

keréknyomok

2008/TÉL ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK

2008/TÉL

3. szám

Orientalisztikai

és buddhológiai

folyóirat

Kiadja

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

e-mail: kereknyomok@tkbf.hu

honlap: www.tkbf.hu/kereknyomok

Szerkesztőbizottság

Agócs Tamás

Bincsik Mónika

Birtalan Ágnes

Dezső Csaba

Fehér Judit

Hamar Imre

Kalmár Éva

Kelényi Béla

Kósa Gábor

Körtvélyesi Tibor

Porció Tibor

Sárközi Alice

Végh József

Tanácsadók

Bethlenfalvy Géza

Kara György

Urayné Köhalmi Katalin

Főszerkesztő

Kalmár Éva

E számot szerkesztette

Birtalan Ágnes

Kalmár Éva

Körtvélyesi Tibor

Szegedi Mónika

Tipográfia

Maczó Péter

Műszaki szerkesztő

Dobosy Antal

Nyomda

Révai Digitális Kiadó

ISSN 1788-3865

A borítón látható illusztráció
egykori *urgai* (ma Ulánbátor) szentély
(négyzet alapú épület nyolcszögű tetővel)
Maidar, D. – Pyurbeev, D., *Ot kočevoj do mobil'noj*
arhitektury. Moskva, Stroizdat 1980.

A kiadvány kapható
A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán:
1098 Budapest, Börzsöny u. 11.

Ára 980 Ft

Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK	KRITIKÁK, RECENZÍÓK
URAY-KÖHALMI KATALIN Geszer Kán három felesége 3	Paul Williams with Anthony Tribe: Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition. 125
SÁRKÖZI ALICE Vallási türelem a mongol kánok udvarában 14	<i>Hidas Gergely</i>
BIRTALAN ÁGNES Nyugat-mongol (dzahcsin) buddhista népdalok 25 <i>(A Magyar-mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció 1991-es gyűjtéséből)</i>	Qiancheng Li: Fictions of Enlightenment. Journey to the West, Tower of Myriad Mirrors and Dream of the Red Chamber. 126 <i>Kalmár Éva</i>
MAJER ZSUZSA A <i>cam</i> tánc hagyományának felélesztése Mongóliában 37	SUMMARIES IN ENGLISH 130 E számunk szerzői
TELEKI KRISZTINA Az egykori mongol kolostorfőváros szentélyei 63	
SZILÁGYI ZSOLT A IX. Halha Bogdo Gegen Dzsebcundamba Rinpoce rövid életrajza és napjainkban betöltött szerepe 86	
KÓSA GÁBOR A Világ Tiszteltje és a Nagyság Atyja 95 <i>(Buddho-Manichaica II.)</i>	
SZABÓ KRISZTINA TÓTH ZSUZSANNA A megszabadulás ékköve 111 <i>(részletek)</i>	

E számunk szerzői

BIRTALAN ÁGNES

mongolista

habilitált egyetemi docens, tanszékvezető

(ELTE Belső-ázsiai Tanszék)

birtalan@hotmail.com

HIDAS GERGELY

indológus, abszolvált doktorandusz

(University of Oxford)

Tagore-ösztöndíjas (ELTE Indoeurópai

Nyelvtudományi Tanszék)

mb. ea. (TKBF)

ghidas@gmail.com

KALMÁR ÉVA

sinológus

m.b. előadó (TKBF Nyelvi Tanszék)

főszerkesztő (Keréknyomok)

ekalmar@tkbf.hu

KÓSA GÁBOR

sinológus, főiskolai docens

(TKBF Vallásbölcseleti Tanszék)

kosagabor@hotmail.com

MAJER ZSUZSA

mongolista, tibetológus

abszolvált doktorandusz

(ELTE, Mongol nyelvészeti doktori program)

zsumajer@yahoo.com

SÁRKÖZI ALICE

mongolista, c. docens

(ELTE Belső-ázsiai Tanszék)

salice1011@t-online.hu

SZABÓ KRISZTINA

tibetológus, kulturális menedzser

(Hopp Ferenc

Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum)

kriszta.szabo@imm.hu

SZILÁGYI ZSOLT

mongolista, történész

tudományos munkatárs,

adjunktus

(MTA Néprajzi Kutatóintézet,

ELTE Belső-ázsiai Tanszék)

sharbaatar@hotmail.com

TELEKI KRISZTINA

mongolista, tibetológus;

abszolvált doktorandusz

(ELTE, Mongol nyelvészeti doktori program)

krisztina_teleki@yahoo.com

TÓTH ZSUZSANNA

buddhista tanító, angol szakfordító

tanársegéd (TKBF Nyelvi Tanszék)

nyomban@yahoo.co.uk

URAY KÓHALMI KATALIN

mongolista, Belső-Ázsia kutató,

vendégprofesszor

(ELTE Belső-ázsiai Tanszék)

tongalak@gportal.hu

Tanulmányok, fordítások

URAY-KÓHALMI KATALIN

Geszer Kán három felesége

Az Ázsia számos népénél elterjedt Geszer eposz öt variánsát, a tibeti nyelvterületről egy ladakit és egy amdoit, mongol nyelvterületről az 1716-ban nyomtatásban először megjelentetett változatot és burját területről egy keleti és egy nyugati burjátot összevetve megállapítható, hogy a három női főszereplő, Geszer kán feleségeinek a megjelenítésében igen nagyok a különbségek. Míg a ladaki és a két burját variáns a három hölgyet az ázsiai epikus költészetben hagyományos jellemekkel szerepelteti, az amdoi tibeti és az 1716 évi mongol változatban e három női főszereplő nemcsak egyénített jellemmel bír, de a jellemükből fakadó drámai feszültség határozza meg a cselekmény menetét a narráció szempontjából meghatározó fejezetekben.

Geszer Kánnak, a Tibetből kiinduló Belső-Ázsia számos népénél elterjedt eposz hol fenséges, hol kópésan tréfacsináló főhősének alakját sokszor és sokoldalúan tárgyalták és elemezték. Körülbelül a 16. század óta nemzeti hőse nemcsak a tibetieknek, hanem a mongoloknak, burjátoknak, tuvaiaknak is, sőt alakja távolabbi területek elbeszélő költészetében is meg-megjelenik. A róla szóló hőseposznak, amelynek számtalan változata volt, van, és folyamatosan keletkezik ma is az énekesek ajkain, könyveket, tanulmányokat, szimpóziumokat szentelnek. Az elemzések, vizsgálatok elsősorban a főhősre irányultak, de megjelentek bennük kíséretének hősei is. Az eposz nőalakjai azonban a háttérben maradtak. Nincs tudomásom arról, hogy egy-egy epizód elemzésén túl¹ nagyobb figyelmet szenteltek volna nekik és szerepüknek, holott megérdemelnék. E hiány pótlására szeretnék most néhány tétova lépést tenni.

Ennek a tanulmánynak a keretei nem engedik meg, hogy nagyobb számú variánsot vegyek tekintetbe, ezért a legismertebbekre korlátozódok, a tibetiből a Matthias Hermannstól fordított és közreadott Amdoi verzióra és a Silke Herrmantól feldolgozott Ladaki verziókra, a mongolból a klasszikusnak számító 1716 évi pekingi nyomtatott verzióra és kiegészítő fejezeteire, amelyeket Heissig adott ki a Geser-Studien című munkájában. Összehasonlításul hivatkozni fogok egy keleti burját és egy nyugati burját változatra is².

A Geszer-eposz nőalakjai három nagy csoportot alkotnak: az elsőbe tartoznak a hős nőrokonai, elsőül anyja, akivel nem problémamentes a kapcsolata, aztán jó és gonosz nagynénjei, a mindig segítőkész égi nagymama, – a tibetiben, Ane Gurman, a mongolban Abca Gürce a neve – és az ugyancsak segítő égi nővérek. A második nagy csoportot a női démonok, mangus

¹ Walter Heissig, Geser-Studien című művében felvet néhány, a nőalakokat is érintő kérdést.

² A Changgalov közölte keleti burját, "Abaj Geser Bogdo chan", tungkai verziója sok tekintetben közel áll a mongol

nyomtatott változathoz de épen a női szerepekben eltér tőle. A nyugati burját, Manuša Imogenov gyűjtötte *Abaj Geser Chüüüün* változat, érdekessége pedig az igen jelentős eltérésekben van.

asszonyok és más károkozó némberek képezik. Érdeklődésünk középpontjában ezúttal a harmadik csoport áll, azok a hölgyek, akik a kán kedvesei, feleségei lettek. Létszámuk nehezen határozható meg, mert erősen eltér a különböző változatokban: az Amdo-verzióban tizenkét „szakácsnőről” van szó, akiket Brugmóval egyszerre fogad házába. A mongol nyomtatott változatban négy asszonyról esik szó, de a Heissigtől közölt „Új fejezetekben” végül hét szépség foglal helyet az arany Pagoda tetején. Természetesen egy viláгурalkodónak, csakravartinnak, amilyen Geszer is volt, több feleség is járt. Néhányan hadisákmányként, gonosz apjuk vagy nevelőapjuk legyőzése után került Geszerhez, mint Čoyimusun goa, Sayiqulai goa, Nayigulai goa³, vagy segítségnyújtás hálájaként, mint Kúme kán lánya, Kúne qatun⁴. Ezek a hölgyek a belső-ázsiai epikus költészet hagyományainak megfelelően eléggé szokványos jellemvonásokkal bírnak: szépek, többnyire segítettek is Geszernek a küzdelmeiben, főleg helyismeretükkel, majd valamennyi időt kizárólagos szerelemben töltenek isteni urukkal. Három feleségnek azonban önálló, érdekes személyisége és sorsa van, ők azok, akik vagy minden, vagy a legtöbb verzióban megjelennek. Tetteik befolyásolják a hőst illetve a történelem menetét.

A három hölgy, akikről írni szeretnék először is fenséges főfelesége, egy előkelő származású, varázserejű tündér, neve Brugmo, ill. Driguma a tibetiben és ladakiban, Rogmo goa vagy Altan dakini a mongolban, Urma Gochon Abacha ill. Gagurai Nogon a burjátban. A második feleség, Palmo Hastag, másként Astag Lhamo a tibetiben, Aju/Alu mergen a mongolban és Alma Mergen a keleti burjátban, harcos amazon. A harmadik asszonynak, a bájos, szépséges és engedelmes kedvesnek a neve Yebza/Mebza a tibetiben, Aralgu goa ill. Tümen Ĵirgalang (Tízezer gyönyörűség) a mongolban, és Tömön Žargalan a keleti burjátban.

Ezeknek a nőknek igen eltérő a karaktere és a sorsa is, de egyben megegyeznek, hogy Geszer zsarolással kényszerítette őket a házasságra, méghozzá igen megalázó módon. Az 1716 évi mongol nyomtatott változatban Geszer, még csúf ifjúsági alakjában, Ĵoroként az alvó Aralgu goának egy frissen ellett csikót dug a szoknyája alá. A felébredő lány a szoknyája alól kieső állatról tényleg elhiszi, hogy ő szülte és könyörög Ĵoronak, ne árulja el szégyenét. Ĵoro avval a feltétellel ígér hallgatást, ha a lány őt választja férjül.⁵ A mesteríjász Aju mergennel egy vadászaton találkozik Geszer és mágikus erejével legyőzi az addig verhetetlen lányt céllövésben és birkózásban, majd holtak tetetve magát megrémíti, végül közös fürdőzés közben elrabolja ruháit, míg az ilyenképpen többször megalázott, büszke amazon kénytelen beleegyezni a házasságba. A legdurvábban a leendő főfeleséggel bánik el a hős. A ladaki változatban az ő szoknyája alá varázsol egy újszülött számárcsikót.⁶ A tibeti Amdo variánsban csak akkor menti ki Brugmót és nővéreit a szilaj hegyi folyó örvényeiből, amikor megígéri, hogy őt választja férjül. De ezzel nem elégszik meg, varázserejével az ünnepi étkezésnél is megszegyeníti a lányt, így figyelmeztetve ígéreterre. Az új asszonyt nem a palotájába vezeti, hanem egy kopott kunyhóba, sőt éjjel holtak tettei magát, végső kétségbeesésbe kergetve ifjú hitvesét. Csak amikor Rogmo öngyilkos szándékkal le akar ugrani egy szakadékba, akkor jelenik meg előtte hősi alakjában, és emeli maga mellé a trónra. A mongol nyomtatott változatban ezután még végig kell hallgatnia Geszer öndicséretét összes addigi hőstettéről. A belső-ázsiai hősepikában szokatlan ez a

3 HEISSIG (1983), 87, 114, 156, 213–221.

4 HEISSIG (1983), 87 és köv.; SCHMIDT (1925), 104.

5 SCHMIDT (1925), 46

6 HERRMANN (1991), 164; HEISSIG (1983), 496. A mesékben AaTh 1739 sz. motívum hasonló tartalmú, de ott férfiakat tréfálnak meg így.

durva bánásmód a jövőbeli feleségekkel – jellemző, hogy a burját változatokból hiányzik is – még a harcos természetű leányokat is becsületes párviadalban győzik le a hősök, mint például a kirgizek Manasza.

Vizsgáljuk most egyenként a világ ura három feleségének a jellemét és a sorsát.

A mongol verziók szerint (nyomatott és keleti burját) Geszer időben elsőként Aralgu goát/Tümen Ĵirgalang/Tömön Žargalt vette el, a gazdag Maa bayan leányát. Akkor még koszos, csúf ifjúsági megjelenésében Ĵoroként, nem későbbi hősi, uralkodói alakjában. Bár időben őt vette el először, nem ő számított főfeleségnek. A házasságkötés után ezt a szépséget egy mindenki előtt rejtett, titkos helyen tartotta. A nomád gazdaságban az előkelők feleségei mindegyikének külön gazdasága, ailja volt, ezért Tümen Ĵirgalang külön lakása nem volt feltűnő, csak az, hogy eltitkolta. A nyomtatott mongol változatban ez a körülmény vezet végül is a nagy drámához, a Širaigol háborúhoz. Geszer gonosz nagybátyja, Čotong tudomást szerez az eltitkolt szépségről, és el akarja csábítani, de kemény visszautasításra talál. Bosszút akar állni és erre egy igen bonyolult tervet eszel ki. Ráveszi Aralgu goa egyik szolgáját, a borjak pásztorát, hogy intézze úgy, hogy a szent folyadékok, tej és vér kiömljenek és elkeveredjenek. Ebből az elegyből ugyanis átok, betegség száll az északi vidékek nagy, gonosz, tizenkét fejű mangusára. Az rá fog jönni, hogy Geszer országából jött az átok, és visszaküldi a betegséget Geszerre. Így is történik. Rogmo goa, a főfeleség, mint varázserejű dákini rájön, hogy az átok Aralgu goa háztartásából indult, tehát Geszer csak akkor gyógyulhat meg, ha Aralgu goa feláldozza magát a mangusnak. Aralgu goa szerelme Geszer iránt olyan erős, hogy kész elmenni a 12 fejű mangushoz, bár ártatlan⁷.

A tibeti Amdo variánsban egyszerűbb Yebza Észak Óriás démonához kerülésének a története. Yebzának rossz előérzete van és ezt közölni kívánja Geszerrel, de nem találja otthon, csak Brugmót, aki eltagadja előle Geszer hollétét, de megígéri, hogy elmondja uruknak Yebza gondjait, azonban esze ágában sincs ezt megtenni. Ekkor megjelenik Yebza előtt Észak Démonja egy csábítóan szép sötétbőrű férfi képében, és forró forgószélként elragadja. Azonos a tibeti és a mongol változatban, hogy Geszer, ahogy megtudja kedvese elrablását, hazatérte ill. gyógyulása után, azonnal kiszabadítására akar sietni. De Brugmo/Rogmónak sikerül őt kedveskedéssel, szerelemmel még három évig visszatartani. Kétségbeesetten kapaszkodik férjébe, amikor az végül, az égi nagymama parancsára, elindul Aralgu goa kiszabadítására.⁸ Talán megérezte ez az asszony, hogy végzetes tett volt feleségtársának elrablását elősegíteni.

Geszer számos kaland után elérkezik a hatalmas Északi Démon/tizenkét fejű mangus várához. Annak távollétében sikerül bejutnia a várba, ahol régi szerelemmel várja őt az elragadott kedves. Egymagában nem tudott semmit sem tenni a mangus ellen, de most, hogy Geszer megjött, rögtön segítségére siet helyzetismeretével. Együtt sikerül legyőzniök a Démont/mangust összes külső lelkével és rokonságával együtt. A kedves Tümen Ĵirgalang most édes bosszút kíván állni a hosszú, keserves évekért a démon oldalán, egy időre csak magának akarja szerelmes férjét, ezért a feledés fekete mérgét keveri annak ételébe. Geszer számára meghal a külső világ, belefeledkezik kedvelt felesége szerelmébe, és élvezi a démon várának, országának minden kényelmét, gazdagságát.⁹ Amikor évek múltán az égi nagymamának és égi nővéreinek végre

⁷ SCHMIDT (1925), 108–117.

⁸ HERMANN (1965) 435–458; SCHMIDT (1925), 122.

⁹ SCHMIDT (1925) 108–125.

sikerül a világ valóságára ráébredtetni, és Geszer elindul haza, Tümen Ĵirgalang híven, engedelmesen követi. A főfeleséggel és a harcias Aĵu mergennel összevetve Yebza/Aralgu goa jelleme igen egyszerű: szereti a férjét, hű hozzá, mindenhová követi. Jellemének egyszerűségében ő a leghasonlóbb a belső-ázsiai eposzok hősnőjéhez. Az ő alakja többszöröződik meg a mongol nyomtatott változatok Čoyimsun goa és Küne goa alakjában, illetve az „Új fejezetek” hősnőiben, Sayiqulai goában és Nayigulai goában. Utóbbiak szintén a feledés ételével, italával kötik magukhoz évekre Geszert¹⁰.

A házasság idejét tekintve második asszonynak, a harcias amazon Aĵu mergennek lényegesen összetettebb a jelleme. Ebben a harcias amazon szerepben csak a mongol és a keleti burját verziókban jelenik meg. A tibeti verziókban két személyt lehet vele azonosítani, a ladaki 12. számú változatban megjelenő Palmo Hastagot, Geszer hadi kíséretének női alakját, illetve azt a hősnőt Lingkarból, akinek az a feladata, hogy Geszer egyik rossz helyre került újjászületését megölve, a helyes újjászületést elősegítse.¹¹ A másik személy Palmo Astag Lhamo, ő az Amdo verzió negyedik fejezetében, a Yebzát elragadó nagy Északi Démon húga. Az ő feladata az lett volna, hogy megvédje a démon országának határvárát, de Geszer rövid harcban legyőzi, sőt meg is győzi, buddhista hitre térítve a szép démonasszonyt. Ezután néhány szerelmes napot töltenek együtt¹². Még egyszer megjelenik az Amdo változat „Pokoljárás” fejezetében Astag Lhamo, mert számos vétkéért halála után pokolra jut, de Geszer tanításai és erőfeszítései révén onnan megszabadulva a „Nyugati Paradicsomban” születik újjá a boldogok között¹³.

A mongol nyomtatott változatban is Aĵu mergen időrendben Geszer második feleségként jelenik meg. Ugyanis, amikor Geszer felsorolja Rogmo goának hőstetteit, azok között szerepel a Luusz kán (vagy sárkánykirály) lányának, Aĵu mergennek legyőzése és feleségül vétele.¹⁴ A tibeti verziók erősen démoni vonásaiból és az alvilági származásból itt már csak az maradt meg, hogy a zivatar gazdasszemének a lánya. Ez a származás a keleti burját változatban a legkidolgozottabb.¹⁵ A mongol epikában gyakori és kedvelt alak a harcias leány, aki rendszerint fitestvére helyett harcol, erről már sok tanulmány jelent meg¹⁶ ezért nem meglepő, hogy Aĵu mergen sokkal fontosabb szerepet kap, és sokkal kidolgozottabb jellemmel rendelkezik, mint tibeti megfelelői: bátor, öntudatos, határozott és kegyetlen. Így mutatkozik meg első találkozásuk alkalmával Geszernak is, amikor az mágia segítségével fölébe kerekedik céllövésben és birkózásban. Látszólag beleegyezik a házasságba, de amikor Geszer a víz fölé hajlik, hogy szomját oltsa, mindig találó nyilával megcélozza. Geszert az menti meg, hogy észreveszi a víztükörben a fém nyílhegy villanását. Szemrehányásokat tesz a lánynak, megfosztja ruháitól, és így kényszeríti ki a házasságot. Még egy alkalom van, amikor Aĵu mergen Geszerre lő, de csak sisakjának tollbokrétáját találja el. Ez akkor történik, amikor Geszer évek múltán visszatérve a tizenkét fejű mangus országából, elmegy Aĵu mergen jurtája mellett, beszél is közös gyermekükkel, de mert az azt mondja, hogy anyja távol van, nem várja be felesége hazaérkezését. Aĵu mergen,

10 HEISSIG (1983) 87, 114–156, 193–221; SCHMIDT (1925) 90–107.

11 HERRMANN (1991) 44–45, 235.

12 HERMANN (1965) 448–450.

13 HERMANN (1965) 823–866.

14 SCHMIDT (1925) 82–84.

15 CHANGALOV (1959)

16 Vö. Alamĵi mergen, Aidurai mergen, Šonxodoi mergen xübün, Šagadai mergen, Gargulai mergen, Altan Seseke und seine Schwester Ęrmeljın goxon abaxa, I. RIFTIN (1985), 125–143; továbbá a hősiesség nőkről, HEISSIG (1981), 81–87; POPPE (1981), 28–36, 103, 106; MELETINSKIĴ (1963), 269, 312; LŐRINCZ (1979), 62, 87, 358. A mongol epikára a kínai regények káros hősnői is hatást gyakoroltak vö. BANCK (1985), 206–236.

aki a jurtából hallotta a beszélgetést, sértett büszkeséggel kirohan, és a távolodó Geszer után lö, majd rá igen jellemző módon a fiút is lelövi a következő nyíllal, hazugsága miatt, mert „egy gazember fia maga is gazember lesz!” Geszer pedig e szavakkal emeli fel lelőtt tollbokrétáját: „Ez a vétkes asszony nem ok nélkül haragszik!”¹⁷ Ugyanis neki illett volna megkeresnie a hoszszú távollét után. Aju Mergen az „Új fejezetekben” a következőképpen indokolja elhidegülését Geszertől: „Amikor Geszer hozzám jött, s két vagy három hónapot együtt éltünk, azt állította, hogy szeret engem, de én nem voltam boldog. Tőlem aztán elment egy másik (asszonyhoz), s mikor két-három évig nem tért vissza hozzám, már nem törődtem a dologgal.” Kissé rideg, de öntudatos asszonyként mutatkozik itt. Az „Új fejezetekben” később megbékél Geszerrel, a többi asszonyhoz hasonlóan az ő jurtája is a Bodhi-fa alatt áll. Sőt elkíséri Geszert a Gümbü kán elleni hadjáratra és önálló női harcos csapatot vezérel Način kán ellen.¹⁸

A rideg amazon vonásai mellett azonban jellemének más oldala is volt. Tudott együttérző és önzetlen lenni. Ő volt az, aki az utolsó nyílig védelmezte Rogmo goát a Širaigol támadás ellen, amikor már a harcosok mind elhagyták a szerencsétlen királynőt.¹⁹ Ő volt az, aki égi nővéreinek kérésére hajlandó Geszert kiszabadítani a hamis láma fogságából, ahová Rogmo árulása jutatta, és odaadó ápolásával hozzásegíteni, hogy szamarából visszaváltozzon emberré. Sőt nagylelkűen ő kéri Geszert, hogy bocsásson meg újra a hűtlen Rogmónak, így az egy alapos veréssel megússza újabb árulását.²⁰

Ez Aju mergen teljes jellemrajza, egy hősnőé, aki jellemének egyediségében és összetettségében felette áll a mongol epika harcias hősnőinek. Legalább is a mongol 1716-os nyomtatott változat szerint. A keleti burját, tungkai változat, bár nyilvánvalóan a nyomtatott változat alapján keletkezett, Aju mergen megfelelőjét, Alma mergent másként láttatja. Az első találkozás Geszerrel itt is vadászaton történik, de a tenger alatt, Uha Lobson kán birodalmában folytatódik. Uha Lobsontól Geszer szabályosan megkéri lányát, és az oda is adja, mert ebben egyeztek meg régen Geszer égi apjával²¹. A tenger alatti birodalomba menekül vissza Alma mergen, miután nem tudta megvédeni Urma Gochon Abachát, Rogmo burját megfelelőjét, a három ellenséges kántól. Az Északi Démon legyőzése után Geszer felkeresi feleségét a víz alatti birodalomban, de nem tud vele találkozni, mert fiuk letagadja anyját. Ebben a változatban is megöli Alma mergen a hazug gyermeket, és nyilat küld Geszer után, de azután eltöri íját, nyilait és megtiltja, hogy asszonyok fegyvert vegyenek kezükbe. Hamarosan ki is békülnek Geszerrel. A burját változat ugyanis, mint majd később is látni fogjuk, nem viseli el a drámai feszültségeket.²²

A harmadik asszony a főfeleség, Brugmo a tibeti Amdo-változatban, Driguma a ladakiban, mongol nevén Rogmo goa, azaz Altan dákini az „Új fejezetekben”, s Urma Gochon Abacha a keleti burjátban. Ő a gazdag Tonpa Skyalo, ill. a mongolban Sengeslu kán lánya. Az ő jelleme a legellentmondásosabb, legalább is a ladaki, az Amdói és a mongol változatok alapján. Gyakran Geszer ellenlábásainak táborában találjuk, máskor meg szerelmesen ragaszkodó asszony, aki urának még a hátslovát is mazsolával eteti. Viszont ő az, akit Geszer mind a házasságuk előtt, mind közvetlenül utána a legmélyebben aláz meg, jobban mint a másik két asszonyt. Az Amdoi változat szerint Geszer, még csúf fiatalkori alakjában, Joruként, Brugmót két nővérel együtt

17 SCHMIDT (1925), 217.

18 HEISSIG (1983), 22-56, 86, 145-152, 157, 187, 204-221.

19 SCHMIDT (1925), 193-5; HEISSIG (1983), 187.

20 SCHMIDT (1925), 266-275; HEISSIG (1983), 56, 149-151, 158-166.

21 CHANGALOV (1959), 268-270.

22 CHANGALOV (1959), 304-5.

első találkozásukkor ravaszsággal belekényszeríti egy rohanó hegyi folyóba, bár rögtön tetszik neki a lány, és már el is határozta, hogy feleségül veszi. Varázserejével hatalmas hullámokat kelt, míg a rémült Brugmo meg nem ígéri, hogy őt választja férjül. Erre nem lett volna szükség, hisz ő az egyetlen, aki képes a lánykérőknek állított próbákat teljesíteni. De még ekkor sem mutatkozik meg hősi alakjában, hanem azon koszosan, büdösen egy rozzant kunyhóba vezeti a friss asszonyt. Éjjel azt a látszatot kelti, hogy kutyák tépték szét, úgyhogy a kétségbeesett Brugmo a hegyekbe menekül.²³

A ladaki változatokban is a koszos fiú kigúnyolja Drigumát, egy szamárcsikót dug a szoknyája alá, de ő az egyetlen, aki a kérők próbáit állja.²⁴ A mongol nyomtatott változatban is a koszos, rühes Yoro képében mutatkozik Geszer, amikor Rogmo dákini, a kánlány birkózói és híres íjásza kíséretében megjelenik, hogy azt válassza férjül, aki győzhetetlen kísérőit legyűri. Csak a jelentéktelen külsejű Yoronak sikerül ez, s Rogmonak kénytelen-kelletlen őt kell követnie az általános gúnyolódás közepette. Az első éjszakán itt is látszólag kutyáktól tépeti szét magát, majd egy sereg hűségpróbának veti alá az új asszonyt. Csak anyja kérésére szánja meg a kétségbeesett menyecskét, és emeli trónjára hősi alakjában. De még ekkor is állva kell végighallgatnia férje összes ifjúkori hőstettét.²⁵

Brugmo szenvedései ezzel még nem érnek véget, hisz itt van Geszer már korábban elvett felesége, a bájos Yebza/Mebza, akinek az égi nagyanya tanácsa szerint Geszer kísérőjének kellene lennie a birodalom határterületeinek meglátogatásakor. Brugmo ennek ellenére eléri Geszernél, hogy egyedül ő legyen a kísérője. De továbbra is féltékeny feleségtársára, ezért nem adja át férjének azt az üzenetet, hogy Yebza veszélyben érzi magát. Sőt, amikor Észak Nagy Démona tényleg elrabolja a szerencsétlen Yebzát, Brugmo nyilvánosan hűtlenséggel vádolja.²⁶ Csak akkor sejtí meg, hogy helytelenül cselekedett, amikor Geszer el akar indulni Yebza kiszabadítására. De sikerül neki kedveskedéssel férjét három évre visszatartani. Mikor Geszer tényleg elindul, utána siet, s kétségbeesetten könyörög neki, hogy visszatérjen. Szavaiban, viselkedésében ekkor már őszinte aggodalom cseng és félelem a jövőtől. Geszernak csak égi nagyanya segítségével sikerül leráznia az elkeseredett asszonyt, aki férje búcsúénekeiből végre megérti, hogy nincs visszaút, és sorsa már nem másítható meg.²⁷

A mongol nyomtatott változatban ez a fejezet még élesebb színezetet kap. Rogmo részt vesz a gonosz nagybácsi, Čotong machinációiban, amelyek következtében Aralgu goának a tizenkét fejű manguszhoz kell mennie.²⁸ Itt is sikerül Rogmonak három évre visszatartani az Aralgu goa után siető Geszert, és itt is gonosz előérzetektől gyötörtén próbálja a végül útnak indulót visszatartani, eredmény nélkül.²⁹ Brugmo/Rogmo rossz előérzete nem alaptalan, a démontól/mangustól megszabadult Yebza/Aralgu goa a felejtés fekete ételét adja szabadítójának, s így hosszú évekre magághoz láncolja.

Az uralkodó hosszú távolléte súlyos bajokat idéz fel, nemcsak a feleség, hanem Geszer egész népe számára. Az a látszat alakul ki, hogy Geszer végleg elhagyta országát és népét, s így felesége is szabad prédává vált. A három Hor/Širaigol uralkodó meg is akarja szerezni a maga számára a kivételes szépségű asszonyt, és haddal támadnak az országra. Geszer harcosai

23 HERRMANNNS (1965) 427–432.

24 HERRMANN (1991) 163–172.

25 SCHMIDT (1925) 52–60

26 HERMANNNS (1965) 434 és köv.

27 HERMANNNS (1965) 436–448.

28 SCHMIDT (1925) 264–267

29 SCHMIDT (1925) 120–122.

hősiesen ellenállnak, amíg bírnak. Čotong árulása is hozzájárul ahhoz, hogy a királynő végül az ellenség kezére kerül, amit már sem csellel, sem varázslattal nem tud elhárítani.³⁰ Az ellenség kezére jutva még sikerül neki bizonyos időre eltolni a házasságkötés idejét a legidősebb Hor/Širaigol kánnal. Nyíllal hírt küld Geszernek, de az nem tartja fontosnak, hogy válaszoljon.³¹ Így Brugmo/Rogmo végül feleségül megy az ellenséges uralkodóhoz, és még gyermeke(ke)t is szül neki (Geszertől nem volt gyermeke, csak annak öccsétől).

A Gonosz tíz gyökerének elpusztítója, a hatalmas Geszer kán égi nagyanyja és nővérei erőfejlesztésére végül felébred kábulatából. és elindul haza. Amikor mágikus ereje segítségével, alakja, személyisége megváltoztatásával, sikerül legyőznie, megsemmisíteni az ellenséget, hűtlen feleségén szörnyű bosszút áll: megégeti, megitatja az őt elrabló ellenséges kán szívével, vérével. Kegyetlenül megöli Rogmonak az ellenséges kántól született csecsemőjét is.³² A szerencsétlen asszonynak kiszúrja egy szemét, eltöri egy karját és egyik lábát. Ez gyakori büntetése a hűtlen asszonyoknak a mongol és belső-ázsiai epikában. Csak szeretett öccsének kérésére bocsát meg asszonyának és helyezi vissza régi testébe és méltóságába.³³ De Brugmo/Rogmo már belesiklott a hűtlen asszony szerepkörébe. Újra hűtlen lesz férjéhez, és segít a hamis démonlámának, Lobsogoldojnak Geszert számárrá változtatni.³⁴ Aju mergennek sikerül Geszert kimentenie és újra emberré tennie. Miután Geszer és Aju mergen elpusztítja Lobsogoldojt és családját, Rogmora újra súlyos büntetés várna. Csak Aju mergen kérésére bocsát meg neki Geszer kán. Az „Új fejezetekben” egyik alkalommal Rogmo fiai könyörgik ki Geszertől a büntetés elengedését. Ezért később Rogmo/Altan dakini a többi hat feleséggel együtt vehet részt a történevekben.

Brugmo/Driguma jelleméhez még egy érdekes vonás tartozik: gyengéd viszonya férje öccséhez. Amikor Geszer elindul Észak nagy Démona ellen, helyettesévé szeretett öccsét nevezi ki. A helyettesítés nemcsak az államügyekre vonatkozik, hanem a hitvesi ágyra is.³⁵ Geszer főfeleségének férje öccsétől fia is születik, a ladaki, az amdói és kissé fedettebben a nyomtatott mongol változat szerint is: Layčab. Geszer nagyon szereti ezt a fiút. A Širaigolok elleni harcban, Geszer öccse halálosan megsérül, Rogmo őszintén meggyászolja és a lelkét egy sólyomba helyezi.³⁶

Már Alma/Aju mergen sorsában is láthattuk, hogy a burjátok másként értelmezték Geszer feleségeinek szerepét és Geszer viszonyát hozzájuk. Amint Alma mergent sem alázza meg, hanem szabályosan megkérte, így cselekedett Tömön Žargalan és Urma Gochon Abacha esetében is. A két fiatal asszony eleinte sokat szenvedett uruk szennyétől és bűzétől, amíg még ifjúi alakjában mutatkozott, de attól fogva, hogy kettesben, összefogva felfedik égi kapcsolatait, Geszer véglegesen hősi alakját veszi fel.³⁷ Tömön Žargalant is megkönyörít Geszer gonosz nagybátyja, és miután háromszor kidobják és megverik, bosszút forral és levegő démonok, Albinok segítségével a tizenöt fejű mangadhai kezére juttatja az asszonyt. Rogmo megfelelője, Urma Gochon Abacha ebben a gáztettben egyáltalán nem vesz részt³⁸, ezért sorsa is ennek

30 HERMANNNS (1965) 691–717

31 HERMANNNS (1965) 818; SCHMIDT (1925) 204, 233, 237; HERRMANN (1991) 377.

32 SCHMIDT (1925) 261–262.

33 SCHMIDT (1925) 264–267.

34 SCHMIDT (1925) 263–274; HEISSIG (1983), 23–56.

35 Tibetben gyakori volt, hogy fiútestvérek közösen

vettek maguknak feleséget, különösen Ladakban volt ez elterjedve, vö. Prince Peter of Greece and Denmark 1963, 303–479.; HERRMANN (1991), 375. A mongolok nem ismerték a polyandrikus házasságot.

36 SCHMIDT (1925) 202.

37 CHANGALOV (1959) 264–267.

38 CHANGALOV (1959) 291–295.

megfelelően teljesen másként alakul. Bár ebben a változatban is elragadják az ellenséges kánok, de miután ő visszautasítja a házasságot, egy vasszekrénybe zárják, és egy nyíláson át táplálják. Ezen a nyíláson dobja be aztán Geszer a gyűrűjét, amikor más alakot felvéve a kánok udvarába jön. A harc végeztével kiszabadítja feleségét a vasszekrényből és boldogan egymás karjába hullnak. A hamis lámának, Geszer számárrá változtatójának sem felesége szolgáltatja ki.³⁹ Itt nincs szó sem az asszony hűtlenségéről, sem a büntetésről, az eposzok szokványos sémái, szokott jellemei jelennek meg.

Még élesebben mutatkozik meg ez a tendencia a nyugati burját változatban. Itt egyszerűen két asszony van, egy jó és egy gonosz. Sanchan Gochon a földi káni szülőktől származik a jó asszony, aki hűséges, megbízható, jó gazdasszony, fáradhatatlan gondozója Geszer öreg szüleinek és három remek fiat is szül, akik később szintén eposzhősök lesznek⁴⁰. A gonosz asszony, Gagurai Nogon, bár a sors könyvében is Geszer jövődöbelijeként szerepel, égi származású, igaz, hogy a gonosz keleti istenek közül való az apja, Galta Ulan. Ez a gonosz nő összejátszva a mangadhaiokkal, lóvá változtatja Geszert, és meg is csalja a mangadhaival. Geszer persze legyőzi a gonoszokat és hűtlen égi feleségét elevenen egy fához szegezi, mellével kést és ollót, hogy minden arra járó húsdarabokat vágghasson belőle, amiket egy odakészített vödörbe dobhatnak. Ezután hosszú életet kíván neki.⁴¹

A burját változatok, amelyek az eposzok hagyományos jellemeit és sémáit alkalmazzák, mutatják meg világosan az Amdói tibeti és a nyomtatott mongol változatoknak kiemelkedő értékeit. A Geszer eposz-változatok narratíváinak főfolyamát alkotó fejezetekben, a főfeleségek megszerzésében, az egyik feleség elrablásában és visszaszerzésében, a Hor/Širaigol kánok támadásában és végül legyőzésükben egy összefüggő, a cselekményt meghatározó, előrevivő drámai vonal épül fel. A kiindulás Brugmo/Rogmo féltékenysége Yebza/Aralgu goua iránt. A gonosz nagybácsival összejátszva eléri, hogy az ártatlan vetélytársnőnek el kell hagynia Geszer országát. De ármánykodásával csak azt éri el, hogy Geszer évekre eltávozik hogy visszaszerezze feleségét a Gonosztól, majd a feleség édes bosszúja következtében ott is marad, elfeledkezik otthonáról és többi kötelességeiről. Az uralkodó távollétét felhasználva az ellenségnek lehetősége van arra, hogy az ország hőseit legyilkolja, kincseit elrabolja és Brugmo/Rogmot is rabul ejtse. A főfeleség saját ármánykodásának csapdájába esik. Bűnét még növeli, hogy nincs türelme kivárni Geszer megérkezését, nem bízik benne, és feleségül megy, gyermeket szül az ellenséges uralkodónak. Geszer első haragjában megbünteti, de aztán megbocsát bűnös feleségének. Brugmo/Rogmo azonban megismétli vétkét, összeszövetkezik a démon-lámával és hagyja számárrá változtatni Geszert.

Azáltal, hogy ebben a két változatban az asszonyok az események kiváltói, ezek a variánsok meghaladják a belső-ázsiai eposzok hagyományos rendező elvét, a nemzetségek és törzsek jólétének, fejlődésének, hatalmának érdekében kifejtett cselekménysort. A két (központi) variánsban kibontakozó nagy drámát az asszonyok közti féltékenység váltja ki. De éppen ezek az asszonyi ármánykodások, jellemhibák kényszerítik a sokszor feledékeny és a kényelemben élvezetet lelő hőst arra, hogy küldetésének megfelelően harcoljon a gonosz erők ellen és legyőzze azokat. Az Északi Démon/tizenkét fejű mangus és egész nemzetsége emiatt pusztul el, a Hor/Širaigol

39 CHANGALOV (1959) 282–290, 310–311.

40 *Abaj Geszer* (1995) 29–40 és 239–248.

41 *Abaj Geszer* (1995) 97–122, 129–142, 208–211 és 303–328, 334–347, 411–413.

kánok ezért vesztik el hatalmukat, hasonlóképpen a démon láma, Lubsaga megsemmisítését is ez okozza. Ha mindezt tekintetbe vesszük, világosan megmutatkozik, hogy a hűtlen, féltékeny, áruló főfeleség, éppen negatív tulajdonságai révén kényszeríti a főhőst arra, hogy megváltó hivatását teljesítse. Így válnak az asszonyok a világ gonoszúsága elleni harc eszközévé ebben az eposzban.

Geszer feleségeinek tulajdonságai táblázatban

1. feleség	Ladak	Amdo	Mongol 1716	Keleti burját	Nyugati burját
név	Luu-beli asszonyok	Yebza, Mebza	Aralgu goa, Tümen Jirgalang	Tömön Žargalan	? Sanchan Gochon
származás	—	?	Maa Bayan	Tüme Ulan Chan	Szagai Bayan Chan
karakter	—	kedves	kedves, engedelmes	kedves	nagyon jó
lánycérés módja	—	megkérés	zsarolás	megkérés	megkérés
Geszer visszatartása	felejtés itala	felejtés étele	felejtés étele	felejtés étele	kérés
gyermek	nincs	nincs	? leány	?	3 fiú
elrablás	—	Észak Démona	12 fejű mangus	15 fejű mangus	—
hűség Geszerhez	—	hűséges	hűséges	hűséges	hűséges

2. asszony	Ladak	Amdo	Mongol 1716	Keleti burját	Nyugati burját
név	Palmo Hastak	Astig Lhamo	Aju Mergen, Alu Mergen	Alma Mergen	—
származás	—	Észak Démonának húga	a sárkánykirály lánya	Uha Lobson kán lánya	—
karakter	harcos	démoni harcos	harcos, sportos	harcos, sportos	—
lánycérés módja	—	harc utáni szerelem	zsarolás	lánycérés	—
Geszer visszatartása	—	—	—	felejtés étele	—
gyermek	—	—	fiú, meggyilkolva	fiú, meggyilkolva	—
elrablás	—	—	—	—	—
hűség Geszerhez	—	hűséges	hűséges	hűséges	—

3. asszony	Ladak	Amdo	Mongol 1716	Keleti burját	Nyugati burját
név	Driguma	Brugmo	Rogmo goa	Urma Gochon abacha	Gagurai Nogon abacha
származás, apa	Stonpa	Tom-pa Skyalo	Sengeslu kán	a 3 Sorji láma húga	Galta Ulan tengri
karakter	ingadozó	fenséges	fenséges	megfelelő	gonosz
lánycérés módja	zsarolás	zsarolás	zsarolás	lánycérés	lánycérés
Geszter visszatarása	—	könyörgés	könyörgés	—	—
gyermek	Geszter fivéréből	Geszter fivéréből	ellenséges kántól	—	—
elrablás	Hor kánok	Hor kánok	Širaigol kánok	Šarabul kánok	Lobsogoldoi mangus
hűség Geszterhez	ingadozó	ingadozó	ingadozó, hűtlen	hű	hűtlen

Bibliográfia

- ABAJ GESZER (1995): Abaj Geser Chübüün. Ülger – Abaj Geser mogučij, Moszkva
- BANCK (1985): Banck, Werner, Funktion und Charakteristik der „Schwertjungfrau“ im chinesischen Helden- und Räuberroman, in: W. Heissig, Fragen der mongolischen Heldendichtung Teil III. Harrassowitz, Wiesbaden, 206–236.
- CHANGALOV (1959): Changalov, Matvej Nikolaevič, Sobranie Sočinenij, tom. II., Ulan-Udê, 229–324.
- HEISSIG (1983): Heissig, Walther, Geser-Studien, Westdeutscher Verlag, Opladen
- DERS (1996): Ders., „Si Liyang“. Harrassowitz, Wiesbaden
- HERMANN (1965): Hermanns, Matthias, Das National-Epos der Tibeter, Gling König Gesar. J. Habel Verlag., Regensburg
- HERRMANN (1991): Herrmann, Silke, Kesar-Versionen aus Ladakh. Harrassowitz, Wiesbaden
- KÓHALMI (1985) : Kóhalmi, K. U., Die brave Schwester, die böse Schwester und der weiße Hase, in: W. Heissig (ed.),. Fragen der mongolischen Heldendichtung. Teil III. Harrassowitz, Wiesbaden, 112–124
- LÓRINCZ (1979): Lórinč, László, Mongolische Märchentypen. Asiatische Forschungen, Bd. 61, Wiesbaden
- MELETINSKIJ (1963): Meletinskij, E.M., Proischoždenie geroičeskogo êposa. Moszkva
- POPPE(1981): Poppe, Nikolaus, Die Schwanenjungfrauen in der epischen Dichtung der Mongolen, in: W. Heissig (ed.), Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil I. Harrassowitz, Wiesbaden 101–108

.....
Prince Peter of Greece and Denmark. A Study of Polyandry. Mouton, The Hague 1963

RIFTIN (1985): Riftin, B.L., Die Beschreibung der heldischen Frau im ostmongolischen Epos in:
W. Heissig (ed.). Fragen der mongolischen Heldendichtung, Teil III. Harrassowitz, Wiesbaden,
162–205

SCHMIDT (1925): Schmidt, I.J., Die Taten Bogda Gesser Chan's, Berlin

SÁRKÖZI ALICE

Vallási türelem a mongol kánok udvarában

A Mongol Birodalomban jellemző volt a vallási tolerancia. Maguknak nem volt tételes vallásuk, az Örök Égben hittek, kinek elrendeléséből uralkodtak. Animisztikus világképük, samanista szertartásaik voltak. Magukat a béke követének tartották, akik uralmuk alatt egyesítve valamennyi népet napkelettől napnyugatig elhozzák számukra a nyugalmat, boldogságot. Ezt a gondolatot Dzsingisz törvénykönyve is megfogalmazza. A dolgozat rövid áttekintést ad arról, hogy a Nagy Mongol Birodalom több részre szakadása után hogyan alakult a vallási élet az egyes káni udvarokban. Ögödej fővárosában valamennyi vallás otthonra talált. Kubiláj Kínájában egyenlő jogokat élveztek taoisták, konfucianusok, muzulmánok, keresztények, buddhisták – bár a kiváltságok mértéke időről-időre ide-oda elhajlott. Perzsia II-kánjainak udvarát is vallási türelem jellemezte eleinte, később azonban beolvadtak a helyi iszlám világba. Az Arany Horda területén főleg az iszlám és az ortodox kereszténység nyert támogatást, míg a Csagatáj birodalomban fokozatosan az iszlám vált uralkodóvá.

A 13–14-ik századi mongoloknak nem volt tételes vallásuk. Az Örök Égben hittek, a Mönške Tengri-ben, aki eldöntötte sorsukat, oltalmazójuk, támaszuk volt.¹ Elrendeléséből született Dzsingisz kán, s rá hivatkozott a leveleikre, útleveleikre nyomott pecsét: „az Ég hatalmából a kán kegyelméből” (*Mönške tengri-yin kücün-dür yeke qayan-u suu-dür*). Tisztelték a Föld-Anyát, Natigait is, aki az emberek és állatok termékenységéről, a világi jólétről gondoskodott. A mongol uralkodók udvaraiban járt utazók így írják le vallásosságukat:

*Plano Carpini:*²

Egy istenben hisznek, aki minden látható és láthatatlan dolog teremtőjének tartanak, és hiszik, hogy e világon minden jó és ugyan úgy minden büntetés is tőle ered, de tiszteletüket nem imádságokkal és dicsőítéssel, vagy valami szertartással róják le. Mindemellett vannak bálványaik, melyeket nemezből készítenek ember alakúra s a jurta bejárata mellett helyeznek el kétoldalt, alattuk nemezből formált tőgy-utánzattal, úgy tartják, hogy ezek őrködnek a jószág felett és biztosítják a jótékony tejet s az állatszaporulatot számukra. Másfajta bálványokat selyemdarabokból készítenek, és ezeket nagyon tisztelik. Némelyek egy szép fedett kocsiba állítják a sátor bejáratával szemben, aki pedig abból a kocsiból ellop valamit, azt irgalom nélkül megölik.

¹ A mongolok korai vallásáról: HEISSIG (1970).

² GYÖRFFY (1965), 61.

.....
 Marco Polo így számol be a mongolok vallásáról:³

Miként az előbb mondtam, ez a nép bálványimádó. Ami pedig isteneiket illeti, minden házban a szobák falára egy szobrot függesztenek, mely a legmagasabb égi istent ábrázolja, vagy legalább kis táblácskát erősítenek, melyre felírják a nevét, a tábla előtt naponta imádkoznak, tömjént égetnek áldozatul, kezüket égnek emelik, háromszor megcsikorgatják fogukat és az istentől hosszú és boldog életet, továbbá testi és lelki egészséget kérnek, semmi egyébért nem imádkoznak hozzá. Lent a padlón viszont egy Natigáj nevű alak áll, aki a földi dolgok istene, reá nem tartozik egyéb, csupán a földi dolgok és mindaz, ami a talajból kinő. Melléje helyezik a feleségét és gyermekeit ábrázoló képmásokat és ugyanígy imádják tömjénnel fogcsikorgatással és kézfelemeléssel. Tőle kéri a kedvező időt, a föld gyümölcsének megáldását, a gyermekeket és így tovább.

