbun*. Teljes szövege nem ismeretes. Császári írás lévén eredetileg nem volt hozzáférhető az alattvalók számára, de a császár közelében szolgálók a hivatalos ügyek intézése kapcsán valószínűleg hivatkozhattak az írásra, majd később az így keletkezett részszövegeket összegyűjtötték egy kötetben és így ismertté válhatott az *Intelmek* a nemesség körében is. Ebből is csak tizenkilenc fejezet maradt fenn. Oktató és enciklopedikus jellege miatt más számos

[3] A 家訓 kínai olvasata „csia-hszün". Továbbiakban japán szóként japán olvasattal „*kakun*".

[4] A *Sikjó ruidzsú* fennmaradt részének kritikai kiadását lásd *Kodai szeidzsi sakai siszó* (Nihon siszó taikei 8.) Szerk. Jamagisi T. – Takeucsi R. – Ienaga Sz. – Oszone S., Ivanami soten, Tokió 1979, pp. 43–48 [Az ókori politikai és társadalmi gondolatok (Japán gondolatok nagy sorozata 8.)].

[5] Lásd 4. jegyzet

[6] Mint például Hanazono császár (1297–1348) naplójában: „…聖明之遺訓足為鑑誡 [A Bölcs (Uda császár) intelmeit intő tükörként tarthatjuk]" *Kodai szeidzsi sakai siszó*. p. 103.

műben is idézik a szöveg részleteit. Az *Intelmek* a követendő uralkodói magatartástól és életviteltől kezdve az udvari ügyek rendjéről, szertartásokról, a rangfokozatok adományozási módjáról, a tisztségek kinevezési rendjéről, annak szempontjairól, az udvari főurak jellemzéséig az uralkodó számára fontosnak vélt tudnivalókat írja le.[7]

Ebben a korszakban született egy másik jól ismert intelmi írás a *Kudzsó usódzsó juikai* 九条右丞相遺誡 [Kudzsó jobb felőli személynök örökbehagyott intelmei]. Szerzője a császári udvar jobb-felőli személynöke, Fudzsivara no Moroszuke (908–960). Az írás a jobb felőli személynök 947-ben történt kinevezése után készülhetett, a végén olvasható ugyanis egy mondat, amely a jobb-felőli személynök kinevezésére utal.[8] A *Kudzsó usódzsó juikai* szintén kínai nyelvű, részletesen és gondosan taglalja a mindennapi életben betartandó életviteli előírásokat, a dolgokhoz való viszonyulás módjait a főnemes család tagjai számára és a Buddha tanításainak fontosságát, a Kudzsó család családi etikett-szabályait. Kiváló bepillantást nyújt a korabeli udvari főnemesek mindennapi életébe és a számukra oly fontos előírások világába. Így kezdődik az intelem:[9]

> „Felkelés után először a születési évetek csillaga nevét hétszer ismételjétek hangosan …
>
> Utána vegyétek kezbe a tükröt és nézzétek meg orcátokat. A naptárból tudjátok meg a nap jó vagy rossz állását. Aztán fogpiszkálót vegyetek, s nyugat felé fordulva mossatok kezet. Buddha nevét recitáljátok, és az általunk mindig tiszteletben tartott szentélyre, dzsindzsa 神社-ra ra gondoljatok erősen. Ezután a tegnapi eseményeket kell leírnotok (ha sok a lejegyzendő dolog, napközben is jegyezzetek).
>
> Utána kását reggelizzetek. Aztán a hajat fésüljétek (három naponta egyszer kell fésülni a hajat, nem mindennap fésülünk), majd a kéz és láb körmeit vágjátok le (az ökör napján a kéz körmeit, és a tigris napján a láb körmeit). …”

3. A szamurájok *kakun* 家訓-jai

Japán történetében a 12. század végén, a Kamakurai sógunátus létrejöttével a szamurájok veszik át a tényleges politikai hatalmat az udvari nemességtől. Kamakura a japán fősziget, *Honsú* keleti részén található a mai Tokióhoz közel, a császári fővárostól, Kiotótól kb. 400 km-re. Miután a szamurájok történelmi főszerephez jutottak, az addig csak az udvari nemesség körére korlátozódott írásbeliség kezd erőteljesen elterjedni a vidéki szamurájság vezető rétegeiben is. Közben a 9–10. században a kínai írásból, a *kandzsi*-kból kialakult sajátos japán írásrendszer, a *kana* használata is elősegítette az eredeti japán írásbeliség kialakulását, és lehetővé tette a japánok számára, hogy japánul jegyezzék le a gondolataikat, japánul alkossanak, kínai verselés helyett japán verseket írjanak, jóllehet a hivatalos dokumentumokat, leveleket még sokáig *kanbun*ban írták, sőt, az udvari nemes férfiak, hivatalnokok számára ez majdnem kötelező volt.[10]

---

[7] Az itt említett szövegeket lásd a *Kodai szeidzsi sakai siszó*. pp. 103–114, 293–295.

[8] „… , 已登崇班 [elértem a magas rangot], …”. A *Kodai szeidzsi sakai siszó*. p.297.

[9] *Kodai szeidzsi sakai siszó*. pp. 116, 296.

[10] Jó példa erre Ki no Curajuki (872?-945?) *kana* írással, japánul írt úti naplója, a *Tosza nikki* [Toszai napló]. Különösen figyelemre méltóak kezdő sorai: „A naplónak mondott dolgot a férfiak (is) írnak, arra gondolván, hogy nő is megpróbáljon írni (azt), kezembe veszem az ecsetet.” Ki no Curajuki, amikor a hivatali idő elteltével

A japán írásbeliség terjedésével a 13–14. századtól kezdve az egyre erősödő, különböző helyi szamuráj-családok fejei is kezdték megfogalmazni intelmeiket gyermekeik és a családjuk jövője iránti aggodalomból az utódok és a család emberei számára. Különösen a 15. század közepétől a 16. század végéig terjedő ún. hadakozó fejedelemségek korában egymással élet-halál küzdelmet vívó számos szamuráj-fejedelemtől születtek intelmi írások, különböző formában és címmel, mint például: *Rokuhara dono gokakun* [Rokuharai nagyúr család-intelmei], *Gokurakudzsi dono misószoku* [Gokurakudzsi nagyúr levele], *Aszakura Eirin kabegaki* [Aszakura Eirin fali-irata], *Szóundzsidono nidzsúikkadzsó* [Szóundzsi templom nagyúra huszonegy cikkelye], *Imagava Rjósun szeisi* [Imagava Rjósun figyelmeztető szavai], *Sibuja Dzsósin okibumi* [Sibuja Dzsósin rendelkezései], *Okitegaki no koto* [Törvényekről], *Kuroda Nagamasza juigon* [Kuroda Nagamasza végakarata], *Itakura Sigenori iso* [Itakura Sigenori végrendelete], *Szakai ke kjórei* [Szakai család tanító parancsolatai], *Simazu Cunataka kjókun* [Simazu Cunataka tanításai] és az egyszerű levelek az apától fiának, mint Móri Motonari fiainak írt levelei.[11]

Tartalmilag vizsgálva köztük törvénynek is tekinthető írások is vannak, de ezek nem csak jogszabályok, hanem mindig találhatók bennük olyan szövegek, amelyek tanító és intő szándékúak. Így tartalmuk szerint mindezeket *kakun*, azaz családi intelmekként értelmezhetjük.

A nyelvezetük is vegyes:

– egy részüket japanizálódott *kanbun*ban írták, amely bár kínai írással van írva, de nem mindig követi a helyes kínai nyelvtant, hanem japán mondatfűzést alkalmaz,
– más részük japán és *kanbun* vegyes szövegű, amely szövegben *kanbun*ban írt mondatok is vegyülnek,
– harmadik részük rendes japán szövegűek.

A ma ismert legrégebbi szamuráj családi intelmek a Kamakura-sógunátus (1185–1333) egyik főembere, Hódzsó Sigetoki (1198–1261) *Rokuhara dono gokakun* [Rokuharai nagyúr család-intelmei]-ja. Kutatások szerint Sigetoki intelmeit elsőszülött fia, Nagatoki felnőtté avatási szertartása, a *genpuku* alkalmából írta vagy néhány évvel később, Sigetoki 1237-i *szagami no kami*, a szagami tartomány főnöki tisztének elfoglalása és a fiú, Nagatoki 1247-i, a sógunátus rokuharai vizsgáló tiszti kinevezése közötti időszakban. Sigetokitól egy másik *kakun*-írás is maradt fenn, melynek címe *Gokurakudzsi dono misószoku* [Gokurakudzsi nagyúr levele]. Ez utóbbit Sigetoki az után írhatta, hogy buddhista útra tért (1256), tartalmát is végig kísérik buddhista nézetei, továbbá intelmei nem csak fiának szólnak, hanem minden utódára és a család embereire is gondol. Mindkettő kandzsi-kanás japán szöveg.[12]

A japán *kakun,* a családi intelmek írása a hadakozó fejedelemségek kora után a Tokugava sógunátus (1603–1867) azaz az Edo-korszakba lépve az ún. *csónin*, a városi kereskedők és a falusi nagy parasztcsaládok körében is elterjedt.[13] Az intelmi írások átfogó

visszautazott toszai állomáshelyéről a fővárosba, a korabeli szokásoktól eltérően japánul és *kanák*kal akarta írni útinaplóját. Így nőnek álcázva biztosította alibijét ahhoz, hogy *kana* írással japánul írja a naplót.