És máshol:⁴

Vallásukban a következő szokásokat követik. Azt állítják, hogy van egy legmagasabb Égisten, akit naponta füstölő áldozattal ünnepelnek, de csupán a testnek és léleknek egészségéért imádkoznak hozzá. Van emellett egy Másik, Natigáj nevű istenük is, akikről azt mondják, hogy a föld istene és gondot visel asszonyaikra, gyermekeikre, állataikra és vetéseikre. Nagy tiszteletben és imáadásban részesítik, és minden ember házában megtalálható bőrből és szövetből készült figurája, hasonlóképpen elkészítik a bálvány feleségének és gyermekeinek képmását is. Az asszonyt baljára állítják, a gyermekeket pedig mintha tisztelegnének előtte, szembe vele, és amikor esznek a hús kövérjéből elvesznek, és azt az isten szája elé tartják, ugyanígy hódolnak feleségének és gyermekeinek is. Aztán merítenek a húslevesből, és a ház ajtaja elé öntik, abban a hitben, hogy istenük és annak családja vagy valami más szellem szintén részt vesz az étkezésben. A maradékból maguk esznek és isznak annyit, amennyi jölesik.

A mongolok hódításaik során bizonyosan megismerték a környező, letelepedett népek vallásait. Idegen kereskedők jöttek-mentek a birodalom határain belül, akik nemcsak kívánatos árukat, hanem hiedelmeiket, hitrendszerüket is hozták magukkal, s megismertették a nomádokkal. Dzsingisz (1200?-1227) már korai hódításaitól kezdve türelemmel viseltetett ezek iránt a vallások iránt. Toleranciája nagy mértékben politikai indíttatású volt: Úgy vélte, hogy a meghódított országok egyházi vezetőinek befolyását és az emberekre gyakorolt hatását felhasználhatja a lakosság „megszelidítésére”. Törvénykönyvében, a nagy Jaszá-ban megtiltja, hogy bármiféle szektát előnyökben részesítsenek, hogy indulatos szavakat használjanak velük kapcsolatban, hogy vezetőiket tiszteleti címekkel illessék.⁵ Dzsingisz elvárta alattvalóitól, hogy egyformán tiszteljék valamennyi vallás követőit. A nagy kán és utódai számos rendeletet, menlevelet adtak ki, amelyekben biztosították a vallási intézmények, kolostorok adómentességét, s amelyekben felmentették a híveket a közszolgálati munka alól.⁶

Fia, Ögödej (1228–1241) is hű maradt ősei vallásához, a *tengrizmushoz*⁷, s ragaszkodott apja rendeleteihez is, amelyek biztosították a különböző vallások követőinek jogait. Amikor Gűjük

3 MARCO POLO (2003), 194.

4 MARCO POLO (2003), 137.

5 RIASANOVSKY (1965), 84.

6 KWANTEN (1979), 216,

RACHEWILTZ (1973), 21–36

7 A „tengrizmus”-ról: ROUX (1955–56)

(1246–1248) követte őt a trónon, némileg megváltozott a helyzet. Bár maga is tiszteletben tartotta Dzsingisz rendelkezéseit, a Karakorum-i káni udvarban megjelent a nesztorianizmus és a buddhizmus és egyre nagyobb teret nyert. A nesztorianus vallás fő támogatója Gűjük anyja, Töregene (1241–1246) volt, maga is nesztorianus.

Rubruk így ír a nesztorianusokról:⁸

Másnap, tehát vízkereszt nyolcadán, napkelte előtt összejöttek mind a nesztorianus papok a kápolnához, harangoztak fával, ünnepélyesen elénekelték a reggeli zsolozsmákat, beöltöztek ornátusukba, és előkészítették a füstölőt meg a tömjént. És mialatt így várankozta a templom udvarán, a kán első felesége, név szerint Kutuktaj katun – katun annyi mint fejedelmő, Kutuktaj személynév – belépett a kápolnába több más úrnővel, elsőszülött fiával, Baltuval(!) és más kicsinyeivel egyetemben. Nesztorianus szokás szerint homlokukat a földre hajtva leborultak, azután az összes képet jobbjukkal megérintették, minden egyes érintés után megcsókolva a kezüket, végezetül jobbjukat nyújtották sorban valamennyi, a templomban körülállónak. Ez ugyanis a templomba lépő nesztorianusok szokása. Ekkor a papok sok mindent énekeltek, miközben tömjént adtak az úrnő kezébe, az a tűz fölé tartotta, és akkor megfüstölték őt. Majd amikor már világos nappal volt, az úrnő kezdte *bogtak*nak nevezett fejékét lebontani, és láttam tar koponyáját, ekkor megparancsolta, hogy távozzunk. Kimenet még láttam, hogy egy ezüstmedencét visznek oda. Megkeresztelték-e vagy sem, azt nem tudom, de annyit tudok, hogy ők nem szoktak sátorban misét bemutatni, csak állandó templomban, és húsvétkor láttam őket keresztelni és nagy ünnepélyességgel megszentelni a keresztelőmedencéket, amit ez alkalommal nem csináltak.

S míg mi visszatértünk szállásunkra, megérkezett maga Mengü kán, és bement a templomba, illetőleg imaházba. Egy arany kerevetet hoztak oda, azon ült az úrnő mellett, az oltárral szemközt. Ekkor hívtak minket, mivel még nem tudtuk, hogy Mengü eljött és az ajtónállók megmotoztak, hogy nincsenek-e kések nálunk. A bibliát és breviáriumot mellem előtt tartva léptem be az imaházba, először az oltár előtt hajoltam meg, aztán a kán előtt, majd áthaladva előtte a barát s az oltár között állottunk meg. Ekkor felszólítottak, hogy zsolozsmázzunk és énekeljünk a magunk módja szerint. *A Veni Sgancte Spiritus* kezdetű himnuszról énekelünk. A kán magához kérte könyveinket: a bibliát és a breviáriumot, és elkérdezte a képeket, hogy mit ábrázolnak. A nesztorianusok feleltek neki tetszésük szerint, mert tolmácsunk nem jött be velünk. Mikor első ízben járultam volt a kán színe elé, a biblia akkor is mellem előtt volt és ugyanígy odavitette magához és figyelmesen megnézegette.

Möngke (1251–1259) idején nem változott jelentősen a helyzet. Történészek szerint maga Möngke nagyra becsülte a konfucianus tanításokat, különösen azokat, amelyek az állam igazgatásával foglalkoztak. Konfucianus ügyekben legfőbb udvari tanácsadója Gao Zhi-yao volt, egy korábbi tangut hivatalnok. A legenda szerint Möngke a birodalom vallásait egy kézhez hasonlította: az ujjak a konfucianizmus, taoizmus, kereszténység és az iszlám, míg a tenyér a

buddhizmus.⁹ (A mongoloknál a hüvelykujj nem tartozott az ujjak közé, azt külön számították). Mönge idejében kezdődött meg a rendszeres, újra és újra fellángoló vita a buddhisták és a taoisták között, amelynek jelentős hatása volt a későbbi kínai vallásra és politikára is. A vita gyökerei a messzi múltba nyúltak vissza, és politikai indíttatásúak voltak, bár mindkét fél filozófiai érveket sorakoztatott fel.

Rubruk leírja Karakorum városát, a mongol fővárost, s beszámol számos nép, számos vallás jelenlétéről, köztük a mohamedánokról is:

Karakorum városáról tudja meg felséged, hogy.... két negyede van: egyik a mohamedánoké, ahol a hetivásárokat tartják és sok kereskedőt vonz magához..... a másik negyed a kínaiaké, akik valamennyien mesteremberek.

A város templomairól így ír:

Tizenkét bálványcsarnoka van, különböző nemzetbelieké: két mecsete, ahol Mohamed vallását hirdetik, és egy keresztény temploma a város végén. A várost agyagfal zárja körül és négy kapu nyílik rajta.

A buddhizmusról így tudósít:¹⁰

Papjaik valamennyien teljesen leberetválnak a fejüket és a szakállukat, sárga ruhát viselnek, és attól fogva, hogy a fejüket leberetválták, szüzességet tartanak, százan vagy kétszázan élnek együtt egy gyülekezetben. Azokon a napokon, amikor a templomot látogatják, két padot helyeznek le, leülnek elé sorban a földre, egymással szembe, kezükben könyvvel, melyet olyankor a padra helyeznek. Mindaddig, míg a templomban tartózkodnak, fejüket födetlen hagyják, szótlánul olvasnak és csendet tartanak. Így amikor Karakorumban beléptem egyik templomukba, és ekképpen ülve találtam őket, mindenféleképpen szólásra akartam bírni őket, de semmi módon nem sikerült.

Bárhova mennek kezükben állandóan egy száz vagy kétszáz szemű füzért tartanak, úgy, ahogy mi az olvasót hordjuk és mindegyre e szavakat ismételtetik: *Om maṇi padme huṃ*, ami azt jelenti : Isten te tudod – egyikük így fordította le nekem – és annyiszor várnak viszonzást Istentől, ahányszor ezt elmondva Istenre gondolnak.

Mindezt abban a kolostorban láthatta, amelyet Ögödej idejében 1220-ban alapítottak és Mönge idejében, 1256-ban átépítettek. A templomhoz háromszáz láb magas, ötemeletes pavilon tartozott. Az épület aljában egy nagy terem volt, amelyben körben helyezték el a Buddha szobrokat a szent szövegek előírásainak sorrendjében. Minderről arról a feliratos kőről tudunk, amelyet 1346-ban állítottak fel, a kolostor restaurálásakor. A kő több darabban került elő a később a karakurumi kolostor helyén épült 16. századi buddhista templom épületéből, járdájából. Ezeket a töredékeket több tudós – Poppe, Kotwicz és Radloff – egymástól függetlenül publikálta.¹¹ Később Cleaves összerakta a töredékeket, s így csaknem teljessé vált a szöveg¹². A felirat egy to-

9 KWANTEN (1979), 217

10 GYÓRFFY (1965) 156–7

11 POPPE (1926) 1–25, KOTWITZ (1918) 205–214, RADLOFF (1892) pl. XVI

12 CLEAVES (1952) 1–123

vábbi darabját találták meg a közelmúltban. A szöveg egy csodálatos építményt idéz elénk tornyokkal, aranyos tetőkkel. Ha felidézünk a nemrégiben a Magyar Nemzeti Múzeumban rendezett Dzsingisz kiállításon látott karakorumi töredékeket – Buddha óriási fülét, lábujját – akkor elképzelhetjük, hogy milyen hatalmasak lehettek azok a szobrok, amelyekhez ezek tartoztak, s egy percig sem kételkedünk abban, hogy a csodás kolostor egykor ott állt Karakorumban.

Kubiláj (1260–1280) 1260-ban ült Kína trónjára. Hogy elfogadtassa magát a konfucianus elittel, e vallás elkötelezett támogatójaként kellett fellépnie.¹³ Azonban az ország többi vallását is bevonta támogatása körébe. A tibeti és kínai buddhisták előtt elkölezt buddhistának mutatkozott, az európai látogató, *Marco Polo* pedig a kereszténység támogatóját látta benne. Így ír róla:

...maga elé hívatta a keresztényeket, kifejezve óhaját, hogy adják kezébe a könyvet, mely a négy evangéliumot tartalmazza, mint ahogy nemegyszer megtette már ünnepélyes szertartások közepette. Majd áhítatosan megcsókolta a könyvet és megparancsolta, hogy a jelenlevő főurak és főhivatalnokok ugyanúgy cselekedjenek. Ezt a szokást pedig megtartja a keresztények legnagyobb ünnepein, húsvétkor és karácsonykor. Hasonlóképpen viselkedik a szaracénok, zsidók és bálványimádók fő ünnepein. Mikor a dolog okát kérdezték, így felelt: „Négy prófétát imádnak a világon, akiknek mindenki tisztelettel tartozik. A keresztények Jézus Krisztust vallják uruknak, a szaracénok Mohamedet, a zsidók Mózeszt, a bálványimádók pedig Szagamoni Borkant¹⁴, mint első istent a bálványok közt. Én mind a négyet tisztelem és becsülöm, mert egyikük bizonyára a legnagyobb és legigazabb a mennyekben, és annak a segítségét kérem.” De ezen tanúságtétele ellenére a Nagy Kán mégis a keresztény hitet tartja a legjobbnak és legigazabbnak, mert véleménye szerint minden parancsa merő jóság és szentség.

Máshol így ír:¹⁵

Ezután az uralkodó parancsot adott hűbéres fejedelmeinek, hogy fogadják tisztelettel a mondott követeket, majd tatár nyelven levelet szerkesztett a pápa számára, s átadta a két testvérnek, valamint a bárónak, és utasította őket, hogy mit mondjanak, ha majd a pápa színe elé járulnak. A levélnek pedig, ha tudni akarjátok, ez volt a tartalma: kéri a pápát, hogy küldjön el hozzá száz keresztény hitű személyt, művelt emberek legyenek, jártasak a hét szabad művészetben, alkalmasak legyenek a vitatkozásra, hogy megfelelő érvekkel be tudják bizonyítani a bálványimádóknak és a hozzájuk hasonló népeknek, hogy Krisztus tövénye a legjobb, minden egyéb vallás hamis és értéktelen, hogy mindama bálványok, melyeket imádnak és házaikban meg templomaikban tartanak, ördögi dolgok, ha pedig erről meggyőzik majd őket, ő és minden alattvalója keresztény hitre tér, s az egyház híve lesz.

Végül kegyes szavakkal megbízta követeit, hogy visszatérőben hozzanak magukkal olajat ama lámpából, mely a mi Urunk sírján ég Jeruzsálemben. Ez iránt a legnagyobb alázattal viseltetett, mert Krisztust a szent istenek közé sorolta. Meg is ígérték, hogy visszafelé jövet hoznak belőle. Ez volt a dolgok állása, miként hallottátok, a követséget

¹³ HOK-LAM CHAN (1996)

¹⁴ Šákyamuni Buddha

¹⁵ MARCO POLO (2003), 37

illetően, melyet a Nagy Kán küldött a pápához a tatár báró és a két testvér, messire Nicolo Polo és messire Matteo Polo útján.

A muzulmánok is támogatójuknak látták. Maga Kubiláj is igyekezett minél több kiváltságban részesíteni őket. 1261-et követően mind több és több muzulmán kapott fontos pozíciót a kormányban és különleges kiváltságokban részesültek. Mentességet kaptak a rendszeres adózás alól, vallási tevékenységüket nem háborgatták. A muzulmánok jelen voltak Kubiláj palotáiban, mind Khai-phing-ben, mind a hivatalos fővárosban, Ta-tu-ban. Mesteremberek, kereskedők voltak, építéssel foglalkoztak. A városokon belül külön közösségeket alkottak saját vezetővel, aki tartotta a kapcsolatot az udvarral. A kádi gondoskodott a muzulmán törvények betartásáról. Saját bazárai, kórházai, mecsetjeik voltak. Nem erőltették rájuk más vallások törvényeit, más népek nyelvét. Kubilájnak politikai és gazdasági érdekei fűződtek a muzulmánokkal való jó kapcsolat fenntartásához. Ők voltak az adók behajtói, biztosították a kereskedelmi kapcsolatokat a többi ázsiai országgal. Jó példája ennek egy muszlim főember élete, akinek előkelő, Bukharából származó családja még Dzsingisz idején csatlakozott a mongolokhoz ezer alattvalójával együtt. Kiemelkedő pozíciókat töltött be a Jüan udvarban¹⁶.

Kubiláj ugyancsak nagy jelentőséget tulajdonított a buddhistákkal való jó kapcsolatoknak.¹⁷ A taoistákkal folytatott vitákban melléjük állt. Ez ugyan nem tette népszerűvé a taoisták körében, de mind a két félnek szüksége volt a másikkra. Kubilajt vonzották a taoisták varázslatos szertartásai, tapasztalatuk az alkémia és az asztrológia területén, amellyel nagy befolyást gyakoroltak az alsóbb néposztályokra, akik előtt Kubiláj vonzónak kívánt feltűnni. A taoisták maguk is felismerték, hogy nem vezet sehová a három vallás, a taoizmus, a buddhizmus és a konfucianizmus kiélezett ellentéte, s ezért próbálták lecsendesíteni. Kubiláj különösen a tibeti buddhizmust tartotta vonzónak. A tantrikus gyakorlatok, a színpompás kolostorok, a kifinomult szertartások nagy hatással voltak rá. Felismerte, hogy a tibeti buddhista Szaszakija rend komoly támogatója lehet politikai küzdelmeiben, csakúgy, mint a tibeti egyháznak a Yuan dinasztia a hazai beharcokban.

1255-ben még egy nyilvános vitát rendeztek a buddhisták és a taoisták között, amelyben ez utóbbiak vereséget szenvedtek. Az ellentéteket azonban ez nem oldotta fel. Egy további vitát szerveztek, amelyen maga Kubiláj elnökölt. A buddhizmust az ügyesen vitázó 'Phagsz-pa láma képviselte, aki behatóan ismerte az indiai buddhizmust. A taoisták végzetes vereséget szenvedtek, aminek következtében a hatóságok elrendelték vitatott könyveik elégetését. A vallási bukás politikai meghátrálásba is szorította a taoistákat. Sorsuk véglegesen megpecsételődött, s eltűntek Kubiláj 1281-es üldöztetései következtében.

A viták után 'Phagsz-pa lámát Kubiláj kinevezte a buddhista ügyek vezetőjévé. A buddhizmus ügyeinek intézésére Kubiláj külön adminisztrációs központot hozott létre, a *Xuan-zheng-guan*-t, amely egyaránt foglalkozott a tibeti és a kínai buddhizmussal. A buddhisták Kubiláj és az udvar nagyfokú támogatását élvezték, amelyet politikai megfontolások motiváltak. A Jüan dinasztia hatalmas összegeket költött támogatásokra, ajándékokra, szertartások megszerve-

16 Az esetről megemlékezik Hindu felirata, amelyet utódai állítottak 1362-ben. CLEAVES (1949) 1–133 és I–XXVII tábla, LIGETI (1972) 63–75, TUMURTOGGOO (2006) 27–32

17 FRANKE (1978) jó tanulmány a Yuan dinasztia legitimizálási törekvéseiről Kínában, s a mongol uralkodók bemutatása, mint buddhista viláгурalkodók.

zésére, s szinte valamennyi buddhista intézmény adómentességet élvezett.¹⁸ Kubiláj politikai és katonai támogatást adott 'Phags-pa lámának, hogy egész Tibetet a szaszkja rend uralma alá vonja.

A bőkezű támogatások következtében csakhamar igen kifizetődővé vált a buddhista egyház szolgálatába állni, s a kolostorok komoly gazdasági erőt képviseltek. Sokan kiléptek a katonaság köréből és az egyházhoz csatlakoztak. Ez már lassan a birodalom biztonságát fenyegette, ezért Kubiláj lassanként visszafogta a támogatásokat, meghatározta az egyes kolostorok létszámát. 1264-ben kiadott egy erre vonatkozó rendeletet, majd ezt megerősítette az 1295-ben kiadott rendelete. A rendelkezéseket azonban nem hajtották következetesen végre, s a buddhista egyház egyre nagyobb és nagyobb hatalomra tett szert. A szaszkja rend fejét az egész birodalom buddhista ügyei főnökének nevezte ki, az állam ügyeinek intézését pedig ő maga gyakorolta. Az állam igazgatásáról szóló elméletét a *Fehér krónika* című műben fejtette ki. E szerint az ország ügyeit a mindenkori kán, a vallás ügyeit pedig az egyház feje irányítja.

A vallási rend felett a Láma őrökdi, míg az állami ügyeket a kán irányítja. A szerzetes kötelessége a vallási tanítás, az uralkodóé az alattvalók békés életének biztosítása. Az egyház és az állam vezetői egyenlőek, csak különböző feladatot látnak el.¹⁹

A 'kettős uralom'-nak ez az elmélete egészen a huszadik századig érvényben volt. A nyolcadik Dzsebcundamba kutuktu – aki a forradalom után mind az egyházfő, mind az államfő tisztjét betöltötte – pecsétjén is szerepel az erre való utalás: *sasin törö-yin qouslan bariyči* 'a vallás és a törvény tartója'²⁰.

'Phagsz-pa láma helyet adott Kubilájnak a buddhista pantheonban, Mañjuśrī, a bölcsesség bodhiszattvája megtestesülésének nyilvánította. Ezért nevezik a mongol források Bölcs kánnak (*Szecszen kán*).

Családi kötődések is erősítették kapcsolataikat. 'Phagsz-pa láma öccse mongol hercegnőt vett feleségül, csakúgy, mint unokaöccse, és később egyik unoka-unokaöccse is. Az uralkodó ház asszonyai igen befolyásosak voltak, sokszor irányították a kánok politikai és vallási döntéseit.²¹

Hülegü 1256-ban ül Perzsia trónjára, ahol az II-kánok szigorú vallási rendszerrel találták magukat szembe, az iszlámmal.²² A lakosság nagyobb része a szunita irányzathoz tartozott.

18 Hasonló tartalmú, későbbi korból származó kiváltság-levelek kerültek elő Turfánból. Egy 1369-ből való mongol irat Merkid Szenggtim vezetése alatt álló tisztviselő birtokának adómentességét biztosítja. A szöveg mongol átírása: LIGETI (1972), 210-1, fordítás magyarázatok: WEIERS (1967), 34–40, TUMURTOGOO (2003), 163, CERENSODNOM – TAUBE (1993), 178–9. Ismeretes Turyluy-temür parancsa Čing-temür Qočo-i iduqud-hoz, más előjárókhöz és tisztviselőkhöz írt okmánya 1352-ből, amely Szoim, Qongqir és Limčün falvak visszatelepült lakosságának háborítatlanságát biztosítja. A szöveg mongol átírása: LIGETI (1972) 220–21, TUMURTOGOO (2003) 9, 167, CERENSODNOM – TAUBE, (1993), 173–75.

Továbbá egy ujur kolostornak adómentességét biztosító menlevél. A szöveg mongol átírása: LIGETI (1972), 166–167.

Ugyancsak előkerült egy 14. századi okmány, amely egy kolostor papsága részére adómentességet és háborítatlanságot biztosít. Szöveg mongol átírása: LIGETI (1972), 218–19, FRANKE (1976), 29–333, FRANKE (1977), 3–39, CERENSODNOM – TAUBE (1993), 170–172, TUMURTOGOO (2003) 166.18

19 SAGASTER (1973), 227–230

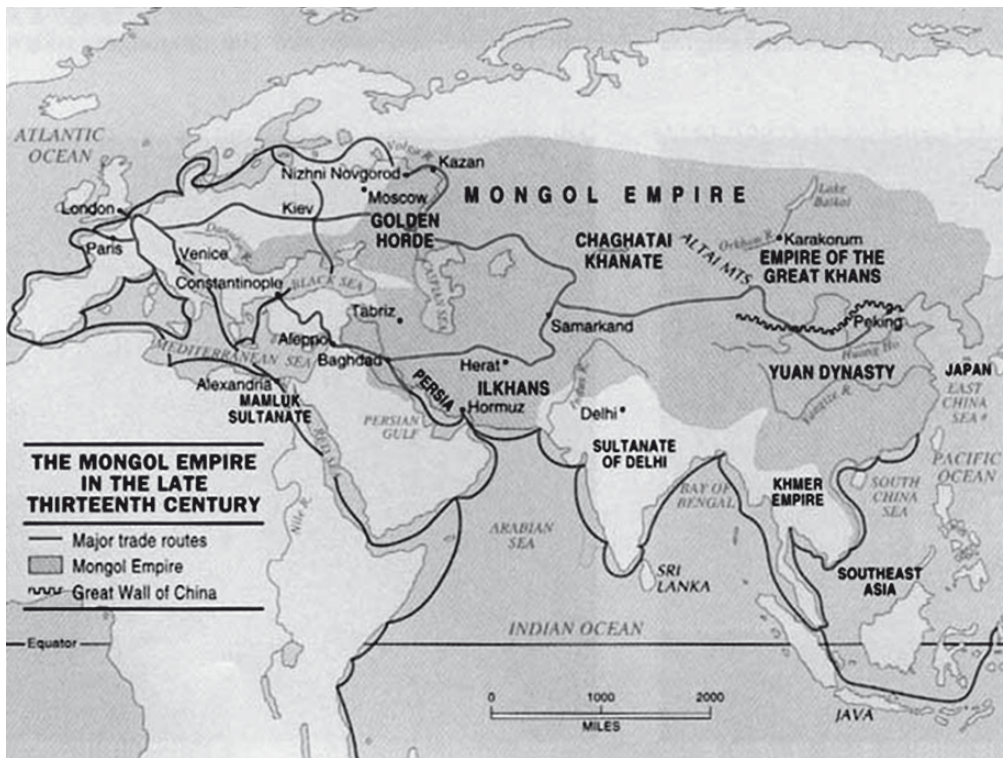
20 ROSSABI (1988)

21 ROSSABI (1979)

22 A Mongolok uralta Irán politikájának, adminisztrációjának és kultúrájának bemutatása: SPULER (1939)

Hülegü minden bizonnyal ősei hitét követte, bár valamennyire hajlott a buddhizmus elfogadására. Mindeközben temetésén, 1265-ben emberáldozatokat mutattak be, ami arra utal, hogy buddhista elkötelezettsége nem lehetett mélyen megalapozott.²³

Szimpatizált a kereszténységgel, mivel közösen akartak fellépni az egyiptomi mamelukok ellen. Különösen a jakobita és nesztoriánus kereszténység virágzott. Az uralkodóház számos hölgy tagja volt nesztoriánus. A legjelentősebb nesztoriánus egyházfő III. Jaballáhá katolikosz volt, aki valamennyi ázsiai nesztoriánus egyházat kormányozta iraki székhelyéről. Eredetileg Belső-Ázsiából származó önggüt türk volt, szerzetesi neve Márk. Egy másik szerzetessel, Rabban Szaumával Jeruzsálemi zarándokútra indultak, azonban a Szíriában zajló zavargások visszafordulásra készítették őket. Márkról feljegyezték, hogy közeli kapcsolatban állt a mongolokkal, s beszélte nyelvüket.²⁴



A mongol birodalom a tizenharmadik század végén

Argun (1284–1291) elkötelezett buddhista volt. Uralkodása idején számos buddhista kolostor épült Perzsiában. Szoros kapcsolatot tartott fenn a nyugati keresztényekkel is, közös hadjáratot terveztek Szép Fülöp francia királlyal és IV. Miklós pápával Jeruzsálem visszafoglalására. Követét Rabban Szaumát küldte az európai uralkodókhoz, hogy közvetítse az együttműkö-

dést.²⁵ A követ jelentette a római kardinálisoknak, hogy a keresztények eljutottak a mongolok, a türkök és a kínaiak földjére, számos embert megkereszteltek, köztük a mongol kánok feleségeit és fiait is. A kereszténység nagyobb térhódításának azonban gátat vetett, hogy 1280-ban Tegüder (1282–84) megtért az iszlám vallásra, s iszlám nevet vett fel: Ahmad. Követője Gazan (1295–1304) 1295-ben hivatalosan ugyancsak felvette az iszlám vallást, s hadjáratot hirdetett a többi hit követője ellen. Elrendelte a buddhista kolostorok megsemmisítését és követői kiűzetését. Amikor Gazan politikai hatalma megerősödött, elnézőbb lett vallási kérdésekben is. Maga is ápolta a korábbi kapcsolatokat a keresztény nyugattal, fennmaradt 1302-ben VIII. Bonifác pápához mongolul írt levele, amelyben a közös katonai akcióra készültek.²⁶

Öldzseitüt (1304–1316) kereszténynek nevelték, a keresztységben a Nikolasz nevet kapta IV. Miklós pápa tiszteletére. Később tért át a buddhista vallásra, majd azután az iszlámra. Fenntartotta a nyugati kereszténységgel való kapcsolatokat. Perzsiában a hódítók lassan átvették a helyi lakosság vallását és fokozatosan beolvadtak. Ezzel azonban nem mindenki volt maradéktalanul elégedett: Öldzseitü főparancsnoka, Kutlug-sáh így fordult mongol társaihoz:

Hogy van az, hogy elhagyjuk Dzsingisz kán új dzsasag-ját és josun-ját és követjük az arabok ősi hitet, amely több mint hetven előírásból áll? Bármelyik rituálé követését is választjuk (hanafi vagy sáfii) méltatlan és tisztességtelen cselekedet lenne, hiszen az egyik engedélyezi a testvérházasságot, míg a másik a testvérházasság mellett az anyával kötendő házasságot is. Keressünk istenben menedéket mindkettő elől. Kövessük Dzsingisz kán dzsasag-ját és josun-ját!²⁷

Az Arany Horda birodalmában a mongolok Berke fellépéséig megtartották őseik hagyományos hitét. Berke az iszlám vallást vette fel, s attól kezdve ez lett az Arany Horda hivatalos vallása. Mivel az Arany Horda Oroszországot is uralta, megismerkedett az ortodox egyházzal is. A kereszténység jelen volt az uralkodóházban, de nem jelentett politikai problémát. Az Arany Horda urai követték Dzsingisz kán türelmi rendeletét. Soha nem akadályozták az ortodox hit gyakorlását, bár a mongolok néhány templomot és kolostort leromboltak, az udvar és az ortodox egyház között jó volt a viszony. 1261-től orosz püspökség működött Szarajban, az Arany Horda fővárosában, 1267-ben az udvar rendeletet, (*dzsarlig*) bocsátott ki, amelyben biztosította, hogy az egyház az Arany Horda nevében léphessen fel. A gondok 1228 körül a római katolikus egyház küldötte franciskánus hittérítők megjelenésével kezdődtek a Fekete tenger környékén. Özbeg (1313–14) államvallássá teszi az iszlámot. Üldözik az ősi hit követőit és a buddhistákat. Uralkodása idején konfliktus tört ki a Horda és a franciskánusok között, s a pápai támogatás ellenére a hittérítők egyre jobban hitelüket veszítették. 1375-re már csupán az iszlám és a ortodox hit nyert elismerést az Arany Horda területén.²⁸

A Csagatáj Kánságban két vallás, az iszlám és a buddhizmus nyert teret. Az iszlámot főleg Transzoxánia területén, míg a buddhizmust a turkesztáni vidéken gyakorolták. Az uralkodó-

25 SINOR (1997) jó leírását adja a mongolok és nyugati kapcsolatának.

26 LIGETI (1972), 250–51, MOSTAERT – CLEAVES (1952), 467–495

27 MORGAN (1987), 162

28 Az Arany Hordáról részletesen: VÁSÁRY (1986), SPULER (1965)

ház tagjai nem vették fel az iszlámot, de a köznép nagy része követte, feltehetően a muzulmán törökökkel való kapcsolataik miatt. Tarmarsiri (1326–1333) volt az első csagatáj kán, aki hivatalosan felvette az iszlám vallást, s elrendelte, hogy mások is így tegyenek. A buddhizmus követői ezt nem nézték jó szemmel. A vallás politikai szereplővé vált.²⁹

Irodalom:

- CLEAVES (1949): CLEAVES, F. W.: The Sino-Mongolian Inscription of 1362 in Memory of Prince Hindu, *Harvard Journal of Asian Studies* 12, 1–133
- CLEAVES (1952): CLEAVES, Francis Woodman: The Sino-Mongolian Inscription of 1346. In: *Harvard Journal of Asian Studies* 1–123
- GYÖRFFY (1965): GYÖRFFY György (közreadja): Napkelet felfedezése. Julianus, Plano Caripini és Rubruk útijelentései, Gondolat Kiadó, Budapest
- FRANKE (1978): FRANKE, Herbert: From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München
- HEISSIG (1970): HEISSIG, Walther: The Religions of Mongolia, Routledge & Kegan Paul, London and Henley
- HOK-LAM CHAN (1996): HOK-LAM CHAN, A recipe to Qubilai Qan on Governance: The Case of Chang Te-Hui and Li Chih. Lecture at the Conference held at Szeged, Hungary, 39th meeting of the Permanent International Altaistic Conference
- KOTWITZ (1918): KOTWITZ, W.: Mongol'skaja nadpisi v Erdene-dzu, *Sbornik Muzeja Antropologii imeni Petra Velikogo pri Rossijskoj Akademii Nauk* 5, 205–214
- KWANTEN (1979): KWANTEN, Luc: Imperial Nomads. A History of Central Asia, 500–1055., University of Pennsylvania Press
- LIGETI (1971): LIGETI, Luis: Fragments mongols de Berlin. In: *Acta Orientalia Hung.* XXIV, 139–164
- LIGETI (1972): LIGETI, Louis: Monuments Préclassiques 1. XIIIe et SIVE siècles, Akadémia Kiadó, Budapest
- MARCO POLO (2003): MARCO POLO utazásai. Fordította Vajda Endre. A bevezetőt és a jegyzeteket írta Vajda Endre. A jegyzeteket kiegészítette, szakmailag ellenőrizte Birtalan Ágnes et al, Osiris Kiadó.
- MORGAN (1986): MORGAN, David: The Mongols, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts
- MOSTAERT – CLEAVES (1952): MOSTAERT, Antoine – CLEAVES, Francis Woodman: Trois documents mongols des Archives Secrètes Vaticanes. In: *Harvard Journal of Asian Studies* XV, 419–506
- MOSTAERT – CLEAVES (1962): MOSTAERT, Antoine – CLEAVES, Francis Woodman: Les Lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Aryun et Öljeitü à Philippe le Bel, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts

-
- POPPE (1929): POPPE, N.: Otčet i poezdke na Orchon letom 1926, *Materialy MONK* 4, 1–25
- RACHEWILTZ (1973): RACHEWILTZ, Igor de: Some Remarks on the Ideological Foundations of Chinggis Khan's Empire, *Papers on Far Eastern History* 9, 21–36
- RADLOFF (1892): RADLOFF, W.: Atlas der Altertümer der mongolei, St. Petersburg
- RAMSTEDT (1909): RAMSTEDT, G.J.: Mongolische Briefe aus Idiqt-Schähri, *Sitzungsberichte der Preuss. Ak. d. Wiss.* XXXII 841–846
- RIASANOVSKY (1965): RIASANOVSKY, Valentin A.: *Fundamental Principles of Mongol Law*, Indiana University, Bloomington, Mouton & Co. The Hague, The Netherlands
- ROSSABI (1988): ROSSABI, Morris: Khubilai Khan and the Women in His Family, *Studia Sino Mongolica. Festschrift für Herbert Franke*, ed. by Wolfgang Bauer, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 155–80
- ROSSABI (1979): ROSSABI, Morris: *Khubilai Khan. His Life and Times*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London
- ROUX (1955–56): ROUX, Jean-Paul: Tängri: essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques. *Revue de l'Histoire des Religions* 149, 49–82, 150 27–54, 173–212.
- SAGASTER (1973): SAGASTER, Klaus: Herrschaftsideologie und Friedengedanke bei den Mongolen. *Central Asiatic Journal* 17, 223–42
- SAGASTER (1976): SAGASTER, Klaus: trans. *Die weisse Geschichte*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden
- SINOR (1997): SINOR, Denis: *The Mongols and Western Europe. Studies in Medieval Inner Asia*, Ashgate, Variorum, 513–545
- SPULER (1965): SPULER, Bertold: *Die Goldene Horde: die Mongolen in Russland 1223–1502*, Otto Harrassowitz, Leipzig
- SPULER (1939): SPULER, Bertold: *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*, J. C. Hinrichs, Leipzig
- TUMURTOGOO (2006): TUMURTOGOO, D.: *With the Collaboration of G., Cecegdari, Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script XIII-XIV. centuries. Introduction, Transcription and Bibliography*, Institute of Linguistics, Academia Sinica, Taipei, Taiwan
- VÁSÁRY (1986): VÁSÁRY, István: *Az Arany Horda*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest
- WEIERS (1967): WEIERS, M.: *Mongolische Reisebegleitschreiben aus Čagatai*, Zentral Asiatische Studien I, 7–54

BIRTALAN ÁGNES

Nyugat-mongol (dzahcsin) buddhista népdalok

(A Magyar-mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció 1991-es gyűjtéséből)

A Magyar-mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció 1991-ben kezdte tevékenységét, melynek célja a nyugati és északi mongol népcsoportok nyelvjárásaival és műveltségével kapcsolatos adatok gyűjtése és feldolgozása. Az expedíció tagjaként számos, a kilencvenes évek politikai változásait követően újra működni kezdő kolostor vagy szerzetesi közösség életébe is betekintést nyerhettem. Mivel kutatásaim középpontjában a folklór és a rituális szöveghagyomány áll, és korábban a mongol népek dalainak tipológiájával, műfaji rendszereivel is foglalkoztam, fontosnak tartottam, hogy a szerzetesektől anyagot gyűjtssek a népdaloknak egy olyan különleges csoportjáról, melyek buddhista motívumokat és szertartási szövegelemeket is tartalmaznak. Az alábbiakban egy olyan népdalcsoportot kívánok közreadni, melyet egy 1991-ben újjáalakult nyugat-mongol (dzahcsin) szerzetesi közösség tagjaitól jegyeztünk le (a kutatást támogatja az OTKA K 62501 pályázat).¹

A buddhista tematikájú mongol népdalok

A mongol népek dalai olyan enciklopédikus jellegű tudást őriznek, mely nemcsak a népi műveltség területeit öleli fel, hanem számos elemet tartalmaz a vallási és világi elit kultúrájából is. A „buddhista népdalok” tartalmi megjelölés első hallásra ellentmondásosnak tűnhet, de a mongolság mindennapi életét oly mélyen átítatták a buddhista vallás különböző jelenségei, megjelenési formái, hogy számos buddhista motívum fordul elő még az annyira világi témák képi világában is, mint a család vagy a szerelem. Az énekes (a népdalbeli ego) gyakran hasonlítja apját Sákjamuni Buddhához, anyját és kedvesét Tárá istenanyához.²

Kandidátusi értekezésemben népdal-tipológiával foglalkoztam, B. Ja. Vladimircov, a neves mongolista által a XX. század elején gyűjtött ojrát népdalokat dolgoztam fel. E sokszínű gyűjtemény alapján állítottam fel olyan műfaji struktúrákat, melyekben a mongol népdalokkal fog-

¹ Itt szeretném kifejezni köszönetemet J. Colő nyelvésznek, aki maga is dzahcsin származású és régóta jól ismerte megkérdezett szerzeteseket, akiktől a népdalokat

feljegyeztük. Az ő jelenléte és munkája sokat jelentett az expedíciós gyűjtőutak során.

² BIRTALAN (1992), passim.

lalkozó korábbi elemzésekben megtalálható, kevert műfaji hierarchia³ helyett több, egymástól elkülönítendő rendszerben foglaltam össze a mongol népdalok csoportosítási lehetőségeit.⁴

A MŰFAJI HIERARCHIA ÉS A KOMMUNIKÁCIÓS HELYZETEKEN ALAPULÓ CSOPORTOSÍTÁSI LEHETŐSÉGEK

Az általam átvizsgált ojrát, halha és belső-mongóliai népdalok tartalma (tematikája) alapján felállítható műfaji hierarchiában külön kategóriát alkotnak a valláshoz kapcsolódó dalok:

1. a sámánizmushoz és a helyszellemek kultuszához kötődő népdalok, melyekben sok a rituális és áldozati szövegekből átvett tartalmi és szerkezeti elem⁵
2. a buddhizmushoz kötődő dalok csoportja, melyek tartalmilag (tematikailag) az alábbi alcsoportokra oszthatók:⁶
 - 2.1. a buddhista filozófia és tanítás
 - 2.1.1. a Tan filozófiája
 - 2.1.2. a Tan elsajátítása
 - 2.1.3. a lét körforgása
 - 2.1.4. az emberi újjászületés
 - 2.1.5. a bűnök és az erények
 - 2.2. a kolostorok
 - 2.2.1. a kolostorok dicsérete⁷
 - 2.2.2. a kolostorok építése
 - 2.2.3. az oroszlanos trónus dicsérete
 - 2.3. a szerzetesei élet
 - 2.3.1. a szerzetesek, a szerzetesei élet dicsérete
 - 2.3.2. a közösségből távozó szerzetes
 - 2.3.3. a szerzetesi élet visszásságai (csúfolók)
 - 2.4. az istenségek
 - 2.4.1. az istenségek felsorolása és dicsérete
 - 2.5. a buddhista rituálék
 - 2.5.1. az élő buddha meghívása a kolostorba

3 A kevert műfaji hierarchia azt jelenti, hogy az elemzők egy struktúrában belül vizsgálták a tartalmi (például szerelmi dal, buddhista témájú dal, betyárdal, stb.) és a szerkezeti (elbeszélő epikus dalok, rituális dicsérorozvegek elemeit tartalmazó dalok) elemeket, az előadás módját (emikus felosztás: hosszú dal, rövid dal), és a kommunikációs helyzetben alapuló csoportosítást (a közösség mely tagja éneklí, kihez éneklík, például gyermekek a szülőkhez, a vő az anyai nagybátyákhoz, a testvérekhez stb.). Valamennyi csoportosítási lehetőséget külön struktúrában vizsgáltam a kandidátusi értekezésemben.

4 A szakirodalom összefoglalása, a műfaji elemzések részletes ismertetése: BIRTALAN (1992), 16–30.

5 A rituális szövegek részletes műfaji csoportosítási lehetőségeről lásd: BIRTALAN (2002). A rituális szövegekben is megtalálhatók ugyanazok a poétikai elemek, mint a gondolatritmus és az alliteráció, melyek a népdalokat jellemzik, de szerkezetileg eltérnek a népdalok szabályos strófaszerkezetétől.

6 Az alcsoportok sorrendjét az elvont témáktól (a Tan különböző aspektusai) a vallás gyakorlati vonatkozásai felé haladva állítottam össze. A felvázolt rendszer újabb, a fentiekétől eltérő tartalmú dalok bevonásával természetesen tovább bővíthető, átszerkeszthető.

7 NB! Nem a szakrális, rituális műfajú dicséroról, a *magtāl*-ról (halha forma) van szó, hanem a népdal strófaszerkezetébe, átíltetett dicséror elemeket tartalmazó népdalokról.

2.5.2. *danšig* szertartás⁸2.5.3. *balin*-szertartás⁹

2.5.4. a rituális hangszerek megszólaltatása

2.6. mūdál eredetű népdalok

A buddhista tematikájú népdalok a tartalmi besoroláson túl az alábbi műfaji és kommunikációs helyzeteken alapuló csoportokhoz tartoznak:

I. A dalok előadás módja (emikus műfaji besorolás) szerinti csoportosítás alapján az ünnepélyes hangvételű, úgy nevezett „hosszú dalok” (halha *urtin dū*) közé tartoznak, kivéve a szerzetescsúfolókat, melyek a rövid dalokhoz (halha *bogino dū*) sorolhatók.

II. A előadás alkalmi szerinti csoportosítás alapján többnyire ünnepkezdő vagy az ünnep elején énekelt dalok (a szerzetescsúfolók nem lehetnek ünnepkezdők).

III. A énekes személye és a dal címzettje szempontjából eddigi terepmunkáim alapján nem állítható fel egyöntetű rendszer, a buddhista népdalokat a közösség tekintélyes tagjai vagy a jó énekes hírében állók adhatják elő, nincs meghatározva, hogy a szülőknek vagy a vendégek valamely csoportjának (rokonok, tiszteleti vendégek) énekelnék őket, de ez a kategória további kutatásokat igényel.

A fenti elemzési struktúrák és a buddhista tematikájú dalok kapcsolatát részletesen vizsgáltam kandidátusi disszertációmban, ezért jelen cikkben nem térek ki rá.¹⁰ Az alább bemutatásra kerülő öt dzahcsin dalra valamennyire jellemző, hogy hosszú dal előadásmódban adják őket elő, magasztos tartalmuk miatt lehetnek ünnepkezdő vagy az ünnep elején énekelt dalok.

A dzahcsinok kolostorai

A nyugati mongolok, az ojrátok (mong. *oyirad*, ojrát *örd*) a mongol nyelveknek egy önálló ágát beszélnek, műveltségük a mongol és török kultúra határán alakult ki. Az ojrátok a XIII. században vándoroltak az erdőövezetből a füves pusztára és a XIV. századtól kezdve váltak egyre fontosabb hatalmi tényezővé Belső-Ázsiában. Önálló államot a XVII. században alakítottak ki, a Dzsungár Birodalom a XVIII. század közepén vesztette el önállóságát a terjeszkedő Mandzsú Császársággal szemben.¹¹ Az ojrátok birodalmi időszakában az államiság elengedhetetlen feltétele volt a buddhizmus ideológiai támogatása, s ezzel együtt a tibeti szövetség. Az ojrátok

8 Amikor egy élő buddha (mong. *qubilyan*, halha *xuwiłgān*) megérkezik székhely-kolostorába (halha *xuwiłgān jalax*), hogy ott a szerzetesek körében elfoglalja helyét, a számára rendezett szertartások között kiemelten fontos a kolostorának tett felajánlási rituálé.

A hívők, és elsősorban a nemesség tagjai, értékes szakrális tárgyakat áldoznak (halha *örgö-*) kolostornak.

Ezek közt az egyik legfontosabb a nemesfémekből és drágakövekből készült *danšig mandal* (halha forma). Pozdneev, akinek a mongol kolostorokról szóló XIX. századi monográfiája máig alapmű, a következőképpen írja le a rituálé résztvevőit: „... načinaetsja ceremonija dangšika (tangsu). Pervym podnositsja mandal ot lica vseh monastyrskih lam, vsled za lamami načinajut

podnosit' dangšik svetskie ljudi i, konečno, prežde vseh hošunnyj knjaz'.” Lásd: POZDNEEV (1887), 254–257. Maga a *danšig* kifejezés tibeti eredetű (tib. *brtan-bžugs*), melynek mongol fordítása a szövegekben jóval ritkábban használt *batu orusil* (írott mongol forma).

9 Mong. *balin*, halha *balin* < szkr. *bali*, vö. tib. *gtor-ma*, rituálé, melynek középpontjában a tésztábol készített áldozat, amelybe az ártalmat és a rossz erőket űzik, elpusztítása áll. A *cam* szertartás közben zajló *balin*-rituáléről részletesen lásd: Majer Zsuzsa tanulmányát jelen kötetben.

10 BIRTALAN (1992), passim.

11 Az ojrátok történetéről, a forrásokról és a szakirodalomról, valamint az ojrát irodalmi nyelvről lásd: BIRTALAN – RÁKOS (2002).

buddhista műveltségét meghatározta legkiemelkedőbb tanítómesterük, ojrát Zaya pandita (ojr. Oqtoruyin dalai, tib. Nam-khas rgya-mcho), aki nem csak fordítói tevékenységével vált híressé, hanem azzal is, hogy megalkotta az ojrát világos írást (ojr. *todorxoi üziüq*) és megteremtette az ojrát irodalmi nyelvet.¹² A nyugati mongolok lakta területeken (az Altaj hegység, a Tarbagataj hegység, a Dzsungár medence, a Kukunór/Köke nayur területe) nagy számú kolostor épült, minden ojrát nép, így a dzahcsinok is külön kolostor csoporttal rendelkezett. A dzahcsinokat (halha *jaxč'in*, ojr. *zaxč'in*, *jaxč'in*) határőrnek telepítették a hovdi tartomány (mai Hovd megye) területére. Az etnoníma eredetileg foglalkozásukat jelölte, mong. *jaq-a* „határ, perem, szegély, nyak” + *-č'in* (nomen actoris). Különböző ojrát és halha nemzetségekből gyűjtöttek össze családokat és telepítették le őket az Altaj hegység keleti lejtőin; itt új hazájukban szerveződtek egységes műveltségű ojrát népcsoporttá.¹³ A dzahcsinoknak három fontos kolostora volt, melyeknek történetéről egy rövid kéziratos munka tanúskodik. A kézirat a *namtar* (tib. *nam-thar*) műfaji megjelölést viseli, és részletesen szól a kolostorok történetének főbb eseményeiről, a kolostorokban őrzött legfőbb rituális kegytárgyokról. A kézirat feldolgozásával és kiadásával Kara György bízott meg engem.¹⁴

A kéziratban említett három dzahcsin kolostor közül elsőnek a Hovd megyei Manhan járásbeli (halha Xowd, Manxan) Tögrögín *dacan* mong. Rasi-jeg-ling dačan (tib. Bkra-shis brcegs gling) nevű kolostor egykori szerzetesei élesztették fel hat évtizedes szünet után a buddhista vallási gyakorlatot a kilencvenes évek elején bekövetkezett politikai változásoknak köszönhetően.¹⁵ A hat évtizeden keresztül tiltott, visszaszorított vallás fokozatosan hódította meg újra korábbi pozícióit, először a még életben lévő idős szerzetesek, akik pásztorként éltek sok-sok éven át, alakították újjá az egykori szanghát. Miként valaha őseik, akik eleinte kereksátrákban végezték a rituálékat, jurtaszentélyeket emeltek a kilencvenes évek elején is, itt helyezték el az évtizedek óta titkon őrzött szakrális tárgyakat, tanították a novíciusokat. A négy szerzetes, akik a Tögrögín *dacan* közösségét újjászervezték, sok értékes adatot mondott el a kolostor történetéről, az újraindulás körülményeiről, a rituálékról. Életrajzi adataikról részletesen szóltam egy korábbi tanulmányomban, melyet a helyszellemek tiszteletének szenteltem, s többek között a tőlük gyűjtött adatok alapján mutattam be a dzahcsinok népvallásának e fontos kultuszát.¹⁶

DZAHCSIN BUDDHISTA NÉPDALOK

A négy szerzetes (Galdnā Badam 1991-ben 75 éves, Šarwīn Donruw 82 éves, Togtoxīn Sanjā 79 éves, Bāsain Cegmed) közül Badam és Sanjā mondott el népdalszövegeket. Az öt népdal szövegére jellemző, hogy ojrát és halha kevert nyelven hangzottak el, az ünnepélyes, magasztos buddhista tartalomra jellemzően archaikus nyelvi formák is találhatóak bennük: például az írott mong. *-ysan/-gsen* (nomen perfecti) használata a beszélt nyelvi *-sn/-s(A)⁴n* helyett. Mivel népdalszövegekről van szó, az előadó a pusztá szövegfelmondásnál sem tudta függetleníteni magát a ritmikai és dallamelemekről, ezeket, mint például a szótagrövidülés, szótag- vagy hangbetoldás meghagytam az átírásnál. Először Sanjā dalait mutatom be, röviden ismertetve a dal tartalmi beosztási lehetőségeit és a főbb szerkezeti jellemzőket.

¹² Az ojrát népek buddhizmusáról részletesen:

BIRTALAN – RÁKOS (2002), 39–46.

¹³ A dzahcsinokról szóló szakirodalom összefoglalása: BIRTALAN (2004A).

¹⁴ BIRTALAN (1985).

¹⁵ BIRTALAN (2003).

¹⁶ BIRTALAN (2004B), 8–9, 35–37.

SANĴĀ 1. DAL BURXAN ŠĀŠIN OGTORGŪD DELGERNĀ¹⁷ „BUDDHA VALLÁSA
ELTERJED A VILÁGMINDENSÉGBEN”

Filozófiai tartalmú kontaminációs népdal; a tartalom szerinti alcsoportok:

1. szakasz: nincs elkülönített külső és belső kép:¹⁸ 2.1. buddhista filozófia és tanítás, 2.1.1. a Tan filozófiája
2. szakasz: nincs elkülönített külső és belső kép: 2.4. az istenségek; 2.4.1. az istenségek felsorolása és dicsérete. Ez a szakasz típus előfordul a rituális sámánszövegekben is, melyekben a felsorolt istenségek és szellemlények (számos, a buddhizmusból átvett transzcendens lény is megtalálható bennük) a szövegben jelzett testrészekben keresztül veszik birtokba a sámánnak, mint médiumnak a testét.

<p><i>Oroi dēr min' xandaĵ baina,</i> <i>Očirwān' xüčin tögsgsn.</i> <i>Magnai bīd min'</i> <i>Manjširīn bogd xüčin tögsgsn.</i> <i>Terglīn bīg min'</i> <i>Tetgegč naiman Cagān tenger ejelsen.</i> <i>Dalān bīg min'</i> <i>Dalan tawm Maxgāl ejelsen.</i> <i>Barūn nutugt min'</i> <i>Badm Sambū burxn xüčin tögsgsn.</i> <i>Ĵlīn nutgt min'</i> <i>Junkxuw Burxn xüčin tögsgsn.</i> <i>Dund bīg min'</i> <i>Dōrd naiman aimag</i> <i>Dogšin lusīn xād ejelsen.</i> <i>Xamaĵ bīg min'</i> <i>Xān burxad, xar lusīn xād ejelsn.</i></p>	<p>Fejem tetejére érkezik erővel teljes Vadzsrapáni.¹⁹ Homlokomon erővel teljes szent Manyzsusrí.²⁰ Fejemet elfoglalta a nyolc oltalmazó Fehér Istenség. Lapockámat elfoglalta a hetvenöt Mahákála.²¹ Jobb oldalamon erővel teljes Padmaszmbhava istenség.²² Bal oldalamon erővel teljes Cong-kha-pa.²³ Középső testemet elfoglalta az alsó nyolc vad sárkány kán csapat. Egész testemet elfoglalták káni buddhák, fekete sárkány kánok.²⁴</p>
---	--

3. szakasz: külső kép: természeti kép (fa); belső kép: 2.1. buddhista filozófia és tanítás; 2.1.2. a Tan filozófiája

4. szakasz: Közmondás

¹⁷ A mongol népdalokat az első sorukkal szokás jelölni.

¹⁸ A mongol népdalok a magyar népdalokhoz hasonlóan a gondolatrítmusra épülnek. A négy- vagy kétsoros versszakok első része egy külső képet jelenít meg; ezzel párhuzamban áll a második rész, mely az énekes és a hallgatóság belső, érzelmi világát tükrözi. A hagyományos mongol népdalokban az első versszak gyakran egy más képi világot közvetít mint a többi szakasz. Gyakori a kontaminációs dal is, melyben két vagy több eltérő tartalmú (esetleg szerkezetű) népdal szövdíkek egygyé.

¹⁹ Halha Očirwāni, szkr. Vajrapāni.

²⁰ Halha Manjšir, Manjšir, szkr. Mañjuśrī.

²¹ Halha Maxgāl, szkr. Mahākāla.

²² Halha Badam Sambū, szkr. Padmasambhava.

²³ Halha Junxuw, tib. Cong-kha-pa.

²⁴ A szövegrész egy darhat sámáninokációból származik (Expedíciós gyűjtés 1998 Mörön). A teljes szöveg elemzéssel és párhuzamokkal: BIRTALAN, ÁGNES: Darkhad Shamanic Texts. Performer, Genre, Communication (kézirat).

<p><i>Burxan šäšin ogtorgūd delgernä.</i> <i>Buyun kesen ämtn burxnä orond törnā.</i> <i>Küč iktē arslan kürküriün toglaǰi nādnā.</i> <i>Kümnä küslig xangagč lam gurwan erdene.</i></p>	<p>Buddha vallása elterjed a világmindenségben. Az erényesen cselekvő lények Buddha földjére születnek. A nagy erejű oroszlán, bömbölvé játszadozik. Az ember kívánságait teljesíti a három szerzetesi drágakő.²⁵</p>
<p><i>Mādar gidig burxanig magnā dārā šütnā.</i> <i>Män'in jurgān üsgig julān dārā šütnā.</i> <i>Junxuw gidig burxnig julān dārā šütnā.</i> <i>Jurgān üsüg män'ig jürkenānā ekinde šütnā.</i></p>	<p>A Maitréja nevű buddhát a homlokon tisztelik. A <i>máni</i> hat szótagját²⁶ a fejtetőn tisztelik. A Cong-kha-pa nevű buddhát a fejtetőn tisztelik.²⁷ A hat <i>máni</i>-szótagot a szív tövéen tisztelik.</p>
<p><i>Jandan gidig modon jalaltaguē goya,</i> <i>suxā gidig modon šungxa ginā ulān.</i> <i>Suruyā gisin erdemig</i> <i>surgultānguū surduk.</i></p>	<p>A szantál nevű fa egyenes[ágú] szép. A tamriszkusz nevű fa vérvörösnek mondott színű. A tudást, ami megszerzendő tanulás nélkül tanulják.</p>
<p><i>Dūdxa ike nerig ej āw olgadag.</i> <i>Dürdx ike nerig ewrīn sānār oldag.</i></p>	<p>A nagy nevet, melyen szólítanak a szülők adják. A nagy nevet, melyre emlékeznek a saját jótéteményel szerzik.²⁸</p>

SANĴĀ 2. DAL NĀMAN TÜWTĀ SÜMBÜR ÜL „A NYOLCSZIGETŰ SZÜMERÜ HEGY”

A tartalmi alcsoportok: filozófia és rituálé. Az első szakasznak szinte szó szerinti párhuzama található meg a század eleji Vladimircov-gyűjtésnek 108. népdalában.²⁹

<p><i>Nāmn tibṭā Sümr-ül</i> <i>nar sarān čimektā.</i> <i>Nasn ürgüljid bār'ldn törökči</i> <i>dambur šajin xoyir.</i></p>	<p>A nyolcszigetű Szümerü hegy Nappal és Holddal ékes. Élethossziglan összefonódik és [újat] teremt a damaru és a vallás.</p>
---	--

1. szakasz: a külső kép is a buddhista mitológiát idézi, a belső kép: a buddhista Tan: 2.1. buddhista filozófia és tanítás, 2–5. szakasz: a külső (áldozati rituálé) és belső (ujjászületés) kép is buddhista tartalmú: 2.5. buddhista rituálék, 2.5.3. *balin*-szertartás; 2.1. buddhista filozófia és tanítás, 2.1.4. az emberi újjászületés

25 Szkr. *triratna*: Buddha, Dharma, Sangha.

26 A mongol nyelvekben az *Om, maṇi padme, huṃ!* mantraformula második szava (szkr. *maṇi*) az imádságra és a mantrákra általánosan használt kifejezéssé vált. A dalszöveg a jól ismert mantra hat szótagjára utal.

27 A népi vallásban Cong-kha-pá-t a sárga süveges rend

megalapítóját (1357–1419) is gyakran emlegetik oltalmazó buddhaként.

28 Közmondásszerű sorpár. A közmondások találósok gyakran beékelődnek más folklórszövegekbe, így a népdalokba, mesékbe, hőseposzokba.

29 VLADIMIRCOV (1926), 108. dal.

<p><i>Nāman tüwtā Sümbür ül nara saradān čimektē. Nasan ürgüljidān bārildān törökči Damba šajin xoyur.</i></p>	<p>A nyolc szigetű Szümerü hegy³⁰ Ékes a nap és a hold alatt. Életükre összefonódik és [újat] teremt a damaru és a vallás.³¹</p>
<p><i>Takal balnggān örgäxdār tarālängin ornd törnā. Tačāngū mungxugār yowaxadār tamīn tüwtü törnā.</i></p>	<p>Áldozatot, <i>balin</i>-áldozatot ha felajánlasz a nyugodalmas mennybe születesz. Ha folyton vágyódsz és ostobán viselkedsz a pokol szigetére születesz.</p>
<p><i>Julu küjān örgäxdār Junxuwān ornda törnā. Jugār demī yowaxdār jürdīn xawcgād törnā.</i></p>	<p>Ha mécesest, füstölőt áldozol Cong-kha-pa földjére születesz. Ha értelmetlenül élsz a köztes lét szakadékába születesz.</p>
<p><i>Ergül mörgül kēxeldār erdemīn oranda törnā. Ergül munxugār yowaxlārā Erligīn tüwd törnā.</i></p>	<p>Ha tisztelettel meghajolsz a tudás földjére születesz. Ha ostobán, féktelenül viselkedsz Erlig szigetére születesz.³²</p>
<p><i>Jlīnā üjūrte toktasan yünger tarā mete, küinā törlīg olagč Tere-lugā ädil.</i></p>	<p>A tű hegyén magálló mustármaghoz hasonlóan az emberi újjászületést meglegelni is csak ahhoz mérhető.³³</p>

SANJĀ 3. DAL KÜJĪN UTĀN MANARXĀN GIGČ „A FÜSTÖLŐPÁLCA FÜSTJÉNEK GOMOLYGÁSA”

Tartalmi alcsoportok: a külső kép is buddhista (füstölő állítása), a belső kép: szerzetesi élet, szertartások, szent meghívása, *danšig* rituálé

1. szakasz: szerzetesi élet; 2.3. a szerzetesei élet, 2.3.1. a szerzetesei élet dicsérete

2–6. szakasz: a külső kép is buddhista jelenség (2–4); 2.5. buddhista rituálék, 2.5.1. az élő buddha meghívása a kolostorba; a külső kép természeti kép (5–6 paripa, köd); a belső kép: 2.5. buddhis-

30 A mongol mitológia világhegye; a Sümerü elnevezés a szkr. Meru hegy nevéből ered. A mítoszokban és a rituális szövegekben is gyakran – e népdalhoz hasonlóan – asztrális jelenségekkel együtt említik a világhegyet. Részletesen lásd: BIRTALAN (2001), 1044–1045.

31 Népdalokban többször előforduló kifejezés a *dambr šajin xoyor* „a damaru[*dob*] és a vallás”. További kutatásokat igényel annak megállapítása, hogy miért éppen ezt a két jelenséget említik együtt. Feltételezhető egy esetleges szövegromlás; a valláshoz társított eredeti kifejezés elhomályosult és kicserélődött a hasonló hangzású „damarudob”-bal. (mong. *damaru*, *dambaru* < szkr. *damaru*).

32 Erlig kán a mongol mitológiában az alsóvilág ura, a buddhista vallással szinkretizálódott népvallásban a pokol/poklok fejedelme. BIRTALAN (2001), 981–983.

33 A mustármag nem csak a keresztény szimbolikában, hanem a buddhizmusban is fontos jelkép. A buddhista hagyományban is a mustármag apró mérete szolgál összehasonlítások alapjául (a keresztény hagyományban lásd: Mt 13, 31–32; Mk 4, 30–32). További párhuzam: *Narīn jlīnā üjürtö/yünger budng* (= *budān*) *toktoxo-yū?* Lásd: VLADIMIROV (1926) 56. dal 2ab „A vékony tű hegyén/megáll-e a mustármag?”; ojrát *yünger* < tib. *yungs-dkar/kar* „white mustard” DAS (1960), 1139.

ta rituálék, 2.5.2. *danšig* szertartás; a 6. szakasz: 2.5.1. az élő buddha meghívása a kolostorba
7. szakasz: 2.3. a szerzetesei élet, 2.3.1. a szerzetesek, a szerzetesei élet dicsérete

<p><i>Küjġn utān manarxān giġċ</i> <i>kiürüšügā xolo.</i> <i>Kiürēd yowġ mörgānā giġċ</i> <i>yūnī sāxān jayāmb!</i></p>	<p>A füstölőpálca füstjének gomolygása, elérhetetlen messzeségben [látszik]. A kolostorba menni és [ott] meghajolni milyen szép sors!</p>
<p><i>Altan šara ĵūġi</i> <i>arġn jamār jalarnā.</i> <i>Arwan aimġġn noyod</i> <i>danšigān örgāđ mörgnā.</i></p>	<p>Az aranyhárga hordszék az északi úton érkezik. A tíz tartomány nemesei <i>danšig</i>-ot áldoznak és meghajolnak.</p>
<p><i>Dörülġün šara ĵūġi</i> <i>dötġn jamār jalarnā.</i> <i>Dörġn āmġġm noyod</i> <i>danšigān örgāđ mörgnā.</i></p>	<p>A négyszögletű hordszék a közeli úton érkezik. A négy tartomány nemesei <i>dansig</i>-ot áldoznak és meghajolnak.</p>
<p><i>Gurülġün šara ĵūġi</i> <i>gūġġn jamār jalarnā.</i> <i>Gurūn āmġġm noyod</i> <i>danšigān örgāđ mörgnā.</i></p>	<p>A háromszögletű hordszék a vízmosás útján érkezik. A három tartomány nemesei <i>danšig</i>-ot áldoznak és meghajolnak.</p>
<p><i>Altādān jušċ</i> <i>mör kölgān targalūlād.</i> <i>Körkā melemger bogdān</i> <i>altan širāndān jalnā.</i></p>	<p>Az Altajban nyarat töltve meghizlaljuk a paripát, hátast. A kedves szemű szentet arany trónusra hívjuk.</p>
<p><i>Serġn [...] denġid</i> <i>serġnġi budan tanā-l.</i> <i>Šine xūċġn šāw' nar</i> <i>danšigān örgāđ mörgnā.</i></p>	<p>A hűvös [...] dombon hűs köd ereszkedik. A régi és új tanítványok <i>danšig</i>-ot áldoznak és meghajolnak.</p>
<p><i>Dalā lamān āldāsār</i> <i>dayārān xamta ĵirġinā.</i></p>	<p>A dalai láma szent parancsával mind együtt boldogan élünk.</p>

BADAM 1. DAL XĀN ŪLĀN ORŌD „KÁNI HEGY CSÚCSÁN”

1. szakasz: a külső kép is buddhista jelenség (füstölő), a belső kép: 2.2. a kolostorok, 2.2.1. a kolostorok dicsérete 2–4. szakasz: a külső kép is buddhista jelenség: 2.2. a kolostorok, 2.2.2. a kolostorok építése; belső kép: 2.5. buddhista filozófia és tanítás, 2.5.1. bűnök és erények
5–6. szakasz: nem buddhista tartalom, de előkészíti a következő 7–10. szakaszt, melyek allegorikus párhuzamának tekinthetők.

7, 9. szakasz: a külső és belső kép: 2.3. a szerzetesei élet, 2.3.1. a szerzetesek és a szerzetesei élet dicsérete

8, 10. szakasz: világi tartalom, a nemesek, a nádám-játékok és az ünnep dicsérete

<p><i>Xān ūlān orōd sangīn utā manrnā. Xaš ike dugundū julān gerel todarxā.</i></p>	<p>Kán hegy csúcsán füstőlő füstje száll. A jáde nagy szentélyben jól látszik a mécses fénye.</p>
<p><i>Altalj bāriksn altan šara sūm. Ayūl niügūl xoyarān lam tandān dātxana.</i></p>	<p>Aranyozva emelték az aranysárga szentélyt. A veszedelem és a bűn ellen a tisztelt szerzetestől menedéket veszek.</p>
<p><i>Kēlj bāriksan kīdīn šara sūm. Kilinc niügūl xoyarān lam tamdān dātxana.</i></p>	<p>Mintázva emelték a templom sárga szentélyét. A bűn és a véték ellen a tisztelt szerzetestől menedéket veszek.</p>
<p><i>Xobdolj bāriksn xowdīn šara sūmū. Xoyur niügūl biügdīn xutugta tandān dātxana.</i></p>	<p>[...] emelték a hovdi sárga templomot. A kétféle (?) véték ellen³⁴ a szenttől menedéket veszek.</p>
<p><i>Xun cengān juljugan gurwun göwi gatlj, xumus turūgān kīcāj, xurdun colān olnā</i></p>	<p>A hattyúk fiókái átkelnek a három góbi felett. Amikorra felnőnek a „gyorsnak” rangját elérik.³⁵</p>
<p><i>Xulun takīn juljuyan gurwn göwi gatalji, xums turūyan kīcāj, xurdun colān olnā.</i></p>	<p>A vadszamár és a vadló csikói átkelnek a három góbin. Amikorra felnőnek a „gyorsnak” rangját elérik.</p>
<p><i>Sān lamān šāwi nāmān nasa kūcej, nārin ūjgēn tāniļ, mergen colān olnā.</i></p>	<p>A jó szerzetes tanítványa nyolcéves lett. Megtanulja a pontos írás [tudományát] a bölcsnek rangját eléri.</p>

34 A dzahcsin kifejezés szó szerinti: „a kétféle bűnt mind-
et”; a sorkezdő „kétféle” szövegromlás eredménye lehet, a
párhuzmos szövegekben nem található hasonló sor.

35 A hattyú több mongol nép (elsősorban a keleti

burjátok és az ojrátok között) a mítikus ósanya szerepben
jelenik meg. A rituális szövegekben (szerencshívó *dallaga*,
sámáninvokáció) és a népdalokban is gyakori motívum.
Részletesen lásd: BIRTALAN (2001), 1026–1027.

<p><i>Sān sādīn ūriin yesen nasa küceŋ, bīr yandagān tanij, cecen colān olnā.</i></p>	<p>A jó miniszter fia kilencéves lett. A tintát, tollat megismeri az okosnak rangját eléri.</p>
<p><i>Ušnān tan' sāxān ulān sārīn usun. Ullusīn tan' sāxān lam noyin xoyir.</i></p>	<p>A folyóvizek közt szép a vörös meder vize. Az emberek közt szép a láma és a nemes.</p>
<p><i>Nādamīn tan' sāxān šarga šatar xoyir. Nārīn čin' sāxān ārki čigān xoyir.</i></p>	<p>A nádamon szép a csigacsontjáték és a sakk. Az ünnepen szép a tejpálinka és a kumisz.</p>

BADAM 2. DAL GAJARĪN XOLĀS GŪDŪLTĀ „MESSZI FÖLDRŐL FUT”

Tartalmi alcsoportok: a rituális hangszerek megszólaltatása, a szerzetesek dicsérete

1. szakasz: külső kép: természeti kép (gyors paripa); belső kép: 2.3. a szerzetesei élet 2.3.1. a szerzetesek, a szerzetesei élet dicsérete

2–4. szakasz: külső kép 2.2. a kolostorok, 2.2.3. az oroszlános trónus dicsérete; belső kép: 2.3. a szerzetesei élet, 2.3.1. a szerzetesek, a szerzetesei élet dicsérete, 3. szakasz: a világiak dicsérete

5–7. szakasz: külső kép: 2.5. buddhista rituálék, 2.5.4. a rituális hangszerek megszólaltatása; belső kép: 2.3. a szerzetesei élet, 2.3.1. a szerzetesek, a szerzetesei élet dicsérete

<p><i>Gajarīn xolās gūduiltā altan šarga mörin. Tūnig xöllögči-n' naran mete bogdo.</i></p>	<p>Messzi földről fut az aransárga paripa. Kocsijába befogja a naphoz fogható szent.</p>
<p><i>Dörvön arslantā širēg dölgön giŋ sanūjā! Dörvön tümün sādunarīg šinggin giŋ sanūjā!</i></p>	<p>A négyoroszlános trónust ne gondold nyugodtnak. A negyvenezer tisztviselőt ne gondold gyengének.</p>
<p><i>Nāmān arslantā širēg namūxan giŋ sanūjā! Nāmān tümün šāwnarīg šinggin giŋ sanūjā!</i></p>	<p>A nyolcoroszlános trónust ne gondold alacsonynak. A nyolcvanezer tanítványt ne gondold gyengének.</p>

<p><i>Arwan arslantā širēg namūn giḡ sanūjā!</i> <i>Arwan tūmūn šāwīg šinggin giḡ sanūjā!</i></p>	<p>A tízoroszlános trónust ne gondold alacsonynak. A tízezer tanítványt ne gondold gyengének.</p>
<p><i>Caḡān golīn ekende caḡān dungān tatnā.</i> <i>Cacarsan olan šāwnarīg šinggin giḡ bodūjā!</i></p>	<p>A Fehér folyó forrásánál fújják meg a fehér kagylókürtöt. A szétszéledt sok tanítványt ne tartsd gyengének.</p>
<p><i>Utā golīn ekende utxan būrāgān tatnā.</i> <i>Ū tūmūn šāwnarīg šinggin giḡ sanūjā!</i></p>	<p>A Hosszú folyó forrásánál fújják meg a hosszú trombitát. A rengeteg sok tanítványt ne gondold gyengének.</p>
<p><i>Arā golīn eknde altan būrāgān tatnā.</i> <i>Arwan tūmūn šāwnarīg šinggin giḡ sanūjā!</i></p>	<p>Az északi folyó forrásánál fújják meg az arany trombitát. A tízezernyi tanítványt ne gondold gyengének.</p>

Összegzés

Az öt népdal, melynek szövegét a két dzahcsin szerzetes elmondta jellegzetes buddhista tartalmú népdalnak tekinthető, melyeknek párhuzamos szövegei, szövegelemei, motívumai megtalálhatók már a legkorábbi népdalgyűjtésekben is (Pozdneev, Ramstedt, Vladimircov), valamint a később készült kiadványokban is (Jagdsüren, Jackovskaja Colō, Katū). Jelen tanulmánynak nem feladata, hogy a párhuzamos szövegeket részletesen elemezze (ez megtörtént a kandidátusi disszertációmban), erre tehát itt nem tértem ki. Céлом az, hogy a buddhizmus és a népvalás kutatásába a rituális szövegeken túl bevonjak egy olyan szövegcsoporthoz, melyet a pusztai közlésen túl eddig nem vizsgáltak a kutatók. A mongol buddhista népdalok sok évszázados hagyományt őriznek, mind a szókincs, mind a tartalom tekintetében jól használható forrásai lehetnek egy-egy népcsoport buddhista műveltségének.

Irodalomjegyzék:

- BIRTALAN (1985): BIRTALAN, ÁGNES: Geschichte der heiligen Götterbilder der drei Klöster unseres Jaqačin Volks, In: AOH XXXIX, 177–203.
- BIRTALAN (1992): BIRTALAN ÁGNES: Egy századeleji nyugat-mongol népdalgyűjtés műfajai és nyelve, (kandidátusi értekezés, kézirat)
- BIRTALAN (2001): BIRTALAN, ÁGNES: Die Mythologie der mongolischen Volksreligion, In: Schmalzriedt, Egidius – Haussig, Hans-Wilhelm (hrsg.) Wörterbuch der Mythologie, I. Abteilung. Die alten Kulturvölker 34. Lieferung, Stuttgart, Klett-Cotta, 879–1097.

- BIRTALAN (2002): BIRTALAN ÁGNES: Mongol sámánszövegek műfaji kérdései. Tipológiai áttekintés, In: Csonka-Takács Eszter – Czövek Judit – Takács András (szerk.) *Mír-Susnē-xum*. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére, Budapest, Akadémiai Kiadó, 852–863.
- BIRTALAN – RÁKOS (2002): BIRTALAN ÁGNES – RÁKOS ATTILA: Kalmükök. Egy európai mongol nép. (Textterebess 1.), Terebess Kiadó, Budapest
- BIRTALAN (2003): BIRTALAN, ÁGNES: Traditionelle mongolische Religionen im Wandel, In: Klumpp, G. – Knüppel, M. (hrsg.) *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.),* 15–21.
- BIRTALAN (2004A): BIRTALAN, ÁGNES: A Western-Mongolian Heroic Epic: *Üülj Tiw. A Story About the Sworn Brotherhood.* In: *CAJ* 48,1, 8–37.
- BIRTALAN (2004B): BIRTALAN ÁGNES: A Föld és a Víz gazdaszellemeinek kultusza a nyugat-mongóliai zahcsinoknál, In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Helyszellemelek kultusza Mongóliában (Őseink nyomán Belső-Ázsiában III.)* Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 51–68.
- COLŐ (1987): COLŐ, J.: *Arwan gurwan xülgin dün (oird aman joxiolin comorlog)*, Ulānbātar, UXG [A tizenhárom háttas dalai (Ojrátt dalgýjtemény)]
- COLŐ (1988): COLŐ, J.: *BNMAU daxi mongol xelnī nutgīn ayalgūnī toli bičig II. Oird ayalgū,* Ulānbātar [Mongólia nyelvjárásainak szótára. Az ojrátt nyelvjárás]
- DAS (1960): DAS, SARAT CHANDRA: *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms,* (Reprinted) Alipore, West Bengal Government Press
- JACKOVSKAJA (1988): JACKOVSKAJA, K. N.: *Narodnye pesni mongolov,* Moskva, Nauka
- JAGDSÜREN, U., *Mongol dünī sudlalīn towč toim.* Ulānbātar, ŠUAAX 1975. [A mongol népdalkutatás rövid összefoglalása]
- KATŪ – PÜREWĴAW (2004): KATŪ, B. – PÜREWĴAW, E.: *Jaxčīn ardīn aman joxiol.* (Mongyol aman jokiyal-un čiyulyan XXIV.), Ulānbātar, Mongol Ulsīn Šinjlex Uxānī Akademīn Xürēlen [Dzahcsin népköltészet]
- KATŪ (2005): KATŪ, B.: *Dörwöd ardīn nairīn bolon bogino dū.* (Mongyol aman jokiyal-un čiyulyan XXVIII.), Ulānbātar, Mongol Ulsīn Šinjlex Uxānī Akademīn Xürēlen [Dörböt ünnepi és rövid népdalok]
- POZDNEEV (1880): POZDNEEV, A.: *Obrazcy narodnoj literatury mongol’iskih plemen. Narodnyja pesni mongolov,* S.-Peterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk
- POZDNEEV (1887): POZDNEEV, A.: *Očerki byta buddijskih monastyrej i buddijskogo duhovenstva v Mongolii v svjazi s otnošenyami sego poslednego k narodu,* Sanktpeterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk
- RAMSTEDT – HALÉN (1974): RAMSTEDT, GUSTAV J. – HALÉN, HARY: *Nordmongolische Volksdichtung II.* In: *MSFOu* 156. Helsinki
- VLADIMIRCOV (1926): VLADIMIRCOV, B. JA.: *Obrazcy mongol’skoj narodnoj slovesnosti,* (S.–Z. Mongolija), Leningrad, Institut Živyh Vostočnyh Jazykov imeni A. S. Enukidze

MAJER ZSUZSA

A cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában

Jelen cikk a mongol *cam* tánc (tib. 'cham) történetét és rendszerváltás utáni felélesztését mutatja be. Míg e tánc az 1920-as, '30-as évek kommunista kolostorrombolása előtt a mintegy ezer mongol kolostor egyharmadában az éves szertartásrend része volt, addig 1990 után napjainkig mindössze három helyen sikerült hagyományát felélesztetni (*Jüün xüree Daščoilin* kolostor, Ulánbátor; *Amarbayasgalant* kolostor, Selenge megye; *Daščoinxorlin* kolostor, Bulgan megye). Ezt azon idős lámák emlékei segítették, akik az 1937–38-as vallásüldöztetés előtt ifjú lámák voltak, s mai napig emlékeznek a tánc sajátos elemeire, mozdulataira, dallamára és a tantrikus szertartássorozat minden fontos elemére. E cikk a *cam* mongóliai elterjedésének, fajtáinak és virágzó múltjának bemutatása után a három felélesztett hagyomány jelenét ismerteti. A *cam* titkos, tantrikus gyakorlatként jóval több mint egynapos látványosság. A táncra való felkészülés, meditáció, tűzáldozat, többnapos szentélyen belüli szertartás és egyszemélyes tánc valamint a szentély udvarán zajló látványos maszkos és jelmezes tánc eseményeink részletes leírását a három kolostor táncának összevetése, jellegzetességeik bemutatása követi.

A mongol *cam* tánc Tibetből ered. Míg a tibeti *csam*¹ táncról kiváló és részletes könyv valamint számos leírás áll rendelkezésre, addig mongol változatára elszórtan találni utalást.² Az utóbbi időben megélnékült az érdeklődés a téma iránt: mongol nyelvű albumok,³ elemző művek és monográfiák jelentek meg.⁴ A *cam* tánc hagyományának rendszerváltás utáni felélesztésével azonban a szakirodalom eddig nem foglalkozott. Jelen cikk egy Teleki Krisztinával közösen végzett kutatómunka eredményei alapján íródott⁵ Az ulánbátori *Jüün khüree Daščoilin* (tib. *bkra-*

1 A tánc mongol elnevezése *cam*. A tánc tibeti eredeti formája a magyar olvasó számára *csam* vagy *csham* néven lehet ismert az ejtett tibeti magyaros átírásában (az írott tibeti Wylie-féle tudományos átírásban 'cham). Mivel jelen cikk célja a mongol *cam* tánc ismertetése és a vonatkozó terminológia minél részletesebb megadása, minden ezzel kapcsolatos szakszó mongol formájában szerepel (a mongol szavaknak a kötet szerzői által egységesen használt átírása használatával). A mongol buddhizmus szertartási nyelve a tibeti lévén, a legtöbb kifejezés megegyezik a tibeti szakszavakkal, pontosabban azok megfelelő mongolos torzítású alakjai, melyek az alapszó ismerete hiányában néhol könnyebben, néhol nehezebben azonosíthatóak be még a mongol buddhizmus nyelvében és a 'torzítás' szabályaiban otthonosan mozgó számára is. A klasszikus tibeti nyelvet ismerő olvasóknak segítségké-

pen a mongolos szakszavakat zárójelben követi az írott tibeti eredeti, tudományos átírásban.

2 A tibeti gelukpa rend táncait NEBESKY-WOJKOVITZ (1976) írja le (43–64.). Művében idézi Lessing, Haslund-Christensen, Kozlow, Mänchen-Helfen, Bounak és Labbé leírásait a mongol táncról (59–64.). Vladimircov, Kolmaš, Šastina, Pozdneev és Cybikov is említik a mongol *cam* táncot műveikben.

3 A legújabb és leghasznosabb: YADAMSÜREN (2005).

4 NAIDAKOVA (1997); XÜRELBAATAR (1999, 74–87); GANGAA (2003); AYAKO (1997).

5 Majer Zsuzsa munkáját a Magyar Ösztöndíj Bizottság ösztöndíja és a Tan Kapuja Buddhista Alapítvány tette lehetővé. Teleki Krisztina munkáját a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj segítette. A kutatáshoz szükséges laptopot a MOL Nyrt. kölcsönözte.

shis chos gling) kolostor *cam* táncát és teljes felkészülési időszakát 2004 és 2005 nyarán figyeltük meg, valamint 2005-ben részt vettünk az *Amarbayasgalant* kolostor és a *Daščoinxorlin* (tib. *bkra-shis chos-'khor gling*) kolostor négynapos *cam* szertartásán és táncán. Jelen cikk elsősorban terepmunkán alapuló megfigyeléseket összegez, a *cam* jellegzetességeit a *Jüün khüree Daščoilin* kolostorban tapasztaltak alapján szemlélteti, kiegészítve a két vidéki kolostor táncának jellegzetességeivel.

A *cam* tánc elterjedése és fajtái Mongóliában

Nyambuu szerint Mongóliában az első *cam* táncot az ojrátok területén rendezték,⁶ majd 1786-ban került sor a tánc első megrendezésére az *Erdene juu* kolostorban. A *cam* Mongóliában széles körben elterjedt változata a 19. század elején jelent meg, a gelukpa Tasilhunpo (*Dašlxünbe*, tib. *bkra-shis lhun-po*) kolostorbeli táncra épülve. E tánc *jaxar cam* (tömör ordon, tib. *lcags mkhar*, 'fémpalota') néven vált ismertté, a Halál urának (*Erleg nomun xaan* vagy *Čoiĵoo/Čoiĵil*, *Damjan/Damjin Čoiĵoo/Čoiĵil*, tib. *Dam-can Chos-rgyal*, szkr. Dharmarāja, Yama) palotáját jelenítve meg. A tánc egyéb elnevezései: *Xüree cam*,⁷ *Čoiĵoogiin cam*, *Erleg nomon xaanii cam*,⁸ *Xangaliin cam*, *Dogšidiin cam*.

E tánc megrendezésére az Ix *xüree* területén, azaz a mongol vallási főméltóság szálláshelyén 1811-ben került sor, a 4. *ĵewcündamba xutaġt* (tib. *rje-btsun dam-pa*), Luwsan tűwden waančog ĵigmid ĵamc (tib. Blo-bzang thub-bstan dbang-phyug 'ĵigs-med rgya-mtsho, 1775–1813) idején. A tánc maszkjainak és jelmezeinek készítése az 5. dalai láma útmutatásán alapult.⁹ A legenda szerint 1811-ben egy tibeti láma, Öndör Xačín (tib. *mkhas-chen*)¹⁰ érkezett Mongóliába a tibeti Tasilhunpo kolostorból, és a mongolok kérésére megtanította nekik a *jaxar camot*. Mivel nem tett említést a *cam* titkos, tantrikus tartalmát részletesen magyarázó *Dansrűn ĵamčiin garčimröl* (tib. *bsTan-bsrung rgya-mtsho'i gar-'cham*, 'a Tanvédők tengertánca') és nem adta át a mongoloknak e könyvet, az Ix *xüree* 12. apátja, Agwaanxaidaw (Agwaanluwsanxaidaw, tib. Ngagdbang blo-bzang mkhas-'grub, 1779–1838)¹¹ 1836-ban az eredetivel szinte megegyező tartalmú könyvet írt azonos címen (*Dansrűn ĵamčiin garčim*, tib. *bsTan-bsrung rgya-mtsho'i gar-'chams gsalbyed dam-ldan snying-gi me-long*, 'A Tanvédők tengertáncát megvilágító fogadalmas szívének tükre'),¹² melyet a mongol szerzetesek a mai napig használnak. Gangaa szerint¹³ később az 5. *ĵewcündamba xutaġt*, Luwsan cűltem ĵigmid dambii ĵancan (tib. Blo-bzang tshul-khrims 'ĵigs-med bstan-pa'i rgyal-mtshan, 1815–1841) nem támogatta a *cam* Mongóliában való terjedését,

6 NYAMBUU (2002) szerint (144–146.) a tánc elsősorban a nyugati *Dörwöd* területeken terjedt el, így a *Dalai xanii xüree* vagy *Tögs buyantiin xüree* (Baldan Lxam saxius és Čoiĵoogiin cam) kolostorvárosokban a nyár utolsó havának 8. napján rendezték a Tashilhunpo kolostor (*Dašlxünbe*, tib. *bkra-shis lhun-po*) szabályait követve.

7 A mongol *xüree* ('bekerített hely') szó utalhat arra, hogy a táncosok körben mozognak, de a kolostorfőváros nevére is (Ix *xüree*).

8 E két elnevezés a Halál Urának bemutatott táncra utal.

9 *Dpal kun-tu bzang-po'i 'chams-kyi brjed byung lha'i rol-gar bzhugs-so*, (47 folio)

10 Valószínűleg a *gačín / xačín / xančín* (tib. *mkhan chen*,

'nagy tudós') tisztség egyik viselőjéről van szó. A *gačín* a mindenkori *ĵewcündamba xutaġt* két nagy tiszteletben tartott tibeti mesterének egyike volt. A *xačín* lámák a *ĵewcündamba xutaġt* Panchen láma által kinevezett mesterei voltak, míg a *yonjon* (tib. *yongs-'dzin*, spirituális mester) címet viselő tanáraitak mindig a Dalai láma nevezte ki.

11 Xaidaw, a Ĵadar aimagbeli apát néven is ismert volt, mely arra utal, hogy a főváros 30 aimag-ja (kolostori lakó-körzete) közül a Ĵadar (tib. *kye-rdor*) aimag-hoz tartozott, annak apátja volt.

12 Mongol fordítása: *Šašnii saxiusand dalain büĵig cam xaralltiig todorxoilon tanġarag tögsöġčidiin ĵürxii tol'.*

13 GANGAA (2003), 18.

mert nem tartotta Congkhapa hiteles tanításának. A nemesek és magas rangú szerzetesek azonban addig kérlelték, míg végül engedélyezte a tánc további bemutatását. A *cam* egyes részeinek titkos, tantrikus jellegéből fakadóan kezdetben csak szerzetesek vehettek részt e vallási eseményen, s kizárólag felszentelt szerzetesek (*gelen*, tib. *dge-slong*) jeleníthették meg az istenségeket. Később a hívek is megtekinthették a lámák előadását, ennyiben veszített titkosságából.



A *cam* tánc régen (az egykori *Daščoinxorlin* kolostor, a régi kolostorfővárostól északra)

A mongol *cam* fajtáit illetően Gangaa és Nyambuú kétféle *camot* különböztet meg:¹⁴ szöveges *cam* (*yarian cam*) és maszkos *cam* (*bagt cam*). A szöveges *cam* a középkori misztériumjátékhoz hasonlóan szentek életét jelenítette meg mesélővel és néhány szereplővel. Ilyen volt például a Milarepa (tib. *Mi-la ras-pa*)¹⁵ életét bemutató *Myal bogdiin cam*. A *cam* többi fajtája, így a *Maidariin cam*,¹⁶ a *Geseriin cam*,¹⁷ a *Dar' exiin cam*,¹⁸ a *Buxiin (Buxan) cam*,¹⁹ a *Saran xöxöönii cam*,²⁰

14 GANGAA (2003), 26.; NYAMBUU (2002), 140–141.

15 Részleteket közöl GANGAA (2003) 26.

16 Tavasszal a Maitrėja körmenet alatt tartott *cam*. A tánc részleteit POZDNEEV írja le (1978), 505–521.

17 GANGAA (2003, 27.) és NYAMBUU (2002, 150.) szerint a *Geseriin cam* a *Yalguusan xutagtiin xiiree* (Jasagt xan aimag, ma Uliastai), a *Dalai Čoinxor wangjin xošuu* (Sain noyon xan aimag) és a *San beis Sansraidorjin xošuu* (Secen xan aimag, mai Dornod aimag) kolostoraiban volt népszerű. Geser alakja a kínai Guandi hős alakján alapul, kit a mongóliai kínaiak igen tiszteltek.

18 Tārā tánc (*Dar' ekh*, tib. *sgrol-ma*).

19 GANGAA (2003), 28. és NYAMBUU (2002) 150. szerint a *Buxan cam/Buxiin camot* ('a bika tánca') a *Yalguusan xutagtiin xiiree* (Jasagt xan aimag, Uliastai), a *Jalxanj xutagtiin xiiree* és a *Šiwee šireet* kolostoraiban rendezték, hogy megelőzzék a marhavészt.

20 A Kéktorkú holdkakukk bemutatása Danzanrawjaa nevéhez köthető (tib. *bstan-'dzin rab-rgyas*, 1803–1856), egy Sakya rendbeli szent 5. inkarnációjához, aki a mai *Dornogow'* megye *Xamriin xiid* kolostorának apátja, számos tibeti-mongol kétnyelvű vers, színdarabok szerzője, valamint főként Góbi-szerte számtalan kolostor, egy vallási színház és egy múzeum alapítója volt.

a *Taxiliin cam*,²¹ az *Ix cam*²² és az *Erleg nomun xaanii cam/ ĵaxar cam* a maszkos *cam* kategóriájába tartoztak.

A *cam* tánc Mongóliában számos helyi jellegzetességgel bővült. A fővárosi *Xüree cam* fontos alakja volt *Očirwaan'* (tib. *Phyag-na rdo-rje*, szkr. Vajrapāṇi) és a fővárost övező négy hegy urai (*dörvön uuliin ejen, donši*, tib. *gdon-bzhi*). A Fehér Öreg²³ a közönséget nevetető alakként jelent meg a mongol *cam* táncban. A tánc köré számos művészeti ág fejlődött, mint a maszkkészítés, ruhavarrás és -díszítés, valamint a tánctéren felállított hatalmas keretre feszített varrott selyemképek (*jeegt naamal*)²⁴ készítése.

A mongol fővárosban 1811-től 1937-ig évente rendeztek *camot* a Jüün xüree központjában álló Sárga Palota²⁵ előtt. A *ĵaxar camot* a tél utolsó havának 29. napján mutatták be (ma aznap hálaadó áldozatot tartanak a Halál urának), melyen a szájhagyomány szerint nem maszkosok, hanem kizárólag feketekalapos táncosok, a Halál urának követői vettek részt. A *Taxiliin camot* nyár utolsó havának 4., az *Ix camot* pedig 9. napján mutatták be.²⁶ A fővárosban ezen kívül a Čoijin lamiin süm szentélyegyüttesében²⁷ összesen mindössze három alkalommal, valamint a várostól északra fekvő *Daščoinxorlin* kolostorban és a Bogd uul déli részén elhelyezkedő *Manjšir* kolostorban is rendeztek táncot. A *cam* vidéken is igen népszerű volt, minden nagyobb kolostorban évente megrendezték. A kolostorok más-más, sajátos szabályokat (*deg*, tib. *sgrig*) követtek (*Xüree deg, ĵalxanj xutagtiin deg*, stb.).

A tánc hagyománya 1937-ben szakadt meg a kommunista vallásüldöztetés következtében, melynek során a mintegy ezer kolostort földig rombolták és ezzel a vallási élet megrekedt, a szerzetesi lét megszűnt. Az *Ix xüree*ben viselt és használt maszkok és jelmezek megmaradt darabjai ma a Čoijin Láma Múzeumban és a Janabajar Szépművészeti Múzeumban láthatóak.²⁸ A régi fővárosi táncot ábrázolja Damdinsüren 1966-ban készült festménye (*Xüree cam*), mely ma a Janabajar Szépművészeti Múzeumban látható. Az *Ix xüree*, a *Daščoinxorlin* és a *Manjšir* kolostor régi *cam* táncáról őriz néhány fotót a Filmarchívum, melyek közül több is különböző kiadványokban illusztrációként megjelent.

A CAM TÁNC FELÉLESZTÉSE MONGÓLIÁBAN

A Szovjetunió szétesése és az 1992-es új mongol alkotmány lehetővé tette a mongol buddhizmus félszáz év utáni újraéledését. Megkezdődött a lerombolt kolostorok újjáépítése és új szentélyek, kolostorok megnyitása. Az üldöztetéseket túlélte idős lámák kezdeményezték régi kolostoraik

21 'Áldozati tánc'.

22 'Nagy tánc'.

23 Mongóliában más helyszíneken a táncban Kék, Sárga és Fehér öreg vett részt, de az *Ix xüree* táncában csak a Fehér Öreg szerepelt (GANGAA, 2003, 34.).

24 A régi *cam* táncok alatt használt egyik hatalmas, 14x12 méteres thangka, mely *Očirwaan'*-t (tib. *phyag-na rdo-rje*, szkr. Vajrapāṇi) ábrázolja, ma a Janabazar Szépművészeti Múzeum kincse.

25 A Sárga palota a *bogd* lámák palotája, a Jüün xüree központja volt, melynek sárga kerítésén belül több fontos épület és szentély is helyt kapott.

26 NYAMBUU (2002) 142–144.) részletes listát közöl a szereplőkről.

27 A Čoijin lam (tib. *chos-skyong bla-ma*) a 8. *ĵewcündamba xutagt* öccse volt, állami jós és a Čoijin tanvédők tolmácsolója, 1918-ban halt meg. A Čoijin lamiin süm kolostort számára alapította a 8. *ĵewcündamba xutagt*. Ma Čoijin Láma múzeum néven üzemel.

28 Híres maszkkészítő volt az *Ix xüree*beli Puncog Osor (tib. *Phun-tshogs 'od-zer*), aki a Vörös Tanvédő (*Ullaan saxius*), *ĵamsran* 30 kilós maszkját több mint 6000 korallszem felhasználásával készítette el. A maszk a hozzá tartozó jelmezzel és ékszerekkel együtt 70 kilót nyom, és ma is megtekinthető a Čoijin lamiin süm múzeumban.

hagyományának felélesztését, valamint az ő kezük alól került ki Mongólia jelenlegi szerzetes-nemzedéke, fokozatosan elsajátítva mestereiktől a régen elfeledett tanokat és hagyományokat. A *cam* tánc kevés helyen végbement felélesztésének több oka van. Kevés a kolostor, s az összetett tantrikus gyakorlatok tapasztalt szerzeseket igényelnek, betanulásuk hosszadalmas. A tánc előadásához legkevesebb 20–30 szerzetes szükséges, a lámák száma azonban a legtöbb új kolostorban alig haladja meg, ha ugyan eléri a négyet. Sajnos ma már az idős szerzetesek eltávazásával a vidéken újraindított kolostorok egy része inaktívvá vált, fiatal szerzetesek mester nélkül maradván a városba mentek vagy felhagytak a szerzetesi léttel. Vidéken tehát igen kevés a *cam* tánc megtartását vállalni tudó kolostor maradt. Nehéz továbbá anyagi forrást találni a maszkok, jelmezek és eszközök biztosítására.