[11] A szövegeket és rövid ismertetésüket lásd *Csúszei szeidzsi sakai siszó dzsó* (Nihon siszó taikei 21.) Szerk. Isii Sz. – Isimoda S. – Kaszamacu H. – Kacumata S. – Szató Sz., Ivanami soten, Tokió 1972 [Középkori politikai és társadalmi gondolatok (Japán gondolatok nagy sorozata 21.)]; *Kinszei buke siszó* (Nihon siszó taikei 27.) Szerk. Isii S., Ivanami soten, Tokió 1974 [Kora újkori szamuráj gondolatok (Japán gondolatok nagy sorozata 27.)].

[12] Szövegét és tanumányt lásd *Csúszei szeidzsi sakai siszó dzsó.* pp. 310–346, 516–520; *Buke no kakun.* Szerk., ford. Josida J.,Tokuma soten, Tokió 1978, pp.1–44 [Szamurájok család-intelmei].

[13] Az Edo-kori *kakun*okat lásd *Kinszei buke siszó.*; *Kinszei csónin siszó* (Nihon siszó taikei 59) Szerk. Nakamura J., Ivanami soten, Tokió 1975 [Kora újkori városi kereskedők gondolatai (Japán gondolatok nagy sorozata 59.)].

tanulmányozása, tehát, rendkívüli tanulságokkal szolgálhat a japán történelmi, társadalmi és eszmetörténeti kutatások számára.

A japán *kakun*-irodalom rövid áttekintése után most nézzük meg a Muromacsi sógunátus (1336–1573) egyik *Sugo daimjó*ja, vagyis védnök nagyura, Aszakura Takakage *kakun*ját, *Aszakura Eirin kabegaki* [Aszakura Eirin fali-iratá]-t a korai szamuráj-*kakun* példájaként.[14]

4. *Aszakura Eirin kabegaki* [Aszakura Eirin fali irata]

Az *Aszakura Eirin kabegaki* az Ecsizen tartomány (mai Fukui prefektúra északi része) *sugo*-ja, védnök-nagyurának, Aszakura Takakage-nak (1428–1481) *kakun*ja. Takakage is a korabeli szamuráj vezéreknél gyakran előforduló, s majdnem szokássá vált életvitelét követve élete utolsó néhány évében a buddhista szerzetesi életutat választotta magának. Az Eirin az ő szerzetesi neve. Így az *Aszakura Eirin kabegaki*-t világi neve után az *Aszakura Takakage dzsódzsó* [Aszakura Takakage (intelmi) tételei]-ként vagy az általa használt másik néven, Tosikage névvel *Aszakura Tosikage dzsúsicsikadzsó* [Aszakura Tosikage tizenhét cikkelye]-ként is feljegyezték.[15]

Tosikage mielőtt a fejedelemség ura lett, az Ecsizen tartomány védnök-nagyúr családjának, a Siba családnak egyik főembere volt. Azonban kihasználva a gazdája, Siba családjában kitört családi belviszályt, magához ragadja a tartomány védnöki hatalmát 1471-ben, miként ő maga írja intelmi szövegében: „*Njúdó ikko hansin jori, funkocu wo cukusi, fusigini kuni wo torisi jori irai* (...) [A buddhai útra tért szerénységem, azóta, hogy a tőlem telhető mindent megtéve pusztán én magam egyedül, csodával határos módon megszereztem az országot, (…)]”, és megalapozta az Ecsizen tartományban 1573-ig, öt generáción keresztül fennálló Aszakura fejedelemségét. Tosikage intelmeiben az egymással szembeni, egyre hevesebb küzdelemben élő korabeli szamurájság mindennapi viszonyairól, értékrendjéről és életviteléről ad tömör információt.[16] A szöveg a *kanbun*-os mondatokkal vegyes japán szöveg.

Aszakura Eirin fali irata

> [1.] Egy Az Aszakura családban nem szabad kinevezni sukuró-t, vagyis a család öregje örökletes tisztségét. Tehetsége és hűsége szerint kell rá bízni a feladatokat a megfelelő emberre.

[14] Szövegét lásd *Csúszei szeidzsi sakai siszó dzsó.* pp. 353–356. Az írás kiválasztásának oka elsősorban természetesen tartalmi, de a cikk rendelkezésre álló terjedelme miatt is megfelelő hosszúságú példaként esett erre a választás, hogy komplett formában kerülhessen bemutatásra a példa.

[15] Az *Aszakura Eirin kabegaki* 5. tételének utolsó mondata, – „Ezen felül a várkastélyban nem szabad este nó előadást tartani” –, önálló tételként szerepel az *Aszakura Tosikage dzsúsicsikadzsó*-ban, így 17 tétel ebben a verzióban.

[16] A magyar fordítás az ún. Kurokava bon szövege alapján: *Csúszei szeidzsi sakai siszó dzsó*. pp. 350–352; *Csúszei hószei sirjó sú dai 3 kan Buke kahó I.* Szerk. Szató S. – Ikeucsi J. – Momosze K., Ivanami soten, Tokió 2001 (9. kiadás), pp. 335–343 [Középkori jogi forrásgyűjtemény 3. kötet, Busi családi törvények I.]. Nagyon sok szövegváltozata ismert, a szövegkritika ezeket három csoportba osztja, 1) a *kokugaku* tudós, Kurokava Majori (1829–1906) gyűjteményében található kézirathoz tartozók (Kurokavai szöveg), 2) az edo-kori konfuciánus tudós, Arai Hakuszeki (1657–1725) gyűjteményében található kézirathoz tartozók (Hakuszeki szöveg) és 3) Az *Aszakura simacu ki* [Az Aszakura család története] (szerző ismeretelen) kéziratos másolataiban található verziók. A kutatók a kurokavai verziót tartják legjobbnak. Lásd fent említett forrásgyűjtemények tanulmányait.

[2.] Egy Annak okán, hogy generációkon át tartja a tisztét, nem szabad rábízni (olyan személyre, aki tehetségtelen,) a vezér-legyezőt[17] és az előljáró tisztséget.
[3.] Egy Nagyon fontosnak tudjátok, hogy még olyankor is, amikor az ég alatt csend és nyugalom honol, mecuke-t, kémeket a távoli és a közeli országokba helyezzünk, hogy halljunk az ottani helyzetről.
[4.] Egy Ne lelkendezzetek túlságosan a mesterműkardok iránt. Azért, mert ha egy tízezer hiki[18] értékű kardot hordanátok is, ez nem múlhat felül száz darab száz hiki-s lándzsát. Ha száz darab száz hiki-s lándzsát beszerzünk és száz ember kezébe adjuk, akkor meg tudjuk védeni hadállásunk egyik oldalát.
[5.] Egy Ne akarjátok gyakran meghívni Kiotóból a szarugaku[19] négy társulatát és megnézni azt. Ha azon a költségen az országunkbeli, szarugaku-ban tehetséges embert küldítek fel Kiotóba és megtanultatjátok vele a simai vagyis jelmez nélküli nó táncot, akkor az utókor is élvezheti azt. Ezen felül a várkastélyban nem szabad este nó előadást tartani.
[6.] Egy Tilos, arra hivatkozván, hogy a lovaglás és a sólyom vadászat a szamurájok feladata, (az ósúi) Date-khez és Sirakava-khoz küldöncöt szalajtani és tőlük jó lovakat, sólymokat hozatni.[20] A más családtól ajándékként érkezettekkel nincs gond. De ezeket is három év elteltével más családnak ajándékozzátok. Ha sokáig magatoknál tartjátok, biztosan történnek olyan dolgok, ami miatt meg fogjátok báni.
[7.] Egy Az újévi köszöntőre az aszakurai rokonságtól kezdve mindenki pamut vagy kender felső ruhát vegyen fel és egyformán az aszakurai családi címert festessétek rá. Ha, mondván, hogy vagyonotok van, a ruházatokon fényűzést engedtek meg magatoknak, akkor az ország külterületein élő (nem tehetős) szamurájok a pompás külsőségektől tartani fognak és mondván, hogy nehéz résztvenni az ilyen szegényes öltözékben, beteget színlelnek és nem jönnek fel köszönteni egy évet, két évet, három évet, így végül később az Aszakura elé köszönteni jövők száma egyre kevesebb lesz.
[8.] Egy Bár külsejük csúnya, de a bátor, tettre kész embereket kegyetekbe kell fogadnotok. Továbbá azokat is, akik ugyan gyávák, de külsejük és viselkedésmódjuk kiváló, kísérőnek és követnek hasznosak. Azok az egyének, akiknél a belső és külső, mindkét tulajdonság hiányzik, a birtokunk pocsékolása.
[9.] Egy Ha a szolgálatban lustálkodókkal azonos módon kezelitek a buzgón szolgálókat, akkor a hűséges szolgálók hogyan tudnának lelkesedni a szolgálatban.
[10.] Egy Ha nincs rá külön szükség, nem szabad alkalmazni az idegen országból jött rónin-t, a gazdátlan szamuráj-féléket júhicunak, azaz írnoknak.
[11.] Egy Attól függetlenül, hogy az illető szerzetes vagy világi, az olyan embereket ne hagyjátok elmenni más országba, akik kezében valamilyen mesterség van. Azonban azok, akik csak büszkélkedve a saját képességükre nem szorgoskodnak a szolgálatban, haszontalanok.
[12.] Egy Igazán sajnálatos dolog lenne az, ha a megnyerhető csatára és a sikeres várostromra készülve közben a nap jó vagy rossz szerencse állása illetve a (támadás)

[17] vezér-legyező = *gunszen*, amit a sereg vezére használt a csatamezőn a sereg irányítására.
[18] *hiki* = régi lyukas pénz számolási egysége, 1 *hiki* = 10 *mon* (10 db. *zeni* azaz lyukas pénz)
[19] Ebből is tudhatjuk, hogy a *szarugaku* azaz *nó* előadás nem csak Kiotó környékén, hanem a vidéki szamuráj urak számára is egy nagyon kedvelt műfaj volt már a 15. században, s a vidéki uralkodók gondolataiban a helyi kultúra megerősítése is az ország megerősítésének fontos elemei közé tartozott.
[20] *Ósú* a japán fősziget, a *Honsú* észak-keleti vidéke.

irány jó vagy rossz voltával[21] foglalkozván elszalasztjuk a napot és időt. Akármilyen jószerencsés napon lenne is, értelmetlen nagy viharban hajót indítani, vagy nagy sereggel szemben egyedül támadni. Akár rossz szerencsés nap, akár rossz irány, ha minden körülményt, feltételt jól végig gondolunk, és minden istenhez, különösen Hacsiman istenhez,[22] Marisiten[23] istenhez tisztán, őszintén imádkozva buzdítunk nagy harci tettekre, elvárásunk szerint, tervünk szerint megvalósíthatjuk győzelmünket.