A *cam* felélesztésére kis lépésekben így is sor került. Ebben legnagyobb szerepe azoknak az öreg szerzeteseknek volt, akik 1938 előtt is lámák voltak és a rendszerváltás után ismét szerzetesi ruhát öltöttek. 1989-ben készült egy film az öreg Sereeter láma vezetésével, hogy megörökítse az akkor még felélesztetlen táncot az utókor számára. Sereeter láma, aki a *Gandan* (tib. *dga'-ldan*) kolostor Kälacakra oktatószentélyének (*Düinxor dacan*, tib. *dus-'khor grwa-tshang*) magasrangú lámája, tiszteletbeli rendfenntartója (*darxan gesgüi*) volt 2004-ben bekövetkezett haláláig, maga tanította be a mozdulatokat és játszotta a tánc egyik főszerepét, a Halál urának követét (*Čambon*, tib. 'Cham-dpon, 'a *cam* mestere'). Mellette számos olyan öreg láma vett részt a szertartásban és a táncban, akik 1938 előtt szereplői vagy tanúi voltak a régi hagyománynak. A túlélő lámák csekély számának következtében képzett táncosok is szerepet kaptak a filmben, így Xosbajar, mongol néptánc tanár, aki később a *Jüün xüree Daščoilin* kolostor táncában résztvevő lámák betanításában segédkezett. A film célja a *cam* megörökítése volt, hogy az idős lámák tudása és útmutatása alapul szolgálhasson a tánc jövőbeni felélesztéséhez. A táncot a *Bogd xaan* Palotamúzeumban tartották, s a táncosok a Čoijin Láma Múzeumban őrzött eredeti maszkokat viselték.

Danjan láma (Uran Danjan, 'mesteri Danjan', teljes nevén Dugarjawiin Danjan, 1916–2005), híres szobrász és művész, szintén sokat tett a *cam* hagyományának felélesztéséért. Hétéves korától a (*Daichin*) *Wangüin xüree* kolostorváros Kälacakra (*Düinxor*, tib. *dus-'khor*) oktatószentélyének lámája volt, mely egykor az általa felélesztett mai Bulgan megyei *Daščoinxorlin* kolostor helyén állt. Ott tanulta a *cam* szabályait és tíz éven át maga is részt vett *cam* szertartásokon. 1935-ben érkezett a fővárosba, ahol 1937-ig volt láma. Ezután katonai szolgálatra kötelezték, s miután leszerelt, 1947-től haláláig a *Gandan* kolostor lámája volt.²⁹ 1999-ben a *Xüree cam* gyakorlatát Sereeter és Danjan láma együtt élesztette fel a *Gandan* kolostorban. Danjan láma a *Gandan* kolostor *Düinxor* szentélye szerzeteseinek, valamint az *Amarbayasgalant* és *Daščoinxorlin* szerzeteseinek is betanította a táncot, így ő tekinthető az *Amarbayasgalant* kolostor és a *bulgani Daščoinxorlin* kolostor *cam* tánca felélesztőjének. Danjan láma több maszkot is készített e kolostorok táncához. Noha a *Gandan*ban mindössze egyetlen alkalommal, 1999-ben került sor a tánc bemutatására, 2000-től egyszerűen, részben felélesztett *cam*ot tartanak évente a *bulgani Daščoinxorlin* kolostorban és 2001-től évente rendeznek sokszereplős táncot az *Amarbayasgalant*

²⁹ Több rangot töltött be, mint áldozatfelelős (*taxilč*), rendfenntartó (*gesgüi*), felelős (*daamal*), majd Sereeterhez hasonlóan a szentély egyik felélesztője-

ként élete végén ő is a Kälachakra oktatószentély rangos lámája, tiszteletbeli tanítója (*darxan lowon*) lett. 2005-ben szenderült jobblétre.

kolostorban. A közös mesternek köszönhetően a *Gandan* és a két vidéki kolostor között igen szoros a kapcsolat: segítik egymást a felkészülésben és részt vesznek egymás szertartásain, táncában. Az *Amarbayasgalant* 2002-es táncáról DVD készült 2003-ban (az Adventure Company kiadásában), 2005-ben pedig kamerával rögzítették a szerzetesek a szertartást, hogy az előadást megörökítsék, elemezzék.

Kissé eltérő hagyományt követ a *Jüün xüree Daščoilin* kolostor *cam*-ja, melyet 2002 óta rendeznek évente. A kolostori tánc felélesztésében itt is idős szerzetesek vettek részt, így az 1911-ben született L. Čimedrawdan *corj*, aki egykor a *Tesiin xüree* vagy másnéven *Düüregč wangiin xüree* lámája (ma Xöwsgöl megye, Cecerleg járás) és az ottani *jalxanjiin xural* áldozatfelelőse (*taxilč*) volt, valamint az 1908-ban született C. Dašdorj áldozatmester (*da čowombo*, tib. *mchod-dpon*), aki az *Ongiin xiid* vagy *Xutagt lamiin xiid* lámája volt (ma Dundgow' megye, Saixan owoo járás), annak különböző szentélyeiben töltött be szintén áldozatfelelősi tisztet, sőt a *cam* táncban négy egymást követő évben is szerepelt, különböző istenségeket megjelenítve. G. Buyandalai, a kolostor fiatal előéneke (*umzad*, tib. *dbu-mzad*) szerint rajtuk kívül négy idős láma, M. Luwsandamba, N. Daščeren, M. Lxamsüren és P. Luwsandanjan segítette a felélesztést, akik régen az Ix xüree lámái voltak. A kolostor magasrangú lámái közül sokan tanultak a tibeti Kumbum (*Gümbüm*, tib. *sKu-'bum*) és Labrang (*Lawran*, tib. *Bla-brang*) kolostorokban, ahol megfigyelték a tánc ottani jellegzetességeit. E kolostor táncá méltán tekinthető a fővárosi *Xüree cam* felélesztésének, egyrészt Ix xüree-beli mestereinek köszönhetően, másrészt abból a tényből fakadóan, hogy a kolostor a fővárosi Jüün xüree régi lánanegyedének megmaradt két jurtaszentélyében működik 1990 óta.

A JÜÜN XÜREE DAŠČOILIN KOLOSTOR CAM TÁNCA

A kolostorban az első *cam* táncot 2002-ben rendezték és jelenleg is a kolostor egyik leglátványosabb eseménye, mely hívók és érdeklődők tömegét vonzza. A látványos táncon és az azt megelőző szertartásokon a kolostor mind a 150 lámája részt vesz. A táncosok száma évről évre nő: 2004-ben 40, 2005-ben 53 láma vett részt a kolostor udvarán zajló táncban, mely jól mutatja a *cam* fokozatos fejlesztésére, tökéletesítésére irányuló törekvéseket.

A kolostorban bemutatott *cam* a *jaxar cam* vagy másnéven *Xüree cam* hagyományának felélesztése. A felkészülési időszak csaknem két hónapig tart, beleértve a táncmozdulatok betanulását, az egyhetes meditációs szakaszt és az ezt lezáró tűzáldozatot. A külső *cam* tánc előtt négy nappal, a holdhónap 6. napján kezdődik a szertartássorozat a felszentelési szertartással, melynek során az áldozati süteményeket, a maszkokat, ruhákat és egyéb kellékeket szentelik fel. A holdhónap 7. és 8. napján a *jaxar* szertartások alkalmával kerül sor a szentélyen belüli vagy 'belső' *cam* (*dotor cam*) tánc megrendezésére, mely során egyetlen táncos kap szerepet. A külső *cam* (*gaduur cam*) ünnepnapján (*düicen ödör*, tib. *dus-chen*), mely a régi, fővárosi hagyományt követve a nyár utolsó havának 9. napja, a szertartás ugyanúgy indul mint a megelőző két napon, ám az éjszakai órákban kezdődik. A belső *cam* tánc után kerül sor a kolostorudvaron zajló sokszereplős *cam* táncre, mely során a szereplők különböző buddhista istenségeket jelenítenek meg. A *cam* tánc a *soriin balin*, egy egyméteres fagúla alapú áldozati tészta rituális elégetésével ér véget. Tűzbe vetése minden ártás és akadály felszámolását jelenti. A *cam* esemény lezárásaként sajátos hálaadó áldozatra és másnap egy rövid szertartásra kerül sor.

ELŐKÉSZÜLETEK

Gangaa részletesen ír a mongol kolostorfőváros, az Ix xüree 20. század eleji hagyományáról.³⁰ az Ix xüree *cam* táncát nyár utolsó havának 9. napján tartották, előkészületei nyár középső havának első napján kezdődtek, amikor a szerzetesek összegyűltek tantrikus *dhāraṇīkat* mormolni, mellyel kezdetét vette az istenségek megidézése. Nyár középső havának 15. napján az öt, a *cam* kivitelezéséért felelős *daamal* ('felelős') meghozta döntését a táncban résztvevő szerzetesekről. A névlistát az Ix xüree apátjának, illetve a *cogč'in* (tib. *tshogs chen*, 'főszentély') rendfelügyelőinek (*gesgiüi*, tib. *dge-bskyos*) adták át, majd a 8. *ḡewciündamba xutagt* (*Bogd xaan*) hagyta jóvá. Ettől kezdve a szerzetesek naponta kétszer felkészülésben (*deg*, tib. *sgrig*, 'előkészület, elrendezés') vettek részt, ahol a *cam* szabályait sajátították el a szövegek alapján. Gangaa szerint (2003, 29.) a résztvevők neveinek kihirdetése után naponta került sor a *Damdin Čoijoo xural* (tib. *dam-can chos-rgyal cho-ga*) szertartásra. A főpróbákat (*goyo deg*) a tánc napja előtt két nappal tartották koszttümben, maszkok nélkül.

Napjaink *Daščoilin* kolostorában a táncot nyár utolsó havának 9. napján tartják, mely megfelel a Gangaa által leírt hagyománynak.³¹ A felkészülés a szerzetesek számára több mint egy hónappal ezt megelőzően kezdődik. Az azévi *cam* táncban résztvevő szerzetesek névsorát, „szereposztását” és a felkészülés kezdő napját a kolostor vezető testülete dönti el és határozzuk rögzíti (*Xergentnii xurliin šiüdwer*). E döntés után kezdetét veszi a felkészülés (*deg*), mely napi néhány óras gyakorlást jelent az összes résztvevő számára az aznapi szertartás után. E felkészülési szakasz főként a tánclépések betanulásából, fizikai felkészülésből áll, zárt helyen, az egyik szentélyben a rendfelügyelő és az előénekes irányításával. Mivel e felkészülés egy igen összetett tantrikus szertartás része, a táncosokon kívül más nem vehet részt bennük. A *cam* táncot megelőző utolsó 15 napban délutánonként négy résztvevő szerzetes olvassa *Damdin Čoijoo* szövegét. A táncosok egy vidéki felkészülésen is részt vesznek, ahol először gyakorolják a lépéseket nyílt terepen, de avatatlan szemek elől rejtve. A tánc előtti napokon éjszakai próbákat rendeznek a kolostor udvarán, a leendő táncterén.

A MEDITÁCIÓS IDŐSZAK (NYAMBA/NYANBA)

Gangaa szerint³² régen a névsor kihirdetése után a *cam* rendezéséért felelős *corj* és az öt *daamal* láma egy hétig tartó meditációba merült (*jigjidiin nyamba*, tib. 'Jigs-byed *bsnyen-pa*, 'meditáció Yamāntakán'). Emellett a kolostorfővárostól északra fekvő *Šaddüwlin* (tib. *bShad-sgrub gling*) elvonulási helyen lakó 16 szerzetes ún. *Towuumerjewegiin nyamba* (tib. ? *bsnyen-pa*) meditációt tartott tavasz utolsó havának 1–10. napjáig a tánc fő meditációs és védőistenségein (*yadam choijin saxius*, tib. *yi-dam chos-skyong bstan-bsrung*). E szerzetesek füstölőt és szenteltvizet (*rašaan/aršaan*, szkr. *rasāyana*) is készítettek, melyeket később a *cam* táncterének megtisztításánál és felszentelésénél használtak.

30 GANGAA (2003), 29-30.

31 Nyár utolsó havának 9. napja 2003-ban szeptember 8-ra, 2004-ben július 26-ra, 2005-ben pedig július 15-re esett. 2007 nyarán az időpont július 23-ára esett, de a táncot ez évben elhalasztották, mivel a kolostor több rangos lámája

a *cam* továbbfejlesztése, tökéletesítése céljával a tibeti Tashilhunpo kolostorba utazott (A *cam* Mongóliában széles körben elterjedt változata a Tasilhunpo kolostorbeli táncra épült). Így 2007-ben a tánc ősszel került megrendezésre.

32 GANGAA (2003), 29.

Napjaink *Daščoilin* kolostorában a *cam* előkészületeinek részeként a táncban résztvevő lámák többsége egyhetes meditációs gyakorlatot tart (*nyanba düwa*, tib. *bsnyen-pa sgrub-pa*, a meditációs istenség 'megközelítésének gyakorlata')³³ a kolostor egyik helyiségében, szigorú elzárásban. A táncos szerzetesek közül ebben csak azok vehetnek részt, akik rendelkeznek a szükséges beavatással (*wan*, tib. *dbang*, szkr. *abhiṣeka*).³⁴ A szerzetesek meditációjának tárgya *ĴigĴid baawoo Ĵigbaa* (tib. 'Ĵigs-byed dpa'-bo gcig-pa), azaz Yamāntaka (*ĴigĴid*, tib. 'Ĵigs-byed,) hitves (*yum/ex*, tib. *yum*, szkr. *śakti*) nélküli formája. *ĴigĴid* igen fontos szerepet tölt be a *cam* idején, hiszen ő nemcsak a kolostor, hanem a *cam* szertartás legfőbb meditációs védőistensége.

A meditáció ideje alatt a szerzetesek nem hagyhatják el a szigorúan őrzött szobát. Belépni sem léphet be senki, kivéve a két *camyog* (tib. 'cham-g-yog, 'a *cam* segítői'), a kolostor szerzeteseink tibeti mestere, SonomdorĴ *geuś* (tib. *dge-bshes* Bsod-nams rdo-rje), a kolostor orvoslámája és a fő előénekes. Ez az öt személy szintén részt vehetne a meditációban; távollétüket ülőhelyeiken öt kavics jelzi. A belépési tilalmat jelzi az úgynevezett *camta* (tib. *mtshams mtha'*, 'határvonal, az elvonulási hely határa'), melyet a bejárati ajtó fölött helyeznek el. A *camta* egy sajátos, kék szövettel borított, magvakkal töltött henger alakú tárgy, rajta a DZAH magzótag.³⁵

Maga a meditáció és felolvasás kora reggeltől késő estig tart, éjjelente csak néhány óra alvás engedélyezett. A szerzetesek fél ötkor kelnek és a felolvasás ötkor kezdődik. Az aznapi rituális szöveg (*čogo/čoga*, tib. *cho-ga*) négy részre (*tun*, tib. *thun*) van bontva. Az egyes részek olvasása körülbelül fél órát vesz igénybe, majd a szerzetesek a meghatározott varázsszöveget (*tarni*, tib. *gzungs*, szkr. *dhāraṇī*) mormolják, mindenki a maga ütemében (40 perc-két óra). A szakaszok között teát és kevés ételt kapnak. Késő estétől hajnalig pihenhetnek mindenféle kényelem, takarók és matrac nélkül.

A TŰZÁLDOZATI SZERTARTÁS (ĴINSREG)

Az egyhetes meditáció lezárása a kolostor udvarán bemutatott tűzáldozat (*Ĵinsreg*, tib. *sbyin-sreg(s)*, szkr. *homa*),³⁶ melynek alkalmával nemes tárgyakat és ételáldozatokat vetnek a tűzbe.³⁷ Az áldozat célja a meditáció ideje alatt esetlegesen elkövetett hiányosságok és pontatlanságok helyrehozatala (tib. *kha-skong sbyin-sreg*).³⁸

A békés tűzáldozat tűzhelyének (tib. *zhi-ba'i sbyin-sreg-gi thab*) elkészítése a szövegek alapján történik. A cementből elkészített alap és hátlap (tib. *me-yol*) előző nap készül a tér nyugati olda-

33 *Nyamba* (tib. *bsnyen-pa*), 'megközelíteni, recitálni'.

A *nyamba düwa* (tib. *bsnyen-pa sgrub-pa*) egyfajta tantrikus gyakorlat, mediáció, melynek során az istenség „megközelítése” történik mantrájának recitációja segítségével.

34 2005-ben az 55 résztvevőből 33 vett részt a meditáción.

35 A kolostor rendfőügyelője, C. Altanxüü szerint a helyet ČoĴjo nevében védi.

36 2004-ben a tűzáldozatot június 27-én tartották (középső nyári hónap 9.), a meditáció ezt megelőzően a holdhónap 3-án kezdődött. 2005-ben június 30-án (középső nyári hónap 24.), a meditációt a holdhónap 15-én kezdték (abban a holdhónapban ugyanis nem volt 18-a (ezt hívják a tibeti időszámítási rendszerben szökőnapnak, tehát 17-e

után 19-e következett), így a meditációval töltött napok száma ugyanannyi volt).

37 A *Ĵinsreg* maga égetéssel áldozatot jelent, a *sbyin* 'adni, adományozni' és a *sreg* 'élegetni' szavak összetételeként. A szertartáson olvasott, a szertartás menetét pontosan leíró szöveg címe a következő: 'dpal rdo-rje 'Ĵigs-byed dpa'-bo gcig-pa'i bsnjen-pa'i skabs kha-skong-gi sbyin-bsregs bya tshul sdig ltung mun-pa 'jom-pa-shing dngos-grub 'od dkar 'byed-pa'i zla gzhon zhes bya-ba 'di ni sku gsum gshal-med-khang-du bgrod-pa'i BEE-DHUR zhun-na'i them-skas-las bcu-pa'o'.

38 A *nyamba* esetében a szertartást a kolostorudvaron, nagy tüzet rakva kell bemutatni, míg egyetlen szerzetes meditációját követve saját lakásában, kis tűzzel és három segítővel végezheti el.

lán, majd az áldozat reggelén a tűz vadzsrákkal díszített mandalát formáló alapját vörös és kék porral rajzolják fel. A tűzhely hátlapjára a BAM szótagot festik, majd a tűzhelyre rajzolt alapra tűzifát rendeznek el körben.

A szertartásvezető láma (*lamtax lam*) szerepét a kolostorban a *lowon* (tib. *slob-dpon*, ‘mester, tanár’) töltötte be mindkét évben, aki a tűzhely nyugati részén felállított trónuson foglal helyet és az összes áldozatot ő dobja a tűzbe. Négyszöget formálva állítják fel a szentélyből kihordott szerzetesi padokat, illetve az áldozatok asztalát a déli oldalon a tizenháromféle elégetendő áldozattal, áldozati tésztákkal és áldozati kehelysorokkal. A szertartás padsoraiba a meditációs teremből kilépő szerzetesek érkeznek és magukra öltik a szertartás sajátos ruházatát és maszkját. Jellegetes viseletük a *dod’ig/dodyog* (*ceejñii ömsgöl*, tib. *stod-g-yog(s)* ‘felső ruha’), azaz a köpenyféle ruhadarab lótszudísszel (*badam xee*) és a *mat’ig/madyog* (*xormogčün*, tib. *smad-g-yog(s)*, ‘alsó ruha, szoknya’), vagyis a négyszögletű kötény, melyet egy szörnyfej, a *došil/došal* (tib. ‘*dod-zhal* vagy *jee bad*) díszít. Fejükön az ötágú korona, a *rigana* (tib. *rigs lnga*, *rigs-lnga cod-pan*, ‘az öt (buddha) család koronája’) vagy *řodwon* (*řodbon*, tib. (*rigs-lnga*) *cod-pan*).³⁹ A korona fölött fekete konty látható, a *banjai* (tib. *ban-gzan/ban-rđzas?*) vagy *řügder*, (tib. *gtsug-tor*, szkr. *uřñiřa*), melyről sűrű fekete fonálzat lóg le, a lámák szemét, arcát takarva.

A szertartásvezető láma a szertartás során az asztalon tányérra helyezett áldozatokból egysével szór a tűzbe, az egész áldozatot háromszor ismételve. A 13 áldozat a következő:

1. tűzifa (*yamšin* vagy burgas, tib. *yam-shing*, írott mongol *burγasun*)
2. olvasztott vaj (*marxu* vagy *řar tos*, tib. *mar-khu*, írott mongol *sira tosun*), melybe a tűzifakötegek végét mártják, illetve a tűzre locsolják
3. fekete szezámmag (*tilnag* vagy *günřid*, tib. *til nag*, írott mongol *günřid*)
4. szalma (*durwa* vagy *ders*, tib. *dur-ba*, írott mongol *deresiin*)
5. rizs (*brai* vagy *čagaan budaa*, tib. ‘*bras*, írott mongol *čayayan buday-a*)
6. (joghurtos) égetett árpaliszt (*taragtai jambaa*, tib. *zan/zho-zan*)
7. Kusha fű, egyfajta szent fű (poa cynosuroides) (*güř*, tib. *ku-sha*)
8. hántolatlan árpa (*sowa* vagy *xöc budaa/řist arwai*, tib. *so-ba*, írott mongol *köče buday-a*)
9. árpa (*nai* vagy *arwai*, tib. *nas*, írott mongol *arbai*)
10. fehér mustármag (*yungar*, tib. *yungs-kar/ yungs-dkar*)
11. borsó (*řran* vagy *buurčag*, tib. *řran-ma*, írott mongol *buγurčay*)
12. búza (*do* vagy *buudai*, tib. *gro*, írott mongol *buday-a*)
13. különleges áldozatok (*čadwarčanřijai*, tib. *khyad-par-can-gyi rdzas*) (három áldozat összefoglaló neve: kámfor, a ‘három édes’⁴⁰ és bétel) (tib. *ga-bur*, *mngar-gsum*, *so-rtši*)

Az áldozathoz háromféle áldozati tézsta (*balin*, tib. *gtor-ma*, szkr. *bali*) szükséges:

- *Melai dorom* (tib. *me-lha’i gtor-ma*, ‘a Tűzisten áldozati téztája’, a tűzhely elé helyezik a Tűzistennek szóló áldozatként (tib. *me lha*, szkr. Agnideva)
- *řawdag dorom* (tib. *gři-bdag-gi gtor-ma*, ‘helyszellemek áldozati téztája’)

³⁹ A korona öt ágát az öt Tathágata buddha rajza díszíti (A*řobhya* – kék, Vairocana – fehér, Amitábha – vörös, Ratnasambhava – sárga,

A*moghasiddhi* – zöld színben).

⁴⁰ Melasz, cukor és méz (tib. *bu-ram*, *bye-ma ka-ra*, *sbrang-rtši*).

- *jšnsreg dorom* (tib. *sbyin-sreg-gi gtor-ma*, 'tűzáldozati áldozati tészta'). Tálon áll, nyakán körben négy, lapos tetején egy kalapos dísz, elején hatlevelű virág. Kettő kíván meg az áldozat belőle, mindkettőt a tűzbe dobják.

A tüzet fáklyával (*galan*) *bambar* (tib. *dpal-'bar*) gyűjtik meg, melynek vége kék *xadaggal* van átkötve. A tűz begyújtása és az áldozatok tűzbevetése a szertartást vezető láma feladata. Olvasztott vaját minden áldozat után önt a tűzre két sajátos, a tűzáldozatnál használt eszköz segítségével, melyek együttes neve *ganlüg* (tib. *dgang-blugs*, 'öntöttvas tűzáldozati kellék'). A *ganser* (tib. *dgang-gzar*, szkr. *pātrī*) segítségével a másik eszközbe, a *liügerbe* (tib. *blugs-gzar*, szkr. *sruva*) önti a vaját, melyet ebből a kanálhoz hasonló hosszúnyelű szerszámból csorgat a tűzre. Ez a folyamatos vajadagolás tartja lobogásban a tüzet.

A szertartás során a két *jšnsreg dorom* (tib. *sbyin-sreg-gi gtor-ma*) tűzáldozati tésztát is elégetik, a *ganserből* helyezik a tűzbe őket egymás után, valamint áldozati selyemkendőt (*xadag*, tib. *kha-btags*) is dobnak a tűzbe. A *jšnsreg* végén a szerzeteseknek ételt, tejberizst osztanak, melyből szintén helyeznek a tűzbe is áldozatként.

A tűzáldozat végeztével a *nyamba* meditáción résztvett szerzetesek visszatérnek a meditációs szobába és a meditáció lezárásaként *cogčid* áldozatot mutatnak be (tib. *tshogs-mchod*, szkr. *ganapūjā*, 'áldozat csoport, áldozatok sokasága') köszönetet nyilvánítva *Ĵigjidnek* (*Ĵigjidiin cogčid*). A *Čoijoo diügjüü* (tib. *chos-rgyal drug-bcu*)⁴¹ felolvasásával ér véget a meditáció, nyolcadik napjának kora délutánján.

A HÓNAP 6. NAPJA: A FELSZENTELÉSI SZERTARTÁS (ADISLAGA, TIB. BYIN-RLABS)

Gangaa leírása szerint⁴² régen a *Ĵaxariin adislagá* szertartást a Sárga palota melletti hatalmas jurtapalotában, a *Baruun örgööben*⁴³ tartották. E szertartáson szentelték fel a gúlaalakú *sört* és a *Ĵaxart*, a hatalmas, hétszintes palotát, melyet különböző színű emberformák, tetején pedig koponya és kék vadzsra díszít, valamint a *cam* egyéb áldozatait és kellékeit.

Mindez napjainkban ugyanígy történik. Három nappal a *cam* előtt kezdődnek a szertartások, melyek a kolostor tanvédő istenségeknek szentelt szentélyében (*saxiusnii dugan*) zajlanak. A szerzetesek legszebb sárga és vörös ruháikat öltik fel, valamint a szertartások során fejfedőiket is felteszik bizonyos részeknél. A külső tánc napján vörös lámaruhájukat kell felvenniük. Rengeteg hívő érkezik ezen időszakban a kolostorba, sok az adományozó, bővelkednek *airagban* és szerzetesi ételben. Az első napi délutáni szertartás az áldozati tészták, maszkok, jelmezek és egyéb kellékek felszenteléséből, megáldásából (*adislagá* vagy *Ĵanlaw*, tib. *byin-rlabs*, 'áldás') áll. A szertartás kezdete előtt a maszkokat és jelmezeket behordják a szentélybe és elhelyezik az oltáron, illetve az oltárszekrényeken. A *cam* bemutatásához szükséges áldozatokat – melyeket a *taxilč* lámák, az áldozatfelelősök készítenek el – az oltár és trónus előtt egymás mellé állított asztalokon helyezik el. Mielőtt bárkit is beengednének, az áldozatokat elfüggönyzik egy fekete

⁴¹ A *diügjüü* szöveget egyébként havonta négyszer olvassák a kolostor szertartásrendje szerint, a holdhónap 9., 19., 25. és 29. napján. Mindenféle akadály és nehézség elhárítására, a bűnök megtisztítására tartják hatásosnak. Mindig *Čoijoo* számára áldozzák.

⁴² GANGAA (2003), 29.

⁴³ *Baruun örgöö*, Awtai sain kán (*Awtai sain xan*) palotája (más néven *Awtai sain xanii örgöö*) a Sárga Palota nyugati oldalán helyezkedett el a régi kolostorfővárosban. *Awtai sain xan* (1534-1589) a buddhizmus terjesztője volt, az *Erdene juu* kolostor alapítója. Dzsingisz kán leszármazotta, Öngör geegen Janabajar dédapja.

függönnyel, melyet festett koponyák (*noiton tolgoi*, 'nedves fejek') díszítenek. Ezen áldozatokat sem a hívek, sem maguk a szerzetesek (a *taxilč* kivételével, aki a szertartás egyes részeinél bemegy és kihozza a szükséges áldozatokat) nem láthatják a négynapos szertartássorozat alatt.

A függöny mögött a következő áldozatokat helyezik el: hat áldozati tészta *Gombo* (tib. *mgon-po*, szkr. *Mahākāla*), *Gongor* (tib. *mgon dkar*, szkr. *Sita-mahākāla*), *Čoifoo*, *Lxam* (tib. *lha-mo*, szkr. *Śrīdevī*), *Ĵamsran* (tib. *lcam-sring*, *beg-tse*) és *ĴigĴid* számára. Ezelőtt a *lamiin taxil*, a kilenc áldozati kehelyből álló áldozatsor áll (négy szenteltvíz, virág, füstölő, mécses, víz és étel), előtte pedig a hét áldozati kehelyből álló áldozatsor (két víz, virág, füstölő, mécses, víz és étel) kilenc sorban ismétlődve, mindegyikben négyszeresen kihelyezve egymás mellé: ezek ugyanannak a hat haragvó istenségnek szólnak, kik közül *Gombo*, *Gongor*, *Čoifoo*, *Lxam* és *Ĵamsran* számára a héttagú áldozatok négyszer egymás mellé helyezett egy sora (azaz a kilenc sorból egy) kerül kihelyezésre, míg *ĴigĴid* részére 16 hétrétű áldozat, azaz négy négyszeres sor. Egy *šawdag dorom* szintén ott áll ezen áldozatok mellett, a helyszellemeknek szánva.

Az egyéb áldozatok és kellékek, mint a belső és külső *cam* tánc során használt 16 darab *üril* (tib. *ril-bu*, 'golyó') és a 16 darabból álló *yüügüü* (tib. *dbyu(g)-gu*, 'hatvan egység') is ide kerül. A *yüügüü* egyfajta áldozati tészta, mely négy háromszög alakú piros darabból áll, felszínük 16 részre osztva kis barázdákkal, így összességében a négy darab 64 részre van bontva. A sor elégetésekor annak tálcájára kerül, és annak részeként elégetik. Szintén itt van elhelyezve két koponyacsésze: egyikben vér (*cus*, tib. *khrag*), másikban só (*daws*, tib. *tshwa*). Mindezek előtt külön asztalkán helyezik el magát a *sort*, mely alá párdúc vagy tigrisbőrt mintázó műszőrmét terítenek. Szintén külön, háromszögletű asztalkán kis fekete háromszögletű, fekete kendővel letakart dobozban (tib. '*brub-khung/brub(s)-khung*, *ho-ma khung/hom khung*, *lcags-sgrom*, *e-sgrom*, *lcags-hom*) helyezik el a *lingkát* (tib. *ling-ga*), egy, a gonosz erőket jelképező csúf emberszerű tésztababút (tib. *spag-ling*, *bag-ling*), melyet majd a következő napok belső és külső *cam* táncai során pusztítanak el rituálisan.⁴⁴

Maga a felszentelési szertartás este 6 óra körül kezdődik. A kolostor minden lámája részt vesz e szertartásokon, ez jelzi fontosságát. A *taxilč* lámák a megszokott sárga vagy piros helyett fekete maszkot viselnek és a lámákat gong hangja (*xaranga*, tib. *mkharrnga*) hívja szertartásra kagylókürt (*dun*, tib. *dung*) helyett. A szertartás hangszerei a haragvó jellegre utalnak, és meg egyeznek a haragvók tiszteletére bemutatott havi *saxius* szertartás⁴⁵ hangszereivel, melyek a *đamaru* (*damar*, *rnga-chung*, *cang-te'u/cang-cang-te'u*, *pheg-rdob/rdog*), dob a görbe dobverő használatával (*doxiur*, tib. *rnga-yog/dbyug*), trombita (*bišgüür*, tib. *gling-bu*, *ganlin* (tib. *rkang-gling*) csontból készült harsona és a hosszú trombita (*üxer büree*, tib. *chos-dung*).

A szertartás a buddhista oltalomért folyamodás (*itgel*, tib. *skyabs-'gro*) imájával kezdődik, majd a *geddor* (tib. *bgegs-gtor*, 'az akadályozók áldozati tésztaja') szövegét olvassák, miközben a *taxilč* kiviszi a *geddor* áldozatot a szentélyből és a helyszellemeknek ajánlja. Ezután a *Gurupüjā* (*Lamiin čodow*, tib. *bla-ma'i mchod-pa*, 'áldozat a mestereknek') a Tsongkhpának valamint a

⁴⁴ A *lingka* (jelentései még: 'név, férfi nemiszerv') jelen esetben egy gonosz és ellenséges erőt jelképező bábu vagy rajz. A bábu arpalisztésztaból készült, emberszerű figura (*jolič*) csúfra formázva, szétálló hajjal, hosszú nyakkal, nagy hassal, két karja megbilincselve, két lába megbéklyózva.

⁴⁵ A *saxius* a haragvó vagy tanvédő istenségek elnevezése, valamint a tiszteletükre tartott szertartásé. A mongol buddhizmusban ezen istenségek tizes csoportjának tisztelete a legjellemzőbb, így a szertartást az *arwan xangal* ('tíz haragvó') névvel is illetik.

buddhista tanítást átadó egyéb mestereknek szóló áldozat) szövegét olvassák egészen az *ansol* (tib. *mnga'-gsol*, 'áldomás') vagy *šinči(g) dampá* részig (tib. *zhing-mchog dam-pa*, 'szent kiváló föld'), majd a *püncog güsiim* (tib. *phun-tshogs sku-gsum*, 'a kiváló három test') részt.

Ezután a szerzetesek a négyrétű felszentelés szövegét olvassák (*dörvön janlaw*, tib. *byin-rlabs bzhi*), melyek a következők: az áldozati tészták (*dorom janlaw*, tib. *gtor-ma byin-rlabs*), az áldozatok (*čodow janlaw*, tib. *mchod-pa byin-rlabs*), a kielégítő javak (*ganjaa*, tib. *bskang-rdzas byin-rlabs*) és a 'hat mantra és hat mudra' (*andüg čandüg*, tib. *sngags-drug phyag-drug*). A felszentelés legsebbebb részeként a cintányérokat (*can*, tib. *zangs*) 108-szor ütik össze lassan, gyönyörű mozdulatokkal.

Végül este a *Lamiin čodow* befejező részét, az áldást (*yerööl*, tib. *bsngo-ba*), kérést (*dodsol*, tib. 'dod-gsol') és a bocsánatot (*sodsol*, tib. *bzod-gsol*) olvassák, majd a szertartás az áldással (*yerööl*, tib. *bsngo-ba*), magasztalással (*magtaal* tib. *bstod-pa*), szerencsekívánsággal (*daš*, tib. *bkra-shis*) és Tsongkhapa imájával (*megjem*, tib. *dmigs-brtse-ma*) zárul.

A HÓNAP 7. ÉS 8. NAPJA: ĴAXAR SZERTARTÁS ÉS BELSŐ CAM (ĴAXARIIN XURAL, DOTOR CAM)

A felszentelést követő napon, két nappal a külső tánc előtt kezdődnek a *jaxar* szertartások. Gangaa szerint (2003, 29.) régen a 'jaxar három napja' (*jaxariin gurwan ödör*) nevű szertartások hasonlóképpen a *cam* tánc előtti napokban kezdődtek. E szertartásokon a védőistenségeknek áldoztak és olvastak fel imákat, kérve őket, hogy jöjjenek el és vegyenek részt a táncban. A *lingka* elpusztítására használandó eszközöket vagy fegyvereket ekkor szentelték fel. A helyettes *Čambon* (*ded Čambon*) mindhárom napon bemutatta a belső *camot*.

Ma is a *jaxar* szertartások három napja alatt a lámák gondolatban felépítik *Erleg nomun xaan* mandaláját (*xot mandal*), a *jaxart* és a *sort*. A *jaxar* szertartások mindhárom napján (a harmadik a külső *cam* tánc napja) sor kerül a belső *cam* táncra is. A hónap 7. és 8. napján tartott szertartások azonosak, kora reggeltől késő délutánig tartanak.

A szertartások során a *taxilč* kihozza a függöny mögül a sőt és a vért tartalmazó két koponyacsészét és körbehordva megmutatja tartalmát az összes lámának, miközben azok *ĴigĴid* varázsförmuláit mormolják.

Mint minden más szertartáson, a szövegek a láma (*lam*, tib. *bla-ma*), a meditációs istenség (*yidam*, tib. *yi-dam*) és a tanvédő (*čoiĴin/saxius*, tib. *chos-skyong*) hármasságához szólnak. A *cam* esetében a láma a szertartássorozat és a *sor* égetésének vezetője (*lamtax/lamdax lam*). A *Daščoilin* kolostorban a *lowon* töltötte be ezt a tisztséget mindkét általunk megfigyelt évi tánc során, de bármely más rangos szerzetes lehetne. A *cam* tánc meditációs istensége *ĴigĴid*, tanvédője pedig *ČoiĴoo*, a Halál ura.

A lámának szóló szöveggként az *Itgel* után a *Lamiin čodowot* olvassák a *šinči(g) dampá* részig, melyet a *püncog güsiim* követ.

Ezután a *geddor* (tib. *bgegs-gtor*) szövegét olvassák, az akadályok leküzdése céljával. Ezt a védőistenség szövege, a *ĴigĴidiin čogo* (tib. 'Ĵigs-byed cho-ga) követi, majd a tanvédőknek szóló *Arwan xangal* szövegnek ('tíz Tanvédő', tib. *bstan-bsrung chos-skyong*) a *cam* tánc istenségeinek (*Gombo*, *Gongor*, *Lxam*, *ČoiĴoo* és *Namsrai*, tib. *rNam-sras* or *rNam-thos sras*, szkr. *Vaiśravaṇa*) szóló részeiből olvassák az áldás (*yerööl*, tib. *bsngo-ba*), áldozat (*taxil*, tib. *mchod-pa*), magasztalás (*magtaal*, tib. *bstod-pa*) és gyógyás (*šawog*, tib. *bshags-pa*) szövegrészeit. Ezután a *Daščiraw san*

(tib. *bkra-shis char-'bebs bsangs* 'szerencseesőt fakasztó füstáldozat') füstölőáldozati szöveget olvassák, majd az *Arwan xangal* további részeit: *gansol* (tib. *bskang-gsol*, 'kielégítő áldozat'), magasztalás (*magtaal*, tib. *bstod-pa*), stb. egészen az *ansolig* (tib. *mnga'-gsol*, 'áldomás'). Itt ennek a szövegnek a felolvasása megszakad, és majd csak a belső *cam* tánc és annak szövegei befejezése után, a szertartás zárásként folytatják tovább.

Amikor a szövegben a *jandan* (tib. *spyan-drangs*, 'meghívni, meghívás') részhez érnek, az ülőhelyek közötti térbe, az ajtóval szembe, háttal az oltárnak kiáll a *čombo/čowombo* (tib. *mchod-āpon*, 'áldozatok mestere') vagy a *taxilč* és elkezdődik az istenség megidézése, hívása. Jobb kezében tartja a *yandart* (tib. *g-yab dar*), az ötszínű selyemszalagot végén kisebb csomóval, melyet kezével köröztetve hívó mozdulatokat végez. Eközben bal kezében füstölőedényt lógat. Ez a rész, *Čoiĵoo* és *Ĵigĵid* (azaz a *cam* tánc tanvédője és meditációs istensége) meghívása mintegy fél órát tart.

BELSŐ CAM (DOTOR CAM), A LINGKA ELPUSZTÍTÁSA



A belső *cam* tánc
(*Daščoilin* kolostor, Ulánbátor)

A *jandan* szövege után a szerzetesek a *ĵaxar Čoiĵoo* (tib. *lcags-mkhar chos-rgyal*, 'Čoiĵoo vaspalotája') szöveget olvassák, mely alatt megkezdődik a belső *cam* tánc az oltár előtt, a pad-sorok között. A két rendfelügyelő láma, két trombitás (*bišgüürč*) és két segítő megy ki, hogy bekísérje a táncost a szentélybe. A fő rendfelügyelő a *bainjen* (tib. *spas-'dzin*) nevű füstölőtartó rudat tartja maga előtt, hogy a táncos útját megtisztítsa. A két *bišgüürč* kétoldalon jön, a segítők pedig a táncost támogatják. Amikor a szentélybe érkeznek, a táncos a kezében tartott koponyacsészéből vért önt a *taxilč* által tartott másik koponyacsészébe és megkezdí táncát. A két rendfelügyelő bent az ajtó két oldalán állva marad, a szentély ajtaját becsukják és egy ideig senki sem léphet be.

A belső *cam* táncot (*dotor cam*) egyetlen táncos mutatja be, egyike a legfontosabb feketekalaposoknak (*šanag*, tib. *zhwa nag*), Čoiĵoo követeinek. Három szereplő, a Čambon, az *Argamba* (*argam*, szkr. *arghya*, tib. *mchod-yon*, 'áldozati

ital', felelőse az *Argamba*) és a *Serĵimba* (tib. *gser-skyems*, 'arany ital', Libatio, felelőse a *Serĵimba*) bármelyike táncolhatja, ruhájuk is azonos. A *Daščoilin* kolostorban a három egymást követő napon mindig másíuk szerepel. A táncos a tánc alatt láthatóan transzban van, beléköltözik az istenség. Arcát három korompetty díszíti, melyek temetői hamvakat szimbolizálnak. Fekete karimájú vörös kalapot visel, melyet öt koponya és arany lángok díszítenek. Két oldalán hosszú, fekete hajra emlékeztető szalagok lógnak. A táncos jobb kezében rituális tórt (*piürew*, tib. *phur-*

bu) baljában pedig vérrel teli koponyacsészét (*band, gawal, custai todow, tib. thod-khrag*) tart. Kék színes selyemruhát visel, melynek vitorlásujját lángok, fehér koponyák és vadzsrák díszítik. Csont nyaklánc és kötény ékesíti, lábán vörös csizmát visel.

A táncos oltár és függöny előtt zajló hosszú tánca után árpalisztból készült golyókat kap (*ürel, tib. ril-bu*) egyesével a *taxilč*től, úgy hogy a kezében tartott kehelybe teszi, mellyel lassú, délceg mozdulatú táncba kezd, majd a kehely tartalmát a *taxilč* kezében tartott kancsóba ejti. Ez még háromszor ismétődik, alatta lassú, elnyújtott ének szól. A *taxilč* végül a kancsót egy fekete kendővel letakarja.

Ezt követően a függöny mögül előhózzák a tálcán elhelyezett és letakart tíz szerszámot (*arwan bagaj/ dalčog, tib. bsgral chog/ bsgral-mchod*) és a szerzetesi padosrok között egy kis asztalra helyezik. A szerszámok tálcájára két madártollat fektetnek, azok tisztántartására. Ezek a varjú (*xeree, xar öd*) és a bagoly (*šar šuwuu, šar öd*) tollai. E kis asztal mellett foglalnak helyet a *taxilč*ök, akik majd a táncost segítik eszközei kezébe adásával. Egyéb kellék a háromlábú fém-alapú koponyacsészényi *nančid* (*nančod, tib. nang-mchod*, 'belső áldozat', áldozati pálinka) vagy *serřim*. Legvégül kihozzák a *lingkát* rejtő háromszögletű dobozt, melyet fekete kendő fed és elhelyezik a szentély kijárata felé kiterített tigrisbőrön álló alacsony asztalkán.

A belső *cam* lényege a *lingka* meditációs és szimbolikus elpusztítása (*lingka/lyanga ewdrex, tib. ling-bsgral*) a tíz fegyverrel és végleges megsemmisítése a rituális tör beledőfésével (*tib. ling-ga-la phur-pa gdab*). E tésztáblól készült *lingkába* (*baglin* vagy *(guril(an) lingka/lyanga)*, tib. *spag-ling*) a szertartás során minden akadályt és ártást, a Tan összes ellenségét beleolvasztják, így elpusztításával ezen ártások megsemmisülnek. A *lingka* elpusztításához a táncos az alábbi tíz szerszámot használja:

1. kampó (*řagři, tib. lcags-kyu*)
2. hurok, lasszó (*řawag/řagwa, tib. zhags-pa*)
3. vaslánc (*řagdog, tib. lcags-sgrog*)
4. csengő (*delbii, tib. dril-bu*)
5. kalapács (*towoo/towa, tib. tho-ba*)
6. fejsze (*dasta/dasdaa, tib. dgra-sta*)
7. háromágú szigony (*jesiim, tib. rtse-gsum*)
8. rituális tör (*pürew/pürwü, tib. phur-bu*)
9. kard (*arild/raldi, tib. ral-gri*)
10. görbe kés (*digüg, tib. gri-gug*)

A táncos szertartásos táncmozdulatokkal jobb kezébe veszi az első fegyvert, míg bal kezében saját rituális törét tartva (*pürew, tib. phur-bu*) táncol, majd a fegyvert a *lingka* dobozára dobja. Ezután visszakapja saját másik eszközét, a vérrel teli koponyacsészét, és úgy táncol. A *taxilč* láma ekként egyesével adja kezébe a fegyvereket, melyeket a *lingkára* vet, majd minden egyes fegyver után saját eszközeivel táncol újra. Egyórás tánca alatt egy kis asztalon füstölő ég, a hangszerek vadul szólnak. Mindvégig a két lámapadosor között, a lefüggönyözött áldozatok és a bejárat közötti részen táncol, a két rendfelügyelő, a *taxilč*ök és segítők segítik, valamennyien fekete vagy sárga maszkot viselve szájuk előtt, hogy ne szennyezzék lehelletükkel az eszközöket.

A tíz fegyverrel való megsemmisítés után a táncos varázsformulákat mormol majd magokat szór és *serřimet* önt a *lingka* dobozára. Jobbjába veszi áldozati törét, baljába pedig a csengőt.

A törrel vad mozdulatokkal többször a bábuba döf, bár ezt a *taxilč* lámák szerzetesi vállkendőjük (*orximj*) kiterítésével kétoldról eltakarják, hogy senki ne lássa. Eközben a hangszerek harsognak és egy féleletes sikolyt is hallani. A *lingkát* elpusztítása után újra lefedik a fekete lepellel, majd a táncos a háromszögletű dobozt kezébe véve a függöny felé táncol és a *taxilč* kezébe adja. Az beviszi a függöny mögé és tartalmát a *sor* háromszögletű alapjára helyezi, mellyel együtt a külső *cam* napján majd elégetik.

Ezután a táncost bevezetéséhez hasonlóan kísérik ki. A szertartáson a továbbiakban a *Lamiin čodow* befejező részét olvassák az *ansol*-tól a felszentelés napján történt felolvasással azonos módon.

A HÓNAP 9. NAPJA: A KÜLSŐ CAM TÁNC (GADUUR CAM)

A *cam* tánc napján a szertartás hajnali 2 óra körül kezdődik. A *cam* szertartássorozat legfontosabb elemei ezen a napon kerülnek bemutatásra: belső és külső *cam* tánc (a belső ezen a napon harmadszorra), a papírra rajzolt képmás elégetése (*caasan lingka/lyanga šataax*), a *sor* tűzbe vetése (*sor jalax*) és a hálaadó áldozat (*danrag*). A *cam* napján olvasott szövegek megegyeznek a megelőző két nap szövegeivel. Ugyanaz a felolvasás menete is, de mivel a belső *cam* és a hosszabb külső *cam* tánc – mely alatt a *jaxar Čoiĵil/ jaxar Čoiĵoo* szöveget aznap másodszer is felolvassák – egymás után kerül bemutatásra, a szertartást nem reggel 7 körül, hanem öt órával előbb, éjjel kezdik, hogy egy nap alatt az összes eseményre sor kerüljön.

A TÁNC TÉR

Mint a *cam* tánc minden apró részletét, a tánc tér elkészítésének szabályait is szövegek írják elő. Amint hajnalodni kezd és bent még javában tart az éjszakai szertartás, a tánc teret felsöprik és megtisztítják, majd a déli oldalán felállított vaskeretre kifeszítik a hatalmas thangkákat, melyek ebben a kolostorban *Senge aro* vagy *Ĵalba senge aro* buddhát (tib. *rgyal-ba seng-ge'i nga-ro*, 'oroszlánüvöltés,' egy buddha neve) és a Fehér Tārā-t (*Cagaan Dar' ex*, tib. *sGrol dkar*) ábrázolják.⁴⁶

Ezután rajzolják fel a tánc tér köreit, azaz *Čoiĵoo* négyzet alapú, hétszintes palotájának kétdimenziós mandaláját. A koncentrikus köröket (*gortig*, tib. *skor-thig*) fehér porral, botok és madzagok segítségével rajzolják a talajra. A vonalak a különböző istenségek táncban elfoglalt helyét is jelentik egyben. Ezek kívülről befelé haladva a következők:

- üres vonal (tib. *stong thig*),
- négyszögletes vonal (tib. *gru bzhi thig*)
- a Fekete kalaposok köre (tib. *zhwa nag thig*)
- a maszkosok köre (tib. 'bag thig)
- a *Čambon* köre (tib. 'cham-dpon thig)
- a *sor* sátor köre (tib. *zor-khang thig*)
- a *sor* vagy *jaxar* köre (tib. *zor thig-gam lcags-mkhar thig*)

⁴⁶ C. Altanxüü, a kolostor rendfelügyelője szerint, a tánc felélesztésekor *Tsevegmid* (tib. *tshé dpag-med*, szkr. Amitāyus) képmását is kifüggesztették. 1999-ben, a Gandan kolostorbeli *cam* táncon pedig

a *Bogd gegeen* képmását is kihelyezték.