[13.] Egy Tehetséges és becsületes embereiteknek adjatok parancsot, s évente majd három alkalommal az ország területeit körbe járassátok és meghallgattassátok velük a pórnép, a parasztok panaszait, véleményét és annak megfelelően intézkedéseiteket változtassátok, megújítsátok. Jó, ha olykor a külsőt megváltoztatva az úr saját maga is körbe járja az ország területét.

[14.] Egy A mi, Aszakura-családi kastélyunkon kívül az országon belül ne engedjetek várkastélyt emeltetni. Minden magas rangú embereteket költöztessétek át az Icsidzsói völgybe,[24] és csak az ő helyi főnöküket helyeztessétek a falujukba.

[15.] Egy Amikor a szentélyeket, a buddhista templomokat és a városi kereskedőházakat járjátok körbe ellenőrizni, akkor rövid időre állítsátok meg a lovatokat és a rossznak találtakat rossznak mondjátok és jókat jónak modjátok, akkor az egyszerű emberek is afölötti nagy örömükben, hogy az úr szólt nekik, a rosszat kijavítják és a jót még jobbá teszik. Így minden külön gond nélkül is az országot kiválóan irányíthatjuk, s mindez az ország urának figyelmességén múlik.

[16.] Egy Amikor mindenféle közvetlen bejelentéseket hallgattok, akkor egy cseppet sem szabad az ítéleteket eltorzítani a helyesről és a helytelenről. Ha értesültetek arról, hogy egy hivatalnok igazságtalan gaztettet követett el, és ha világos a tett, akkor az általa vesztesnek ítélttel azonos súllyal büntessétek meg őt. Ha az ország minden belső ügyét szelíden, becsületesen és jóindulatúan tudjátok intézni, akkor az idegen országbeli ellenségeitek akárhogyan avatkoznának is be, nem okoz gondot. Ha olyan hír járna országunkról, hogy részrehajlás, megkülönböztetés, rendetlen, igaztalan törvények, tettek vannak, akkor az idegen országok ráteszik tenyerüket az országunkra. Egy magas rangú szerzetes mondta, hogy a gazdának olyannak kell lennie, mint egy Fudó isten vagy egy Aizen isten.[25] Fudó nem azért tart kardot a kezében, hogy döfjön, és Aizen nem azért hord íjat, hogy lőjön. Ez a gonoszt lecsendesítő külsőségük, de lelkükben az irgalmuk nagy és mély. Ehhez hasonlóan az

[21] A kínai eredetű jin-jang népi hit szerint vannak jó napok, rossz napok továbbá jó irányok és rossz irányok. Így például az utazások, helyváltoztatások alkalmából először napokat választottak, és ha rossz irányban volt a célpont, akkor az indulás előtti éjszakát máshol töltötték és onnan, ahonnan nézve már jó irányban van a cél, indultak útnak. Ez a népi hit a 9–12. századi japán nemesek szokásaira igen erősen hatott, s majdnem idegesen ragaszkodtak a jó nap, jó irány biztosításához. A Kamakura-ságunátus idejében átterjedt a szamuráj-társadalomra is ez a szokás. Itt ezen értelmetlen szokás ellen inti a csatározásban edzett öreg Eirin az utódait.

[22] A régi idők óta széles körben tisztelt istenség, kezdetben a gabonatermés istene, utána a réz istene és később a 9–10. századtól az egyik szamurájcsalád, a Szeiva Gendzsik nemzetsége isteneként kezdték tisztelni, így a harcosok istenévé is vált.

[23] A szanszkrit *Marícsi.* Japánban a buddhizmus elterjedésével, különösen a szamurájok körében mint védőisten ismert.

[24] Icsidzsódani: a mai Fukui várost átszelő Icsidzsó folyó menti völgy, ahol az Aszakura család várkastélya volt.

[25] *Fudó*: *Fudó mjóó*, szanszkrit Acsalanátha. Japánba a 9. században került ezoterikus buddhizmus egyik isteneként. *Aizen*: *Aizen mjóó*, szanszkrit Rágáradzsa. Szintén buddhista istenként került Japánba, félelmetes külsőségei ellenére a szeretettel megmenti az embereket.

a szamuráj, aki az emberek főnökeként tevékenykedik, először saját magaviseletét tartja helyesen és hűséges harcos alattvalóit jutalmazza, s a hűtlen ellenszegülőket megsemmisíti. Azt, hogy az igazságosat vagy az igaztalant, a jót vagy a rosszat helyesen elbírálja, az irgalmas jutalmazásnak és büntetésnek mondjuk. Még ha a bölcsek és a szentek szavait megérti és sok könyvet megtanult is, akkor sem jó, ha a lelkület makacs és egyoldalú. A Lun-jüben azt olvasva, hogy 'ha az, aki az embereket vezeti, nem sugároz magából tekintélyt, akkor az emberek nem tisztelik őt', ha csak egyoldalúan a tekintélyességre gondol, az nem helyes. Hogy tekintélyes legyen vagy nem, ennek is az a lényege, hogy az időtől és az alkalomtól függően tudjatok így vagy úgy (megfelelően) viselkedni.

Hogy ha fenti tételeket nem veszitek komolyan, akkor haszontalan. A buddhai útra tért szerénységem, azóta, hogy a tőlem telhető mindent megtéve pusztán én magam egyedül, csodával határos módon megszereztem az országot, éjjel-nappal szememet sem hunyva végig gondoltam, a mesteri tudással bírók szavaira hallgattam és a harcosoknak adtam parancsokat. S így nincs az országnak baja. Ha a gyermekeim, az unokáim, minden utódom betartják a mondandóm lényegét, ha a Hie (isten),[26] Hacsiman (isten)[27] tanításaival azonosnak gondolva a szavaimat, s az országot megtartják, akkor az Aszakura neve folytatódni fog. Ha utódaim idejében lesz olyan, aki önkényesen viselkedik, biztosan késő lesz a bánat.

Aszakura bíró, balfelőli kapuőrség harmadtisztje, Kuszaka nemzetségbeli

Takakage, a buddhai útra tért Eirin

5. Befejezésül

Ahogy már említettem, a kora újkorban a nagykereskedők és a tehetős nagyparasztok megjelenésével a városi kereskedő családoknál és a falusi nagyparaszt családoknál is elterjedt a *kakun*. Ez a hagyomány a meidzsi restaurációt követő modern korban sem szűnt meg, sőt, a japán társadalomban máig az adott közösség ideálképének és közös céljának megfogalmazójaként, s egyben a közösség összetartó gondolatfüzéreként, mint igen kedvelt „műfaj" él tovább. Ennek jó példája a *kókun* 校訓, az iskolai intelmek, amelyben az iskola pedagógiai eszméit és oktatási céljait fogalmazzák meg, s a tanárok és tanulók ezeket egyaránt magukévá teszik és élik az iskolai életet, vagy a *sakun*社訓, a cég intelmei, amelyben a cég működésének, gazdálkodásának alapelveit, eszméit valamint a cég vezetői és összes munkatársa számára követendő magatartási irányelveket fogalmazzák meg kódexszerűen. Minden bizonnyal ez is erősíti, sőt, mint a régi időkben, intézményesíti a japánoknál gyakran tapasztalható, valamilyen csoporthoz való tartozás szellemét, a hol-tanultamtól a hol-dolgozomig valamilyen közös élettapasztalat okán, bár a legutóbbi időkben az ilyen kulturális hagyományok Japánban is eltűnőben vannak.

[26] *Hie* (isten): Mai Siga prefektúra és Kiotó határán fekvő Hiei hegyet központul vevő helyi istenség.

[27] *Hacsiman* (isten): ősidők óta gabonafélék isteneként vagy vörösréz isteneként tisztelt istenség, később busik védőisteneként tisztelték.