A régi időkben az *Ix xüree cam* táncán *Očirvaan'* (tib. *Phyag-na rdo-rje*, szkr. Vajrapāṇi) hatalmas tangkája volt látható.

A vonalak felrajzolása közben négy pavilont állítanak fel. A tánctéren (lévén mandala) legfelső köre jelenti a palota legfelső szintjét, Čoijoo lakhelyét. Itt egy sárga sátrat (*soriin asar*) emelnek, melyben a *sort* és más áldozatokat helyeznek majd el. A mandalán kívül, a szentély bal oldalán a legrangosabb lámáknak, akik a felolvasást végzik, illetve a zenészeknek húznak ponyvát, a szentély másik oldalán pedig két sátrat emelnek a vendégeknek.

A táncterre vezető úton, a szentélyajtó elé egy szimbólumot rajzolnak fel fehér porral, mely évente különböző: kagyló (*lawai, diin*, tib. *dung*), a tánc felélesztését szimbolizálva 2002-ben, lótusz (*lyanxua*, tib. *pad-me*) a hagyomány terjedését szimbolizálva 2004-ben és kard (*selem*, tib. *ral-gri*) 2005-ben.

JELMEZEK, MASZKOK, KELLÉKEK

A résztvevő szerzetesek gyönyörű maszkokat és színpompás selyemruhákat viselnek. Viseletük színét és kezükben tartott attribútumaikat a buddhista ikonográfia szabályozza. A táncnak fő- és mellékszereplői vannak. A fontos szereplők selyemruhájának háromszögletű ujjai (*šošiw/šüšiw*, tib. *phod-ka*) koponyával, lángnyelvvel, drágakövel, vadzsrával vagy egyéb motívumokkal díszítettek. Jellegzetes viecejük a *dod'ig/dodyog* köpeny lótuszdíszsel és a *mat'ig/madyog* kötény a szörnyfej díszsel (megegyezik a tűzáldozatnál leírt ruhadarabokkal). Ruháikat öv (*büs/gerag*, tib. *ska-rags*) tartja össze. A táncosokat különleges csontékszer (*üriüjün* vagy *riüjün*, tib. *rus-rgyan*, 'csontdísz') díszíti, mely lehet kötény vagy nyaklánc, tankeréssel, tükörrel vagy csengettyűkkel díszítve. A hatalmas maszkok (*baq*, tib. 'baq) az istenségek ruházatával azonos színűek és tükrözik a lámaista ikonográfiát: harmadik szem, lángoló szemöldök, koponyadiadém, stb. A maszkokról és kalapokról kétoldalt a *darjin* (tib. *dar-rgyan*) selyemdísz lóg le. A legfőbb istenségek, így *jamsran*, *Gongor*, *Jamundi* és Čoijoo vörös színű, zöld krokodilorrú (*matar*) csizmát viselnek.

A CAM TÁNC SZEREPLŐI, ESEMÉNYEI

A reggeli egyszereplős belső *cam* után a híveket kiküldik a szentélyből és a szertartás zárt ajtó mögött folytatódik, melynek során a szerzetesek felöltik jelmezeiket, maszkjaikat, magukhoz veszik kellékeiket, majd a *yüügiüüt* (tib. *dbyu(g)-gu*) elhelyezik a *sor* alapján, s a *sor* szövegét olvassák rituális kézmozdulatok kíséretében. Azután elkezdik a Čoijoo *dügfiüü* szöveget olvasni, miközben a szereplők a *sor* előtt állnak.

Kívül a szentélyajtó elé sárga függönyt húznak, e mögül jönnek elő sorban vagy párban a táncosok és az egyéb szerepeket betöltő szerzetesek. A külső tánc a délutáni órákban kezdődik. A fő alakok mindig kísérőik vagy hitvesük (*yum*, tib. *yum*, szkr. *šakti*) után jelennek meg és bemutatják táncukat (*cam xaraix*, *cam camnax*) a saját körükön. Minden szereplőnek saját mozgássora, lépései vannak. A *Daščöilin* táncára jellemzőek a széles, szépen kidolgozott karmozdulatok. A mellékszereplők vidámságot, könnyedséget visznek az előadásba, a híveket mulattatják. A maszkok mérete, a ruhák színe és díszítettsége, a csont- és egyéb díszek mennyisége jelzi az egyes szereplők fontosságát.

Elsőként – zenei kíséret nélkül – a temető urai (*xoximoi*, *Dürted dagwa/Dürted dawag*, tib. *Dur-khrod(-kyi) bdag-po*, szkr. *Citipati*) szaladnak körbe a tánctéren, megnyitva a táncot. Utánuk ér-

keznek a magasrangú szerzetesek, az apát (*xamba*, tib. *mkhan-po*), a *corj*, a *lowon*, a két cintányérozó előénekes és a zenészek, és helyet foglalnak a számukra emelt ponyva alatt. A tánc alatt két szerzetes *šaširban* (tib. *zhwa-gser*, sárga, tarajos szerzetesi sapka), trombitával (*bišgiür*) áll a szentélyajtó két oldalán, az újabb istenségek érkezését annak hangjával kísérve. Két *owoodoit* (sárga vagy arany színű, csúcsos szertartási sapka, melyet rangos szerzetesek viselnek, hátul lelógó szalagja színében a rangot jelzi) viselő szerzetes az ajtó jobb oldalán áll és az ötszínű *yandarral* hívja az istenségeket. A két *taxilč* fekete maszkban kihozza a *soriin balint* a szentélyből, a két rendfelfüggyelő kíséretében. A kolostor fő áldozatmestere (*čowombo*), aki a *sor* biztonságáért és a külső *cam* tánc megtartását lehetővé tevő megfelelő időjárásért felelős (*liinnemba*, *salxi daragč*, *salxi boroo daasan lam*, tib. *rlung gnyen-pa*) helyet foglal a *sor* sátorban. Ezután érkezik a két mongol hős, *Büüwei* vagy *Beil baatar* és *Šijir baatar*⁴⁷, hogy védelmezze a *sort* olyan ártásoktól, melyeket például a varjú (*xeree*, tib. *bya-rog*) hozhat rá, majd a patrónus (*öglögiin ejen*, tib. *sbyin-bdag*), *Xašin xaan* (*Xuušan/Xašin xaan/Xuušin xaan*, tib. *Hwa-shang rgyal-po*, 'buddhista szerzetes', kínai *he-shang*) érkezik fiaival,⁴⁸ és helyet foglal a szentély jobb oldalán felállított ponyva alatt.⁴⁹ A tánc során ő fogadja és köszönti a legfőbb istenségeket: fejet hajtván kék selyemkendőt köt nyakukba. Érkezik a tizenöt égtájörző (*jügiin tetgeč/saxigč*, *tugčün*, *čogjon* (*jon'a*), tib. *phyogs-skyong* (*bcu-lnga*)), hogy elfoglalja helyét sorban a táncter külső négyzetalapjának szegélyén. Ezután két *šaširt* viselő *gelen* fogadalmú szerzetes érkezik: egyikük szenteltvízes kancsóból (*namjil bumba/ namjal bumba*,⁵⁰ tib. *rnam-rgyal bun-pa*) pávatollal szenteltvizet szórva, másikuk füstölővel (*bainjen*, tib. *spos-'dzin*⁵¹) tisztítja a táncteret. Utánuk érkezik az *Argamba* két segítővel és áldozati vért önt koponyacsészéből a *sor* alapjára.

Ezt követően jönnek az első maszkos táncosok, *Erlég xaan* követői, a szarvas (*buga*, *siwa*, tib. *shi-ba*) és a bika (*bux*, *maxe*, tib. *ma-he*) és bemutatják nagy ugrásokból álló vidám táncukat. Visszavonulásuk után a két békés istenség, *Gongor* és *Namsrai* jön, majd *Ĵamsran* két kísérője, *Rigbii lxamo* (*Rigbii/Regwii lxamo/Rigwai lxam*, tib. *Rig(s)-pa'i lha-mo* vagy *Donmaraw/Don marwuu*, tib. *gDong dmar-po* vagy *Selamčid* vagy *Ditogjad*) és *Laixan* (*Laixan sorogdag/Laixan srogdax*, tib. *Las-mkhan srog-bdag*). Őket követi maga a Vörös Haragvó, *Ĵamsran* és hárman együtt mutatják be táncukat. Utánuk érkezik *Gombo* négy kísérője (*nodjin/nojın ši*, tib. *gnod-sbyin bzhü*): *Čandraa bala* (szkr. *Kṣetrapāla*, tib. *zhing skyong*⁵²), *Jina midra* (szkr. *Jinamitra*), *Daggi raja* (szkr. *Ṭakkirāja*) és *Daragčid* (tib. *bdud mgon chen-po*). Színre lép maga *Maxgal* vagy *Gombo* és öten mutatják be közös táncukat. Miután visszavonulnak jön a két *Ajar* (tib. *a-tsarya*, szkr. *ācārya*), azaz a két indiai mester, majd a közönséget mosolyra fakasztó, hosszú életet hozó szélesmosolyú Fehér Öreg (*Cagaan öwgön*, tib. *rgan-po dkar-po*) vagy *Lxačinceren* (*Tengeriün ix urt nast*, tib. *lha chen tshe-ring*). Az oroszlán (*arслан*, tib. *seng-ge*), melyet két szerzetes alakít egy jelmezben, „haragos” morgásával szintén a közönséget mulattatja. E megszakító tréfás epizód után érkezik a 21 *šanag* táncos⁵³

47 *Büüwei* vagy *Beil baatar* és *Šijir baatar* két, Öndör geegen Janabajarhoz és Awtai sain xanhoz kötődő harcosszerű figura a mongol történelemben. *Šijir baatar* Öndör geegen Janabajar öccse volt.

48 2004-ben négy szerzetestanonc gyerek, 2005-ben hat.

49 Tib. *Hwa-szwang rgyal-po*. A mandzsu császár, Kang-xi (*Enx Amgalant*) alakját jeleníti meg, aki a 17. században pártolta a sárgásüveges buddhizmus mongóliai térhódítását.

50 Egy speciális vázaformájú, fül nélküli, hosszúnyakú,

hosszú kiöntőjű kancsó, testét borító ruhával, dugója helyett a vizszórásra használt pávatollat szúrnak bele kiöntő nyílásába.

51 A hosszú sárkányfejjel díszített végű bothoz erősítik a füstölőrudat. A botot ötszínű *xadag* (*tawan öngiin xadag*) díszíti.

52 *Čandraa bala* forma eredete nem világos, de a négy kísérő közül *Kṣetrapāla* megfelelője kell legyen.

53 2004-ben 11, 2005-ben 21 táncos.

(tib. *zhwa nag*), azaz a feketekalaposok, akik *Erleg xaan* követei. Közülük először a *Čambon* lép színre, akit a két *Ajar* kísér be. Őt követi az *Argamba*, aki áldozati vért hoz ismét, és együtt táncol a *Čambonnal*. A *Serjimba* áldozati alkoholt hoz. Hármójuk ruhája és felszerelése teljesen egyforma. A többi *šanag* kalapját nem őt, hanem csak három koponya díszíti. Ők párosával csatlakoznak a három fő *šanag*hoz, míg végül huszonegyen táncolnak együtt. A *Čambon* a legbelső körön táncol, míg a többiek a külsőn. Ezután helyet foglalnak egy időre a számukra körben kitett székeken. Megérkezik a Halál urának hűvese, *Jamundi*, s követi ura, *Čoiĵoo*. A *Serjimba* jobbáiban áldozati alkohollal teli aranykupát tart, majd a *sor* elé lépve ráönti áldozatként.

Jamundi és *Čoiĵoo* tánca után megkezdődik a *lingka* elpusztításához kapcsolódó szöveg recitálása (*lingġin unšlaga*), mely alatt kihozzák a szentélyből a *lingkát* és a tíz fegyvert. Miután áldozatokat mutatnak be és a szent alkoholt is felajánlják *Erleg nomon xaannak*, a maszkos istenségek fordított sorrendben visszatérnek a táncterre (*Gombo* és kísérete, *Jamsran*, *Laixan*, *Donmaraw*, *Gongor*, *Namsrai*, *Šiwa*, *Maxe*) és a 21 *šanag*gal együtt körtáncba kezdenek, ki-ki a maga körén: a *šanagok* a külső, (tib. *zhwa nag thig*), az álarcosok a középső (tib. 'bag thig), a *Čambon* pedig a belső körön mozog (tib. 'cham-dpon thig), a *sor* sátor előtt. Ezzel egyidőben a *Čambon* ismét elvégzi a *lingka* elpusztításának szertartását a belső *cammal* azonos módon a *sor* sátra előtt, a szentély felőli oldalon.

A PAPIR LINGKA ELÉGETÉSE

A *lingka* elpusztításának fentitől eltérő módja a papírra rajzolt *lingka* (*šoglin*, tib. *shog-(g)ling*) elégetése, azaz a *caasan linga/lyanga šataax*, melyet a *Čambon* végez a *taxilč* segítségével. A szöveg megfelelő részéhez érve a felolvasásban a táncosok megállnak és a *Čambon* kiválik a többi táncos közül és eltáncol a tűzhelyig (*tulga*, hagyományos háromlábú mongol tűzhelyállvány), melyet a táncterttől délnyugatra állítottak fel. A *Čambont* a rendfelügyelő és az egyik szentélyfelelős

(*duganč*, tib. 'du-khang-pa) kíséri a tűzhelyhez, melyben egy hatalmas üstben olvasztott vaj forr. Miközben a *taxilč* a hosszú fémpálcára erősített papír *lingkát* fölé tartja a *Čambon* egy koponyacsészében lévő *serjimet* vagyis pálinkát önt az üstbe, mire a tűz fellángol, így a *lingka* a hirtelen lánggal elég. Az állványt is felborítják, hogy a tűz még nagyobb legyen és a papírképmás biztosan megsemmisüljön. Feladatát elvégezve a *Čambon* visszatáncol a táncterre és a tánc folytatódik.



A papír *lingka* elégetése (*Daščoilin* kolostor, Ulánbátor)

A SOR ELÉGETÉSE (SORJALAX, TIB. ZOR 'PHEN)

A következő esemény a *sor* elégetése, mellyel minden akadály elhárul. A *sor* egy fekete háromszögletű alapon álló, tésztából és narancssárgára festett fa részekből készült gúla, melyet csúcsán koponya és kék félvadzsrá díszít. Belsejében a *diügiüü*, a piros háromszögletű *balin*, körülötte a *yüügiüü*-k és a *lingka* maradványok. A *sor* alsó része bélszerű kötelekkel van átkötve. A *sor* tűzbe vetése mindig a kolostoron kívül kell hogy történjen a *soriin lam*nak, a *sor* szertartásáért felelős lámának vezetésével. Ezt a tisztséget az apát, *corj* vagy *lowon* illetve a kolostor



A *sor* elégetésére vonuló menet (Daščoilin kolostor, Ulánbátor)

más rangos szerzetese töltheti be, a *Daščoilin* kolostorban mindkét évben a *lowon* láma szerepe volt. E láma a *sor* szertartás alatt és a *cam* más szertartásai alatt is egy speciális sapkát, a *giüüg malgait* viseli (mongol tükörfordításban: *yesün üjüürt*, *lowon malgai*-nak is nevezik, tib. *rtse-dgu*, 'kilenc csúcsú').⁵⁴

A *sor* tűzbe vetéséhez a rangos szerzetesek, a táncosok, illetve az összes szerzetes meghatározott módon és menetben hagyják el a kolostort a *sor* elégetésére szolgáló több méter magas tűzrakáshoz (*soriin owoo*) vonulva, melyet már előzőleg előkészítettek. A menet élén haladnak két oldalon a Temető urai, illetve a *sor* kis háromszögletű asztalkáját és a tigrisbőrt vivő szerzetes. Utána haladnak az utat megtisztító szerzetesek, egyikük a *bainjen* füstölővel, a másik a szenteltvizes kancsóval. Ők kétoldalt haladnak, középtű pedig a különféle áldozati tész-

⁵⁴ E sapka a hagyomány szerint Padmasambhava (*Lowon Badamjunai*, tib. *slob-dpon Pad-ma 'byung-gnas*) viselete volt.

tákat és magát a *sort* viszik a szerzetesek. Mellettük a két rendfelügyelő és a két trombitás (*bišgüürč*) halad, majd a *lowon* láma, a *sor* szertartás vezetője jön. A két *taxilč* fekete maszkban és *šašir*ban viszi a *sort*. Őket követi a két *baatar* ('hős') a két oldalon, közelükben pedig a varjú oson. A táncosok élén *Čoiĵoo* halad. Őt követik a *šanagok*, majd a maszkosok. A szerzetesek egy része különböző hangszereken játszva kíséri a menetet. Még az óriás trombitákat (*üixer büree*) is magukkal viszik, két-két szerzetes cipeli őket, egy harmadik fújja. Míg a menet el nem éri a *sor* elégetésének helyszínét, a szerzetesi menet kétszer is leáll: a *sort* elhelyezik asztalán és a felolvasás folytatódik. Végül a tűzhöz érkeve megállnak. A *lowon* áll legelől, mellette *Čoiĵoo*, két karját mellkasán keresztezve. A szertartáshoz szükséges áldozati tésztaikat vivő szerzetesek a *lowon* mellett állnak. Egyikük ezüstkanocsót és kelyhet tart, az egyik áldozatfelelős pedig a *lowon* mellett állva a nyilat tartja, melyen Vajrapāni kis képe lóg.⁵⁵ A két rendfelügyelő és a két a táncterít rituális megtisztítását folyamatosan végző szerzetes kétoldalt áll, a két *duganč* pedig a tömeget tereli el a tűz mellől. A rangos lámák, az apát, a *corĵ* és a két cintányérozó előénekes szintén ott állnak. Körülöttük a maszkos táncosok és a *šanagok*.

A recitálás közbeni spirituális szertartást a *lowon* végzi. Jobb csuklója, mellyel a mudrákat mutatja, fekete rongydarabbal van átkötve, kezeiben csengő és vadzsra. A tüzet meggyújtják. A *lowon* először a *šawdag dorom* áldozati tésztaát dobja a tűz elé a földre, mely eddig a *sor* tálcaján állt. Ez az áldozat a helyszellemeknek (*lus*, tib. *klu*, szkr. *nāga*, 'a vizek szellemei') szól.

A két másik áldozati tésztaát a tűzbe fogják dobni. A recitált szöveg megfelelő részénél a *lowon* a tűzbe hajítja a hatalmas *sort*, mire a tűz, a rálocsolt benzin miatt is, fellángol, a benne elhelyezett petárdáknak köszönhetően pedig nagy durranások ijesztenek távolabb az összegyűlteket. A hívők így is próbálnak kitarítani és papírcetlikre írt kívánságaikat dobálják be a tűzbe, bár ez nem a szertartás része, így a rendfelügyelők próbálják is ezt megakadályozni. A *sor* fekete, háromszögletű alapját kipiszkálják az égő tűzből, majd a szerzetesek visszavonulnak a kolostorba, ugyanabban a sorrendben. A kolostor kapuja előtt megáll a menet és folytatódik a felolvasás. Itt a *šanagok* újra táncolnak, zenére. A *lowon* megint tantrikus kézmozdulatokat (*mudrā*) végez a fekete rongydarabbal, a vadzsrával és a csengővel, miközben jobb lábát a *sor* földre helyezett háromszögletű alapján tartja.

A kolostorba visszaérkezve a táncosok ismét elfoglalják helyüket a tánctéren, melyet háromszor még körbetáncolnak, majd a tánc véget ér. A befejező mozdulatokat az *ansol*, *daš*, *sodsol* és *molom yeröölök* dallamára végzik. Legelőször a főalakok, *Čoiĵoo* és *Jamundi* hagyják el a táncteret és térnek vissza a szentélybe. Minden táncos, mielőtt kilép a tánctérről és bemegy a szentélybe felgyorsítja tánclepedéseit (*xurđan cesem/zesem*) a gyorsuló zenére, gyorsuló cintányérütésekre. *Čoiĵoo* és *Jamundi* után *Gombo* és kísérete, majd *Gongor* és *Namsrai*, *Ĵamsran* és kísérete, azután *Šiwa* és *Maxe*, végül a *šanag* táncosok vonulnak vissza. A *šanagok* közül utoljára az *Argamba*, a *Serĵimba* és a *Čambon* hagyja el a táncteret. A mellékszereplők, mint *Xašin xaan*, a Fehér Öreg, az égtájak őrzői, a zenészek és a rangos szerzetesek mindannyian a táncosok után vonulnak vissza a szentélybe. Mire a híveket beengedik, mindenki ismét a padsorokban ül, lámaruhában.

⁵⁵ Ez a nyíl a *sor* mellé támasztva állt eddig az áldozatok asztalán, a *sor* részeként, de ezt nem égetik el.

ČOIĴOO DANRAG HÁLAADÓ ÁLDOZAT

A *cam* napjának záróeseménye a hálaadó áldozat, a *danrag* (ačlax taxil, tib. *gtang-rag*, szkr. *Subrahmaṇya*) ČoiĴoonak szóló formája, melyre az esti órákban kerül sor. Ez az áldozat a kiterjedt hálaadás típusába tartozik (*jaiw danrag* vagy *delgerex danrag*, tib. *rgyas-pa gtang-rag*).⁵⁶ A ČoiĴoo/ČoiĴil *danrag* (tib. *Chos-rgyal-gyi gtang-rag*) bemutatására évente kétszer kerül sor, s a *sor* bajelhárító szertartáshoz kötődik, melyre nyáron a *cam* tánc, télen pedig az utolsó hónap huszonkilencedik napja ad alkalmat, melynek *saxius* szertartásán ČoiĴoo a központi alak.

A szertartás során bemutatott, középén, a szentély bejáratánál külön asztalon elrendezett áldozat alapja a három fő *balin*: a piros, háromszögletű *deršig* (tib. 'dir-gsegs rgyan-gyi gtor-ma, 'ide érkező, díszes áldozati tészta'), a piros, háromszögletű, csúcsos *šatag* (tib. *sha-khrag dmar-gyi gtor-ma* vagy *max cusnii balin*, 'vörös hús-vér gtor-ma') és a kerek, fehér *jambuutiwiin šalsai* (tib. 'dzam-bu'i gling-gi zhal-zas/dzam-bu-ti-ba'i zhal-zas, 'Jambudvīpa étel'). Jobb oldalukon áll a kicsiny *šawdag dorom*, a helyszellemek fehér *balinja*, bal oldalon pedig három kehely: a *čang* (tib. *chang*, 'sör', áldozati alkohol), az *us* (tib. *chu*, 'víz') és a *nančid*, mely három különböző tantrikus italáldozat (Libatio).

Ezek előtt szintén egy sorban áll a *güš(a)* fű, melyet a *balinok* felszentelésénél használnak, a *manxag* vagy *manrag* (tib. *sman-khug* vagy *sman-rag*, 'gyógy-véráldozat') kelyhe, mely áldozati zsákocskába töltött áldozati javakat (gyógyfűvek, magvak, gyümölcsök és a kilenc drágakő) tartalmaz, a *jaĴad* (tib. *dza-khad/gad dpa'-po sman*, 'hősi sör nektár'), azaz gyógyírként adott alkohol egy rizst is tartalmazó kehelyben, a *serĴim* áldozati alkohol és a *čamar* (tib. *phye-mar*, 'vajjal kevert árpalisztból' készült kis kúpalakú fehér *balin*). A legelső sorban a kilenc kehelyből álló (négy vizet tartalmazó) áldozati sort, valamint füstölőpálcákat és egy hosszúkás füstölődedényt helyeznek el. Egy kisebb áldozati asztalon hagyományosan elrendezett, egészben főtt birkát, *airagot*, teát és egy hatalmas süteményestálat helyeznek el.

Amikor a szövegben a hálaadás megfelelő részéhez érnek, az áldozatokat egyenként felajánlják az istenségeknek, majd kiviszik és a szentély előtt felállított asztalokon a bentihez hasonló módon elrendezik. Ezután a szentélyben zajló szertartással párhuzamosan néhány szerzetes a kinti áldozatok mellett zenélni kezd. Ezt követően visszaviszik az áldozatokat a szentélybe, a birkát, a süteményt és az áldozati tésztákat szétosztják a szerzetesek között. A *šatag* (tib. *sha-khrag dmar-gyi gtor-ma*) áldozati tésztát a szertartás végeztével elégetik vagy eldobják. A szertartáson a továbbiakban a *Lamiin čodow* befejező részét olvassák az *ansol*-tól a felszentelés napján valamint a belső *cam* napjain történt felolvasással azonos módon.

ČOIĴOO XURAL

A *cam* szertartások záróeseménye a tánc napját követő napon tartott ČoiĴoo *xural*, melyet délután, az aznapi szertartás után tartanak.

56 A ČoiĴoo/ČoiĴil *danrag* elemeiben és elrendezésében megegyezik a *Lxam* tiszteletére bemutatott *jaiw danraggal*,

de a három fő áldozati sütemény mérete kisebb.

Az *Amarbayasgalant kolostor* (Selenge megye) és a *Daščoinxorlin kolostor* (Bulgan megye) *cam* tánca

A 2005-ben megfigyelt két vidéki tánc szabályai (*deg*, tib. *sgrigs*) a régi *Wangiin xüree cam* előírásait követik, mivel mind az *Amarbayasgalant*, mind a *Daščoinxorlin* kolostor lámái Danjan lámától tanulták a szertartási táncot, aki egykor a mai Bulgan megyeközponttól délre fekvő (*Daičin*) *Wangiin xüree* lámája volt.

Az *Amarbayasgalant* kolostorban a táncot 2001 óta tartják az utolsó nyári hónap 29. napján,⁵⁷ míg a *Daščoinxorlin* kolostorban 2000-től a középső őszi hónap 29. napján rendezik.⁵⁸ 2005-ben egyik kolostorban sem volt meditációs időszak, melyet csak a legelső előadás előtt tartottak, az ennek hibáit javító tűzáldozattal együtt. Bulganban 2001-ben és 2002-ben tartottak meditációt és tűzáldozatot.

Az *Amarbayasgalant* az egyik olyan kolostor, mely túlélte az 1930-as évek kolostorrombolását. A festői környezetű magányos kolostor tánca felidézi a régmúlt idők táncának hangulatát. A felkészülés a tánc előtt egy hónappal indul. Mivel a kolostorban mindössze húsz láma van, s közöttük is sok a gyerek, 2005-ben három táncos érkezett a Gandan kolostor *Düinxor dacan*jából (szintén a néhai Danjan tanítványai, köztük unokája), hogy a főbb szereplőket megjelenítse (*Camundi* és *Čambon*). E táncosok néhány nappal a tánc előtt érkeztek, hogy együtt gyakoroljanak. A szertartási szövegek recitálásában részt vett a *Düinxor dacan* előénekese, valamint a *bulgani Daščoinxorlin* kolostor előénekese és rendfenntartója. Mivel az *Amarbayasgalant* kolostornak csak néhány lámája van, elkerülhetetlen volt, hogy ifjú – tíz év körüli – novíciusok is szerepeljenek a táncban. Emiatt szerepeltek az ulánbátori *Düinxor dacan* szerzetesei is. Mivel a *bulgani* kolostor szerzetesi közössége mindössze tíz lámából áll, és csak az idősebbek képzettek ehhez megfelelően, itt a táncot csak részben élesztették fel: maszkos táncosok egyáltalán nem szerepelnek, s a külső táncot egyetlen láma, a *Čambon* adja elő. Itt az *Amarbayasgalant* és a *Düinxor dacan* lámái segítik a szertartást, ám a teljes tánc előadása így is lehetetlen.

A szertartások mindkét helyen az ulánbátori kolostorban megfigyeltekkel azonos módon zajlanak: a felszentelésre három nappal a külső tánc előtt kerül sor és a szintén három napos *jaxar* szertartások a belső táncokkal együtt két nappal a külső tánc napja előtt kezdődnek. Az események szintén megegyeznek: három belső és egy külső tánc, annak minden elemével (*lingka ewdex*, *caasan lingka šataax*, *sor jalax*, *Čoijoo danrag*). A *cam* utáni napon egyik vidéki helyszínen sem került sor *Čoijoo* szertartásra; a *cam* ceremónia a *Čoijoo danrag* hálaadással zárult a külső tánc estéjén.

Jelentős különbség a *Jüüin xüree Daščoilin*ban bemutatott tánchoz képest, hogy míg ott csak a *sor* vetették tűzbe, e két helyszínen a *jaxar* elégetésére is sor kerül minden évben.

A függöny mögött elhelyezett áldozatok tekintetében az *Amarbayasgalant* kolostorban csak *Čoijoo* két vizet tartalmazó áldozati sorát helyezték el. Az áldozatokat hasonló módon a trón előtt, a szentély közepére tették ki és függönyözték el. A *jaxar* és a *sor* szintén ide került, de a két háromszög formát formázó homokmandala, a *saxar* közepére. A *sor* kinézetre hasonló volt a *Daščoilin*éval, tetejét hasonlóképpen kék vadzsra díszítette. A *jaxar* palota, egy vasalapon nyugvó, koponyákkal és holttestfigurákkal teletűzdelt, beleket szimbolizáló kötelekkel átkötött kör

alakú építmény, egy fekete kendővel volt letakarva. A függöny mögül kilátszott ezek csúcsa, valamint a nyíl (*sum*). A függönyre vörösszemű emberfejek voltak festve (megegyezik az ulánbátori kolostorban is látott *noiton tolgoi*, 'nedves fejek' díszítéssel), a fejeket kitépett szívekből és tüdőkből álló mintázat kapcsolta össze. A *bulgani* kolostorban ezen áldozatokat a felszentelés napján az oltár bal oldalán helyezték el (itt ugyanis az oltár előtt nem áll rendelkezésre megfelelő nagyságú hely) és vonták köré a fekete függönyt.

A *soriin lam* szerepét a *da lam* ('nagy láma', adminisztratív rang) töltötte be az *Amarbayasalant*-ban és az apát *Bulgan*-ban. Mindkét helyen csak a külső tánc napján viselte a *soriin lam* a *güjüg* fejedőt (máshol a *cam* szertartássorozata ideje alatt végig viselik).

E kolostorok belső *cam* táncát mindennap a három fő feketekalapos (*Čambon*, *Argamba* és a *Dalčid* valamelyike adta elő. Táncuk tovább tartott mint a *Daščoiliné*. A táncos segítői piroszalagos *owoodoit* viseltek, valamint aktívabban részt vettek a táncos segítségével. Az istenségek hívását két *šaširt* viselő segítő és a táncos maga végezte. A tánc kezdete előtt négyen kivonultak a szentélyből, a táncos és két kísérője, valamint a szentély bejárata előtt a hívást végző láma. Eközben a szentélyben a lámák felvették fejedőiket. Közülük ketten *šaširt* viselve a belső lámapadsorok két oldalán álltak. Amikor a táncos megérkezett, egy *owoodoit* viselő láma tartotta a füstölőt (*bainjen*). A táncos viselete megegyezett a *Daščoilin*-ban látottal, ám egy vadzsrával díszített piros pántot viselt nyakán, valamint csontékszereire függesztett csengettyűk hangja tette táncát még szebbé. A szentélybe lépve először egy sikollyal a táncos vért locsolt (*argam*) a függöny előtt egy kehelybe, melyet a *taxilč* tartott, majd megkapta tőle eszközeit. A két padosor között mutatta be táncát, a nehezebb mozdulatainál segítőire támaszkodva. Az istenségeket a két *šaširt* viselő szerzetes hívta csontkürttel (*ganlin*) és ötszínű selyemkendővel (*yandar*), előbbit bal, utóbbit jobb kezükben tartva. Az alkoholáldozatot (*serjim*) a táncos lassú, délceg mozdulatokkal adta elő lassú énekre és a kehely tartalmát egy edénybe öntötte, majd saját eszközeivel táncolt tovább. Ez még háromszor ismétlődött. E négyszeres *serjim* áldozat a *Daščoilin* kolostor négyszeres *iiril* áldozatának felel meg.

A *lingka* fekete kendővel fedett fekete háromszögletű dobozát a *Daščoilin*-ban látottak szerint a vidéki kolostorokban is tigrisbőrön helyezték el. Elpusztítása itt is a tűz fegyverrel történt, ugyanabban a sorrendben, de a táncos nem csupán rádobta őket a *lingkára*, hanem vad döfő mozdulatokat végzett velük a *lingka* felé. Ezután háromszor egy magvakat tartalmazó fehér csészét köröztetett teste előtt csipőmagasságban, majd a magokat megköpdösve a *lingkára* szórta annak tartalmát és *nančidot* fröcskölt. Majd a baljában tartott kalapáccsal (*towa*) a jobbában tartott rituális tört ütögette gyors, szögeléshez hasonló mozdulatokkal. Ezután harsány zene mellett rituális törrel és kampóval elpusztította a *lingkát* és darabokra szelte a dobozban.⁵⁹

Az *Amarbayasalant*-ban a lámák a tánc előtti éjjelen a leendő tánctéren gyakoroltak és éjjel a kolostor tetejéről fújták az *üxer büreet*. Ezt *yansannak* hívják (tib. *dbyangs bzang?*, 'kellemes dal-lam'). A külső tánc napjának szertartása éjjel, maga a külső tánc 11 körül kezdődött. A kolostor

59 Érdekes összevetni a három tánc és szentély hangulatát. Míg az ulánbátori kolostor nagy jurtaszentélye mindhárom belső tánc alkalmával zsúfolásig telt hívekkel, addig az *Amarbayasalant* hatalmas csarnokában eloszlottak a kíváncsiskodók, az apró bulgani szentélyben pedig igen családias volt a hangulat,

mindent közelről, nyugalomban meg lehetett figyelni. A *Daščoilin* kolostort évről évre egyre jobban ellepik az érdeklődők, túristák is, az *Amarbayasalant* kolostor táncára is érkezik egy-két túristacsoport. A tánc és annak valódi lényege szempontjából azonban mindennek nincs jelentősége.

táncára a főkapu és az előtte álló védőfal (*yampai*) között kerül sor. A táncter *Daščoilinnal* azonos köreit hajnalban rajzolták fel. Felállították a sátrakat vagyis ponyvatetőket, valamint a tűzhe-lyet a papír *lingka* égetéséhez, valamint az *Amarbayasgalantban* a védőfalra akasztották *Čoijoo* thangkáját. *Bulganban* a táncter vonalait hajnalban rajzolták fel. Az égtájörzők zászlóit mindkét helyen hívek tartották, mivel a táncoskon kívül nem állt rendelkezésre még 15 szerzetes. Az áldozatokat zenei kíséretben a *sorral* és *jaxarral* együtt a szentélyből kihozva a *sor* sátra alatt helyezték el.

Az *Amarbayasgalant* táncában a *Daščoilin* kolostorétól eltérő dallamokat és mozdulatokat tapasztalhatunk, valamint különbség van a szereplők számában és a megjelenített istenségekben, valamint táncterre érkezésük sorrendjében. Mindezen különbségek a két különböző hagyományból erednek. A külső tánc a *bulgani* kolostorban egyszereplős tánc. Az *Amarbayasgalant* kolostorban összesen 26 szereplő szerepelt: nem szerepelt *Gombo* négy kísérője, *Ĵamsran* két hitvese, sem a szarvas, sem a bika, azaz *Šiwa* és *Maxe* és mindössze 11 *šanag*, feketekalapos táncos volt. Feltűnt azonban *Lxam* istennő mint *Gombo* párja. *Xašin xaan* két gyermekével, valamint a Fehér Öreg itt is nevette a népet.

Az *Amarbayasgalantban* két láma fújta a trombitákat (*bišgüür*) az újabb táncosok színre lépésekor, akik egyenként vagy párban jelentek meg. A két *Diirtoddagwa* után *Lxam* és *Gombo*, *Gongor* és *Namsrai*, *Ĵamsran*, a 2 *Ajar*, a Fehér Öreg, majd a *Čambon* és a tíz feketekalapos, végül *Jamundi* és *Čoijoo* mutatták be táncukat. Végül minden szereplő ismét visszatért és megkezdődött a körtánc.

Mindkét vidéki kolostorban kint is megismételte a *Čambon* belső táncát, majd végül a kalapácsot kezébe vette, de nem ismételte meg a *lingka* elpusztítását, mely itt csak a belső *cam* táncok során történt meg, hanem csak a pányvára feszített papír *lingka* égetését végezte el a *Daščoilinnal* azonos módon. Ezalatt a rész alatt a többi istenség mozdulatlanul állt helyén, majd mindannyian elindultak a délen felállított *soriin owoo* tűzrakás felé, hogy tűzbe vessék a *jaxart* és a *sort*. A menetet *Čoijoo* vezette. A *jaxart* a tűz meggyújtása előtt hívek dobták a *soriin owooba* és vágták darabokra. A lámák a *sort*, *yüügüüt* és a nyilat egy asztalon helyezték el, míg a *soriin lam* szövegeket recitált, végül behajította a *sort* a tűzbe. A táncos(ok) itt újra táncba kezdtek, majd a *Daščoilinnal* leírt módon visszatértek a táncterre. Az *Amarbayasgalantban* a *Čambon* legelől, a többi táncostól délre táncolt. Öt óra körül ért véget a tánc, az istenségek visszavonultak. A *bulgani Daščoinxorlin* kolostorban a külső tánc előtt a szentélyben mindenki számára láthatóan zajlott a *sor* és *jaxar* felszentelése, melyről a másik két kolostorban a népet kizárták. A külső táncot, a papír*lingka* égetését és a további táncot a *Čambon* adta elő.

A *cam* eseménysorozata mindkét kolostorban a hálaadó áldozat felajánlásával zárult.

Összegzés

A mongol buddhizmus felélesztésében a fizikai és szellemi felkészülést igénylő *cam* feltámasztása igen fontos lépés. Noha mind a három kolostor tánca a *jaxar camot* képviseli, előadásukban sajátosságok, laikus szemmel egymáshoz viszonyítva hiányosságok tapasztalhatóak. A *cam* azonban sokkal több mint látványos tánc, nagyobb hangsúly van magán a szertartáson, így tantrikus értelemben mindhárom kolostor előadása tökéletes. A *Daščoilin* kolostor előadása alatt az öreg *corj*, a *cam* egyik felélesztője magából kikelve bírálta az előadókat, amikor egyszer-

egyszer elrontottak valamit, így a tánc tökéletesítése máig tart. A kolostor tervezi a jövőben *jaxar* készítését is, valamint még több szereplő megjelenítését. 2007-ben pedig azért halasztották el a *cam* tánc megtartását egy hónappal későbbi időpontra, hogy több rangos lámájuk kiutazhasson Tibetbe a Tashilhunpo kolostorban a táncot megtekinteni, és magukat e téren továbbképezni ottani mesterek segítségével. A vidéki kolostorok tekintetében a felélesztő, Danjan láma a tánc betanításán kívül művészeti tudását is a *cam* fennmaradásának szentelve készítette el az *Amarbayasgalant* kolostor hatalmas *Čoijoo* maszkját és a *bulgani Daščoinxorlin* egyetlen, szépséges fekete kalapját. Tanítványai pedig továbbviszik a *cam* tőle elsajátított hagyományát. A Gandan kolostor *Düinxor dacanjan*ának lámái szintén tervezik a *cam* kolostorbeli felélesztését, így mesterük tanítása tovább él.

A vallásüldözés, sokévi elnyomás ellenére az öreg lámáknak sikerült az 1938 előtti hagyományokat megőrizni, a régi mesterektől kapott útmutatásokat az utókornak átadni és ezzel a sajátos mongol *cam* táncot megmenteni. Bármilyen nehéz is vált is a mongol buddhizmus helyzete napjainkban az öreg mesterek eltávozásával, ez a rendkívül összetett szertartás mégis tovább lett örökítve, és a jól képzett fiatal szerzetesek legalább e három helyszínen továbbra is be fogják tudni mutatni.

Hivatkozott művek jegyzéke:

- AGWAANXAWDAW (1838): Šašnii saxiusand dalain büjig cam xarailtiig todorxoilson tangarag tögsögčdiin jürxii tol' oršwoi. [Ngag-dbang mkhas-grub, bsTan-bsrung rgya-mtsho'i gar'-chams gsal-byed dam-ldan snying-gi me-long zhes bya-ba bzhu-gso], kézirat [A Tanvédőknek bemutatott Cam tánc előadásának magyarázata, a fogadalom tartóinak szívének tüköre címmel]
- AYAKO K. (1997): Mongol Ulsiin Ix Sarguul' „Mongoliin Xüree Camiig busad ornii camtai xari-cuulan sudalsn ni” [A mongol Cam és más országok Cam táncának összehasonlítása], a Mongol Állami Egyetemen (Ulánbátor) megvédett történelemtudományi Ph.D. disszertáció
- DAWAASÜREN, D. (2005), „Camiig öwöl č xaraidag bolno”, in: Bilgiin melmii (Ulánbátor, Gandan kolostor), No. 19/61., 2005 August, 5–6. [A Cam táncot télen is bemutatathatják]
- GANGAA, D. (2003): Xüree cam. Ulánbátor [A Xüree cam]
- NAIDAKOVA, V.C (1997): Buddiyskaya misteriya. Cam v Buryatii. Ulan-Ude
- NEBESKY-WOJKOVITZ, R. de (1976): Tibetan Religious Dances /Tibetan text and annotated translation of the chams yig/ Christopf von Furer-Haimendorf (ed.), Delhi
- NYAMBUU, X. (2002): Mongol xuwcasnii tüüx. Tüüx, ugsatnii jüin šinilgee, Ulánbátor [A mongol ruházkodás története. Történeti és néprajzi tanulmány.]
- POZDNEYEV, A. M. (1978): Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in late 19th-century Mongolia, szerk.: Krueger, J.R., The Mongolia Society, Bloomington
- XAWX, N. (ed.) (2002): Buddiin šašin, soyoliin tailbar toli 1–2, Ulánbátor [A buddhista vallás és kultúra magyarázó szótára]
- XÜRELBAATAR, L. (1999): Mongol cam. in: Mongoliin soyol, urlag sudlal, 74–87., Ulánbátor [A mongol cam tánc]
- YADAMSÜREN, Ü. (2005): Xaant Mongol ulsiin ix xüree cam, Ulánbátor [A Bogd xaan uralma alatti Mongólia fővárosának Cam tánca]

TÓVÁBBI IRODALOMJEGYZÉK A (MONGOL) CAM TÁNCRÓL

- BOUNAK, V., 'Un pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva', *Internationales Archiv für Ethnographie* (Leiden), XXIX, 1928, (1–17.)
- CYBIKOV, G. C., *O central'nom Tibete*, 1909
- HASLUND-CHRISTENSEN, H., *Zajagan*, Berlin-Leipzig, 1939
- KOLMAŠ, J., *Tibetska pantomima*. *Novy Orient* No. 5. 1960
- KOZLOW, P. K., *Mongolei, Amdo und die tote Stadt Chara-Choto*, Berlin, 1925
- LABBÉ, P., *Chez les lamas de Sibérie*, Paris, 1909 (177–189.)
- LESSING, F. D., *Mongolen. Hirten, Priester und Dämonen*. Berlin, 1935
- MÄNCHEN-HELFEN, O., *Reise ins asiatische Tuwa*, Berlin, 1931
- POZDNEEV, A. M., *Mongolia and the Mongols*, Krueger, J.R. (ed.), SHAW, J.R. – PLANK, D. (transl.), Bloomington, Indiana University, 1971
- POZDNEEV A. M., *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in late 19th-century Mongolia*. Krueger, J.R. (ed), *The Mongolia Society*. Bloomington, 1978
- ŠASTINA, N. P., *Cam*. *Hozjajstvo Mongoliii* No. 26, 1928
- ŠASTINA, N. P., *Religioznaja misterija "Cam" v monastyre Dzun-xure*. *Sovremennaja Mongolija* No. 3, 1935
- VLADIMIRCOV, B. Ja., *Tibetskoje teatral'noje predstavlenije*. *Vostok* No. 3, 1923

TELEKI KRISZTINA

Az egykori mongol kolostorfőváros szentélyei

Jelen cikk egy 2005 szeptembere és 2006 márciusa között végzett kutatás magyar nyelvű összefoglalója, mely az 1937–38-as szentélyrombolás előtt Ulánbátorban működő szentélyek térképre helyezését, jelen állapotának felmérését, történetük megismerését célozta. A mongol kolostorfőváros száznál több egykori szentélyéről eddig nem volt teljes lista, leírás. A város a mongol vallási előljáró (*ĵewcündamba xutagt*) székhelyeként számos alkalommal költözött, mire jelenlegi helyére ért. E cikk a kolostorfőváros fejlődését, a *ĵewcündamba xutagt*ok szentélyépítő tevékenységét (1639–1921), a 20. század eleji város kerületeit és a hozzájuk tartozó kolostorokat, szentélyeket mutatja be. A vallásüldözést követően e szentélyekből alig néhány maradt; sorsukat a cikk végi lista összegzi.¹

A kutatás háttere

Az Ulánbátorban végzett kutatás Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina közös munkája.² Eredménye egy angol nyelvű leírás, mely 51 helyszín mintegy száz szentélyének mongol és tibeti elnevezését, hellymeghatározását (GPS), történetük és jelenlegi állapotuk leírását tartalmazza.³ Mivel a mai Ulánbátorban nehéz régi épületek nyomára bukkanni, a kutatás a B. Rinčen által 1979-ben kiadott néprajzi és nyelvészeti atlasz⁴ 31. térképén⁵ alapult, melyet B. Rinčen útmutatásait követve D. Maidar⁶ és O. Pürew⁷ készített. A térkép a kolostorfőváros területén 32 helyszínt jelöl (a továbbiakban: R-910–941): palotákat, kolostorokat, szentélyeket és kisebb gyülekezeteket. A kutatás eredményeként Rinčen listáját 19 egykori helyszín jelölésével bővítettük (a továbbiakban: NR-942–960).

A régi főváros elképzeléséhez Jügger festménye a legjelentősebb támpont, mely 1913-ban készült a 8 *ĵewcündamba xutagt* (tib. *rje-btsun dam-pa*) kérésére, s melyet jelenleg a Bogd xaan Paloatamúzeumban őriznek.⁸ A festmény nem csak az egyes épületeket ábrázolja részletesség-

1 Fél évszázados (1937–1990) teljes vallási elnyomás után Mongóliában 1990-től újra szabad a vallásgyakorlás. A felélesztett vagy újonnan alapított, jelenleg működő fővárosi kolostorok vallási életének leírását lásd Majer – Teleki (2006).

2 Teleki Krisztina kutatómunkáját a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj tette lehetővé; Majer Zsuzsa kutatását a Magyar Ösztöndíj Bizottság ösztöndíja és a Tan Kapuja Buddhista Alapítvány támogatta. A kutatás idejére a MOL Nyrt. biztosított hordozható számítógépet.

3 Az egyes helyszínek angol nyelvű részletes leírását lásd www.mongoliantemples.net.

4 RINČEN (1979)

5 A térkép címe: *Xüree, xiid Ulaanbaatar xot* ('Ulánbátori kolostorok')

6 Maidar külön is kiadott egy listát: Maidar (1970)

7 O. Pürew, jeles sámánkutató több éven át tanulmányozta Szühebátor életét és a város történetét, így nagy segítségünkre volt több helyszín meghatározásában.

8 Dendew szerint: NAWAAN (1961), 10–11. Jügger felkapaszkodott a környező csúcsokra, úgy örökítette meg a város képét. Később Manibadar Jügger képét használva nagyobb méretű festményt készített, melyet az Ulánbátor Városi Múzeumban őriznek.

gel, hanem mongol feliratokkal jelzi a főbb kerületeket, palotákat és nagyobb kolostorokat.⁹ Az Ulánbátor Városi Múzeumban kiállított ismeretlen festő vázlata a területek halha neveivel szintén segít az épületek azonosításában (Ulánbátor Városi Múzeum), a Nemzeti Könyvtár vászonra festett térképe (341/96, 19742) mutatja a város két fő részét, valamint egy ismeretlen festő festménye jelzi az épületek tibeti neveit.¹⁰ D. Damdinsüren (1909–1984) Janabajar Szépművészeti Múzeumban látható két festménye, a *Xüree cam* (1966) és *Naadam* a főváros keleti, központi részét ábrázolja.