Summary

Kakun, the Japanese “Family Precepts”

A king’s admonition to his son, the Crown Prince or to the members of his House, is a well known genre of ruler's literature from the ancient times. Examples include the King’s Mirror of Babilon, the 6th century Precepts of a Chinese Court Officer from a Noble family, and also there is an important example from Medieval Hungarian history. These documents give us very direct information about the age, the thinking of the peoples and so on. Especially if we can compare them, we can get an insight into the differences in the way of thinking of the peoples who are living far away from each other and in different cultures. Then we can promote a better understanding of the cultural, ideal and conventional basis of different nations, because in those writings we can find essences of the sense of value of the given ruler’s society which determined the historical developments of the age in the right or the wrong direction. Japanese literacy had been definitely influenced by Chinese literacy from the very beginnings. The Japanese king’s admonition, *kakun* literature also began under strong Chinese influence. I give a short sketch of the history of the Japanese *Kakun* “Family Precepts” from the beginning to the present days with an example from the Medieval samurai principalities’ *kakun* in translation.

Irodalomjegyzék

Árpád-kori legendák és intelmek. Ford. Csóka J. G. – Érszegi G. – Kurcz Á. – Szabó F., Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1987 (második kiadás)

Buke no kakun. Szerk., ford. Josida J.,Tokuma soten, Tokió 1978 [Szamurájok család-intelmei]

Csúszei hószei sirjó sú dai 3 kan Buke kahó I. Szerk. Szató S. – Ikeucsi J. – Momosze K., Ivanami soten, Tokió 2001 (9. kiadás) [Középkori jogi forrásgyűjtemény 3. kötet, Busi családi törvények I.]

Csúszei szeidzsi sakai siszó dzsó (Nihon siszó taikei 21.) Szerk. Isii Sz. – Isimoda S. – Kaszamacu H. – Kacumata S. – Szató Sz., Ivanami soten, Tokió 1972 [Középkori politikai és társadalmi gondolatok (Japán gondolatok nagy sorozata 21.)]

Dzsindzsa dzsiten. Szerk. Sirai E. – Toki M., Tokjódó suppan, Tokió 1988 [Szentélyek szótára]

Gansi kakun 顔氏家訓 1–2. (Tójó bunko 511, 514) Ford., jegyz. Ucunomija Sz., Heibonsa, Tokió 1989–1990

Gansi kakun 顔氏家訓. Szerk., ford. Kume Sz. – Niva S. – Takeucsi J., Tokuma soten, Tokió 1990

Ivanami Bukkjó dzsiten. Ivanami soten, Tokió 1989 [Ivanami buddhizmus szótára]

Kinszei buke siszó (Nihon siszó taikei 27.) Szerk. Isii S., Ivanami soten, Tokió 1974 [Kora újkori szamuráj gondolatok (Japán gondolatok nagy sorozata 27.)]

Kinszei csónin siszó (Nihon siszó taikei 59) Szerk. Nakamura J., Ivanami soten, Tokió 1975 [Kora újkori városi kereskedők gondolatai (Japán gondolatok nagy sorozata 59.)]

Kodai szeidzsi sakai siszó (Nihon siszó taikei 8.) Szerk. Jamagisi T. – Takeucsi R. – Ienaga Sz. – Oszone S., Ivanami soten, Tokió 1979 [Az ókori politikai és társadalmi gondolatok (Japán gondolatok nagy sorozata 8.)]

Magyar történeti szöveggyűjtemény 1000–1526. Szerk. Bertényi I., Osiris Kiadó, Budapest 2000

Scriptores Rerum Hungaricarum. Tempore Ducum Regumque Stirpis Arpadianae Gestarum. Vol. II. Szerk. Szentpétery E., Academia Litter. Hungarica Atque Societate Histor. Budapest 1938

Siga G.: *Sinmei no gogen dzsiten.* Sibunkaku suppan, Kiotó 1989 [Istennevek etimológiai szótára]

Sinpan Kadokava nihonsi dzsiten. Szerk. Aszao N. – Uno S. – Tanaka T., Kadokava soten, Tokió, 1996 [Új kiadású Kadokava Japán történelmi szótára]

Szent István és kora. Szerk. Glatz F., MTA Történettudományi Intézet, Budapest 1988

Tosza nikki, Kageró nikki, Muraszaki sikibu nikki, Szarasina nikki. (Sin nihon kotenbungaku taikei 24 kan) Szerk., jegyzet. Haszegava M. – Itó H. – Imanisi J. – Josioka H., Ivanami soten, Tokió 1989 [A toszai napló, A szitakötő naplója, Muraszaki sikibu naplója, A szarasinai napló (Japán klasszikus irodalom új sorozata 24. kötet)]

Uno Sz.: *Gansi kakun Csúgoku koten sinso* 顔氏家訓 中国古典新書. Meitoku suppansa, Tokió 1982 [Jen família család-intelmei, Kínai klasszikusok zsebkönyve]

HÁROM NEPÁLI BRONZSZOBOR A HOPP FERENC KELET-ÁZSIAI MŰVÉSZETI MÚZEUM GYŰJTEMÉNYÉBŐL

Zentai György

Bevezetés

Az alábbi tanulmány egy folyamatban lévő közös munka része, melynek célja a Hopp Ferenc Múzeum Schwaiger Imre által adományozott nepáli gyűjteményének feldolgozása. A műtárgyak feldolgozását és ikonográfiai meghatározását Kelényi Béla, az Iparművészeti Múzeum és a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum muzeológusa végzi, az én feladatom az egyes darabokon található feliratok fordítása és értelmezése. Az alábbiakban a gyűjtemény három figyelemreméltó darabja, két Mañjusrīt és egy Vasudhārāt ábrázoló bronzszobor kerül bemutatásra.

Schwaiger Imre és a nepáli gyűjtemény[1]

A Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum indiai és délkelet-ázsiai gyűjteményének jelentős része a szegedi születésű műkereskedő-műgyűjtőtől, Schwaiger Imrétől (1868–1940) származik. Schwaiger londoni tanulóévei után 1895-ben költözött Indiába, ahol rövid idő alatt jelentős üzleti sikerekre és hírnévre tett szert. A századforduló tájékán nyitotta meg önálló műkereskedését saját villájában, Delhiben, nem sokkal később pedig Londonban is üzletet alapított. Ettől kezdve a nyarat többnyire Angliában, az év további részét pedig Indiában töltötte családjával.

Schwaiger nem feledkezett meg szülőhazájáról sem. 1914-től egészen haláláig majdnem minden évben küldött újabb és újabb műtárgyakat Magyarországra, az Országos Magyar Iparművészeti Múzeum és a Hopp Ferenc Múzeum számára. Schwaiger jelentősége ugyanakkor nagylelkű adományai mellett főként abban áll, hogy a rendelkezésünkre álló magyar források szerint ő tekinthető a nepáli művészet felfedezőjének és első tematikus gyűjtőjének. Mint azt Felvinczi Takács Zoltán és Baktay Ervin is lejegyezte[2], Schwaiger saját delhi rezidenciáján adott szállást a Kathmandu-völgyből érkező nepáli kereskedőknek, akik cserébe értékes műtárgyakat szállítottak neki.

A Hopp Ferenc Múzeum Schwaiger által adományozott műtárgyai között számos nepáli eredetű darab – szobrok, ékszerek, amulett-tartók, könyvborítók, szertartási sisakok (*mukuṭa*), stb. – található. Ezek zöme Schwaiger első, 1914-es küldeményével érkezett Magyarországra, s közlésünk is erre az anyagra támaszkodik.

[1] Schwaiger Imre életéről lásd: Kelényi Béla: Schwaiger Imre, a connaisseur. Egy családregény fejezete a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum történetéből. In: *Művészettörténeti Értesítő* XLVII. 1–2. (1998), pp. 53–65; Kelényi Béla: Két láda Londonból. A nepáli művészet „felfedezésének" magyar vonatkozásai. Megjelenés előtt.

[2] Felvinczi Takács Z.: *Buddha útján a Távol-Keleten*. Révai, Budapest 1938, p. 294.

Jóllehet a fentiekben nepáli gyűjteményről esett szó, helyesebb nepáli helyett a nevári kifejezést használni, hiszen – amint azt Kelényi Béla is kiemeli[3] – nepáli művészet alatt általánosan a Kathmandu-völgy őslakosainak tekinthető, tibeti-burmai nyelvet[4] beszélő nevári népcsoport művészetét értjük.

A nevári művészet egyik egyedi – ha nem is általánosan elterjedt – jellemvonása a különféle műalkotások – kisplasztikák, sztúpák, paubhák, ékszerek – feliratozása. E feliratok – melyekhez hasonlóval a nevárival rokon tibeti művészetben csak igen ritkán találkozhatunk – értékes adalékokkal szolgálnak az adott műtárgy elkészítésének körülményeivel kapcsolatban.

A szövegek felépítése

A szobrokon olvasható feliratok – legyen szó akár egyetlen mondatról vagy részletes leírásról – tartalmi szempontból meglehetősen egységesek, és – amint azt Gautama V. Vajracharya kifejtette[5] – általában három fő részre tagolhatók:

A. Időmeghatározás

A szövegek első részében annak a vallási eseménynek a dátuma szerepel, melynek alkalmából a szobrot készítették. Ezt megelőzheti még a „jó szerencsét” (nevári: *śreyostu*) szerencseformula,[6] a szent *oṃ* szótag, valamint az ábrázolt istenségnek való tiszteletadás (*oṃ namaḥ*…) is. A dátum magában foglalja az évet (*saṁvat*, a szanszkrit *saṁvatsara* szó rövidített alakja), gyakran a hónapot és a napot (a naptári napot és a hét napjának elnevezését is), sőt, megemlíti, hogy a holdhónap sötét (szanszkrit: *kṛṣṇa*) vagy világos (szanszkrit: *śukla*[7]) felére esik-e az adott felajánlás ideje, továbbá egyes esetekben közli az uralkodó csillagállásokat is.