Rendkívül értékes források emellett a régi fényképek. A Filmarchívumban több kép mutatja a főváros egykori épületeit, szentélyeit, vallási eseményeit (92, 93, 95, 96, 21, 163. katalógusdoboz). Kutatók, utazók, művészek könyveiben is találhatunk képeket, így N. M. Šepetilnikov, D. Maidar, N. Cültem, H. Halen és Geleta József műveiben.¹¹

A mongol főváros vallási életéről a nyugat világban legismertebb forrás Pozdneev leírása,¹² aki utazásai során (1876–1879, 1892–1893) több értékes könyvet írt.¹³

Közzétett tibeti¹⁴ és mongol források¹⁵ mellett tetemes mongol anyag található az ulánbátori archívumok gyűjteményeiben, melyeket a kutatás során eddig kis mértékben dolgoztunk fel.¹⁶

Hiteles és jelentős források a századelő vallási életéről az idős szerzetesektől¹⁷ gyűjtött és lejegyzett emlékek,¹⁸ illetve jeles mongol kutatók, mint O. Pürew,¹⁹ és Ö. Sereeter²⁰ archívumi adatokon alapuló kutatásai.

S végezetül igen fontos az idős emberekkel való beszélgetés. Az 1930-as évek vallási üldöztetéseit túlélte, napjainkat megért szerzetesek ma 80-as, 90-es éveikben járnak, és boldogan beszélnek a régi időkről. Dašceren szerzetesen kívül hat olyan szerzetest sikerült találnunk Ulánbátorban és környékén, akik ifjú korukban a mongol kolostorfőváros szentélyeinek szerzetesei voltak és a rendszerváltás után ismét szerzetesi köpenyt öltöttek.²¹

9 A térkép 1990-ben a városi atlaszban (*Ulaanbaatar. Xotiin Atlas.*) megjelent másolata a cikk végén látható. Az egykori szentélyek kutatás során megállapított hozzávetőleges helyét jelöltem rajta.

10 Részletét lásd: CÜLTEM (1988), 45. kép

11 ŠEPETILNIKOV (1960), MAIDAR (1972), CÜLTEM (1988), HALEN (1982), FORBÁTH (1934)

12 POZDNEEV (1986; 1988), POZDNEYEV (1971)

13 További kutatók, mint Ramstedt, utazók, mint Przhevalskij, zarándokok, mint Cybikov leírásai sokban hozzájárulhatnak a város valós képének megismeréséhez.

14 BIRA (1977), GOMBOJAW (1995), HUTH (1892), LOKESH CHANDRA (1964), BÜRNEE - ENXTÖR (2004)

15 POZDNEEV (1883), BAWDEN (1961)

16 Nemzeti Központi Archívum (*Ündesni Töv Arxívu*), Pártarchívum (*MAX Namiin Arxívu*), valamint a Biztonsági Hivatal (*Tagnuuliin Yerönxii Gajar*) anyagainak gyűjteménye.

17 Mongóliában valamennyi szerzetest a *lam* (tib. *bla-ma*) megnevezéssel illetnek. A cikkben a szerzetes szót használok. A felszentelt szerzetes a *gelen* (tib. *dge-slong*) megfelelője.

18 DAMDINSÜREN (1959; 1969), BAWDEN (1997), NAWAAN (1961)

19 PÜREW (1994; 2004)

20 SEREETER (1999)

21 Ezúton mondunk köszönetet valamennyiüknek: Dašceren szerzetes (*Jüün xüree Daščoilin xiid*, Ulánbátor, 1921-), Gončig szerzetes (*Daščoimbel dacan*, Ulánbátor, 1917-), C. Dorj szerzetes (*Daščoinxorlin xiid*, Juunmod, 1901-2007), C. Cerenpuncog szerzetes (*Daščoinxorlin xiid*, Juunmod, 1914-), Čoisüren szerzetes (*Daščoinxorlin xiid*, Juunmod, 1916-), S. Dagwa szerzetes (*Manba dacan*, Ulánbátor, 1910-), P. Luwsandanjan szerzetes (*Jüün xüree Daščoilin xiid*, Ulánbátor, 1921-).

A főváros elnevezései

A buddhizmus több hullámban érkezett Mongóliába, s a 17. században Öndör geegen Janabajar és más kiemelkedő tudású szerzetesek tevékenysége nyomán terjedt el a nomád pusztában. A sárga süveges rend tanainak terjedésével megannyi szentély (*siim, dugan*, tib. 'du-khang), számos kolostor (*xiid*) és kolostorváros (*xiiree*) alapult, melyek a kultúra központjaivá váltak. Mind közül legjelentősebb az Urga, Örgöö, Xüree, Ariin xüree, Bogdiin xüree vagy Xutagtiin xüree néven is ismert Nagy Kolostorváros (Ix xüree, Nomiin Ix xüree vagy Da xüree), a legfőbb mongol egyházi méltóság, a *bogd* (*geegen*) vagy *jewciindamba xutagt* székhelye.²² A város 1911-ben a Kolostorfőváros (Niislel xüree), végül 1924-ben fővárosként (*niislel xot*) az Ulánbátor nevet kapta. Az öreg szerzetesek régi városukról beszélve a mai napig a *Bogd* kolostorvárosa (Bogdiin xüree) elnevezést használják, míg írott forrásokban a Nagy Kolostorváros (Ix xüree), a nyugati szakirodalomban pedig az Urga (eredetileg Örgöö) név terjedt el.

A mongolok jelenlegi fővárosuk alapjának az 1. *jewciindamba xutagt*, Öndör geegen Janabajar jurtszállásának (*örgöö*, 'fejedelmi/főpapi/uralkodói szállás, palota, palotaszállás') megalapítását tekintik (1639). A nomád legelőváltásos kultúrát követve a város többször költözött szentélyeivel együtt.²³ 1778-ban, 26. költözésekor érkezett a Selbe folyó és a Tuul folyó völgyébe, majd 1839-ben nyugatabbra, Tolgoit felé költözött, végül 1855-ben visszateleptült és megtelepedett jelenlegi helyén, a Selbe és Tuul völgyében, a négy szent hegy által (Bogd xan uul, Songino uul, Čingeltei uul, Bayanjürx uul) körülhatárolt medencében. A kolostorváros a *jewciindamba xutagt* székhelye lévén fontos zarándokhely lett, fejlődése elválaszthatatlan a *jewciindamba xutagt*ok tevékenységétől. A mandzsu adminisztráció egyik központjaként kínai, majd orosz kereskedők betelepülésével egykori jurtszállásból igazi vallási és kereskedelmi központ, főváros lett.

A szálláshely költözése, a *jewciindamba xutagt*ok városépítő tevékenysége

Az 1. *jewciindamba xutagt* (1635–1723), Luwsan dambii jalcan vagy Öndör geegen Janabajar dzsingiszida leszármazottként született Mongóliában. 1639-ben került székhelye (*örgöö*) a Šireet cagaan nuur mellé, majd Xöšöö caidamba (1640). Az Arany Krónika²⁴ szerint (1964, 79r–93r) tibeti kolostoregyetemeken tanult, az 5. dalai lámától és a 4. pancsen lámától kapott beavatást. Az 5. dalai láma a tibeti Taranätha megtestesülését ismerte fel benne és a *jewciindamba xutagt* címmel ruházta fel. Pozdneev leírása szerint (1971, 44.) Tibetből hazatérve 1651-ben újjáalapította székhelyét,²⁵ mely körül kísérete hét kerületben (*aimag*) telepedett le. Az *aimag*ok rendeltetésük alapján kapták neveiket: *Sangiin aimag* ('a kincstár kerülete'), *Joogiin aimag* ('az éték kerülete'), *Jasiin aimag* ('a gazdasági hivatal kerülete'), *Darxan emčiin aimag* ('a tisztelt doktor

22 A vidéki kolostorvárosok egy-egy magas rangú szerzetes vagy világi herceg szálláshelyeként jöttek létre. A központban elhelyezkedő főszentélyt és egyéb szentélyeket a szerzetesek lakhelye vette körül. Amennyiben a városban világiak, kínai kereskedők is laktak, ők a szerzetesi negyedeken kívül kaptak helyet. A kolostorfőváros jól példázza e településformát, ám míg

ennek lakossága több mint 10000 lelket számlált, a vidéki városokat csak 800–2000 szerzetes lakta.

23 A helyszíneket térképen ábrázolja O. Pürew (1999), 12.

24 A Lokesh Chandra (1964) által kiadott Arany Krónika tartalmazza a *jewciindamba khutagt*ok rövid életrajzát.

25 A mai Öwörxangai megye területén állt.

kerülete'), *Anduu nariin aimag* ('az amdoiak kerülete', azaz a Tibetből érkezettek kerülete), *Örlögiüüdiin aimag* (a dajka (örlög *ex*) vagy a katonai vezetők (örlög) kerülete)²⁶ és *Xüüixen noyonii aimag* ('a nemes leány kerülete', azaz Öndör geegen hitvesének kerülete). Öndör geegen 1654-ben a Xentii hegységbe helyezte szállását (*Sarlagiin xiid*), ahol felépítette az első főszentélyt (*cogčün dugan*, tib. *tshogs-chen 'du-khang*). A szálláshely központja a kezdetektől a Sárga palota (*šar ordon*) vagy a *bogd* sárga övezete (*Bogdiin šar ord/ Bogdiin šar büs*) nevet viselte. Pürew szerint a szállás a továbbiakban az alábbi helyekre költözött²⁷: Ögöömör (1688), Belső-Mongólia (1690), Cecerlegiin Erdene Tolgoi (1700), Daagandel (1719), Usan Seer (1720), Tamir (1722), Ĵargalant (1723). Öndör geegen öregkorára a kerületek száma hétről 11-re bővült (*Šüteenii aimag*, *Secen toinii aimag*, *Bargiin aimag* és *Bandidiin aimag*).²⁸ Pozdneev részletesen ír a város fejlődéséről (1971, 45–46.), azt állítva, hogy Öndör geegen halálakor Urga számított a legjelentősebbnek a mongol kolostorok között.²⁹ A többi *Ĵewciündamba xutaĴt*, Öndör geegen további megtestesülései Tibetben öltöttek formát, s miután a mandzsu császár elismerte őket, érkeztek Mongóliába.

1724-ben a főváros UĴtaal Ĵargalantba érkezett az Iween folyóhoz. Pozdneev szerint (1971, 45–46.) a 2. *Ĵewciündamba xutaĴt*ot, Luwsan dambii donmet (tib. blo-bzang bstan-pa'i sgron-me, 1724–1758) 1729-ben emelték trónra, s Urga lett elsődleges szálláshelye. UĴtaal Ĵargalantban lévő szállása Pürew szerint később az alábbi helyekre vándorolt: Xujirtbulan (1729), Burgaltai (1730), Sögnögör (1732), Terelj (1733), Uliastai (1734), Xüi Mandal (1736). Az Arany Krónika szerint (98r-99v) a 2. *Ĵewciündamba xutaĴt* 1739-ben egy tantrikus gyülekezetet (*Ĵüid*, tib. *rgyud*) alapított városában, mely a *Dečün sanaglin* (tib. *bde-chen gsang-sngags gling*) nevet kapta. A székhely az alábbi helyekre költözött tovább: Xuncal (1740), Üdleg (1742), Ögöömör (1743), Selbe (1747) és Uliastai (1756). A szálláshely első filozófiai gyülekezete (*canid*, tib. *mtshan-nyid*) 1756-ban alapult a tibeti Drepung kolostor *Goman* (tib. *sgo-mang*) filozófiai iskolájának nézeteit követve. A 2. *Ĵewciündamba xutaĴt* idején az *aimagok* száma 11-ről 22-re emelkedett az alábbi kerületekkel: *Erxem toinii aimag*, *Mergen nomon xanii aimag*, *Wangiin aimag*, *Nomčiin aimag*, *Mergen xambiin aimag*, *Erdene xuwilgaanii aimag*, *Ĵaddariin aimag* (tib. *kye rdor*), *Lam nariin aimag*, *Bij'yaagiin aimag*, *Dugariin aimag* (tib. *gdugs dkar*), *Düinxoriin aimag* (tib. *dus-'khor*). Létrejött az *Erdene šanjodwiin yaam*, (tib. *phyag-mdzod-pa*), mely a *Ĵewciündamba xutaĴt* hűbéreseinek (*ix šaw'*) ügyeit intézte.³⁰

Az Arany Krónika szerint (99a) a 3. *Ĵewciündamba xutaĴt*, Iš dambii nyam (tib. ye-shes bstan-pa'i nyi-ma, 1758–1773) 1760-ban megalapította a szálláshely orvosi kolostoriskoláját (*Erdene emč*, *manba dacan*, tib. *šman-pa grwa-tšhang*). A város tovább költözött: Selbe (1762), Xüi Mandal (1772), valamint egy mongol és egy mandzsu helytartó (*amban*) lett a városban kinevezve.³¹

A 4. *Ĵewciündamba xutaĴt*, Luwsan tüwden wančug Ĵigmed Ĵamc (tib. blo-bzang thub-bstan dbang-phyug 'Ĵigs-med rgya-mtsho, 1775–1813) idején, 1778-ban költözött a város Xüi Mandalból jelenlegi helyére. Az Arany Krónika szerint (101v-116v) a *xutaĴt* tibeti tanulmányai után 1789-ben csillagászati kolostoriskolát (tib. *rtsis-pa grwa-tšhang*) alapított a városban. Rend-

26 Az *aimag* neve vitatott.

27 PÜREW (1999, 12)

28 Öndör geegen Janabajar alapított továbbá egy elvonulási helyet a Xangai hegységben E-Wam dga'-khyil néven (Töwxön/Duwxan, tib. *sgrub-khang*). Iskolát teremtett a mongol szobrászatban, illetve a szojombo és fekvő négyzögletes írás (*xewtel dörwölfin*) megteremtőjeként ismert.

Több kötetnyi imát és vallási témájú művet írt.

29 Öndör geegen Janabajar ereklyéit később az Amarbayasgalant kolostor egyik szentélyében helyezték el.

30 A *xutaĴt* ereklyéit a *Dambadarjaagiin khiid* (R-939) kolostorban helyezték el.

31 A *xutaĴt* ereklyéit a *Dambadarjaagiin khiid* (R-939) kolostorban helyezték el.

kívül művelt, képzett szerzetes volt vadzsrajána doktori fokozattal (*agramba*, tib. *sngags-rams-pa*). 1806-ban alapította a *Dečingalaw* szentélyt (tib. *bde-chen bskal-pa*), ahol a Kālachakra rendszert (*düinxor*, tib. *dus-'khor*) tanulmányozták. A 2. *ĵewcündamba xutagt* által alapított tantraiskolának a *Badma yogo* (tib. *pad-ma yo-ga*) nevet adta. 1807-ben Urgától északra elvonulási helyet alapított *Šaddüwlin* (tib. *bshad-sgrub gling*, R-937) néven a meditáló szerzetesek számára, majd 1809-ban megalapította a város második filozófiai iskoláját (*canid* vagy *čoir*, tib. *chos-grwa*) a Gandan dombon, mely a tibeti Drepung kolostor *Losalin* (tib. *blo-gsal-gling*) iskolájának nézeteit követte. Pozdneev szerint (1971, 45–46.) vallási központból ekkor vált a város adminisztratív és kereskedelmi központtá, betelepült kínai kerekedőkkel.³²

Az Arany Krónika szerint (117r-120r) az 5. *ĵewcündamba xutagt*, Luwsan cültim ĵigmed dambii ĵalcan (tib. *blo-bzang tshul-khrims ĵigs-med bstan-pa'i rgyal-mtshan*, 1815–1841) 1837-ben a Gandan dombon lévő két filozófiai iskolát (*canid dacan*, tib. *mtshan-nyid grwa-tshang*) megújította és elnevezte (*Daščöimbel*, tib. *bkra-shis chos-'phel* és *Güంగాčöilin*, tib. *kun-dga' chos-gling*).³³ 1839-ben a várost Tolgoit irányába költöztette,³⁴ székhelyét pedig a Gandan dombra helyezte, ahol megépült palotája és főszentélye (*Gandantegčenlin*, tib. *dga'-ldan theg-chen gling*, R-912), mely ma is áll. 1840-ben építtette a Tuul partján a Fehér Palotát (*Cagaan süm* vagy *Güంగాadeĵidlin*, tib. *kun-dga' bde-skyid gling*, R-922) és a *Pandelin* palotát (tib. *phan-bde gling*, R-923).³⁵

A 6. *ĵewcündamba xutagt*, Luwsan baldan ĵalcan vagy Luwsan dambii ĵalcan (tib. *blo-bzang dpal-ldan rgyal-mtshan* vagy *blo-bzang bstan-pa'i rgyal-mtshan*, 1843–1848) nem érte meg a felnőttkort.³⁶

A 7. *ĵewcündamba xutagt*, Agwaan čöiji wančug prinlei ĵamc (tib. *ngag-dbang chos-kyi dbang-phyug 'phrin-las rgya-mtsho*, 1849–1868 vagy 1850–1870) idején, 1855-ben a székhely visszaköltözött a Selbe partjára, ahol végleg letelepedett.³⁷ A város körüli kerületek száma a 7. és 8. *ĵewcündamba xutagt* idején harmincra bővült az alábbi nyolc *aimag*gal: *Maxamayaagiin aimag*, *Dondowlingiin aimag* (tib. *don-grub gling*) *Toisomlingiin aimag* (tib. *thos bsam gling*) *Namdollingiin aimag* (tib. *nam-grol gling*), *Ĵan'yansüingiin aimag* (tib. *'jam-dbyangs bsrung/gsung?*), *Čoinxorlingiin aimag* (tib. *chos-'khor gling*), *Daščandarlin aimag* (tib. *bkra-shis bstan dar gling*), *Ex daginiin aimag* (1903-ban alapítva).

A 8. *ĵewcündamba xutagt*, azaz a *bogd xaan kolostorvárosa*

A 8. *ĵewcündamba xutagt*, Agwaan luwsan čöiji nyima danjan wančug (tib. *ngag-dbang blo-bzang chos-kyi nyi-ma bstan-'dzin dbang-phyug*, 1870–1924) megépíttette új palotáját a Tuul partján: a Zöld Palota együttesét a téli palotával (*Bogd xaanii nogoos süm* vagy *Bogd xaanii öwliin ord*, R-911). Vallási vezetőként a mandzsu birodalom összeomlása után, 1911-ben a *bogd xaan* ('szent király') címmel együtt magához ragadta a politikai hatalmat, kikiáltotta az függetlenséget, s létrehozta minisztériumait.³⁸ A város igazi fővárosként a Niislel xüree nevet kapta.

³² A *xutagt* ereklyéit az Amarbayasgalant kolostorban helyezték el.

³³ A *Daščöimbel* a *Goman*, a *Güంగాčöilin* a *Losalin* filozófiai iskola tanait követi.

³⁴ Innen ered a *Gandantól* északnyugatra lévő városrész Baruun xüree, azaz 'nyugati kolostorváros' elnevezése.

³⁵ A *xutagt* ereklyéit a *Gandan* (R-912) kolostor őrizte.

³⁶ A *xutagt* ereklyéit a *Dambadarjaagiin khiid* (R-939) kolostorban helyezték el.

³⁷ A *xutagt* ereklyéit a *Gandanban* (R-912) helyezték el.

³⁸ A 8. *ĵewcündamba xutagt* politikai tevékenységéről lásd SZILÁGYI (2002), 141-155.

A *bogd xaan* uralma (1911–1921) a buddhista főváros egyik virágkora, hiszen a *bogd* a Gandan dombon megalapította a harmadik filozófiai iskolát (*Idgaačoinjinlin*, tib. *yid-dga' chos-'dzin gling*), szentélyt emeltetett Avalokitésvara szobrának (*Migjid Janraisegiin dacan*, tib. *mig 'byed spyan-ras-gzigs*, R-913) és megépítette az állami jós, Čoijin láma (tib. *chos-skyong bla-ma*) kolostoregyüttesét (Čoijin lamiin süim, R-915). Támogatta vidéki kolostorok építését, s noha maga nem volt szentéletű, erőfeszítéseket tett a szerzetesi közösség erkölcsi szabályainak betarttatására. Kolostorvárosa a tízezer felszentelt szerzetes (*tümen gelen*) városaként volt ismert, tíz kiváltságos vallási iskolával (*dacan*, tib. *grwa-tshang*), köztük háromféle filozófiai iskolával, évenkénti többszöri filozófiai és tantravizsgákkal. A főváros mindennapi, havi és éves szertartásai hívők ezreit vonzotta a városba, ahol hódolatukat fejezték ki a *bogdnak*. A Sárga palota előtti téren került sor évente kétszer a *cam* tánra (tib. *'chams*), illetve a *bogd* hosszú életéért szóló szertartás (*bat oršil örgöx* vagy *danšig*, tib. *brtan-bzhugs*) során rendezett versenyjátékokra (*naadam*). Tavasszal, a Maitrėja körmenet (*Maidar ergex*) során az eljövendő buddha szobrát hordozták körbe zöld lófejes szekéren. A holdújév (*cagaan sar*) szertartásait minden egyes szentélyben megtartották. A Kanjur-körmenet (*Ganjuur ergex*) alkalmával szentkönyveket hordtak körbe a városban, míg a *xailen* (tib. *khas-len*) idején megannyi szerzetes erősítette meg fogadalmát a 45 napos elvonulás alkalmával.

Vidéki hívők folyamatosan látogatták gyermekeiket, rokonaikat a város kolostoraiban, adományaikkal gyarapítva a kolostorok kincstárát. A főváros kolostoraihoz és szentélyeihez számos gazdasági hivatal (*jas*, tib. *spyi-gsog*) tartozott, melyek bevétele a szerzetesek ellátását, a szentélyek felújítását és egyéb kiadásait fedezte. A kolostorok többsége saját állatállománnyal rendelkezett, melyet hívek adományoztak és gyarapítottak.

A bogd xaan városának részei és szentélyeik

A város 1913-as állapotát tükrözi Jügger festménye, mely a *bogd xaan* kérésére készült. E térkép alapján a város ekkor az alábbi negyedekből állt: a szerzetesek lakta Jüün xüree (1.) és Gandan (2.); a világiak negyedei (3.), azaz *Baruun ömnöd xoroo*, *Jüün ömnöd xoroo*, a *Jüün xarčuud* és *Ix šaw'*; Čoijin láma szentélyegyüttese (4.); a *bogd xaan* Tuul-parti palotái (5.); az orosz konzulátus dombja (6.); *Maimaačen*, a kínai kereskedőváros (7.); teherhordó negyedek: *Jüün damnuurčin* és *Baruun damnuurčin* (8.) és a peremterületek (9.).

1. JÜÜN XÜREE (KELETI KOLOSTORNEGYED)³⁹

A főváros központjának a keleti kolostornegyed számított, ahol kizárólag szerzetesek éltek. A negyed közepén az Öndör gegeen által megálmodott *Rebogejai Gandanšaddublin*, R-910) állt, azaz a *Bat cagaan* ('szilárd fehér') főszentély (*cogčin dugan*, tib. *tshogs chen 'du-khang*) és a *bogd* Sárga Palotája (*Šar ordon*). A főszentélyben mindennap tartottak szertartást öreg szerzetesek és ifjú tanoncok részvételével, míg a fiatal szerzetesek a Gandan kolostoriskoláiban töltötték napjukat. A szájhagyomány szerint a Jüün xüree és a Gandan szentélyeiből több mint tízezer

³⁹ A mai *Süxbaatar düüreg* területe. Központja a későbbi Úttörőpalota, a mai Gyermekek Művészeti Központ

(*Xüüxediin urlan büteex töw*) és a Mongol Állami Egyetem IV. épületének környéke.

szerzetes gyűlt itt össze jeles alkalmakkor. Dašceren szerzetes elmondása szerint a holdhónap 8., 15. és 30. napján voltak a főbb szertartások, míg a többi szertartás az adományozók (*ḡandag*, tib. *sbyin-bdag*) kérésétől függött.⁴⁰

Pürew részletes leírást ad a központban lévő további szentélyek elhelyezkedéséről (2004, 9–10.): a Sárga Palota kerítésén belül állt a háromszintes, aranytetejű *Dečingalawiin xural*, tib. *bde chen bskal-pa*, R-925), mellette a három bódhiszattva szentélye (*Rigsümgombiin süm*, tib. *rigs gsum mgon-po*), a 3. *bogd* kezdeményezésére épült nyolcszögletű tetejű Vadzsrपालota (*Dorḡ powran*, tib. *rdo-rje pho-brang*), a Vajradhara szentély (*Očirdariin süm*, tib. *rdo-rje 'dzin-pa*) és több jurtapalota (*ger tugdam*). Helyet kapott itt még a születés kori védőistenség gyülekezete (*Tünlxagiin xural*, tib. *'khrungs lha*), melynek szerzetesei a *bogd* hosszú életéért imádkoztak, valamint *Vaišravana* gyülekezete (*Namsrain xural*, tib. *rnam-(thos)-sras*), melynek résztvevői a kolostori kincstár gyarapodásáért tartottak szertartást.



Dečingalaw és *Rigsümgombiin süm* (Filmarchívum: K24020)

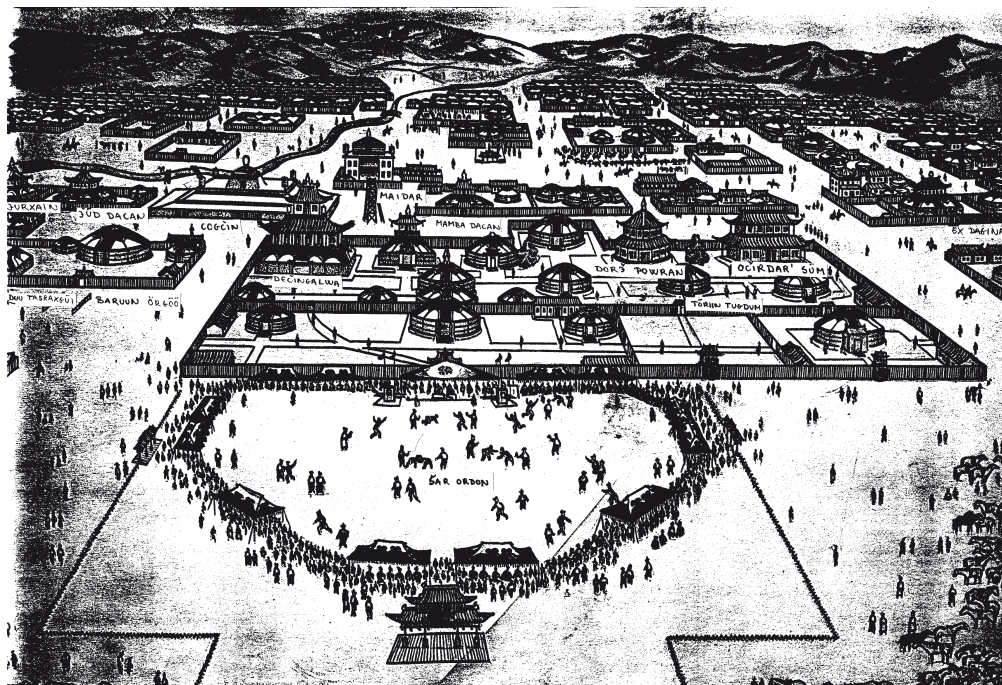
A főszentély mögött, északkeleten állt az 1834-ben épült *Maidariin süm* (Sereeter, 1999, 69.), mely az eljövendő buddha, Maitrēya 16 méter magas szobrát rejtette magában. A főszentély keleti oldalán állt az orvosi kolostoriskola (*manba/mamba dacan*, tib. *sman-pa grwa-tshang*, alapítva: 1760) és az Öndör geegen által formázott Orvos Buddha (*Manal*, tib. *sman-bla*) szobrát rejtő

⁴⁰ A *ḡandagok*, azaz az adakozó hívek tartották fenn a kolostort. Mongóliában csaknem valamennyi család egyik fiúgyermekét szerzetesnek adta, így egy-egy rokonlátogatás alkalmával a rokonok bőségesen adakoztak a kolos-

tornak. Elsősorban állati termékeket, élőállatot, kumiszt és más tejterméket, állatbőrt, nemezt adományoztak. Adakozásuk fejében az asznapi szertartás minden élőlény, így a család üdvéért is folyt.

Noyon šüteenii süm. Emögött állt a Tārā szentély (*Dar' exiin süm*, tib. *sgrol-ma*). Pürew szerint (2004, 19.) a főszentély mögött állt továbbá a Kanjur szentély (*Ganjuuriin dugan*, tib. *bka'-'gyur-gyi 'du-khang*), valamint az oltalmazó felolvasások szentélye (*Gürmiin dugan*, tib. *sku-rim-gyi 'du-khang*), a *Solgiin dugan*⁴¹ és a Hátsó palota (*Xoid örgöö*), melyben a héttagú egyházi tanács hozta döntéseit. Sereeter (1999, 55.) és Dariimaa szerint (2003, 18.) a város vallási kérdéseiben egy héttagú testület döntött, melynek tagjait a *jevcündamba xutagt* maga nevezte ki. Közülük a főapát (*xamba nomon xan*) volt a legfőbb egyházi méltóság, őt követte a helyettes apát (*ded xamba*) és az öt *corj* (tib. *chos-rje*, 'tan-úr'). Mindannyian felszentelt szerzetesek voltak (*gelen*, tib. *dge-slong*) vadzsrajána doktori fokozattal (tib. *sngags-rams-pa*). A testület a *bogd* hét tan-ura, vagy az *Ix xüree* hét tan-ura nevet viselte. A testület utolsó tagjait 1937-ben kivégezték. A főszentély négy rendfelügyelője (*gesgüii/gebküii*, tib. *dge-bskos*) és négy előéneke (*umjad/unjad*, tib. *dbu-mdzad*) szintén részt vett a döntéshozatalban.

A Sárga Palotától nyugatra állt a csillagászati kolostoriskola (*jurxain dacan*, tib. *rtsis-pa grwa-tshang*, alapítva: 1789) és a tantraiskola (*jiud dacan*, tib. *rgyud-kyi grwa-tshang*, alapítva: 1759). Előttük helyezkedett el a *duu tasraxgüi xural*, ahol megszakítatlanul, éjjel-nappal folytak szerzetesek.



A Keleti kolostornegyed (Jüün Xüree) központi része
(D. Damdinsüren Naadam című festménye alapján, 1960)

⁴¹ A szentély rendeltetése nem világos, így tibeti neve – amennyiben van – nem kikövetkeztethető (tib. *gsol-gyi 'du-khang?*). Az Töw-megyei Bambar Erdene láma kolos-

torának egykori szerzetese, P. Badam-Očir (Töw aimag, Bayancagaan sum, 1921-) említette, hogy az ottani *solxi/salkhi* épületben madáristenséget (*xere*, 'varjú') tiszteltek.

A jurtapaloták közül a Sárga Palota nyugati oldalán álló *Awtai sain xan* palotája, másnéven Nyugati palota (*Baruun örgöö*) volt a legnagyobb. A mongol állam tüzeit (*golomt*, 'tűzhely') őrizték itt.

A Jüün xüree e központi részét harminc kerület (*aimag*) vette körül (*xüree deg*). Egy-egy körültekintően az azonos területről érkezett szerzetesek laktak. Az *aimagok* tevékenységükről, lakosaikról, egy-egy előjáróról, híres szerzetesről, területi egységről kapták nevüket. Minden *aimagban* többszáz szerzetes lakott, akik saját *aimag* templomaikba (NR-942) jártak szertartásra, valamint a Gandan kolostoriskolában tanultak. Az *aimag* templomok többsége jurtaalakú faszentély volt, mint az *Ex daginiin aimgiin xural* (R-926), ám nemezzel borított egyszerű jurta és négyszög alapú faszentély is létezett. Az *aimagokban* számos híres nagytudású szerzetes, jó, példás életű felszentelt szerzetes, festő- és szobrász szerzetes élt.

Pozdneev szerint (1971, 64.) a 19. század végén tisztaság, keskeny utak és kevés zöldterület jellemezte a szerzetesnegyedeket. A kerítéssel körülvett udvarokon (*xašaa*) általában két jurta állt: egyik szállásként, másik konyhaként szolgált. A tehetősebb szerzetesek faházban töltötték a nyarat. Az összes kapu délre nézett. Téglát csak templomépítéshez használtak. Pozdneev ottjártakor napközben az utcákon alig lehetett jelét látni életnek. A *bogd* reggelente áldást osztott, a hívek szentélyről szentélyre jártak 11 óráig, majd megpihentek valamely rokonszerzetes jurtajában.

A Jüün xüree-ben néhány sztúpa, valamint kolostori nyomdák (*barxan*, tib. *par-khang*) is álltak, ahol nyomódúcokkal készültek a könyvek. A messziről jött zarándokok imamalmokat forgatva, leborulva, vallásos ájtatossággal járták körbe a városrészt (*goroo*, tib. *skor*).

A *bogd xaan* uralma idején az élet megélelné vált. Daščeren szerzetes elmondása szerint napközben a hívek bejöhettek a kolostori negyedbe, ám éjjelre az öreg nénik és gyerekek kivételével mindenkit kitiltottak. Az 1930-as években a szerzetesi fegyelem, a rend fellazult, trafikok (*muxlag*) nyíltak a területen, holott korábban a kereskedőknek tilos volt belépniük a negyedbe.

2. GANDAN

A Gandan domb (tib. *dga'-ldan*) a képzés fellegvárának és a tiszta erkölcs központjának számított. A filozófiai képzés (*canid*, tib. *mtshan-nyid*) hagyománya a 2. *bogd* idején gyökeresedett meg, aki 1756-ban filozófiai gyülekezetet alapított akkori székhelyén. A 4. *bogd* idején került sor a második filozófiai kollégium megalapítására, immár a Gandan dombon (1809), ahol a két filozófiai iskola egymás mellett állt, és az 5. *bogd* adott nekik nevet: *Daščoimbel dacan* és *Güngaačoilin dacan*.⁴² A *Daščoimbeltől* keletre állt a *Badma yogo dacan* (tib. *pad-ma yo-ga*, 1806), melyben oltalmazó szertartásokat (*gürem*, tib. *sku-rim*) tartottak. Az 5. *bogd* áthelyezte szállását a Gandan dombra, ahol palotája (*Didinpowran*, tib. *bde-stong pho-brang*) és a *Gandantegčenlin* főszentély (R-912) 1838-ban épült meg. A *Güngaačoilintól* nyugatra állt a *Lamrim dacan* (tib. *lam-rim grwa-tshang*) 1844-től.⁴³ A két filozófiai iskola mögött épült 1910-ben a harmadik, a *Idgaačoinjinlin dacan*, majd ennek nyugati oldalán 1911-ben a *Migjid janraiseg* szentély (R-913) Avalokitésvara hatalmas szobrával. A Gandan az 5., 7., és 8. *bogdok* ereklyéit is őrizte. Daščeren szerzetes sze-

⁴² A Gandan kolostor ma is működik. A filozófiai iskolák az 1930-as évekig egyenként 5–7000 szerzetest képeztek. A három filozófiai iskolát eredeti helyükön építették újra 1994–2004 között.

⁴³ Feltételezhetnénk, hogy e szentélyben a fokozatos út tanítását tanulmányozták. Daščeren szerzetes szerint azonban kizárólag szertartások folytak.

rint a Gandan területére kizárólag szerzetesek léphettek be. Négy rendőr vigyázta e rendet, így óvva a szerzetesek erkölcsseit. Pürew szerint (2004, 18.) 22 *aimag* alakult ki a szentélyegyüttes körül, ahová a Jüün xüree *aimagjainak* megtelte után az azonos területről érkezett szerzetesek költöztek. A Gandan mögött több sztúpa állt, így a hatalmas Bodhnáth vagy *Ĵaranxašar* sztúpa (tib. *bya-rung kha-shor*, NR-960), melynek belsejében szertartásokat tartottak (*Cagaan suwragiin xural*).



Gandan domb (Filmarchívum: K24226)

3. VILÁGI NEGYEDEK

Dügersüren szerint (1999, 52.) a világiak vagy közemberek (*xarčuud*) a két szerzetesi negyedben kívül éltek. A *xorooban* ('negyed') élő világiak (*xoroonii xarčuud*) a Délnyugati negyedben (*Baruun ömnöd xoroo*) és a Délkeleti negyedben (*Jüün ömnöd xoroo*) éltek, míg a *xüree*-hez ('kolostorváros, kolostornegyed') tartozó közemberek (*xüreenii xarčuud*) a Jüün xüree-től keletre a Keleti közemberek (*Jüün xarčuud*) és a *bogd* „hűbéresei” (*Ix šaw'*) nevű negyedekben laktak. A *xorookban* hercegek és nemesek szállásai is helyet kaptak, ám ezek többnyire üresen álltak, mert uraik ritkán jöttek a városba.

A Délnyugati negyedben⁴⁴ (*Baruun ömnöd xoroo*) Tüšeet xan *aimag*, Sain noyon xan *aimag* and Jasagt xan *aimag* urainak negyede mellett létrejött többek között a tibeti negyed, a burját

⁴⁴ A mai *Töw šuudan* és *Baruun dörvön jam* közötti terület.

negyed és a dariganga negyed. Dašceren szerzetes szerint a *bogd xaan* idején a Gandan szerzeteseinek tilos volt a *xoroot* látogatni, nehogy kapcsolatba kerüljenek kereskedőkkel, s főleg nőkkel. Az itt álló szentélyeket a város vallási előljárói nem ismerték el. A Délnyugati negyedben kaptak helyet a vörös süveges rend (Nyingmapa) tanait követő szerzetesek, ők ugyanis házassodtak és tanaik miatt kiszorultak a két, sárga süveges nézeteket követő szerzetesi negyedből. Azok a sárga süveges szerzetesek, akik vonzódtak a szebbik nemhez, szintén kiszorultak a szerzetesnegyedekből, mivel megszegték a Vinaya szabályait. Voltak itt azonban olyan sárga süveges szentélyek is, melyek szerzetesei nem házassodtak. Itt állt a sárga süveges Tārā gyülekezet (*Dar' exiin xural*, R-917), a Vajracchēdika gyülekezet (*Dorjzodwiin xural*, tib. *rdo-rje gcod-pa* NR-952) és a Tibeti gyülekezet (*Töwdiin xural*, R-918). Utóbbit az 1905-ben Urgába menekülő 13. dalai láma Mongóliában maradt szerzetesei tartották fenn. Dariimaa (2003, 41.) szerint a Délnyugati negyedben több sámán, ördögűző, jóvendőmondó, jós, jógi és jógini működött. Itt állt a *Nartad Daginiin xural* is (*Damdin lamiin xural*, R-916).

E negyedekben kereskedelem is folyt. A Délnyugati negyed szélén állt a Badarčunii dow ('a kolduló szerzetesek dombja'), a szegénynegyed, ahol a legszegényebbek és a hajléktalanok laktak fertőző betegségekkel küszködve, nincstelentül (Pozdeev, 1971, 73.). Nyingmapa gyülekezetek szentélyei álltak ezen a területen, mint az egy udvarban lévő *Tantonjalbiin dugan* (*jodiin xural*, R-919) és *Ĵagarmolomiin xural* (*Dečinčoiin tawši sünbrellin*, *jodiin xural*, NR-950), melynek szerzetesei a *jod* (tib. *gcod*) és *lüijjn* (tib. *lus-sbyin*) tantrikus gyakorlatait végezték. A kolduló szerzetesek (*badarčin*) feltételezhetően vörös süveges vagy tantrikus nézeteket vallottak. Pürew szerint (1994, 45.) állt itt egy sztúpa, mely alatt a távoli zarándoklatra (Wu-tai-shan, Tibet, India) induló vándorszerzeteseknek át kellett bújni.

A Délkeleti negyedben⁴⁵ (*Jüiin ömnöd xoroo*) békésebb volt az élet. Itt helyezkedett el a mongol és mandzsu kormányzóknak otthont adó negyed (*Amban xanii xoroo*), ám O. Pürew (2004, 37.) szerint az utolsó mandzsu amban, San-duo, aki 1911-ig élt a városban, áttette székhelyét a Keleti-Selbe bal partjára, ahol megalapította szentélyét, a *ManĴ ambanii xurliin dugant* (R-949). E negyedben volt továbbá a *Ce wangiin xoroo* és Secen xan negyede, valamint az archívum és a Selbe-parti hírhedt börtön.

A Délnyugati és Délkeleti negyed között politikusok és nemesek lakhelyei álltak, így a *bogd xaan* kormányának külügyminiszterének, Čin wan XanddorĴnak palotája.

A Keleti közemberek⁴⁶ (*Jüiin xarčuud*) a Jüün xüree északkeleti részén éltek. Pürew szerint (2004, 90.) 1883-ban alapították ezt a kerületet, s a Jüün xüree, valamint az északi két nagy kolostor, a *Daščoinxorlin* (R-936) és a *DambadarĴaagiin xiid* (R-939) szerzetesei, valamint a *bogd* és más magasrangú szerzetesek és nemesek szabói, kalapkészítői laktak itt.

Tőlük délkeletre helyezkedett el a *bogd* hűbéreseinek negyede, akik az *ix šaw*⁴⁷ területekről költöztek ide. Gyülekezetük az *Ix šawiin xarčuudiin xural* (R-927) nevet viselte. Az *Ix šaw* területről délre amerikai boltok jelentek meg a 20. század elején, így a terület Amerikan denĴ ('Amerikaiak dombja') néven vált ismertté.

45 A mai *Arslantai güürt*től nyugatra és délkeletre.

46 A mai *Sansar* kerület északi része a Keleti-Selbe

bal partján.

47 A mai *Sansar* kerület déli része a Keleti-Selbe-től keletre.

4. ČOIJĪN LÁMA SZENTÉLYEGYÜTTESE⁴⁸ ÉS KÖRNYÉKE

A Jüün xüree-től délre 1904–1908 között épült a *Čoiĵin lamiin süm* (R-915) az állami jós, Luwsanxaidaw (tib. *blo-bzang mkhas-grub*) titokzatos szentélyegyüttese. Háromszor került sor itt *cam* tánc rendezésére. Tantraiskolája, az *Agwa dacan* (tib. *sngags-pa grwa-tshang*, NR-953) szintén az épületegyütteshez tartozott. Jobb oldalán állt a *Yonjon xambiin süm* (tib. *yongs-'dzin mkhan-po*, NR-947), a 8. *bogd* és Luwsanxaidaw mesterének tiszteletére épült szentély. Két kisebb gyülekezet, a *Yutawiin xural* (R-920) és a *Dagwa jodĵiin xural* (NR-951) feltehetően Čoiĵin láma épületegyüttesétől északra működött.⁴⁹

5. PALOTÁK A TUUL-PARTON

A *bogd* palotái a Tuul jobb partján az *Öndĵiin sürgiin nutagnak* nevezett területen (Pürew, 2004, 24.) álltak, ahol a *bogd*nak és rokonainak ménesei, csordái, nyájai legeltek. Itt épült a Zöld Palota a téli palotával (*Bogd xaanii nogoos süm*, *Bogd xaanii öwliin ord*, R-911)⁵⁰ és a vadasparkkal (*Norowlin/Norowlinxai*, tib. *nor-bu gling-ka*, NR-943). A két nyári palota közül az *Erdmiin dalai buyan čuulgan süm* vagy *Bogd xaanii serüün ord* (R-921) a Zöld Palotától keletre, a Fehér Palota (*Cagaan süm*, *Güngaadeĵidlin*, R-922) pedig a Zöld Palotától nyugatra állt. Ezen épületekben csak jeles alkalmakkor tartottak szertartásokat. Az 5. *ĵewcündamba xutagt* által alapított *Pandelin* palota a *bogd xaan* idején a Tuul bal partján állt és *Naroxaĵidlin süm* vagy *Baldanxaĵidlin* (tib. *na-ro mkha'-spyod*, *dpal-ldan mkha'-spyod gling*, R-923) néven ismerték.

6. AZ OROSZ KONZULÁTUS DOMBJA⁵¹

Az orosz kereskedelem felélénkülésével 1861-ben nyílt az orosz konzulátus, s köré települt az orosz kolónia. 1873-ban már ők üzemeltették a postát. Egy temető, valamint katonai barakkok álltak itt, és orosz orvos is működött. A konzulátus jobb oldalán épült 1869–70-ben az ortodox templom, a *Xutagt Troiciin süm* (R-928).

7. MAIMAAČEN, KÍNAI KERESKEDŐVÁROS⁵²

Noha a mandzsu császár megtiltotta a kínaiaknak, hogy kereskedjenek és uzsoráskodjanak Mongóliában, egyre több kínai kereskedő érkezett a városba (Rupen: 1957, 162–164.). 1778-ban a 4. *ĵewcündamba xutagt* a szerzetesrend erkölcsseit féltve elrendelte, hogy a kínai kereskedők költözzenek ki a kolostorvárosból, így kerültek a mai Amgalan területére, ahol felépítették fallal körülvett kereskedővárosukat (*Maimaačen*, *Maimaa xot*, *Naimaa xot*, kínai: *maimaicheng*). A városfalon belül kizárólag kínaiak éltek, kívül azonban mongol lakosság is megtelepedett. A kínai negyed templomai az 1920-as évekig működtek.

⁴⁸ Ma is eredeti helyén áll.

⁴⁹ Pontos helyükről ellentmondó adatok vannak. E gyülekezetek valószínűleg vörös süveges tanokat követtek.

⁵⁰ A Mai Bogd xaan palotamúzeum.

⁵¹ A mai *Kino üildwer* környéke.

⁵² A mai Amgalan területe.

Pozdneev 19. század végi leírása szerint (1971, 77–89.) a kínai város sokban különbözött a mongol városrészeketől. A kínaiak egy-, kétszintes fa- vagy kőházakban laktak, udvaraikon virágok pompáztak. A hatalmas, kiváló ízléssel berendezett boltokban (*püüis*, kínai: *pu zi/ pu li*) selyem és más drága kelme, tea, dohány, péksütemény, gabona, vallási kegytárgyak és mindenféle kellem kapható volt. A vásárlás szinte szertartásként folyt hangulatos kínai környezetben. Kínai éttermek, színház, oktatási intézmények tették a város színesebbé. A szűk, girbegurba utcák, a csatornáknak felgyülemelő szennyvíz és a bűz azonban rontotta a negyed képét.⁵³

Amgalanban összesen 14 szentély volt: 8 kínai és 6 mongol. 7 kínai szentély a város falain belül állt, s kínai szerzetesek (*xuušaan*, kínai: *heshang*) vagy kék süveges szerzetesek (*xöx malgaitan*) tartoztak többségükhöz. A kínai városban a délről nyíló főkapun át a főutcán a Guandi-nak szentelt templomba lehetett jutni, mely a (*Amgalangiin*) *Geser süm* (R-930) nevet viselte. A főutcát három utca keresztezte, így a város összesen hét negyedből állt. Az északi részen, a *Geser* szentélytől balra állt a mandzsu hivatal, emellett pedig többek között egy hatalmas üzlet, a *Nomtiin püüis*, melynek romjai ma is láthatók. Pürew szerint (2004, 102.) a többi kínai szentély a város délkeleti részében (*xoroolol*) volt, így a város délkeleti sarkában lévő csillagászati szentély, az *Odon süm* (NR-945), mellette pedig a Konfuciusz tiszteletére emelt *Kunjiin süm* vagy *Künj bogdiin süm* (R-933). Ettől balra állt egy kínai muzulmán szentély, a *Laliin süm*, másnéven a Fehér süvegesek szentélye (*Cagaan malgaitiin süm*, R-934). A csillagászati szentélytől északra látható ma is a Tārā szentély (*Dar' Exiin süm*, R-931), melynek nyugati oldalán állt egykor a Halál urának emelt *Erleg xaanii süm* (R-929) és az ácsok vagy mesteremberek temploma, a *Muŋaanii* vagy *Určuudiin süm* (R-932). Pozdneev szerint (1971, 89–90.) az 1742-ben alapított *Jargačnii yaam* (pereskedő iroda) – melynek öt kínai és tíz mongol hivatalnok volt felelős a kínaiak ügyeiért –, a muzulmán templomtól keletre, a többitől nyugatra állt (Pürew, 2004, 102). A börtön a délnyugati negyedben volt.