Noha az indiai műveltségű Śāhī-dinasztia hatalomra jutásától (1769) kezdve Nepálban hivatalosan az indiai Vikrama-kalendárium alapján számolják az éveket, a neváriak későbbiekben is inkább az úgynevezett nepáli időszámítást alkalmazták, melynek kezdő éve a Kr. sz. 879/880-nak felel meg.[8] Ugyanakkor a hónapok nevári elnevezései helyett kizárólag a Vikrama-kalendárium szanszkrit hónapneveinek alakváltozatait használták.

B. A megrendelő(k)

A feliratok tanúsága szerint a műalkotások felajánlása minden esetben valamilyen vallási szertartással, cselekedettel állt kapcsolatban. Ez lehetett valamilyen jeles esemény (zarán-

[3] Kelényi B.: *Két láda Londonból*. p. 2.

[4] Bár a nevári nyelv a tibeti-burmai nyelvcsaládhoz tartozik, szókészlete a Kathmandu-völgyben a 6. századtól egymást váltó indiai származású dinasztiák (Licchavī, Malla, Śāhī) hatására jelentős mértékben szanszkrit eredetű jövevényszavakból áll.

[5] Vajracharya, G. V.: The Nepali Inscriptions. In: *Himalayas: An Aesthetic Adventure* (Exhibition Catalogue) by Prataparitya Pal. The Art Institute of Chicago and University of California Press, Chicago 2003, pp. 278–284, p. 279.

[6] Bár használata igen gyakori, a cikkben tárgyalt szobrok szövegeiben nem található meg.

[7] A Mañjuśrī szobrokon *śudi* alak olvasható.

[8] Bár a cikkben szereplő szobrok feliratainál minden esetben a nepáli időszámítást alkalmazták, léteznek a Śaka- (kezdő éve: Kr. e. 78), illetve az Indiában a mai napig legelterjedtebb időszámítási rendszernek számító Vikrama-időszámítást (kezdő éve Kr. e. 57) feltüntető feliratok is.

doklat, a hindu eredetű, ám a nevári buddhisták által átvett életszakaszokhoz kapcsolódó rítusok [szanszkrit: *saṁskāra*] valamelyike, vagy egy jelentősebb vallási ünnep), de lehetett alkalmi cselekedet is, mely révén a felajánló növelhette erényeit, jobb életet, kedvezőbb újjászületést biztosítván ezáltal magának.[9] A műalkotást megrendelő és a szertartást elvégző személy ugyanakkor nem csak a maga számára próbált erényt biztosítani, hanem gyakran a környezetének is. Különösen igaz ez az egyik legfontosabb *saṁskārá*ra, a halotti szertarásra, amikor az elhunyt hozzátartozó nevében végzik el a rítust, amint az a két Mañjuśrī-, valamint a Vasudhārā-képmás felső szövegéből is kitűnik.

Egyes feliratok feltüntetik a megrendelő társadalmi helyzetét (foglalkozását és/vagy kasztját), valamint a lakhelyét is. Előbbiről tanúskodik a két Mañjuśrī-szövegben olvasható *śākyabhikṣu*, valamint minden bizonnyal a Vasudhārā-képmás talapzati feliratán szereplő *tāṁvakāra* (*tāmrakāra*?), illetve *tolada* (*tulādhara*?) szó is.[10]

Lényeges szempont, hogy míg a megrendelők neve a legtöbb esetben fel van tüntetve, a szobor készítőjéről csak igen ritkán tesz a szöveg említést.[11]

C., Szerencsehozó formula

A nevári művészek jó szerencsébe, kedvező és kedvezőtlen előjelekbe vetett mély hitének jeleként a feliratok szinte kivétel nélkül egy szerencsefohásszal zárulnak. Ezek közül legelterjedtebb a „váljék üdvére/üdvükre" (nevári: *juro śubhaṁ*), de gyakori még ennek szanszkrit formája (*śubhamastu*) vagy rövid alakja (*śubhaṁ*) is.

Nyelv és írásmód

A fordításban szereplő szövegek mindegyike a nevári szoborfeliratok esetében leggyakoribb, *nepālākṣara* írással, nevári nyelven készültek. A *nepālākṣara* a többek között a szanszkrit nyelv lejegyzésére is használt *devanāgarī*val közös gyökerű, ahhoz hasonló írás, mely ugyanakkor – különösképpen a ligatúrák esetében – jelentősen el is tér attól. Kiolvasásuk különösen az egyik Mañjuśrī (ltsz. 6157) szobor esetében volt nehézkes, ahol a rendelkezésre álló szűkös hely nem minden esetben volt elegendő egy-egy bonyolultabb rajzolatú betű(csoport) pontos megjelenítésére.

Átírás, jelölések

Az alábbiakban közlendő szoborfeliratok átírásánál a *devanāgarī* íráshoz is használt mellékjeles átírást alkalmaztam. A kiolvashatatlan betűket, betűcsoportokat az átírásban x-szel jelöltem. A nehezen vagy egyáltalán nem értelmezhető, kérdéses részleteket az átírásban dőlt betűvel szedtem, a hiányos részeket kipontoztam. Kérdőjel jelöli azon

[9] A nevári vallási rítusokról lásd: Gellner, D. N.: *Monk, Householder and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual.* Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 135–137.

[10] A *śākyabhikṣu, tāṁvakāra és tolada* szavak jelentéséről lásd a fordítást.

[11] Ezt Vajracharya a következőképpen magyarázza: „Such occasional references to the artists may give an impression that in earlier Nepali society an artist was not highly esteemed and the community of artists did not care about receiving proper credit for their work. This is not entirely true. As we know from some rare examples, if the donor himself is the artist, the inscription always records his responsibility for his creation. (Vajracharya, G. V.: *The Nepali Inscriptions*. p. 279).

részeket, melyek olvasata vagy fordítása bizonytalan. A feliratokon gyakran hibásan szereplő hónap-, illetve tulajdonneveket az átírásban szöveghűen, a fordításban azonban már javított formában tüntettem fel.

1. Mañjuśrī (ltsz.: 6156)

Átírás:

Saṁvat 928 miti vaiśāṣa śudi 15 sa asaṁvā
hālayā śākyabhikṣū gunākrala bhājūnala siṁ bhiṁ tyo thva o
sva kma senaṁ svapiṭā x nakrala divaṁ gata jūyā
svamātā sajiva candralakṣmi nihma sayā nāmana thva suba x
o yāsaḥ śakti mahāberocana pratimā dayakā o pratiṣṭhā yāṅā
juro śubhaṁ

Fordítás:

928-ban, a Vaiṣākha [hónap] világos felének 15. napján Gunākrala [és?] Bhājūnala *śākyabhikṣu* egy Śakti és Mahāvairocana szobrot készíttetett és szentelt fel elhunyt apjuk, ?nakrala, és élő anyjuk, Candralakṣmī nevében. Váljék üdvükre!

Megjegyzés:

A szobor Mañjuśrī bódhiszattva négyarcú, nyolckarú alakját, Dharmadhātu Vāgīśvara Mañjughoṣát ábrázolja női párjával. A Dharmadhātu Vāgīśvara mandala rendszerébe illeszkedő alak fő attribútuma alapján Mahā-Vairocana buddhával azonosítható. A feliraton szereplő évszám Kr. sz. 1808-nak felel meg.[12] A *śākyabhikṣu* szó – mint azt Gautama V. Vajracharya kifejtette[13] – a késői feliratokon a nevári társadalomban végbement változások következtében már nem buddhista szerzetest, hanem egyszerűen egy, a *śākya* kaszthoz tartozó személyt jelöl.[14]

2. Mañjuśrī (ltsz.: 6157)

Átírás:

Śubha Samvat 942 mti pauṣa śudi 11
sa o bādāra i u tā cheyā śākyabhikṣū svapitā rāmaju divaṁ gata juyā o
svaputra bhāju dhaṁyi ki dhībhikhāṁ rāma
narasiṁ thvate bho x sena thva suba x yā mahā akṣobhya pratimā svamātā
vikṣmadhanīyā nāmana mahāmāmaki devi x nī śaktī pras x ti dayakā o pratiṣṭhā yāṅā
juro śubhaṁ

[12] Az évszámok meghatározását a szobrokkal már korábban foglalkozó Baktay Ervin is megkísérelte, ám mind a feliraton szereplő számok kiolvasásakor, mind a keresztény időszámítás szerinti év megadásakor hibás eredményre jutott (lásd: Baktay E.: *Nepáli fémplasztika*. p. 294).
[13] Vajracharya, G. V.: *The Nepali Inscriptions*. p. 279.
[14] A nevári társadalom felépítéséről lásd Gellner, D. N.: *Monk, Householder*. *pp.* 41–72.

Fordítás:

[Legyen] üdvös! 942-ben, a Pauṣa [hónap] világos felének 11. napján a Bādāra i u tā (?)-i házból való (…) a Mahāmāmakī devī śakti szobrot anyja, Vikṣmadhanī nevében készíttette és szentelte fel, a Mahā-Akṣobhya szobrot pedig elhunyt apjáért, Rāmaju śākyabhikṣuért (?) és fiáért, Bhājuért. Váljék üdvükre!

Megjegyzés:

A szobor Mahā-Akṣobhya háromfejű, nyolckarú, formabontó ikonográfiájú ábrázolása.[15] Az évszám Kr. sz. 1821/22-nek felel meg. Az *iutā* szó az előtte álló *bādārá*val együtt feltehetőleg egy településre utal (ezt erősíti meg az utána következő *che* – „ház" szó is). A feliratszöveg fordítása a nehezen olvasható, illetve értelmezhető részek miatt további munkát igényel.

3. Vasudhārā (ltsz.: 6161)

Átírás:

Szobor:
Saṁvat 912 mti māgha kṛṣṇa ekādaśī thva khūnu srī 3 Vasudharā devī
slanalakṣmīyā nāmana dayakā juro śubha

Talapzat:
Saṁvat 979 mti bhādrapapadi 3 sa 3 śrī mahā Akṣobhya Māmaki pratimā divaṁ gata
pitāṁ mahadhayā pitāṁ mahi bhagalakṣmi thva nihma mrānāṁ manaṁ tabo tolada
būlā bhikṣayā tāṁvakāra harṣanlasiṁhanaṁ thva pratimā dayakā julo śubhaṁ

Fordítás:

Szobor:
E Vasudhārādevī [képmás] 912-ben, a Māgha [hónap] sötét felének 11. napján készült Slanalakṣmī nevében. Váljék üdvére!

Talapzat:
979-ben, a Bhādra [hónap] 3. napján Harṣanla Siṁha tāṁvakāra elkészíttette śrī Akṣobhya [és] Māmakī képmását elhunyt apja, Mahadhayā (?), és (…) Bhagalakṣmī [számára]. Váljék üdvükre!

Megjegyzés:

A szobor és a talapzata két külön darabból lett összeillesztve. A talapzaton szereplő évszám Kr. sz. 1858/59-nek, a szobron olvasható pedig Kr. sz. 1791/92-nek felel meg. A talapzat a felirat tanúsága szerint eredetileg egy, a Dharmadhātu Vāgīśvara mandala rendszerében megjelenített Mahā-Akṣobhya szoborhoz készült. A szövegében szereplő *tāṁvakāra*, valamint *tolada* kifejezések minden bizonnyal a nevári *tāṁrakāra* és a *tulādhara* (rézműves és kereskedő) kasztokat jelölik.

[15] A szobor részletes leírását lásd Kelényi B.: *Két láda Londonból*. p. 8.

Summary

Three Nepali Bronze Statue from the Collection of the Hopp Ferenc Museum of Eastern Asiatic Arts

This article is a part of an ongoing project which aims at making a comprehensive description of the artefacts of the Hopp Ferenc Museum's Nepali collection.

The founder of the collection was the Hungarian Imre Schwaiger (1868–1940) who can be regarded as the discoverer and the first collector of Nepalese art. Schwaiger settled in India in 1895 and gained fame and success as an art collector and art dealer. However, he never forgot about his homeland: from 1914 he regularly made donations to the Hungarian museums thus helping the foundation of the Hopp Ferenc Museum's Indian, Tibetan and Nepalese collections. Among the Nepalese artefacts he donated to the Hopp Ferenc Museum there are some interesting pieces which bear one of the unique – though not widespread – characteristics of the Nepalese art: they have dedicatory inscription on them containing valuable information about their donors and the religious performance they are related to.

The length of this inscriptions may vary but all of them has a common structure. They start with an auspicious phrase and the date of the ceremony. In the second part we can find information about the donor(s), their name, occupation, caste and address. The inscriptions end with another auspicious phrase expressing the wish that the offering will bring merit for the donor and his or her relatives.

The present article deals with the inscriptions of three bronze statues. Two of them depict Mañjuçrí while the third is of Vasudhārā. The latter is put together from two different parts: its base originally belonged to another (Mahā-Akṣobhya-) statue. The statues date from the 18th–19th centuries, and their inscriptions are written in Newari language. The English translation of the inscriptions as well as the other inscribed pieces of the Nepalese collection are going to be published later this year.

Irodalomjegyzék

Baktay E.: Nepáli fémplasztika a Keletázsiai Múzeumban. In*: Az Iparművészeti Múzeum Évkönyvei* II. (1955), p. 294

Felvinczi Takács Z.: *Buddha útján a Távol-Keleten*. Révai, Budapest 1938

Gellner, D. N.: *Monk, Householder and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual.* Cambridge University Press, Cambridge 1992

Gutchow, N. – Kölver, B. – Shresthacarya, I.: *Newar Towns and Buildings: An Illustrated Dictionary, Newari-English*. VGH Wissenschaftsverlag, Sankt Augustin 1987

Jørgensen, H.: *A Grammar of the Classical Newari*. Ejnar Munksgaard, København 1941

Jørgensen, H.: *A Dictionary of the Classical Newari*. (reprint) Asian Educational Services, New Delhi 1995

Kelényi Béla: Schwaiger Imre, a connaisseur. Egy családregény fejezete a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum történetéből. In: *Művészettörténeti Értesítő* XLVII. 1–2. (1998), pp. 53–65

Kelényi Béla: Két láda Londonból. A nepáli művészet „felfedezésének" magyar vonatkozásai. Megjelenés előtt.

Lienhard, S. – Manandhar, Th. L.: *Nepalese Manuscripts.* Franz Steiner Verlag Gmbh, Stuttgart 1988

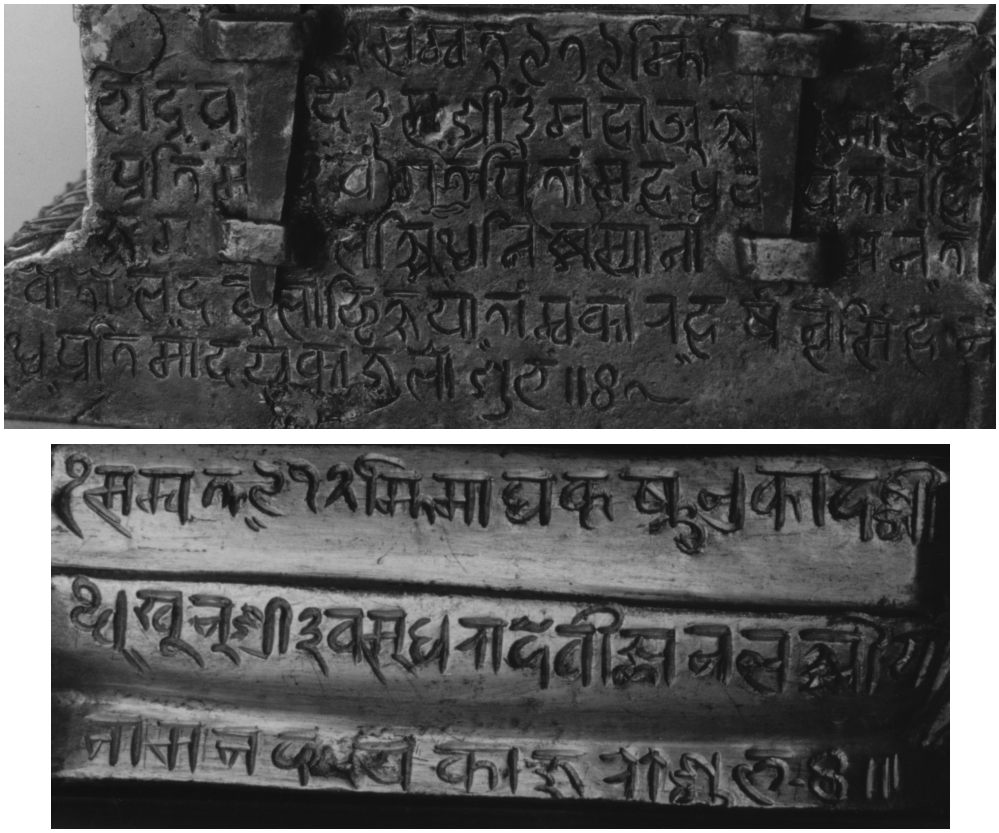
Sipra Nandi: Nepalese Mañjuśrī Images in the Indian Museum. In: *Indian Museum Bulletin* January-July (1968), pp. 44–51

Slusser, M. S.: *Nepal Mandala: A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. Princeton University Press, Princeton 1982

Vajracharya, G. V.: The Nepali Inscriptions. In: *Himalayas: An Aesthetic Adventure* (Exhibition Catalogue) by Prataparitya Pal. The Art Institute of Chicago and University of California Press, Chicago 2003, pp. 278–284

Mañjuśrī (ltsz.: 6156)

Mañjuśrī (ltsz.: 6157)



Vasudhārā (ltsz.: 6161)

KARTVÉL NYELV-E AZ ÖRMÉNY?

Zsigmond Benedek

1. A Kaukázus nyelvföldrajzi képe

Amint ismeretes, a Kaukázus népek és nyelvek gyűjtőhelye, négy (!) olyan nyelvcsaláddal, amely sehol máshol a világon nem fordul elő. A három észak-kaukázusi nyelvcsalád, a nyugati (abház-adige), a középső (*nakh*: ide tartozik a csecsen) és a keleti (dagesztáni) nyelvcsaládok talán távoli rokonságban állhatnak egymással, míg az egyetlen déli nyelvcsalád (kartvél) biztosan nem áll rokoni kapcsolatban az északi nyelvcsaládokkal.[1] A térségben megtalálhatók még egyéb nyelvcsaládok képviselői is, mint az indoeurópai (örmény, oszét [a magyar jász rokona], kurd, tat); török (oszmán-török, azeri, nogaj, balkár, karacsáj), mongol (kalmük).