A kínai városon kívül mongolok és félvérek⁵⁴ laktak. O. Pürew szíves közlése szerint egyetlen kínai szentély állt a város falain kívül a várostól északra fekvő kínai temető mellett, szintén a Halál Urának szentelve (*Erleg nomun xaanii süm*, NR-948). A mongol szentélyek a városfalon kívül álltak. A kínai város körüli lakosság Nyugati negyedre (*Baruun xoroo*) és Keleti negyedre (*Jüün xoroo*) oszlott, mindkettőben voltak veteményeskertek és mesterséges tavak. Ö. Sereeter szerint (1999, 82.) a mandzsu uralom alatt és a *bogd xaan* uralmának idején számos szentélyt alapítottak ezen a területen. Pürew szerint (2004, 104–105.) itt állt a *Čoinxorlin* szentély (*Nomiin xürdiin süm*, NR-955), egy *jod* (tib. *gcod*) tantrikus szentély (*Ulaanii šašnii jodoč nariin xural*, NR-959), ettől keletre pedig a mongol-kínai stílusú hatalmas *Dašsamdanlin dacan* (R-935) vagy *Erlüjiin süm* ('félvérek szentélye'). Ettől keletre a *Dejidlin xural* (*Enx amgalant süm*, NR-956) egy nagy jurtaszentélyben működött. A kínai védőfaltól (*yampai*, kínai: *yang pai*) délkeletre állt a *Dagdanlin xural* (*Bat mönxiin süm*, NR-958) nagy temploma. Ö. Sereeter (1999, 82.) szerint a *Puncoglin süm* (*Xotol čuulalt süm*, NR-957) szintén a kínai városon kívül helyezkedett el. Sereeter hozzáteszi, hogy e mongol szentélyekbe nem a *Jüün xiiree* szerzetesei jöttek szertartást tartani,

⁵³ Több forrás idézi Pozdneevet, aki szerint 1870-ben 12 kínai bolt, 51 étterem, két szálloda és 374 udvar állt Amgalanban. Az udvarok közül 183 kínai és 191 mongol. Pürew szerint 25 hatalmas bolt volt a városfalon kívül

és belül összesen (2004, 103.). Pürew adata 20. század elejének tekinthető.

⁵⁴ A kínaiak nem hozhatták magukkal feleségeiket, mongol nőkkel viszont nem házasodhattak.

hanem a szentélyek körül *aimagok* jöttek létre, ahonnan a szerzetesek saját *aimag* templomaikba jártak (40–90 szerzetes). A *Dašsamdanlin dacan* kiváltágosként a Jüün xüree főszentélyének kincstára alá volt rendelve, míg a többi szentély saját gazdasági hivatallal rendelkezett, s a hívek fedezték anyagi szükségleteiket.

Ungern báró, majd a mongol néppárt hatalomra kerülésével az 1920-as években kiűzték a kínaiakat *Maimaačēn*ből. Geleta szerint (Forbáth, 1934, 224.) az 1920-as évek végén *Maimaačēn* nem számított többé kínai adminisztratív és kereskedelmi központnak; többnyire mongolok lakták. Összevetve Urga akkori pezsgő életével, az egykori kínai negyed teljesen kihalt, lepusztult. A kínaiak kiűzése után a *Maimaačēnt* orosz laktanyának használták. A város körüli mongol templomok egyikéről, a *Dašsamdanlin dacan*ról a Nemzeti Központi Archívumban van adat 1937-ből (195. katalógus), de a többi szentély további sorsa nem ismert. Lerombolták, másra használták vagy elhanyagolták őket.

8. TEHERHORDÓK NEGYEDEI (DAMNUURČIN/DAMNUURGAČIN)

1877-ben új kínai boltok (*püüis*) nyíltak a kínai kereskedőváros és a Jüün xüree közötti úton, valamint a 20. század elején a Jüün xüree és a Gandan között. Később ezeket Keleti teherhordók (*Jüün damnuurčin*) és Nyugati teherhordók (*Baruun damnuurčin*) negyedének kezdték nevezni. Kezdetben az emberek a *Maimaačēn*ből cipelték vagy cipeltették portékáikat, innen ered az elnevezés. Később boltok nyíltak a két területen, mintegy körülölelve a szerzetesi negyedet.

A *Keleti teherhordók*⁵⁵ negyede Pürew szerint a 20. század elején jött létre a Jüün xüree keleti oldalán (2004, 91.). Mongolok természetek itt zöldséget, árultak élelmiszert, de kínai boltok is voltak. A kereskedővezet egyetlen hosszú utcából állt, huszonhét nagy bolttal (2004, 66.). A mandzsu kaszárnya, a *šinxua* (kínai: *sien khua*) a terület déli részén állt.

A *Nyugati teherhordók*⁵⁶ negyede igazi kínai kereskedővezet volt a Jüün xüree nyugati oldalán. Egy hosszú utcát kilenc utca keresztezett. Pürew szerint (2004, 82.) az 1920-as években ide költözött át a legtöbb kínai bolt a *Maimaačēn* területéről, s 1927-ben a *Geser süm*ot is átköltöztették ide, ezért Nyugati *Geser süm* (*Baruun Geser süm*, R-914) lett a neve. Pürew szerint (2004, 83–84., *Mongoliin uls töriin töw*, 51.) az 1900-as évek elején 217 bolt működött itt mintegy 495 alkalmazottal, valamint egy kínai színház is állt itt.

A piac, ahol a város mind egyházi, mind világi lakossága, valamint a vidékről érkezők egyaránt múltatták idejüket a Gandan és a Jüün xüree között állt, a Nyugati teherhordók (*Baruun damnuurčin*) területének déli részén. Pozdneev részletes leírást ad a nyüzsgő piaci életről⁵⁷, ahol közel huszonöt pekingi és számos más kínai bolt gazdag portékái mellett ácsok, kovácsok, lábbelikészítők, mészárosok és egyéb mesteremberek kínálták szolgáltatásaikat. A kínai és orosz nagykereskedők mellett mongol kiskereskedők árusították javaikat a földről. Sokan érkeztek vidékről: az asszonyok tejet, kumiszt, tejtermékeket kínáltak, míg a férfiak élőállatot, főként lovat, ökröt és birkát árultak, de tűzifát és szénát is lehetett kapni. Pozdneev szerint több bordélyház működött itt.⁵⁸

55 A mai *Sansar* kerület középső része a Keleti-Selbe bal partján.

56 A mai *Yalalt* tértől északra eső terület.

57 POZDNEEV (1971), 64–73

58 POZDNEEV (1970) 75.

9. KOLOSTOROK ÉS SZENTÉLYEK A VÁROS PEREMÉN

A fővárostól északra, a Čingeltei-hegységben két hatalmas kolostoregyüttes állt: a 12 *aimaggal* körülvett *Dambadarjaagiin xiid* (R-939) négy kolostoriskolájával, megannyi szentélyével, filozófiai vizsgálóival és Maitrėja-körmenetével, valamint a távolabbi, tibeti stílusban épült *Daščoinxorlin xiid* (R-936), ahol *cam* táncot is rendeztek. Ezekről nem messze helyezkedett el a *Šaddüwlin xiid* (R-937) elvonulási hely vagy remetelak, mely 16 felszentelt szerzetesnek és négy szerzetestanoncnak adott otthont. E három kolostort *Ix šaw'* területekként, azaz a *žewciündamba xutaqt* közvetlen hűbérterületeiként tartották számon; kiadásait a főszentély kincstára fedezte.

A Bogd xan uul tetején állt a *Bogdiin xiid* (*dugan*) vagy *Cecee giinii xural* (R-938) szentélyegyüttese, ahol évente mutattak be áldozatot a hegy védőszellemének a mongol állam életére-ért imádkozva. A hegyre tartó menet a városi *Dünfingarwiin sümből* indult (R-924).

A városszájelen magányos szentélyek, kápolnák álltak, ahol helyi nomádok mutattak be áldozatot a szent források és hegyek szellemeinek (*lus sawdag*, tib. *klu sa-bdag*). Ilyen szent helyeken állt a *Bayanjürxiin dugan* (R-941), a *Jüün salaanii xural* (R-940), a *Baruun salaanii xural* (NR-946), a *Lowon jalbiin siim* (NR-944) és feltehetően a *Sanjain uuliin xiid/Sanjaidorjiin xural*, NR-954) is.

A vallás elnyomása, üldöztetés, kolostorrombolás (1921–1940)

A *bogd*, szentélyei és városa túlélte a kínaiak betörését, Ungern von Sternberg báró kegyetlenségét és az 1921-es mongol függetlenedést. Nem élte túl azonban Sztálin és a Komintern osztályegyenlőség és vallásnélküliség nevében hozott döntéseit.⁵⁹ Noha a mongol forradalmárok kezdetben nem gondoltak a vallás teljes felszámolására (1921-ben a férfinépeség több mint egyharmada volt szerzetes a mintegy ezer mongol kolostor valamelyikében), a kommunista eszmék jegyében ezt nem lehetett elkerülni. A *bogd* halála után, 1924-ben, reinkarnációját nem kutatták fel, október 26-án a Mongol Népi Forradalmi Párt vezetésével (*Mongol Ardiin Xuw'sgalt Nam*) kikiáltották a Mongol Népköztársaságot, megszületett a mongol alkotmány, az országirányítás teljesen átalakult és megkezdődött a feudális viszonyok felszámolása. A főváros az Ulánbátor nevet kapta.

Az 1920-as évektől kezdve a magasrangú szerzetesek jogait korlátozták, megadóztatták őket, személyes kincstáruk (*san*) javait és a kolostori gazdasági hivatalok (*jas*) vagyonát elkobozták. Megkezdődött a szerzetesek elvilágiasítása: a szerzetessé válás korhatárát 18 évre emelték, így a gyerekek többé nem a kolostorokban sajátították el a kultúra alapjait. A hadköteles korú férfiak kétszeres adót fizettek, ha nem vonultak be, noha a szerzetesek korábban teljes mentességet élveztek a katonai szolgálat alól. A Pártarchívum anyagai szerint a párt emberei figyelték az összes vallási szertartást, a hívők vallásgyakorlását, szokásait.

Mindezen elnyomás ellenére a vallást nem sikerült egyik napról a másikra elfojtani. 1928-ban megkezdődött a kollektivizálás és a vallás teljes elnyomása, melynek során a szerzetesek,

⁵⁹ Ezen időszakról számos könyv született: RUPEN (1964; 1976; 1978; 1997); BAWDEN (1968; 1989); MOSES (1977); BAABAR (1999);

SANDAG (2000); SONI – DAŠPÜREW (1995); ÖLJIIBAATAR (2004); RINČIN (2000).

mint téves eszmék követői üldözötté váltak. A terror első hullámaként 1929-ben több mint 700 embert – főként szerzeteseket – börtönöztek be vagy végeztek ki; vagyonukat elkobozták. Megtiltották új kolostorok alapítását, nem engedtek új novíciusokat a kolostorokba, a fiatal szerzeteseket hadba kényszerítették, sok kolostort bezártak. Erre válaszul országszerte felkelések törtek ki,⁶⁰ melyeket levertek és megtoroltak.

Bawden szerint (1968, 352, 358.) 1932-ben fordulat következett be, s az emberek egy ideig ismét szabadon gyakorolhatták vallásukat, a kolostorok kiürítése és bezárása, az állatállomány kollektivizálása abbamaradt. Bawden szerint 1932–36 között több mint 300 kolostort újra megnyitottak és ismét növekedett a szerzetesek száma.

E boldog átmeneti időszak után 1935 és 1937 között tömeges letartóztatás és véres terror következett (*xelmegdüüleltiin iye*). A miniszterelnököt, P. Gendent (1895–1937) a KGB kivégeztette Moszkvában, miután megtagadta Sztálin parancsát a tömeges mézszárlásra. X. Čoibalsan vette át a teljes hatalmat és végrehajtotta a tisztogatást: több ezer szerzetest és politikai ellenfelet bebörtönöztetett és kivégeztetett. Az üldöztetésnek nem csak a vallás képviselői, hanem politikusok, írok, gondolkodók, tanárok is áldozatul estek. A harmincezer áldozatból csak 1937–38-ban tizenhétezer szerzetest ítéltek el kémkedés vagy pártellenesség címén, de a legtöbb esetben per és ítélet nélkül lőtték le őket.

Az összes magas rangú szerzetest, egyházi vezetőt, szentet (*xutagt*), újjászületést (*xuwilgaan*), kolostori apátot és teológiai tanulmányokban jártas szerzetest kivégezték. Az alacsonyabb rangú szerzeteseket 10–15 évre bebörtönözték vagy a frontra, szibériai munkatáborba küldték. A rang nélküli szerzetesekkel, főként ifjú szerzetestanoncokkal levetették szerzetesi ruhájukat és világi életre kötelezték őket. Kézműves szövetkezeteket nyitottak (*artel'*), ahol korábbi szerzetesek közhasznú munkát végezhettek (faipar, csizmagyártás, stb.). Mások vidéki TSZ-ekben dolgoztak, munkások vagy sofőrök lettek. A kolostorokat 1937–1939 között földig rombolták, a szentkönyveket elégették, a vallási kegytárgyakat megsemmisítették.⁶¹ 1924 és 1938 között számos szerzetes „önként” hagyott fel a szerzetesi léttel vidéki pásztoréletbe menekülve, hogy elkerülje a magas adófizetést és az üldöztetést. Így vagy úgy, de végül mindenki elhagyta egykori kolostorát és „tisztas polgári” életre tért.

A 2. világháború kitörése véget vetett a tömeges mézszárlásnak. Ami addig kultúrának számított, az megsemmisült, képviselői meghaltak. A változást túlélte szerzetesek megházasodtak, világi életet éltek. Ezzel párhuzamosan a gazdaságot új, szovjet mintájú alapra helyezték, állami intézmények jöttek létre, és az emberek szokásai megváltoztak. Megindult a modernizáció, bevezették a cirill betűs írást, megkezdődött az iskolai oktatás, orvosi rendelők nyíltak, vallási képviselőket (*šašnii tölöölögč*) neveztek ki, hogy jelentéseket készítsenek a pártnak és részt vegyenek a moszkvai vallási konferenciákon.

60 Öljiiabaatar szerint (2004, 288.) az első ellenállásokra már 1924–25-ben sor került a bayantümeni *Namnangiin xüree*-ben, majd a következő években a nagyobb kolostorvárosokban (*Jayaaiin xüree, Tögsbuyant, Ulaangom, Bodonč, Lamiin gegeenii xüree, Bayanjürxiiin xüree*, 291.), 1932-re pedig egész Mongólia területén felkelések törtek ki, nemtetszést nyilvánítva a párt vallásellenes lépéseire.

61 A legértékesebb arany, ezüst, réz és bronz műtárgyakat, drágaköveket a Szovjetunióba vitték, a kevésbé értékes anyagokat újrahasznosították, s töltényeket készítettek belőlük. Ami mégis megmaradt vagy előkerült, azt ma ulánbátori múzeumok, könyvtárak és a Gandan kolostor gyűjteményében csodálhatjuk meg.

Ami megmaradt ...

A párt 7. kongresszusa, a Forradalmi Párt Központi Bizottsága 1937. december 27-i döntésének, mely a tömeges kivégzésekhez vezetett, a mongol főváros csaknem összes kolostora és szentélye áldozatul esett; 1938-ban szinte valamennyit lerombolták, felgyújtották. A meghagyott szentélyépületeket államosították: börtönként, kórházként, gyógyszer-tárként, raktárként, gyárként, cirkuszként vagy múzeumként használták. A távolabbi helyeken levő kisebb szentélyek sokáig elhagyatottan álltak, majd pusztulásba enyésztek. A vallási élet megrekedt, a városszerkezet átalakult és létrejött az új Ulánbátor. Ahogy Bawden írja „Gyakorlatilag semmi sem maradt Ulánbátorban, ami a régi Urgára emlékeztetne, mely a mongol lámaizmus központjaként egykor Lhasza építészeti pompájával versengett.”⁶²

A régi főváros ötvenegy fent ismertetett vallási helyszínéből egyetlen építmény sem maradt meg teljes épségében. Tizenegy helyszín részlegesen megmaradt, s ma különböző célokat szolgál. Negyven helyszín esetében egyáltalán nincs rom, felük egykori helyét forrás hiányában nem lehet pontosan meghatározni.

1. JÜÜN XÜREE

- Nomiin ix xüree, Rebogėjai Gandanšaddublin (tib. *ri-bo dge-rgyas dga'-ldan bšad-sgrub gling*, R-910): a keleti szerzetesi negyed központjában álló főszentélyből és mintegy 15 szentélyből semmi nem maradt.
- Dečingalawiin xural (*Düinxor dacan*, tib. *bde chen bskal-pa, dus-'khor grwa-tshang*, R-925) nem maradt meg, az egész Sárğa Palotából semmi nem maradt.
- A Jüün xüree (NR-942) harminc *aimag* templomából három maradt meg. Ebből kettőben működik (*Wangain aimag*, *Erxem toinii aimag*) 1990-től a *Jüün xüree Daščoilin xiid* kolostor, ahol addig a szomszédos cirkusz állatait, kellekeit tartották. A harmadik megmaradt jurtaszentély (*Ex daginiin aimgiin xural*, R-926) ma cirkuszi iskolaként működik, korábban cirkusz volt.⁶³ A többi 27 *aimag* templom nem maradt meg.

2. GANDAN

- Gandantegčenlin xiid (tib. *dga'-ldan theg chen gling*, R-912) főszentélye megmaradt, lóistálló lett, ma újra főszentély. Az 5. és 7. *bogd* ereklyéit őrző szentélyek megmaradtak. 1944-ben, a Gandan újranvitásakor két szentélyben hét szerzetes tartott szertartásokat szigorú felügyelet mellett.⁶⁴ A szentélyek ma is működnek. A 8. *bogd* szentélye ma könyvtár; a *Didinpowranban*

⁶² BAWDEN (1968) 367.

⁶³ A *Jüün xüree Daščoilin xiid* ennek megvételeét tervezi, hogy ott működtesse filozófiai iskoláját.

⁶⁴ Megnyitásokor hét, de később is kevés szerzetessel, mindennapos szertartásokkal indult újra. Čoibalsan 1952-ben meghalt, Cedenbal vette át helyét.

Sztálin halálával (1953) viszonylagos béke köszöntött Mongóliára. A Gandan évtizedekig egyetlen kolostorként még sokáig a szocialista kormány szigorú ellenőrzése alatt működött. 1970-ben a kolostor területén megnyitott a Mongol Buddhista Egyetem az ifjú szerzetesi nemzedék képzésére.

a hívek vallási szövegeket olvastatnak fel. A kolostor számos régi műremeket őriz Mongólia egész területéről. Vallási iskoláit (*dacan*) 1938-ban felgyújtották, a rendszerváltást követően újjáépítésük megindult.

- Migjid Janraisegiig süm (*Janraiseg dacan*, tib. *mig-'byed spyan-ras gzigs-kyi grwa-tshang*, R-913): lerombolására senki nem vállalkozott, így katonák szállása, majd archívum lett. Ma eredeti pompájában látható, új Avalokitészvara szobrát 1996-ban szentelték fel.
- Cagaan suwragiin xural (*Janranxašariin suwraga*, tib. *bya-rung kha-shor*, NR-960): egykori helyén ma a tévétorony áll.

3. A VILÁGI NEGYEDEK SZENTÉLYEI NEM MARADTAK MEG

Délnyugati negyed (*Baruun ömnöd xoroo*):

- Nartad Daginiin xural (*Damdin lamiin xural*, *Nartad dagnangiin xural*, R-916)
- Töwdiin xural (*Unjai lamiin xural*, R-918)
- Tantonjalbiin xural (*jodiin xural*, tib. *thang-stong rgyal-po, gcod*, R-919)
- Dar' exiin xural (tib. *sgrol-ma*, R-917)
- Jagarmolomiin xural (*Dečinčoiin tawši sünbrellin, jodiin xural*, tib. *bde-chen chos-dbyings thabs-shes zung-'brel gling*, NR-950)
- Dorjjodwiin xural (tib. *rdo-rje gcod-pa*, NR-952)

Délkeleti negyed (*Jüün ömnöd xoroo*):

- Manj ambanii xurliin dugan (NR-949)

Ix šaw':

- Ix šawiin xarčuudiin xural (*Saixan Gombiin süm*, tib. *mgon-po*, R-927)

4. ČOIJIN LÁMA SZENTÉLYE ÉS KÖRNYÉKE

- Čoijin lamiin süm (*Öršööliig xөгjüülegč süm*, *Janxan*, *Jepellin süm*, *Nomiig tetgeč*, *Šašin saxigčiin ordon*, tib. *chos-skyong bla-ma, brtse-'phel gling, gtsang-khang*, R-915), a kolostorrombolás idején sok szobrot, műtárgyat hordtak ide, majd 1942-ben múzeummá alakították. Noha a rendszerváltáskor a hívek követelték kolostorként való újbóli megnyitását, az épületegyüttes ma is múzeum, mely *cam* maszkokat, szobrokat, a régi város művészeti értékeit őrzi.

A körülötte levő épületek nem maradtak meg:

- Yonjon xambiin süm (tib. *yongs-'dzin mkhan-po*, NR-947)
- Yutawiin xural (R-920),
- Dagwa jodčiin xural/süm (tib. *gcod*, NR-951)
- Agwa dacan (*Axu dacan*, *Awag dacan*, tib. *sngags-pa grwa-tshang*, NR-953)

5. PALOTÁK A TUUL PARTON

- Bogd xaanii nogoos süm (*Bogd xaanii öwliin ord*, *Šarawpelfeelin süm*, *Erdem itgemjit bilgiig xөгjüülen badruulagč süm*, *Deed süm*, *Bogd xaanii ordonii müjei*, tib. *shes-rab dpal rgyas gling*, R-911), a Zöld és Téli palota ma múzeum. A *bogd xaan* halála után ide hurcolták palotájának

javait, és múzeumot nyitottak. Ma is megcsodálhatjuk az ő és felesége használati tárgyait, valamint a régi város egykori művészeti remekeit (tekercsképek, szobrok, stb.).

- Erdmiin dalai buyan čuulgan süm (*Bogd xaanii seriiin ord*, R-921) a *bogd xaan* és felesége egykori nyári palotagyüttesének öt épülete megmaradt.⁶⁵ A tágas, egykori pompás berendezésű épületek ma elhagyatottan állnak vagy szegény családok lakják. Az egyetlen felújított épületben a rendőrség gyermekmenhelye⁶⁶ működik 1996-tól.

A többi folyóparti palota nem maradt meg:

- Cagaan süm (*Güngaadejidlin*) (*Dood süm*, *Tuuliin cagaan süm*, *Xotol bayasgalant amgalan jargalangiin süm*, tib. *kun-dga' bde-skyid gling*, R-922)
- Naroxajidiin süm (*Narxajidiin süm*, *Pandelin*, *Baldanxajidlin*, tib. *na-ro mkha'-spyod*, *phan-bde gling*, *dpal-ldan mkha'-spyod gling*, R-923)
- Norowlin (*Norowlinxai*, Erdnii süm, tib. *nor-bu gling-ka*, NR-943)

6. AZ OROSZ KONZULÁTUS DOMBJA

- Xutagt Troitciin süm (*Sbyato-Troitciin süm*, *Gegeen Gurwaliin süm*, *Ünen aldart süm*, R-928), az egykori piciny ortodox templom torony nélkül ma egy közért raktárhelyisége. Vele szemben építettek egy hatalmas, új ortodox templomot, mely az egyetlen Ulánbátorban.

7. MAIMAAČEN (MAIMAICHENG, MAIMAA XOT, NAIMAA XOT)

- Dar' Exiin süm (R-931): régi kínai szentélyépület, mely ma buddhista apácazárdának ad otthont
- A többi maimaačeni szentély nem maradt meg:

- Erleg nomun xaanii süm (R-929)
- Amgalangiin Geser süm (*Guan-di šüteen*, R-930)
- Určuudiin süm (*Mužaanii süm*, R-932)
- Kunjiin süm (*Kunj bogdiin süm*, R-933)
- Cagaan malgaitiin süm (*Laliin süm*, tib. *kla-klo*, R-934)
- Dašsamdanlin xural / dacan (*Erlüjiin süm*, tib. *bkra-shis bsam gtan gling grwa-tshang*, R-935)
- Odon süm (NR-945)
- Erleg nomun xaanii süm 2 (*Erleg xaanii xoid süm*, NR-948)
- Čoinxorlin (tib. *chos-'khor gling*, NR-955)
- Dejidlin (tib. *bde-skyid gling*, NR-956)
- Dagdanlin (tib. *rtag-brtan gling*, NR-958)
- Puncoglin (tib. *phun-tshogs gling*, NR-957)
- Ulaanii šašnii jodoč nariin xural (*Maimaačen*) (tib. *gcod*, NR-959)

⁶⁵ Az egykori épületek a mai Menedzser Akadémiától (*Uldirdlagiin Akademi*) délre, újjépítési házak között

találhatóak.

⁶⁶ *Niisleliin Cagaangiin Gajriin xüüxdiin xalamj, üilčilgeenii töw*

8. TEHERHORDÓ NEGYEDEK (DAMNJURČIN/DAMNJURGAČIN)

- Baruu Geser süm (*Guan-di šüteen*, R-914): a kolostorrombolást túlélte kínai szentélyegyüttes egy ideig állami színészek szállásaként szolgált. Később archívum lett, majd a Gandan orvosi iskolájának adott helyet. Ma a Gandan *Badma yogo dacanja* és középiskolája, egy csillagászati szentély (*Jurxain dacan*) működik és néhány orvos gyógyít.

9. SZENTÉLYEK A VÁROSON KÍVÜL

- Dambadarjaagiin xiid (*Dambadarjaa*, *Danbadarjalin*, *Šašniig badruulagč xiid*, tib. *bstan-pa dar-rgyas gling*, R-939) néhány épülete túlélte a pusztítást. Területén japán hadifoglyok kórháza, tüdőgondozó, majd idősek otthona működött. 1990-ben egy jurtaalakú *aimag* templom újjáépítésével élesztették fel a buddhista hagyományt. A megmaradt épületek felújítása megkezdődött.

A többi peremterületi kolostor és szentély nem maradt meg:

- Daščoinxorlin xiid (R-936)
- Šaddublin xiid (*Šaddüwlin*, tib. *bshad sgrub gling*, R-937)
- Dünjingarwiin süm (*Dünjongarwiin süm*, tib. *dung-skyong dkar-po*, R-924)
- Bogdiin xiid (*dugan*), *Cecee giinii xural*, R-938)
- Rašaanii xural (*Lusiin jalwaa*, *Lümbüingaraw*, *Lusiin süm*, tib. *klu-rgyal*, *klu'i rgyal-po*, *klu-'bum dkar-po*, NR-944)
- Jüün salaanii xural (R-940)
- Bayanjürxiin dugan (R-941)
- Baruu salaanii xural (NR-946)
- Sanjain uuliin xiid (*Sanjaidorjün xural*) (NR-954)

1944-ben a régi vallási képzési központból megmaradt *Gandantegčenlin* kolostor újranyitását engedélyezték, ám a szabad vallásgyakorlásra a rendszerváltásig (1990) várni kellett. 1991-ben elismerték a *bogd* 9. inkarnációját, aki jelenleg Dharamszalában él és eleddig egyszer, 1999-ben látogatott Mongóliába. Napjainkban, tizenhét évvel a rendszerváltás után a mongol buddhizmus még mindig újrakezdésben van. A mongolok az öreg szerzetesek emlékei alapján tibeti mesterek és tibeti kolostoregyetemeken tanult ifjú mongol szerzetesek friss tudásával igyekeznek vallásukat feltámasztani. Jelenleg 36 szentély működik a fővárosban, ám az egykori kolostorfőváros pompája, erkölce és nyugalma ma már nem érezhető a nyüzsgő nagyvárosban.⁶⁷



A főváros szentélyei és palotái Jügender 1913-ban készített festményén jelölve

Irodalomjegyzék:

- BAABAR (1999): Baabar, B, Twentieth Century Mongolia. White Horse Press, Cambridge
- BAWDEN (1961): Bawden, C. R., The Jebtsundamba khutukhtus of Urga. Text, Translation and Notes. Otto Harrassowitz. Wiesbaden
- BAWDEN (1968): Bawden, C. R., The Modern History of Mongolia. Weidenfeld and Nicolson. London (revised edition: KPI, London 1989)
- BAWDEN (1997): Bawden, C. R., (transl.), Tales of an Old Lama, translated with notes by Bawden, C. R., The Institute of Buddhist Studies [Buddhica Britannica Series Continua VIII], Tring, U. K.
- BIRA (1977): Bira, Sh, The History of Mongolia. (Tibetan text in Roman transcription. Dharmátala Dam chos rgya-mtsho. Śāta-Piṭaka Series. Vol. 235. New Delhi
- BÜRNEE-ENKHTÖR (2004): Bürnee, D., Enxtör, D. Mongoliin Burxanii šašniü tüüxen surwalj. Ulaanbaatar [A mongol buddhizmus történeti forrása]
- DAMDINSÜREN (1959): Damdinsüren, C, Öwgön jambaliin yaria, Ulaanbaatar [Az öreg Jambal elbeszélései]
- DAMDINSÜREN (1969): Damdinsüren, C, Tüüwer joxiol, Ulaanbaatar [Összegyűjtött művek]
- DARIIMAA (2003): Dariimaa, G, Dursagdaxiin buyantai burxan juraač. Ulaanbaatar [Az emlékezetes erényű szentképfestő]
- DÜGERSÜREN (1999): Dügersüren, L, Ulaanbaatar xotiin tüüxees. (2. kiadás), Ulaanbaatar [Ulánbátor várostörténetéből]
- FORBÁTH (1934): Forbáth, L, A megujhodott Mongolia, Franklin, A Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára, Budapest
- GELETA (1936): Geleta J. The New Mongolia, by Ladislaus Forbath, as related by Joseph Geleta; translated from the Hungarian by Lawrence Wolfe, London, Toronto, W. Heinemann Ltd.
- GOMBOJAW (1995): Gombojaw, S. (ford.), Darmadala, Ix Mongoliin orond deediin nom yamar met delgersen yosiig todorxoi ögüülegč cagaan lyanxuan erxis xemeex oršwoi. Ulaanbaatar [A magasztos Tan Mongóliában való elterjedését leíró Fehér Lótuszfüzér]
- HALEN (1982): Halen, H, Memoria Saecularis Sakari Pälsi. Aufzeichnungen von einer Forschungsreise nach der Nordlichen Mongolei im Jahre 1909 nebst Bibliographien, Helsinki
- HUTH (1892): Huth, G, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetischen des 'Jigs-med nam-mkha'. Karl J. Trübner. Strassburg
- JÜGDER (1913), Jügder, Yeke küriyen 1913 on (festmény) [Ix xüree, a Nagy kolostorváros, 1913]
- LOKESH CHANDRA (1964): 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 gergyi deb-ther zhes-bya-ba bzhugs-so. Śāta-Piṭaka Series. Vol. 34. New Delhi
- MAIDAR (1970): Maidar, D, Mongoliin xot tosgonii gurwan jurag. Ulaanbaatar [Három mongol településrajz]
- Maidar (1972): Maidar, D, Mongoliin arxityektur ba xot baiguulalt. Ulaanbaatar [Mongol építészeti és várostervezés]

- MAJER-TELEKI (2006): Majer Zs. – Teleki K, „A mai Ulánbátor kolostorai és szentélyei.”
Keréknyomok. Orientalisztikai és Buddhológiai Folyóirat. 2006/1. 147–158.
- MOSES (1977): Moses, L. W, The Political Role of Mongol Buddhism. Indiana University Uralic
Altaic Series. Vol. 133. Bloomington
- NAWAAN (1961): Naawan, D, Öwgön Dendewiin durdatgal, Šinjlex Uxaanii Akademiin
Xewlel, Ulaanbaatar [Az öreg Dendew emlékei]
- ÖLJIIBAATAR (2004): Öljiibaatar, D, Yaagaad 1937 on? Ulaanbaatar [Miért 1937?]
- POZDNEEV (1882): Pozdneev, A. M, Mongol'skaja Letopis' "Erdeniin erihe". Materialy dlja
istori halhi 1636–1736. Sankt-Petersburg
- POZDNEEV (1886, 1888): Pozdneev, A. M, Mongoliya i Mongoli. T. 1–2. Sankt-Petersburg
- POZDNEYEV (1971): Pozdneyev, A. M., Mongolia and the Mongols, edited by Krueger, J. R.,
translated by Shaw, J. R. and Plank, D., Bloomington, Indiana University
- PÜREW (1994): Pürew, O, Mongoliin uls töriin töw. Ulaanbaatar [A mongol állam központja]
- PÜREW (1999): Pürew, O, Ulaanbaatar 360. Ulaanbaatar [Ulánbátor 360 éves]
- PÜREW (2004): Pürew, O, Mongol töriin golomt. Ulaanbaatar [A mongol állam tűzhelye]
- RINČEN (1979): Rinčen, B, Mongol ard ulsiin ugsaatnii sudlal, xelni šinjleliin atlas. Ulaanbaatar
[A Mongol Népköztársaság néprajzi és nyelvészeti atlasza]
- RINČEN (2000): Rinčin, M, Uls töriin xelmegdüüilelt ba cagaatgal. Cagaatgax ajiliig udirdan
joxion baiguulax Ulsiin komiss, Ulaanbaatar [Politikai üldöztetés és rehabilitáció]
- RUPEN (1957): Rupen, R. A, "The City of Urga in the Manchu Period", Studia Altaica, Festschrift
für Nicholas Poppe, Wiesbaden, 157–169.
- RUPEN (1964): Rupen, R. A, Mongols of the 20th Century, Uralic and Altaic Series, Vol. 37.
Indiana University, Bloomington and Mouton and Co., The Hague (new edition: Curzon,
Richmond 1997)
- RUPEN (1976): Rupen, R. A, History of the Mongolian People's Republic. (Translated
by William B. Rupen, R. A. (1978): How Mongolia is Really Ruled. Hoover Institution,
Stanford, California and Urgunge Onon. Harvard University Press, Cambridge,
Massachusetts)
- SANDAG-KENDALL (2000): Sandag, Sh. – Kendall H. H, Poisoned Arrows- the Stalin-
Choibalsan Mongolian Massacres, 1921–1941. Westview, Boulder, Col.
- ŠEPETILNIKOV (1960): Šepetilnikov, N. M, Arhitektura Mongolii. Moskva
- SEREETER (1999): Sereeter, Ö, Mongoliin Ix xüree, Gandan xiidiin tüixen бүтэцийн товч. 1651–
1938. Ulaanbaatar [Az Nagy kolostorváros és a Gandan kolostor története röviden]
- SONI-DASHPÜREW (1995): Soni, S. K. – Dashpürew, D, Reign of Terror in Mongolia, 1920–1990.
South Asian Publishers, New Delhi
- SZILÁGYI (2002): Szilágyi Zs, A mongol buddhista egyház politikai szerepvállalása a mon-
gol autonómia idején. In: Birtalan Á., Yamaji Masanori (szerk.), Orientalista Nap (2001),
Budapest, 141–155.
- CÜLTEM (1988): Cültem, N, Mongyol-un uran barilya. Ulaanbaatar [Mongol építőművészet]
Ulaanbaatar. Xotiin Atlas. Ulsiin geodeji, jurag jüin gajar. Ulaanbaatar 1990 [Ulánbátor városi
atlasz]

SZILÁGYI ZSOLT

A IX. Halha Bogdo Gegen Dzsebcundamba Rinpocse rövid életrajza és napjainkban betöltött szerepe

Rezümé: A mongol buddhista egyház vezetője a IX. Halha Dzsebcundamba fontos, ugyanakkor a körülmények következtében meglehetősen sajátos szerepet tölt be a napjainkban a mongol buddhizmus és a mongol buddhista egyház életében. Rajta kívül álló okok miatt kénytelen mongol híveitől távol tölteni mindennapjait, kapcsolata egyházával jórészt csak a hozzá látogató zárandokokon keresztül, közvetett módon valósulhat meg. Miközben a tibeti eredetű buddhizmus harmadik legmagasabb rangú vezetője, s így szerepe és tevékenysége az egész egyetemes buddhista egyház számára fontos, ő maga nem töltheti be maradéktalanul azt a pozíciót, mely a történeti hagyomány szerint megilleti. Cikkünkben életrajzi adatai felhasználásával bemutatjuk eddigi életét, tevékenységét, illetve szerepét napjaink mongol buddhizmusában. Az áttekintés aktualitását adja, hogy a mongol egyházfő 2007. októberében Budapesten tartott tanításokat és beavatást.

A mongol buddhizmus már kialakulása kezdeti szakaszában is szoros kapcsolatban állt a világi hatalommal. Az első, de különösen a második mongol buddhista megtérés korszakában¹ a mongol kánok saját hatalmuk legitimálása érdekében is megpróbálták felhasználni a létrejövő egyház társadalmi befolyását, a buddhizmus reinkarnációs tanait és a mongol területeken a második megtérés után túlsúlyba kerülő gelugpa (tib. *dge-lugs-pa*) egyház *tulku* (tib. *sprul-sku*) hagyományát. Ugyanakkor maga a buddhista egyház is kihasználta a világi hatalommal való kapcsolatban rejlő lehetőségeket, így mongol egyházszervezet kiépítésében a 17. század után igen jelentős szerepet jutott ennek a szövetségnek.

Nagyrészt ennek, a korai időszakban kialakuló kapcsolatnak is köszönhető, hogy a mongol buddhista egyház, hol a körülmények sajátos összjátzásának kapcsán, hol pedig tudatosan kihasználva az adódó lehetőségeket soha nem akarta – nem tudta – magát teljes mértékben függetleníteni a világi hatalomtól, illetve annak politikai befolyásától. Így volt ez a buddhista

¹ Az első mongol megtérésként a buddhizmusnak az első dzsingiszida uralkodók, de még inkább Kubiláj és a Yuan dinasztia korában a mongol birodalomban való megjelenését szokás említeni. A második megtérés a tümet Altan és a csahar Ligdan kán nevéhez fűződik a XVI. század második felében, illetve a XVII. század elején. Napjainkban egyes mongol kutatók a Kijai birodalom időszakában megjelenő buddhizmust szokták

az első megtérésként említeni, így gyakorlatilag több mint egy évszázaddal korábbra helyezve azt az időpontot, mikor a mai Mongólia területén megjelenő, valószínűleg egy korai mongol nyelvváltozatot beszélő népesség először ismerkedett meg ezzel a vallással. A nemzetközi tudományos élet ezzel szemben a két megtérés elméletét fogadja el. LXAGWASÜREN – DAŠĴAMC (2001).

egyházszervezet kiépítésének időszakában a 17–19. században² éppúgy, mint a huszadik század elején, mikor az egyház politikai hatalma újra megnövekedett, s akkor is, amikor az 1930-as évektől az alig egy évtizedes teokrácia után kénytelen volt történetének legsötétebb korszakát elviselni.

Az 1990-es évek elején bekövetkező mongóliai rendszerváltás ismét új helyzetet teremtett. A szocialista ideológia befolyásának éveit után felszabaduló Mongóliában szinte soha nem látott lelkesedéssel fordultak az emberek a vallás felé. A hívek száma robbanásszerűen nőtt csakúgy, mint azoké, akik a csaknem hét évtizedes tiltás után ismét az egyházi életet választhatták hivatásukul. Míg a mongol buddhista egyház a kilencvenes évekig szintet tetszhalott állapotban próbálta túlélni az elnyomást, addig az azóta elmúlt csaknem két évtizedben szinte soha sem látott módon, gyors fejlődésnek, látványos virágzásnak indult. A szerzetesek számának növekedése mellett egyre több kolostort építenek újjá, újjászervezik az oktatási rendszert, újabb *dacan*-okat³ alapítanak, illetve folytatják az oktatást a régiókban.⁴ A vallás látványos virágzása azonban több olyan kérdést, illetve problémát is felvet, melyek egy része a tiltás hosszú korszakában gyökerezik, más részük azonban a jelen politikai eseményeinek köszönhető. Több ezek közül túlmutat Mongólia határain és gyakorlatilag nemzetközi diplomáciai kérdésként vetődik föl. Jórészt e körülmények következtében a mongol buddhista egyház helyzete napjainkban nem tekinthető csupán belügynek. Megítélésének több olyan nézőpontja van, mely nem engedi, hogy a felmerülő kérdéseket a mongolok önállóan rendezzék. Ezek közül az egyik legfontosabb a IX. Bogdo Gegen⁵ személye körül kialakult helyzet, melynek néhány aspektusát kívánjuk a jelen cikkben fölvezetni.

A mongol egyházfők, a *bogdo gegen*-ek már hivataluknál fogva is a mongol történelem állandó szereplőivé váltak. Erre nem csupán egyházi méltóságuk, és a buddhista egyház által a mongol társadalomban betöltött szerep predesztinálta őket, de gyakran saját elhatározásukból is a politikai élet aktív szereplői lettek. Így történt az első mongol egyházfő Öndör Gegen Dzanabadzar⁶ idején, amikor maga a cím létrejött, s 1911-ben is, amikor a VIII. Bogdo Gegen a mongol állam irányítójává vált.⁷

A mongol történészek a nyolcadik mongol főlamát szokták az egyetlen mongol teokratikus uralkodóként említeni. Itt kell azonban megjegyeznünk, hogy bár az első mongol egyházfő beiktatása óta (1650) a huszadik század elejéig eltelt több mint három és fél évszázad elég időt adott ahhoz, hogy a bogdo gegenek a mongol társadalom szinte megfellebbezhetetlen tekintélyű vezetőivé váljanak, ez önmagában még nem lett volna elegendő ahhoz, hogy 1911-ben a nyolcadik újjászületés a világi irányítást is a kezébe kaphassa. Az első mongol egyházfő, Öndör Gegen a 17–18. század fordulóján olyan politikailag is jelentős szerepet játszott mongol történelemben, hogy a tőle eredeztetető történeti hagyomány arra is predesztinálta a mongol egyház-

2 Az egyházszervezet kiépítése elsősorban a mandzsu korban és jelentős császári támogatással ment végbe a mongol területeken.

3 Halha *dacan*, mong. *dačan*, (tracang, tib. *grva-tshang*). Kolostor, kolostoriskola.

4 TELEKI – MAJER (2006).

5 Mong. *boyda gegen*, halha *bogd gegeen*, „szent fényesség”.

A tibeti dzsecun dampo (tib. *rje-btsun gdam-pa*) cím mongol megfelelője.

6 A szanszkrit Jñānavajra (Jese dordzse tib.

Ye-shes rdo-rje) mongol formája. A dzana kifejezés a szanszkrit terminológiából ismert *jñā* gyökből képzett *jñāna* szóból eredeztethető, mely tudást, bölcsességet és megértést jelent. A *badzar* jelentése vajra „gyémánt”, illetve „villám”. A szó jelentése tehát „a bölcsesség villáma”.

7 A mongol egyházfőkre vonatkozóan lásd: BAWDEN (1961).

főt, hogy kezébe vehesse az állam irányítását, amikor ezt az adott történeti környezet lehetővé tette.

A mongol buddhista egyház a mandzsu korban gyakorlatilag a mongol önállóság és függetlenség, illetve a mongol hagyományok legfontosabb intézményesült szervezetévé vált, s ez a szerepe – ha néhány esetben csak jelképesen is – az egyházfő személyében összpontosult. Ennek köszönhető többek között az a tekintély, melyet nem csak a buddhista hívek között, de gyakorlatilag az egész mongol társadalomban megszemélyesítettek. Ez tette lehetővé, hogy a nyolcadik újjászületés 1911-ben a világi kormányzást is a kezébe vegye, s ezek a körülmények teszik még hangsúlyosabbá azt aényt, hogy napjainkban ismert ugyan a IX. Halha Dzsebcundamba kutugtu⁸ személye, de mégsem tudja betölteni azt a pozíciót, melyre elődei tevékenysége, illetve az egyetemes és a mongol buddhizmusban betöltött pozíciója feljogosítaná.

Mint korábban említettük a mongol buddhista egyház a huszadik században épp úgy megélte hatalma egyik csúcspontját, mint ahogy az elnyomás legmélyebb, legsötétebb korszakát. Ezek az események közvetve, vagy közvetlenül kapcsolódtak a VIII. Bogdo Gegen személyéhez is. A mandzsu uralom bukása után 1911-ben őt emelték a káni trónra, így a mongol történelemben először ő volt az, aki személyében egyesítette a világi és egyházi hatalmat. Bár születését tekintve nem volt mongol, kánná választásakor már csaknem negyven éve élt mongol földön. Miután gyermekkorában felismerték, hogy ő a mongol egyházfő következő megtestesülése 1874-ben Mongóliába utazott, hogy ott átvegye elődei pozícióját, s bár személyisége talán nem emeli a legjelentősebb mongol államférfiak sorába, de a század második évtizedében betöltött szerepe mégis a mongol történelem egyik megkerülhetetlen szereplőjévé tette. Nem véletlen, hogy tényleges hatalma elvesztése után (1921), pusztán jelenlétével meg tudta védeni az egyházat az új politikai hatalomtól, mely nem sokkal korábban részben az egyházfő hallgatóságos támogatásával alakíthatta ki azt a mongol-orosz (szovjet) szövetséget, mely az új kormányt hatalomra segítette.⁹ A forradalom győzelme után nem sokkal a mongol szabadságharcosok vezetői – természetesen a vallásellenes bolsevik ideológia, és új szövetségesük a Szovjetunió sugallatára – már a mongol egyházat és annak vezetőjét tették felelőssé minden problémáért, mely korábban Mongóliát érte. Csak az alkalomra vártak ahhoz, hogy hatalmukat az egyház rovására erősíthessék meg, s ez a lehetőség 1924 májusában, a VIII. Bogdo Gegen halálával el is érkezett.

Az egyházfő halála után környezete a gelugpa hagyományoknak megfelelően az új reinkarnáció megtalálása érdekében intézkedett a szükséges lépésekről, de ez a törekvésük az állami vezetés részéről semmilyen támogatást nem kapott. Az új hatalom képviselői felismerték azt a lehetőséget, mellyel elképzeléseiknek megfelelően gyengíteni tudták a buddhista egyházat. Megtiltották, hogy az új megtestesülést felkutassák, illetve hivatalos formában is deklarálták, hogy a mongol egyházfő nem fog újjászületni.¹⁰ Az 1924 augusztusában a Nagy Népi Hurál

⁸ Mong. *ĵebcundamba kutuytu*, halha *ĵawjandamb xutagt*.

⁹ Bár a rendszerváltás előtti mongol történetírás hajlamos volt megfélemleni róla tény, hogy a magukat a forradalom irányítóinak tekintő, s elsősorban Mongólia függetlenségének kivívását szem előtt tartó forradalmárok 1919-ben a mongol egyházfő hozzájárulását kérték ahhoz, hogy a kínai megszállókkal szembeni fegyveres

harcra az orosz bolsevikoktól kérhessenek segítséget. A kezdetektől több láma is részt vett a szervezkedésben, jóllehet legtöbbször az ideiglenes kormányban betöltött magas rangjuk ellenére is koncepciók vádai alapján bebörtönözték, illetve kivégezték a következő néhány évben.

¹⁰ SÁRKÖZI (1992)

által elfogadott új alkotmány már törvényileg akadályozta az egyház korábbiakhoz hasonló működését. Mongóliában is megindult az a folyamat, mely az egyházellenes bolsevik kormányok tevékenységét jellemezte minden olyan országban, ahol hatalomra kerültek. A végrehajtás konkrét lépései ugyan mindenhol eltértek valamelyest, de a cél ugyanaz volt. Megtörni az egyház tekintélyét, majd a hűveket adminisztratív, sőt ha kell erőszakos eszközökkel elfordítani az egyháztól. Ez a tevékenység Mongóliában az 1937-es nagy egyházellenes pogromokban érte el véres csúcspontját. Bár 1924-ben törvényben tiltották meg a mongol egyházfő újabb megtestesülésének felkutatását, a gelugpa hagyományoknak megfelelően egy néhány szerzetesből álló csoport mégis elindult Tibet felé. Tevékenységüket nem koronázhatta siker, többen az életükkel fizettek bátor tettükért. Ezzel látszólag be is zárult a mongol egyházfők története.

De ahogyan ez a több évtizedes hallgatás után bebizonyosodott, az egyetemes buddhista egyház egyik legmagasabb rangú lámája továbbra is végzi tevékenységét, mely napjainkban sem korlátozódik csupán a mongol egyházra. Paradox módon éppen azok a nehézségek, melyek abban akadályozzák, hogy elfoglalhassa méltó helyét, teszik lehetővé azt, hogy tevékenységét az egyetemes egyház javára végezhesse Mongólia határain túl, de nem megfélemlítve a mongolokról.