Ami a kartvél nyelvcsalád történetét illeti, a protokartvél nyelvből Kr. e. 2000 táján különülhetett el a szván nyelv, majd Kr. e. 800 körül az ún. zán nyelvek és a grúz. A zán nyelvek Kr. u. VIII. sz. tájékán tovább tagolódtak laz és mingrél nyelvekre.[2]

A mai kaukázusi nyelveket régóta próbálják rokonítani ismert ókori vagy középkori, mára kihalt nyelvekkel.[3] Az ókorban és még a középkorban beszélt, ún. kaukázusi albán nyelvről az utóbbi évtizedekben előkerült albán szövegek megfejtése nyomán egyértelműen bebizonyosodott, hogy a dagesztáni nyelvcsaládba tartozó udi nyelv régi változata, a manifeszt morfológiai különbségek ellenére.[4]

2. Az örmény: nyelv vagy nyelvcsalád?

Az örmény nyelv számos nyelvváltozattal bír. A nyelvészek körében közismert, hogy a mai napig nem rendelkezünk megbízhatóan működő kritériumrendszerrel a nyelv és a nyelvjárás elkülönítésére. A jelen cikk szerzője osztja azt a nézetet, amely szerint a nyelv–nyelvjárás dichotómia a politikai nyelvészet, ill. a nyelvpolitika területéhez tartozik, az elkülönítésben sokkal nagyobb szerepet játszanak az extralingvisztikus tényezők. Az örménnyel kapcsolatban azt állíthatjuk, hogy az örménység politikai érdeke (a szétszóródottság és a jelenleg is tartó háborús konfliktus miatt), hogy egy nyelvet beszélő közösségnek tüntesse fel magát. Nyelvészeti szempontból az örmény nyelv időben és térben elkülönült irodalmi változatai igen jelentősen eltérnek mind a nyelvtan, mind hangtan, mind a szókincs ill. az egyes

[1] A kaukázusi nyelvcsaládokról és nyelvekről ld. részletesen magyarul a Fodor István által főszerkesztett, *A világ nyelvei* c. könyv (1999) vonatkozó cikkeit Komlósy András tollából.

[2] Jean-Pierre Mahé előadása alapján. (2005 február, Sorbonne, Előadások a Kaukázusról)

[3] Vö. pl. Djakonov, Igor M.: *Jazyki drevnej perednej Azii*. Nauka, Moskva 1967, ahol a régi kis-ázsiai nyelvek tárgyalásakor utal mai kaukázusi nyelvekre, amelyek esetleg rokonai lehetnek az előbbieknek.

[4] A szövegeket Zaza Alexidze fejtette meg, legbővebb tárgyalásukat lásd Alexidze, Zaza: *Kavkasziisz Albanet'isz damcerloba, ena da mcerloba*. Bibliur-T'eologiuri Insztituti, T'biliszi 2003. A kaukázusi albán és az udi nyelv rokonságának kérdésével Wolfgang Schulze foglalkozik.

lexémák jelentéstana tekintetében.[5] Ugyanez érvényes a beszélt változatokra is: két örmény csak akkor képes megérteni egymást, ha (1) vagy mindketten beszélik valamelyik ma használatos irodalmi nyelvet (a keleti és a nyugati örmény irodalmi nyelv, némileg korlátozott mértékben, egymás számára kölcsönösen érthető); (2) vagy mindketten beszélik az anyanyelvükön túl a jereváni nyelvváltozatot, amely egyre nagyobb szerepet kap. Örményországban a mai ötvenes generáció fiatal korában elsősorban a saját anyanyelvét használta, másodsorban az oroszt vagy a keleti örmény irodalmi nyelvet, ma pedig ugyanezek az emberek nem képesek folyékonyan beszélni a saját anyanyelvükön (rákérdezésre viszont képesek nyelvi adattal szolgálni), ehelyett jerevániul beszélnek. A fiatalok általában jerevániul beszélnek és keleti örményül írnak. Az örmény nyelvészek az örmény irodalmi nyelvek nyelvészeti feltárásával és osztályozásával nemigen foglalkoznak, a (nemrégen még) élő beszélt nyelvváltozatokat pedig nyelvjárásnak tekintik, alváltozataikat pedig alnyelvjárásnak. Gevorg Dzsahukjan 44 fő nyelvjárást különít el;[6] nézetünk szerint ezeket is, az irodalmi nyelvekhez hasonlóan, külön nyelvekként kellene számontartani.

3. Az örmény különleges volta az indoeurópai nyelvcsaládon belül

Jelen cikkben az elemzés alapjául az óörmény irodalmi nyelv, ill. annak mai továbbélései, a modern keleti örmény nyelv és a jereváni „nyelvjárás" szolgálnak. Ezekre (valamint az örmény nyelvváltozatok többségére) egyaránt áll, hogy az indoeurópai nyelvcsaládon belül ritkán előforduló vonásokkal rendelkeznek. Ezek az eltérések rögtön érthetőbbek lesznek, ha az örmény nyelvet összevetjük annak szubsztrátumaival és adsztrátumaival. Jelen cikkben a kartvél nyelvcsaládra, azon belül is a grúz nyelv szerepének vizsgálatára szorítkozunk.

4. Grafémika

Az örmény, a grúz és a kaukázusi albán nyelv írása nagyjából egyidőben jött létre, az V. sz. elején. Az örmény történeti művek azt állítják, hogy Szt. Meszrop Mastoc alkotta meg az ábécét mindhárom nyelv számára. Ezt a grúz nyelvészek hevesen tagadják, a kaukázusi albánok kihaltak (az udik nem foglalkoznak a kérdéssel). A három nyelv grafémikai rendszere számos hasonlóságot mutat. Egyfelől mindhárom írás betűírás. Másfelől a magánhangzók is jelölve vannak, nem úgy, mint az örmény számára bizonyosan mintául szolgáló arámi írásokban. Továbbá az említett írások eredetileg a fonetikai, ma inkább a fonológiai elven alapulnak. Ezentúl a három nyelv legrégebbi írásának (az örmény esetében a *jerkat'agir*, a grúz esetében a *mrglovani*) képe, azaz az írásjelek rajzolatai feltűnően hasonlítanak egymásra.

[5] A kérdésről önálló írásom még nem jelent meg, de egy más témájú cikkem általános armenológiai bevezetésében már írtam róla: Zsigmond Benedek: Alapismertek az örmény liturgiáról. In: *Katolikus szó* 2. (2005) pp. 10–15.
[6] Dzsahukjan, Gevorg: *Haj barbarragitut'jan neracut'jun*. Jerevan 1972.

5. Fonológia

a) Fonémaállomány

Az örmény nyelvből eltűnt a rövid és hosszú magánhangzók megkülönböztetése, noha ez egy időre, a klasszikus örmény kora után rövid időre visszatérhetett, a szó végi *j* hang kiesését követően az örmény nyelvben. Ennek a megkülönböztetésnek azonban fonológiai értéke nem volt, hiszen előfordulása rendkívül korlátozott volt, és hamar el is tűnt az örmény nyelv hangtanából. A magánhangzók időtartambeli megkülönböztetésének eltűnése jól magyarázható az urartui szubsztrátummal és a több ezer éven át meglévő grúz adsztrátummal: egyik nyelvben sem találhatók hosszú magánhangzók.

Ami a mássalhangzókat illeti, fel kell figyelnünk a zöngés és zöngétlen veláris réshangok, az általunk most *gh* és a *kh*-vel jelölt hangok meglétére, valamint a *s* és *zs* szibilánsok előfordulására, amelyek mind a grúzt, mind az örményt jellemzik.

A zárhangokat elsősorban képzési hely szerint különböztetjük meg egymástól. Valamennyi zárhanghoz, hozzáadható három, a hangszálak által produkált jegy: a zöngésség, a hehezés és a glottalizálás. A protoindoeurópai nyelvben a zárhangoknak volt zöngétlen hehezetlen, zöngétlen hehezett, zöngés hehezetlen és zöngés hehezett változata, azaz négy zárhang sor volt. Az örmény nyelvváltozatok fonémaállományában megtalálható megtalálható mind a négy zárhang sor, ám az eredeti zárhang sor csak bizonyos dialektusokban és az is lehetséges, hogy csak másodlagosan alakult ki. A zöngés hehezett hangok a legtöbb örmény dialektusból hiányoznak, sőt vannak nyelvjárások, amelyből a zöngéseket teljesen felváltották a hehezett hangok. A jereváni és más északi örmény nyelvjárásban, minden bizonnyal grúz hatásra, találunk glottalizált zárhang sort is. Megjegyzendő, hogy az irodalmi grúz nyelv hármas zárhang sora: zöngétlen glottalizált, zöngétlen hehezett és zöngés. Ez nagyjából megfelel a jereváni örmény dialektusnak: zöngétlen hehezetlen, zöngétlen hehezett és zöngés, ill. a zöngétlen hehezetlen sorból két affrikáta glottalizált. Megjegyzendő, hogy újabb zárhang sor megjelenése nem elszigetelt példa: az ind nyelvekben a dravida nyelvek hatására jelent meg a retroflex mássalhangzók sora, noha ez utóbbi nem laringális addicionális jegyet, hanem képzéshelyet jelent, amely viszont újabb sort alkot a laringális addicionális jegyek tekintetében, a protoindoeurópai nyelvvel azonos módon.

b) Fonológiai változások

Az ógrúzban a szavak végén gyakran szerepelt *j* hang, amely a nominativusi *i* végződés rövidülésének tekintendő (pl. *dedaj* „nő”); de más helyeken, pl. számnevek (pl. *rvaj* „nyolc”) végén is előfordult.[7] Ez a szóvégi *j* hang a mai grúz nyelvből már teljesen hiányzik. Az örmény nyelv történetében megfigyelhetjük ugyanezt a hangtani jelenséget: a szóvégi *j* hang lekopását (*ark‘aj* > *ark‘a* „király”). Ez minden bizonnyal grúz hatásnak tekinthető. A grúz és az örmény nominativusok most ugyanúgy néznek ki. Az örményben a *j* továbbél a többi esetben, mint a magánhangzótő és a magánhangzóval kezdődő szuffixum közötti kötőhang, ill. a ragozástól függetlenül is, egyéb helyeken előfordul. A szóhatár pozícióban való kiesés azonban mindkét nyelvben egymással párhuzamosan zajlott.

További hasonlóság bizonyos mássalhangzók kiesése a főnévragozás során. A grúzban egyes magánhangzók teljesen eltűnnek (*a*, *e*), mások redukálódnak (*o*). A nyugati

[7] Vö. Sanidze, Akaki: *Dzveli k‘art‘uli enisz gramatika*. T‘biliszi 1976.

örményben azok az *a* hangok, amelyekre sem elsődleges, sem másodlagos szóhangsúly nem esett, kiestek. Így vált pl. az Isten szó ragozása *Asztvacoj*-ból *Asztuco*-ra (ejtés szerint *Aszdudzo*). Az *i* és az *u* hangok a főnévragozás során az írásban teljesen kiesnek, ejtésben egy redukált hang (svá) ejtendő helyettük.

6. Morfológia

a) A nemek hiánya

Feltűnő, hogy míg a legtöbb indoeurópai nyelvben megőrződtek a nyelvtani nemek, az örményben hiányoznak. Ez a jelenség is kaukázusi areális hatásnak tekinthető, akárcsak a perzsa esetén, ahol az elámi szubsztrátum hatására tűnhetett el a nyelvtani nem.

b) Főnévragozás

A mai örmény és a mai grúz, akárcsak a mai magyar nyelv egy fő főnévragozást ismer. A főnévragozás változatai a grúzban és a magyarban egyszerű hangtani szabályok segítségével levezethetők. Mindhárom nyelvben vannak a sztandardtól eltérő főnévragozások, ezek azonban jóval kevesebb szóra érvényesek és nem produktívak, azaz az illető ragozáshoz tartozó szavak zárt osztályt alkotnak vagy egyszerűen egy-egy szóra érvényes kivételek.

c) Igeragozás

Az örmény és a grúz igeragozás egyaránt 3 személyt és két számot ismer. Ez azonban nem kaukázusi areális hatásra vezethető vissza, hanem a kartvél nyelv(ek) korábbi találkozására az indoeurópai nyelv(ek)kel.

d) Tipológia

Az óörmény nyelvben sokkal több flexiót találunk, mint a mai örményben. A mai örményben megtalálhatók a flexió és a szuppletivitás nyomai, de a főnévragozás sokkal inkább agglutinatív, mint amilyen az óörményben volt. A grúz nyelv egyértelműen agglutinatívnak mondható. Azzal a megszorítással élünk, hogy mindkét nyelv főnévragozásában előfordul a magánhangzó-kiesés. Ami az igeragozást illeti, a mai örmény egyre inkább izoláló, a grúz igeragozás pedig egy bonyolult agglutináló rendszert alkot, amely szemantikailag inkorporálja az alanyon kívül a direkt és indirekt tárgyat.

7. Szintaxis

a) Szórend

A grúz és az örmény szórend, a magyarhoz hasonlóan szabadnak mondható, okként a flektáló ill. agglutinatív jelleg hozható fel. A mai beszélt örményben kialakulóban van egy kötötebb szórend, amely a fókusz és a tagadás szerkezeteiben szabályosan megváltozik.

b) Egyeztetés

A grúzban a melléknevet, amennyiben a főnevet követi, minden esetben egyeztetni kell. Ellenben ha előtte áll, az egyeztetés korlátozott mértékű.[8] Az óörményben a melléknevet szintén a főnév után kellett egyeztetni, a főnév előtt előforduló, rá vonatkozó melléknév általában változatlan alakban maradt (tkp. inkorporálódott a szerkezetbe, akárcsak a magyarban). A mai örményben a melléknév mindig megelőzi a főnevet.

c) Elhagyhatóság

Mind a grúzban, mind az örményben a neutrális mondatból elhagyhatók a személyes névmások, minthogy a személyek az igealakon jelölve vannak.

8. Lexikon

Az örményben és a grúzban számos lexikai egyezés található, amelyek részben a hosszú ideig tartó perzsa fennhatóságnak és kulturális hatásoknak tudhatók be. De sor került átvételekre is, pl. az örmény *hraparakel* „közzétesz", amely az örmény *hraparak* „tér" szóból származik, a grúzban *laparaki* alakban található meg, jelentése: „beszél".

9. Összegzés

Az örmény és a grúz nyelv két, egymástól különálló nyelvcsaládba tartozik, az indoeurópai ill. a kartvél nyelvcsaládba. A protokartvél nyelv valószínűleg kapcsolatba került a protoindoeurópai nyelvvel vagy annak valamelyik ágával, ezt jelzi az igék személyragozási rendszerében és a személyes névmások alakjában fellelhető bizonyos hasonlóság. Az örmény és a kartvél nyelvek az örményeknek a Kaukázusba történő megérkezését (Kr. e. 1500 k.) követően kerülhettek kapcsolatba. Az örmény nyelvnek az indoeurópai nyelvek nagy részétől való lényeges eltérés jól magyarázhatóvá válik az areális nyelvészet metodológiáját felhasználva, és az ókortól napjainkig követve a kaukázusi areális nyelvcsoporton belüli kölcsönhatásokat. Ahogyan más indoeurópai nyelvek sajátosságai is jól magyarázhatók a helyi szubsztrátumokkal és adsztrátumokkal, pl. a retroflex mássalhangzók megjelenése az ind nyelvekben a dravida nyelvek hatására vagy a nyelvtani nem eltűnése a perzsában az elámi hatására, ugyanúgy az örmény nyelv hangtani és nyelvtani különlegessége, és történetének számos egyéb jelensége a kaukázusi szubsztrátumokkal és adsztrátumokkal, a jelen cikkben a grúz nyelvvel való összevetés nyomán világosabbá válik. A lexikon tekintében is számos összefüggést találunk. Mindezzel csupán egy olyan kapcsolatra igyekeztünk felhívni a figyelmet, amely a magyar és a szláv nyelvek között is fennáll, mégpedig egy areális nyelvi kapcsolatra: a magyar és a szláv nyelvek esetén pl. az igeidők képzése területén fennálló nagyfokú hasonlóságra (participiumos múltidő képzésmód, körülírt jövő) és a magyar szókincs számos szláv jövevényszava tekintetében. Írásunkban csupán ízelítőt kívántunk nyújtani a grúz-örmény kontrasztív nyelvészet példatárából, egy részletesebb elemzés elkészítése még várat magára.

[8] Vö. Fähnrich, Heinz: *Kurze Grammatik der georgischen Sprache*. Verlag Enzyklopädie, Leipzig 1986.

Summary

Is the Armenian a Kartvelic language?

This paper deals with areal linguistical problems of the Armenian and Kartvelic languages. As an introduction, it describes shortly the particular linguistic situation of the Caucasus, including a concise chronology of the development of the Kartvelic family of languages. Then we examine the problem of the variants of the Armenian language. As a marking point of our paper, we state that Armenian shows very strange linguistic phenomena within the Indo-European family of languages. Then we argue that most part of these phenomena can be explained if we compare Armenian to other languages of the Caucasus, but in this paper we limit the comparison to the Georgian. The two peoples (including ancestors, that is, Kartvelian and Proto-Armenian tribes) lived in neighbourhood approximately 3 500 years. This long period permitted mutual influences between the two linguistic communities. Our paper tries to summarize the similarities on graphemical, phonological, morphological, syntactical and lexical level. Our aim is to call attention to the importance of the contrastive examination of Armenian and other Caucasian languages, showing that many particularities of the Armenian within the Indo-European family of languages can be explained if we carry out such a contrastive linguistic project.

Irodalomjegyzék

Alexidze, Zaza: *Kavkasziisz Albanet'isz damcerloba, ena da mcerloba*. Bibliur-T'eologiuri Insztituti:,T'biliszi 2003 [A Kaukázusi Albánia írásbelisége, nyelve és irodalma]

Djakonov, I. M.: *Jazyki drevnej perednej Azii*. Moskva, Nauka 1967

Dzsahukjan, Gevorg: *Haj barbarragitut'jan neracut'jun*. Jerevan 1972 [Bevezetés az örmény nyelvjárástudományba]

Fähnrich, Heinz: *Kurze Grammatik der georgischen Sprache*. Verlag Enzyklopädie, Leipzig 1986

Sanidze, Akaki: *Dzveli k'art'uli enisz gramatika*. T'biliszi 1976 [Az ógrúz nyelv grammatikája]

Zsigmond Benedek: Alapismeretek az örmény liturgiáról. In: *Katolikus szó* 2. (2005) pp. 10–15