A IX. Halha Dzsebcundamba élete nagyobb részében teljes ismeretlenségben volt kénytelen élni. Csak néhány beavatott személy ismerte valódi szerepét, miközben ő maga egy szinte átlagos tibeti buddhista menekült életét élte Indiában. Az alábbiakban a mongol területeken megjelent rövid életrajza alapján ismertetjük életének főbb eseményeit.¹¹ Jellemző sajátos helyzetére, hogy napjainkban is csak nagyon kevés helyen érhetőek el életrajzi adatai, sőt ezek között például születési évére vonatkozóan kisebb ellentmondások is felfedezhetők.¹² A források nem mulasztják el hangoztatni, hogy az V. Dalai láma és a Bogd között nagyon közeli, baráti viszony alakult ki már gyermekkorukban, annak ellenére, hogy nem egyidősek. Ezt a kapcsolatot a hagyomány is alátámasztani látszik, hiszen korábbi megtestesüléseik idején is szoros kapcsolatban álltak. Az első Bogd és az V. Dalai láma is jó barátok voltak, sőt a Dalai láma hetedik és a mongol egyházfő negyedik újjászületései egy családban látták meg a napvilágot. A jelenlegi egyházfő tanítványai bizalmatlanok a kérdezővel szemben – ezt többször is tapasztaltam¹³ –, nem szívesen beszélnek mesterük életéről, ami bizonyos szempontból érthető is, hiszen többre becsülik tevékenységét, mint az egyszerű életrajzi adatokat.

A kilencedik Bogdo Gegen, Dzsambalnamdolcsoidsidzsancan¹⁴ a tibeti Ű¹⁵ tartományban található Ladambrin kolostortól északra eső Tomsig hágó közelében a 16. hatvan éves ciklus víz-majom évében (1932),¹⁶ számos csodálatos jel kíséretében született. Apja Ralo loszang dzsambal Pempo-ból, anyja Jangcsug Kam-ból származott.

11 A mongol életrajz alapján a főláma szerzetesi neveit, illetve néhány esetben mestereinek nevét is a halha átirásnak megfelelő alakban adjuk közre.

12 Lásd később a születési évére vonatkozó adatokat.

13 Több olyan szerzetessel és apácával sikerült beszél-nem, akik hosszabb ideig – esetenként másfél évtizedig is – tanultak nála.

14 Halha Ĵambalnamdolčöijjancan, Dzsampel namtról

csöki gyalcen (tib. Ĵam-dpal mam-grol chos-kyi rgyal-mtshan)

15 Tib. Dbus.

16 Érdekes, hogy egyes források születési dátumának az 1930-as évet adják meg. Többen, így néhány tanítványa is ezt azzal támasztja alá, hogy a gyermek egyik legközelebbi barátja a XIV. Dalai láma volt, aki öt évvel fiatalabb volt nála.

A Bogd fogantatása idején a kilencvenedik *drehor* Dzsambacsoidag¹⁷ rinpocse már születésekor felismerte kivételes rangját. A születendő gyermekre vonatkozóan kinyilvánította: „Másoktól igen különböző, nagy égi előd”, és a Szodnamdardzsaj¹⁸ nevet adományozta neki, majd később ezt Pavonhava Decsininbo¹⁹ a Szodnamdandzandardzsai²⁰ névre egészítette ki. Nem sokkal ez után a gyermeket Dzsamjan cordzs²¹ egy későbbi újjászületésének ismerték el, „a valódi Dzsamiannamhajnorov”²² nevet adományozták neki. A Bogd négy éves korában Rentung rinpocse²³ Tüwdendzsambal-Is ismerte fel, hogy ő a VIII. Bogdo Gegen következő újjászületése. Személyét azonban titokban tartották, mert az akkori politikai környezet egyáltalán nem volt alkalmas arra, hogy ezt a hírt nyilvánosságra hozzák. Az új egyházfő a kilencedik megtestesülés, ha az első Bogd Dzanabadzartól számoljuk, Dzonan Dzsavdzandarnattól²⁴ számítva a tizedik, Dzsamjancordzs-tól²⁵ számítva a 14., Barbudzovog panditától²⁶ számolva a 23., Dobtamed bódhiszavatvától számolva a 28. újjászületés lett.²⁷

Mongólia nyugati területein épp a kilencedik Bogd születése idején törtek ki kisebb lámalázadások, melyek aztán országos jelentőségűvé duzzadtak. Az addig elsősorban adminisztratív eszközökkel²⁸ háttérbe szorított mongol egyház néhány képviselője ekkor kilépve a nyilvánosság elé határozottan kezdte követelni az egyház és a lámák helyzetének javítását szolgáló intézkedések bevezetését. A felkelést véresen leverték, az 1937-ig tartó megtorlásokban több tízezer láma és apáca vesztette életét, több mint hétszáz kolostort földig romboltak, vagyonukat elkobozták. Mindehhez az adta az ideológiai háttérrel, hogy a mandzsu fennhatóság alatt elszenvedett minden sérelemért jórészt a buddhista egyházat tették felelőssé.

A kilencedik újjászületés felismerése sem tette lehetővé, hogy az akkor még függetlennek tekinthető tibeti kormányzat rendezze kapcsolatait a mongolokkal. Az ulánbátori vezetők azonban minden kapcsolatot megszakítottak Tibettel, így esély sem volt a helyzet normalizálására.

A fiatal Bogd mindeközben folytattat buddhista tanulmányait. Hét éves korában került a Drepung Gomang kolostorba, ahol egyszerű lámatanoncként buddhista filozófiát tanult. Első mestere a Drepung kolostorban élő mongol tudós, Gese Tubten nyima²⁹ volt, de mellette még több neves tanítót is mesterének tekinthetett. A gelugpa irányzaton belül tanítója volt Őszentsege a Dalai láma és a Pancsen láma is. Megismerkedett a tibeti buddhizmus más irányzatainak tanításaival is. A nyíngmapa (tib. *rnying-ma-pa*) irányzatban Dilgo Khyentse Rinpocse, a kagyü

17 Halha Ĵambačoidag.

18 Halha Sodnamdarjai.

19 Halha Pawonxawa Dečinninbu.

20 Halha Sodnamdandzandzari.

21 Halha Ĵamyan corj, Conkápa (tib. Btsong-kha-pa) hét apát-tanítványának egyike. A halha mongol Bogd egyik korábbi megtestesülésének tekintik.

22 Halha Ĵinxene Ĵamiyannamxainorov.

23 Halha nevén Raden rinpučü TüwdenĴambal-İš.

24 Halha Ĵonan, tib. *jo-nang-pa*, halha Ĵawjandarnat, Tāranātha Kun-dga' snying-po, a dzsonangpa (tib. *jo-nang-pa*) rend neves történetírója nevének halha-mongol átírása.

25 Halha Ĵamyancorj. Más művekben Dašibaldan-ként említik Dzsamjang csordzse tasi pelden (tib. Ĵam-dbyangs chos-rje bkra-shis dpal-ldan (1379–1449)).

26 Halha Barbudzowog, más átírásban Barbačobo, (tib.

Ĵari-bali gtso-bo). Indiában született, NagyaniĴu egyik tanítványa volt.

27 SZILÁGYI (2004).

28 Az 1920-as évek közepétől a bolsevik kormány a fiatal lámákat megpróbálta rákényszeríteni arra, hogy elhagyják a kolostorokat. Bevezették az általános hadkötelezettséget, a fegyverforgatást lelkiismereti okból elutasítókra jelentős büntetéseket szabtak ki, a bevonulás megváltásának összegét egyre magasabbra emelték. Később állami kölcsönökkel próbálták a lámákat rávenni arra, hogy kilépjenek a szerzetből és saját pásztorgazdaságokat alapítsanak. Ezek az intézkedések azonban nem hoztak látványos sikereket, így következett a fizikai kényszer, a véres megtorlás alkalmazása.

29 Halha Agwančoidan boradi dulba xamba Tüwdennyam, tib. Dge-bshes Thud-stan nyi-ma.

(tib. *bka'-bryud-pa*) irányzatban Kalu Rinpoce, a szakjapa (tib. *sa-skya-pa*) irányzatban pedig Őszentsége Szakja Trizin voltak a mesterei. A felsorolásból kitűnik, hogy a legjelentősebb tibeti buddhista irányzatokban megkapta a legmagasabb tanításokat, beavatásokat, valamint a tanításokra való meghatalmazásokat. Nyolc éves korában Retung (Radeng) rinpocestól kapta meg a gecül (tib. *dge-tshul*) fokozatot. A kolostorban a hagyományoknak megfelelően tizennégy évig tanult buddhista filozófiát, tanulmányai során a Madyamika tanítás tanulmányozásáig jutott. 21 (1952) évesen elhagyta a kolostort és a nincstelen vándorló szerzetesek életét élve töltötte következő éveit. Koldus jógiként zarándokolt el Tibet szent helyeire. Elvonulásokat, csöd³⁰ gyakorlatokat végzett és olyan buddhista szövegeket tanulmányozott, mint a Bodi mörin dzereg,³¹ vagy a Lucsin³² szertartások szövegei.

Huszonöt évesen tért vissza a szerzetesi élethez. A Ganden Puncog Ling³³ kolostorban telepedett le. Ezt a kolostort még Tāranātha alapította Takten Puncog Ling³⁴ néven, Sigacétól körülbelül három órányira található. Itt nagyjából 500 láma élt és évente általában két-három alkalommal tartottak itt Kālacakra szertartásokat. A kolostor nevét később Ganden Puncog Ling-re változtatták. Történetéhez egy olyan legenda is tartozik mely magyarázattal szolgál arra vonatkozóan, hogy a dzsonangpa (tib. *jo-nang-pa*) rend jeles képviselője, a *Buddhizmus története Indiában*, illetve a Kālacakráról szóló néhány fontos mű szerzője Tāranātha miért Mongóliában reinkarnálódott. Egy tanítás során a jó előadói képességeiről, és humoráról is ismert Tāranātha arról beszélt, hogy halála után vajon hol fog újjászületni. Ekkor egy mongol tanítványa így kiáltott fel: „Oh mester, következő alkalommal kérlek, szüless újjá mongol földön!”.

1959-ben a Dalai láma és a tibeti kormány is menekülni kényszerült a kínai néphadsereg betörő csapatai elől. A Bogd csaknem egy évig még a tibeti határ közelében maradt és tovább folytatta tanulmányait. Később kénytelen volt tovább menekülni, és ő is számos társához hasonlóan Indiában talált menedéket. Előbb Dardzsilingbe, majd Dél-Indiába utazott. Itt telepedett le családot alapított, gyermeke is született és élte a tibeti menekültek mindennapi életét. Életének ez a szakasza – melyről a buddhista életrajzok meglehetősen szűkszavúan tesznek említést – 1981-ig tartott, utána visszatért az egyházba.

1986-ban 47 éves korában felvetődött annak a gondolata, hogy visszatérjen szülőföldjére Tibetbe. Ezzel kapcsolatban felmerült annak a lehetősége is, hogy az akkori tibeti kormányzat beleegyezését is megszerezzék ehhez, az út azonban nem valósult meg.³⁵

1990-ig Madhyia Pradesh-ben élt Közép-Indiában, s a tibeti menekültek között szerzetesként működött, számos elvonulást és tanítást tartott számukra. Ebben az időben merült fel újra a mongol egyházfő újabb megtestesülésének megtalálására vonatkozó igény. Őszentsége a XIV. Dalai láma is foglalkozott a kérdéssel, s alig egy évvel később a hivatalos mongol álláspontot megismerve döntésre is jutott az ügyben.

Mongóliában az 1990-ben bekövetkezett rendszerváltás után a buddhista egyházzal kapcsolatos állami állásfoglalás meglehetősen sajátosan alakult. Bár az új alkotmány lehetővé teszi a szabad vallásgyakorlatot bizonyos, elsősorban Mongólia határain túl mutató tényezők mégis akadályozzák, hogy az egyházszervezet az 1921 előtti állapotoknak megfelelően épülhessen

30 Tib. mchod.

31 Halha Bodi möriin jereg, tib. Lam-rim chen-po.

32 Halha Lüüjin, tib. Klu-sbyin „áldozati szertartás”.

33 Tib. Dga'-ldan phun-tshogs gling.

34 Tib. Stag-bstan phun-tsogs gling.

35 AGWANDORJ (2002).

újjá. Miközben az állam közvetlenül nem szól bele az egyház működtetésének módjába, az egyházi oktatás újjászervezésébe, nem engedheti meg, hogy az egyház olyan lépéseket tegyen, melyeket Kína nem nézne jó szemmel.

1991-ben az új, demokratikusan választott mongol állami vezetés a Dalai lámától hivatalosan is állásfoglalást kért a mongol egyházfő személyével kapcsolatban. A mongol államelnök D. Ocsirbat és más fontos állami vezetők, tolmácsolva a mongol buddhista hívek kérését, a Dalai láma mellett működő, száműzetésben lévő tibeti kormány Mongóliába látogató Vallási és Kulturális miniszteréhez fordultak. A mongol államfő így fogalmazta meg a kérést:

„Eljött hozzánk is a demokrácia. Szabadon választhatjuk meg vallási hovatartozásunkat, és a Halha Dzsebcundamba Rinpoce kilencedik újrászületését szeretnénk visszahívni hazánkba. Úgy hallottuk, hogy az emigráns tibetiek között él Dharamszalában a halha-mongol egyházfő következő reinkarnációja. Tudni szeretnénk, hogy valóban így van-e? Kérem Őszentségét a XIV. Dalai Lámát, hogy vizsgálja meg, valóban ő-e a mi Bogdo Gegenünk.”³⁶

A kérésnek eleget téve 1991-ben a XIV. Dalai láma hivatalosan is kinyilvánította, hogy az, akit a IX. Dzsebcundambaként tisztelnek, valóban a VIII. Halha-mongol egyházfő újjászületése.³⁷ A buddhista egyházfő állásfoglalásáról a Bogdo Gegen 1992-ben (víz-majom év), a tibeti kormány Kulturális és Vallásügyi Minisztériumától értesült. A hivatalos értesítés átvétele után Dharamszalába utazott. Még abban az évben december 13-án a mongol főláma hivatalos beiktatására a Drepung Gomang kolostorban került sor.

Ezzel a lépéssel az új mongol kormány bonyolult politikai helyzetbe került. Ekkor vált egyértelművé, hogy a mongol buddhista egyház helyzetének és szerepének megítélése nem lehet pusztán belpolitikai kérdés. Bár a mongol egyházfő beiktatásában az egyetlen kompetens személy maga a buddhista egyházfő, azzal, hogy a mongolok az ő állásfoglalását kérték a IX. Bogdo Gegen személyével kapcsolatban, felkeltették a kínai kormány figyelmét is. Ezzel a kérdés sajnos olyan politikai síkra terelődött, mely a mai napig akadályozza azt, hogy az új mongol egyházfő elfoglalhassa helyét mongol hívei körében.

Mint ismeretes Kína hivatalosan nem ismeri el sem a dalai lámát, sem a mellette működő intézményeket, s ez a mongolok kérését is sajátos színben tünteti fel. Jóllehet, ez a megkeresés csupán az egyházzal kapcsolatos állásfoglalásra vonatkozott, nem elhanyagolhatóak a politikai hatásai sem. Ugyanakkor itt kell leszögeznünk, hogy ezzel a lépéssel a mongolok nem foglaltak állást a Dalai láma világi szerepével kapcsolatban, mint buddhista egyházfőhöz fordultak hozzá.

Mongóliában az egyház és az állam szétválasztása a huszadik század folyamán megtörtént. Ez a folyamat a teokratikus állam összeomlásától, az 1924-es új népi alkotmány elfogadásáig tartott. Jóllehet, sok áldozatot követelő, véres események kíséretében történt – és korántsem sikerült a mongol híveket végleg elfordítani a vallástól –, a rendszerváltás után már fel sem merült a teokratikus rendszer bármilyen jellegű újjászervezése. Bár a mai mongol állam részben elődjének tekinti a 1911–1919 között létezett Teokratikus Mongol Államot – mint az utolsó olyan korszakot az 1990-es rendszerváltásig, melyben Mongólia belső önállósággal bírt –, ez nem jelenti azt, hogy az egyházat bevonják az ország irányításába. Ilyen értelemben, a mongol

37 A Dalai láma erről a hivatalos dokumentumot 1991. szeptember 9-i dátummal adta ki.

.....

egyházfő személyével kapcsolatos állásfoglalás kérése a Dalai lámától nem jelenti a Tibet nemzetközi megítélésével kapcsolatos állásfoglalást. A kialakult helyzet azonban sajátos változásokat hozott, melyeket érdemes röviden áttekinteni.

A mongol egyházfő hivatalos elismerése után jogosan merült fel az igény a mongol buddhista hívekben és a szerzetesekben arra, hogy egyházuk vezetője térjen vissza Mongóliába. Bár a rendszerváltás után a mongolok szinte akadálytalanul zarándokolhattak – és tehetik ezt ma is – a buddhista egyház magas rangú vezetőihez, Őszentségéhez a XIV. Dalai lámához, illetve a IX. Halha Dzsebcundambához Indiába, tanulhattak és tanulhatnak mongol lámák az indiai vallási központokban, ez nem pótolhatja azt, hogy az egyházfő kénytelen Mongólia határain kívül tartózkodni. A mongol kormányok az 1991-es – utólag már merésznek is nevezhető – fellépés után óvakodtak hivatalosan is állást foglalni a kérdésben.

1999-ben a IX. Bogdo Gegen egy interjúbán úgy nyilatkozott, hogy semmilyen hivatalos kapcsolata nincs Mongóliával.³⁸ A mongol buddhistákkal, mongóliai kolostorokkal csak a zarándokokon keresztül tartotta a kapcsolatot, bár beiktatása után a mongolok többször is meghívták hazájukba. A meglehetősen bizonytalan nemzetközi helyzetet jól példázta, hogy 1995-ben a Delhiben működő mongol nagykövetség nem adott számára beutazó vízumot annak ellenére sem, hogy nem hivatalos keretek között utazott volna az országba, így elméletileg nem kellett volna tartani az esetleges politikai következményektől.

Ez a helyzet napjainkra semmit sem változott. A mongol egyházfő mindmáig csupán egy alkalommal tudott Mongóliába utazni. Az 1999 nyarán ott eltöltött néhány hónap adott számára lehetőséget arra, hogy híveivel találkozhasson. Szertartásokat és tanításokat tartott a fővárosban és több vidéki vallási központban is. Vízuma lejárta után kénytelen volt elhagyni az országot, ahová eddig még nem térhetett vissza. A mongol egyház és a hívek nem szakították meg vele minden kapcsolatot, hiszen évről-évre sokan keresik fel őt indiai buddhista zarándoklatuk során. Sok mongol szerzetes tanul irányításával, akik tanulmányaik befejezése után visszatérnek országukba, így tartva a kapcsolatot a mongol egyházfő és a mongol buddhisták között.

Mongol hívei spirituális vezetőjüként tekintenek rá. 2004-ben Ulánbátorban létrehozták a Jebtsundamba Center nevű nonprofit buddhista központot, mely legfőbb támogatójának a IX. Halha Bogdo Gegent választotta. A központ deklarált célja, hogy a buddhista vallási oktatás újjászervezésével, a lerombolt kolostorok újjáépítésével megpróbálja az egyházellenesség hetven éves korszaka által okozott pusztítást orvosolni. El kívánják érni, hogy a Bogdo Gegen ismét Mongóliában élhessen. Ennek érdekében aláírásgyűjtésbe is kezdtek, hogy így próbálják a kormányt befolyásolni. A Dzsebcundamba elszigeteltségére jellemző, hogy erről a próbálkozásról csak magyarországi látogatása során értesült.

Az, hogy a IX. Dzsebcundamba nem telepedhetett le Mongóliában sajátos helyzetet teremtett. Mivel ideje nagy részét nem az egyháza irányítása tölti ki, ő maga is a buddhizmus utazó nagykövetévé vált csakúgy, mint az egyházfő, ugyanakkor szerepe némileg különbözik a Dalai lámától. Tevékenységének nincs semmilyen politikai aspektusa. Megjelenései sokkal kevésbé hordozzák magukban azt a jelentéstartalmat, mely a Dalai lámától, illetve személyétől elválaszthatatlan. A világot járva szertartásokat tart, találkozik az adott országban élő buddhisták-

kal, tanításokat, meditációkat és elvonulásokat vezet a világ sok országában, így például járt már az Egyesült Államokban, Oroszországban, Kalmükiában és Burjátiában – az ott élő mongolok között –, Kanadában, Szingapúrban, Tajvanon és Svájcban. Ennek a tevékenységének köszönhetően valószínűleg sokkal többet tehetett a világban a buddhizmus a megismertetésének, elfogadtatásának érdekében, mint ha „csupán” a mongol egyházat vezetné. Manapság valóban kijelenthetjük, hogy a mongol buddhista egyház feje, a IX. Halha Dzsebcundamba, a Bogdo Gegen Rinpoce a tibeti-mongol buddhizmus harmadik legjelentősebb főlámája.

Irodalomjegyzék:

- BAWDEN (1961): BAWDEN, Charles: *The Jebtsundamba khutugtus of Urga*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- AGWANDORJ (2002), AGWANDORJ, Bri: *Awral itgelt yecdügeer Bogd Jawjandamba xutagtiin tobč hamtar*. Ulaanbaatar. (Az oltalmat adó kilencedik Bogd Dzsebcundamba rövid életrajza)
- BERGER – BARTHOLOMEW (1995): BERGER, Patricia – BARTHOLOMEW, Terese Tse (ed.): *Mongolia. The Legacy of the Chinggis Khan*. Thames and Hudson, Asian art Museum of San Francisco.
- ČOINXOR (1995): ČOINXOR, Ĵ : *Öndör Gegen Janabajar*. Ulaanbaatar. (Öndör Gegen Dzanabadzar)
- HERTZOG (1999): HERTZOG, Stuart: *Interview with the Ninth Khalkha Jebtsundamba*. www.greenvictoria.ca
- IČINNOROW (2005): IČINNOROW, S.: *Öndör geegen Janabajar*. Namtar, büteeliin jarim asuudal. Ulaanbaatar.
- LXAGWASÜREN – DAŠJAMC (2001): LXAGWASÜREN, G. – DAŠJAMC, D: *Mongoliin filosofiin tüüx*. Ulaanbaatar. (A mongol filozófia története)
- SÁRKÖZI (1992): SÁRKÖZI Alice: *Political Prophecies in Mongolia in the Seventeenth-Twentieth Century*. Akadémiai Kiadó, Budapest – Wiesbaden.
- SZILÁGYI (2002): SZILÁGYI Zsolt: *A mongol buddhista egyház politikai szerepvállalása a mongol autonómia idején*. In. *II. Orientalista Nap 2001*. december 18. MTA Orientalisztika Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet Budapest. pp. 141–155.
- SZILÁGYI (2004): SZILÁGYI Zsolt: *Manchu-Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896. Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism Vol 1*. ed. Géza Bethlenfalvy. State Central Library of Mongolia, Research Group for Altaic Studies Hungarian Academy of Sciences, Budapest.
- SZILÁGYI (2004): SZILÁGYI Zsolt: *A mongol buddhista egyház feje, a VIII. Bogd geegen élete és politikai szerepvállalása*. In: *Őseink nyomán Belső-Ázsiában III*. szerk. Birtalan Ágnes. Budapest pp. 261–284.
- TELEKI – MAJER (2006): TELEKI Krisztina – MAJER Zsuzsa: *A mai Ulánbátor kolostorai és szentélyei*. In. *Keréknymok*. 2006/1. Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest. pp. 147–158.

KÓSA GÁBOR

A Világ Tiszteltje és a Nagyság Atyja (Buddho-Manichaica II.)

A Tang-kori (i.sz. 618–907) manicheusok számos kifejezést használtak a Nagyság Atyjának, a Fény-paradicsom Urának megnevezésére. Jelen tanulmány áttekinti a manicheus panteon ezen alakjának kínai és nem-kínai elnevezéseit, hogy rámutasson ezek átfedéseire és különbségeire. A *Míngzūn* 明尊 kifejezés lehetséges eredetének összefoglalása után arra a végeredményre juthatunk, hogy a szókapcsolat sem a buddhista Világ Tiszteltje (*Shizūn* 世尊), sem egyéb (például nesztoriánus) használatból nem vezethető le, viszont jó analógiának tűnik a buddhista *Tiānzūn* 天尊 („dévák között a legtiszteltebb”) cím. Őt hipotézist fogalmazok meg azzal kapcsolatban, hogy a kínai manicheusok miért használták szívesebben a többszörösen motivált szóösszeételként értelmezhető *Míngzūn* 明尊 kifejezést az egyszerűbbnek tűnő *Míngwáng* 明王 kifejezéshez képest.¹

1. A Nagyság Atyja

A hagyomány szerint Mānī (i.sz. ca. 216–276) először 12 évesen, majd 24 évesen részesült egyfajta vizuális kinyilatkoztatásban, melynek során elsősorban a világegyetem létrejöttébe és berendezkedésébe nyert misztikus bepillantást. A manicheus hagyomány szerint lényegében ezen víziókra alapozva alakította ki Mānī sajátos tanítását a Két Princípiumról és a Három Korszokról. Az i.sz. 240–242-ben intenzív térítésbe kezdő Mānī és tanítványai egy sajátos missziós stratégiát dolgoztak ki e tanok terjesztésére, ami a manicheizmus későbbi történetében is meghatározó jelentőségű volt: minden kultúrának a saját nyelvén fogalmazták meg a vallásalapító víziókban elnyert tanítását. A 3. századi Iránban a középperzsa nyelvet és a zoroasztrianizmus terminológiáját használták az ott élő manicheusok, míg a 4–5. századi Egyiptomban kopt nyelven és a kereszténység szóhasználatát alkalmazva fogalmazták meg elképzeléseiket. A belső-ázsiai és a kínai térítés során született párthus, ujjur, illetve kínai szövegekben fokozatosan a buddhista szóhasználat került előtérbe. Rendkívül izgalmas annak vizsgálata, hogy miként volt képes a manicheizmus a legkülönbözőbb nyelveken és az egymástól jelentősen különböző vallások köntösében ugyanazt a lényegében állandó, és egészét tekintve kizárólag rá jellemző tanítást kifejezni. Előző tanulmányomban röviden bemutattam, hogy a vallásalapító Mānīval összefüggésben milyen buddhista jellegű kifejezéseket használtak a kínai manicheusok.² Jelen írásomban a rendkívül komplex manicheus kozmogóniai mítosz talán legfontosabb szereplőjének, a Nagyság Atyjának kínai elnevezéseit, ezen belül kiemelten

¹ Jelen tanulmány a Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange RG 009-U-04 számú

pályázatának támogatásával készült.

² KÓSA 2007.

a 'Fényfenség' kifejezést vizsgálom meg közelebbről, hogy rámutassak azokra a buddhistának tűnő, de valójában manicheus koncepciókra, melyek ezen nevek mögött meghúzódnak.

A manicheus kozmogónia egyik legfontosabb alakja a Nagyság Atyja, aki a Fénybirodalom királyaként valójában az egész manicheus kozmogóniai folyamat irányítója.³ A manicheus mítosz szerint az első, kezdeti korszakban a Fény és a Sötétség egymástól elválasztva létezett.⁴ A Fénybirodalmat az öt nagyság jellemzi, amelyek közül az első maga a Nagyság Atyja:

„A Fénybirodalom másrésről Öt Nagyságból áll, akik az Atya, Tizenkét Aeonja, az Aeonok Aeonjai, az Élő Levegő és a Fényföld.”⁵

Az Atyát, a Fénybirodalmat és az Élő Levegőt együtt a Három Öröknek nevezik.⁶ A Fénybirodalom központjában a Nagyság Atyja⁷ trónol, akit koszorúként vesz körbe a Tizenkét Aeon.⁸ A Nagyság Atyja, más néven a Fények Királya vagy Minden Fények Gyökere öt lényegi tulajdonsággal bír, melyek az Értelem, a Tudat, a Belátás, a Megfontolás és a Szándék,⁹ magát a birodalmat pedig a Szeretet, a Hit, a Hűség, a Jóindulat és a Bölcsesség uralja.¹⁰ A Nagyság Atyját ugyanakkor négyarcúság jellemzi: Isten, Fény, Erő és Bölcsesség.¹¹ A Nagyság Atyja egyfajta rejtettségben él, melyből csak az idők végezetén lép majd ki, addig az összes kozmogóniai és kozmológiai történésben emanációi révén van jelen.¹² Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a manicheus mítosz¹³ azon szereplői, akik nem a Sötétség Birodalmából származnak, szigorú értelemben nem önálló entitások, hanem a Nagyság Atyja egy-egy aspektusának specifikus megnyilvánulásai, emanációi és hüposztázisok különböző változatai.¹⁴

A Nagyság Atyját a kínai források is kiemelt módon kezelik.¹⁵ Fontosságának megfelelően a manicheus panteonnak Mánin kívül alig van olyan szereplője, akit az elsősorban nem a

3 Vö. ASMUSSEN 1965: 200.

4 Egymáshoz viszonyított elhelyezkedésükről, mely a legtöbb forrás szerint a Fénynek három részt (észak, kelet, nyugat), míg a Sötétségnek egy részt (dél) tulajdonít a „térben”, lásd Antiókhiai Severus (123. homília, 152,14–16; REEVES 1992: 168–169), *Encheiridion* 27: 71,6–72,4 (LIEU 1997: 226–227), al-Máturidí: *Kitáb al-Tawhíd* 3651.80 (VAJDA 1966: 4); BENNETT 2001.

5 *Zsoltárkönyv* 9,12–15 (ALLBERRY 1938: 9): „τμ|πτ|ρρο μεν μ|πογ|αινε νεσυοον ε|π|ε μμ|π|τ|η|α|δ ε|τε π|τ|α|ς νε π|ω|τ μ|π|ε|ρ|μ|π|τ|ε|ρ|α|ς π|α|ω|ν μ|π|η|α|ω|ν π|τε π|α|ω|ν · π|α|η|ρ ε|τ|α|η|ε π|κ|α|ε μ|πογ|αινε.” Más megfogalmazásban hasonlóan közösen szerepelnek még: *Zsoltárkönyv* 116,26–30; 136,33–38; 168,25–28 (ALLBERRY 1938: 116; 136; 168).

6 *Contra Felicem* I,18: *Pater ingenuus, Terra ingenuita, Aër ingenuus (tres res ingenuitae)*; *al-Fihrist* (FLÜGEL 1862/1969: 52,14–15; DODGE 1970: 777); LINDT 1992: 31–34.

7 Például párthus M533 II (BOYCE 1975: al), M183 I (SUNDERMANN 1973: 62–64) töredékek; a kopt forrásokról lásd LINDT 1992: 3–16.

8 Lásd például M 730 (BOYCE 1975: ah), vö. *Zsoltárkönyv* 1,13–15; 136,29–35 (ALLBERRY 1938: 1; 136); LINDT 1992: 17–30.

9 *Kephalaia* 64,13–25 (GARDNER 1995: 67), *Liber Scholiorum* (POGNON 1898–99: 127; JACKSON 19652:

223), a szír terminológiáról lásd Burkitt 1925: 33. Az egyszerűség kedvéért itt a kínai fordításban használt elnevezéseket alkalmaztam, bár az egyes forrásokban nem pontosan ez a sorrend és szóhasználat szerepel.

10 *al-Fihrist* (FLÜGEL 1862/1969: 52,17; DODGE 1970: 777).

11 Lásd MERKELBACH 1986: 39–50, HEUSER 1998: 12–14;

12 Lásd *Kephalaia* 151,19–151,20 (GARDNER 1995: 160), *Zsoltárkönyv* 115,13 (ALLBERRY 1938: 13); A/5/346 és P.Kell. Gr. 92. #P.56] (Kellis); a végső időkben való megmutatkozásról lásd *Homíliák* 41,13–17 (POLOTSKY 1934: 41), *Kephalaia* 103,10–31 (GARDNER 1995: 107); PEDERSEN 1996: 392–398.

13 Habár gyakran használom a mítosz elnevezést, érdemes kiemelni, hogy a manicheusok természetesen nem mítosznak, hanem teljes mértékben valóságosnak tartották a következőkben leírt összes történetét: „Azonban nem úgy használják ezt [kozmogóniájukat], mint mítoszokat, sőt azt sem gondolják, hogy bármilyen egyéb jelentést hozozna, hanem úgy hiszik, hogy minden, amit mondanak, (szó szerint) igaz” (*Encheiridion* 27: 72,15–16; LIEU 19923: 31; 1997: 226–227).

14 Vö. SUNDERMANN 1993: 311a, LIEU 19923: 14, HEUSER 1998: 11.

15 A kínai manicheizmusról általában lásd KÓSA 2000.

manicheus kozmogóniáról szóló *Kompendium*¹⁶ is megemlíti, a Nagyság Atyja ezek közé tartozik. A *Traktátusban*¹⁷ már több alkalommal is megjelenik, de alapvetően pusztán két formában: a Fény Tiszteltje (*Míngzūn* 明尊) vagy Fényatyja ([*guāng*]míngfū [光]明父). A legnagyobb számú és legköltebb variációk a *Himnusz-tekercsben*¹⁸ találhatók.¹⁹

A NAGYSÁG ATYJÁNAK KÍNAI NEVEI

Zhǔ 主 – ÚR

Zhǔ 主 – Úr [H251]; *Zhēnshí zhǔ* 真實主 – Igazságos Úr [H373; H383]; *Dà cíbēi zhǔ* 大慈悲主 – Nagyirgalmú Úr [H388]; *Míngjiè cháng míngzhǔ* 明界常明主 – a Fényvilág Örök Fényura [H122]; *Dà zhēnshí zhǔ* 大真實主 – A Hatalmas Igazságos Úr [H357].

WÁNG 王 – KIRÁLY

Wúshàng guāngmíng wáng 无上光明王 – A Felülmúlhatatlan Fénykirály [H169; H174]; *Zuìshàng guāngwáng* 最上光王 – Legfelső Fénykirály [H373]; *Chángzhù Nièpán wáng* 常住涅槃王 – Örök Nirvána Királya [H26]; *Nièpán qīngjìng wáng* 涅槃清淨王 – a Nirvána Tiszta Királya [H252]; *Wúshàng Nièpán wáng* 无上涅槃王 – Felülmúlhatatlan Nirvána Király [H309]; *Tiānwáng* 天王 – Égi Király [Haiqiong Bo zhenren yulu 海瓊白珍人語錄 1.12a].

FÙ 父 – ATYA

Fù 父 – Atya [H227; H244; H265]; *Míngfū* 明父 – Fényatyja [Tr12/133]; *Guāngmíng fū* 光明父 – Fényatyja [Tr12/134]; *Cífū* 慈父 – Irgalmas Atya [H146; H151; H210; H371; Ch. 258a]; *Guāngmíng dàcí fū* 光明大慈父 – A Fény Hatalmas Irgalmú Atyja [H232]; *Chánghuó míngzūn fū* 常活明尊父 – Örökkön Élő Fénytisztelt Atya [H223]; *Zhēnshí fū* 真實父 – Igazságos Atya [H388].

ZŪN 尊 – TISZTELT

Míngzūn 明尊 – a Fény Tiszteltje [K1/9; Tr7/77; H44; H129; H145; H164–165; H250; H262; H320; H344; H352; H356; H374]; *Wúshàng míngzūn* 无上明尊 – Felülmúlhatatlan Fény-Tisztelt [H47; H223]; *Míngjiè wúshàng míngzūn* 明界无上明尊 – A Fénybirodalom Felülmúlhatatlan Fény-Tiszteltje [Tr12/134]; *Cízūn* 慈尊 – Irgalmas Tisztelt [H233]; *Yuán shàngzūn* 元上尊 – Az Eredendő Égi [Fenti] Tisztelt [H376].

EGYÉB KIFEJEZÉSEK

Dàshèng 大聖 – Hatalmas Szent [H262; H309; H352]; *Zuò guāngmíng zhě* 作光明者 – A Fény Teremtője [H358]; *Míng zōngzǔ* 明宗祖 – A Fény Őse [H226]; *Běn zōngzǔ* 本宗祖 – Az Eredendő Ős [H245]; *Bǐli* 卑嘍 – [párthus *pidar*] [H157]; *Yīluóhē* 醫羅訶 – [szír *Alāhā*] [H158].

16 *Kompendium* = *Moni guangfo jiao fayi lie* 摩尼光佛敎法儀略 [S 3969–P 3884; T2141A: 1279c–1281a].

17 *Traktátus* = *Bosijiao canjing* 波斯敎殘經 [BD00256; T2141B: 1281a–1286a].

18 *Himnusz-tekercs* = *Moni jiao xiabu zan* 摩尼敎下部讚 [S 2659; T2140: 1270b–1279c].

19 A hivatkozásnál a *Kompendium* esetében a fejezetszáma, illetve a kéziratbeli oszlopszáma áll (pl. K2/52), a

*Himnusz-tekercs*nél a himnusz száma áll a H betű után (pl. H56), a *Traktátus*nál a tartalmilag 20 egységre osztható szöveg adott része áll a Tr betű után és a kéziratbeli oszlopszáma (pl. Tr5/62). Ezen három mű esetében a kéziratokon szereplő írásjegyeket használok (pl. *wú* 无 és nem 無). Történeti forrásoknak a nem-manicheusok által írott dokumentumokat nevezem, a pontos forrást zárójelben adom meg.

A manicheizmus speciális missziós technikájának köszönhetően a kínaira lefordított manicheus terminusokkal kapcsolatban elmondható, hogy általában rendkívül jól megfeleltethetők a nem-kínai kifejezéseknek.²⁰ Ez a Nagyság Atyja esetében is így van, legalábbis ami a 'király', az 'úr' és az 'atya' szavakat tartalmazó kifejezéseket illeti.

KIRÁLY – ÚR (WÁNG 王, ZHŮ 主)

- Kopt: πῆρο πῆρογαινε – A Fény Királya;²¹
 Arab: *maliku jināni-'n-nūri* – a Fénybirodalom Királya;²² *maliku 'alm-'n-nūri* – A Fénybirodalom Királya;²³
 Középperzsa: *whyšt(')w šhry'r* [*wahištāw šahriyār*] – a Paradicsom Királya;²⁴
 Párthus: *whyšt šhrd'r* [*wahišt šahrđār*] – a Paradicsom Ura;²⁵ *š'h rušn* [*šāh rōšn*] – a Fények Királya;²⁶ *hrwɣn šhrd'r'n xwd'y* [*harwīn šahrđārān xwadāy*] – Minden Uralkodó Ura;²⁷ *hrwɣn rošn'n xwd'y* [*harwīn rōšnān xwadāy*] – Minden Fény Ura;²⁸ *rušn q'w* [*rōšn kaw*] – a Fény Ura;²⁹
 Ujgur: *uluy ilig* – Nagy Király.³⁰

ΑΤΥΑ (FŪ 父)

- Kopt: πωτ πτε τῆπτηαδ – a Nagyság Atyja;³¹ *μπωτ πατμογ* – Hallhatatlan Atya;³² *πψαρπ πῆωτ* – az Első Atya;³³ *πωτ πῆρογαινε* – a Fények Atyja;³⁴ *ππαδ πωτ πῆρογαινε* – a Fények Nagy Atyja;³⁵ *πψαρπ πῆωτ* – az Első Atya.
 Görög: *ὁ ἀγαθὸς πατέρ* – a Jó Atya;³⁶ *πατέρ* – Atya; *ὁ τετραπρόσωπος πατέρ τοῦ μεγέθους* – a Nagyság Négyarcú Atyja;³⁷ *πολυύμνητε πάτερ* – Sokat dicsért Atya;³⁸ *πάτερ ἀπόκρυφε* – Rejtett Atya.³⁹
 Latin: *Bonus Pater* – a Jó Atya;⁴⁰ *Benignus Pater* – Jóságos Atya;⁴¹ *Pater ingenitus* – Születetlen Atya;⁴²
 Szír: *abā d-rabbūtā* – a Nagyság Atyja;⁴³

20 BRYDER 1985: 138.

21 *Kephalaia* 35,8 (GARDNER 1996: 39); *Zsoltárkönyv* 60,30 (Allberry 1938: 60).

22 *al-Fihrist* (FLÜGEL 1862/1969: 50,11; 52,13; DODGE 1970: 774).

23 *al-Fihrist* (FLÜGEL 1862/1969: 58,12; DODGE 1970: 781); Ibn al-Murtadā: *Kitāb al-bahr az-zalḥār* 57b. (KESSLER 1889: 349).

24 M 7984 II R ii (ANDREAS–HENNING 1932: 179, 181).

25 M 730 R i (BOYCE 1975: ah); M 42 V i (ANDREAS–HENNING 1934: 852); M 2 II V i (COLDITZ 2000: 275).

26 M 229 R i (RECK 1992: 345; COLDITZ 2000: 280).

27 M 500f (COLDITZ 2000: 272, 381).

28 M 500f (COLDITZ 2000: 272, 381).

29 M 40 R (BOYCE 1975: af).

30 T II D 171 R (LE COQ 1912: 25).

31 Például *Kephalaia* 34,21; 49,15; 103,31 (GARDNER 1996: 38; 54; 107); *Zsoltárkönyv* 50,30; 191,13 (ALLBERRY 1938: 50; 191).

32 *Zsoltárkönyv* I. (Chester Beatty Könyvtár kopt kéziratai III: 161; GIVERSEN 1988: 271).

33 *Kephalaia* 35,1–5. (GARDNER 1996: 39).

34 *Zsoltárkönyv* 85,13; 144,15; 198,23; 199,16 (ALLBERRY 1938: 85; 144; 198; 199).

35 *Kephalaia* 40,11; 43,27 (GARDNER 1996: 45; 49).

36 *Acta Archelai, versio Graeca* VII.3 (BEESON 1906: 10).

37 *Capita VII contra Manichaeos* 3,59–60; HHF 1461C/D (LIEU 1994: 236–237).

38 P. Kell. Gr. 92: 1–2 (GARDNER 1996: 137).

39 P. Kell. Gr. 92: 45 (GARDNER 1996: 139). Egy görög nyelvű, egyesek által manicheusnak, mások szerint inkább kereszténynek tekinthető szövegben található egyéb elnevezésekről lásd JENKINS 1995; KHOSROYEV 2005.

40 *Acta Archelai, versio Latina* VII.3 (BEESON 1906: 10).

41 *Acta Archelai, versio Latina* VIII.2 (BEESON 1906: 11).

42 *Contra Felicem* I.18.

43 *Liber Scholiorum* 1. (POGNON 1898–99: 127; JACKSON 19652: 223).

Középperzsa: *pyd 'y wzrgyh* [*pid ī wuzurgīh*] – a Nagyság Atyja;⁴⁴

Párthus: *pydr* [*pidar*] – Atya;⁴⁵ *pydr wzrgyft* [*pidar wuzurgīft*] – a Nagyság Atyja;⁴⁶ *pydr 'y wzrgyft* [*pidar ī wuzurgīft*] – A Nagyság Atyja;⁴⁷ *pydr wzrg* [*pidar wuzurg*] – a Nagy Atya; *pydr rušn* [*pidar rōšn*] – Fény-Atya;⁴⁸ *pydr hsyng* [*pidar hasēnag*] – Eredendő Atya;⁴⁹

Ujgur: *yarliqančuči qaṇamaz* – Irgalmas Atyánk.⁵⁰

A táblázatok összevetéséből kitűnik, hogy néhány esetben akár egymástól igen távoli hagyományokban is találhatóak rendkívül pontos egyezések.

PONTOS MEGFELELÉSEK

<i>(Guāng)míng fū</i> (光)明父 =	Fényatya	= <i>pydr rušn</i> [<i>pidar rōšn</i>] (párthus)
<i>Guāngwáng</i> 光王 =	Fénykirály	= <i>ⲡⲣⲟ ⲡⲓⲟⲮⲁⲓⲛⲉ</i> (kopt)
<i>Cífū</i> 慈父 =	Iralmas, Jóságos Atya	= <i>yarliqančuči qaṇamaz</i> (ujgur)
<i>Cífū</i> 慈父 =	Iralmas, Jóságos Atya	= <i>Bonus, Benignus Pater</i> (latin)
<i>Míngzhǔ</i> 明主 =	a Fény Ura	= <i>rušn q'w</i> [<i>rōšn kaw</i>] (párthus)

Annak ellenére, hogy a Nagyság Atyjának különböző, nem-kínai neveiben gyakran jelenik meg a kínai forrásokban is szereplő 'király' (6), 'úr' (5) vagy 'atya' (13) elnevezés, a kínai szövegekben leggyakoribb (18) 'tiszteltje' szót tartalmazó titulusnak nem-kínai megfelelője alapvetően nincsen. A következőkben ezt jelenséget, továbbá a leggyakoribb elnevezést, a 'Fény Tiszteltje' elnevezést vizsgálom.

2. A Tisztelt

A kérdés megoldásához közelebb kerülhetünk, ha a különböző kifejezésekben szereplő egyik állandó elemet, a 'fényt' vizsgáljuk meg:

FÉNY

(GUÁNG)MÍNG (光)明

明尊; 无上明尊; 明界无上明尊; 无上光明王; 最上光王; 明界常明主; 常活明尊父; 光明大慈父;

(光)明父; 明宗 祖 [= Σ24]

Középperzsa: *b'ryst 'y rušn* [*bārist ī rōšn*] – a Legmagasabb Fény;⁵¹

Párthus: *pydr rušn* [*pidar rōšn*] – Fény-Atya;⁵² *rušn q'w* [*rōšn kaw*] – a Fény Ura;⁵³ *š'h 'y rušn'n* [*šāh ī rōšnān*] – a Fények Királya;

⁴⁴ M 5750 R ii (SUNDERMANN 1992: 316–317); MIK III 8259 V ii 18 (GULÁCSI 2001: 223).

⁴⁵ T III D III 267,5 (ANDREAS–HENNING 1934: 868).

⁴⁶ M 5860 I (RECK 2004: 128).

⁴⁷ M 756a V (COLDITZ 2000: 283); M 5860 I V i (RECK 2004: 128).

⁴⁸ M 730 (BOYCE 1975: ah); M 284a V i (RECK 2004: 298).

⁴⁹ M 33 II R ii (ANDREAS–HENNING 1934: 877).

⁵⁰ T II D 173a R (LE COQ 1912: 10).

⁵¹ M 98 I (BOYCE 1975: y).

⁵² M 730 (BOYCE 1975: ah).

⁵³ M 40 R (BOYCE 1975: af).

Kopt:	ⲡⲣⲟ ⲡⲡⲟϥⲗⲏⲛⲉ – a Fények Királya; ⁵⁴ ⲡⲡⲗⲟ ⲡⲓⲱⲧ ⲡⲡⲟϥⲗⲏⲛⲉ – a Fények Nagy Királya; ⁵⁵
Ujgur:	<i>yaruq ilänmäk</i> – a Fény Ura;
Latin:	<i>deus lucis</i> – a Fény Istene; ⁵⁶
Arab:	<i>maliku jināni-'n-nūri</i> – a Fénybirodalom Királya; ⁵⁷ <i>maliku 'alm-'n-nūri</i> – a Fény Birodalmának Királya. ⁵⁸

A fenti kifejezésekből egyfajta statisztikát készítve a következő eredményre juthatunk:

A 'FÉNY' szót szerepeltető kifejezések

kínai		nem-kínai	
明 (Fény) — 尊 (Tisztelt)	= 16	KIRÁLY, ÚR: párthus, kopt, ujgur, arab	
明 (Fény) — 王 (Király)	= 3	ISTEN: latin	
明 (Fény) — 主 (Úr)	= 1	LEGNAGYOBB: középperzsa	
明 (Fény) — 父 (Atya)	= 4	ATYA: kopt, párthus	
明 (Fény) — 宗祖 (Ős)	= 1		

Míg a nem-kínai forrásokban a Nagyság Atyjával mint Fénnyel kapcsolatban egyértelműen a színönimáknak tekinthető király és úr szavak szerepelnek, addig a kínai szövegekben az ennek megfelelő nagyságrenddel megjelenő kifejezés egyértelműen a Tisztelt (*zūn* 尊). Amennyiben tehát megállapítható, hogy a kínaira fordított manicheus szövegek terminológiája analógiába állítható az eredeti, nem-kínai szövegek szóhasználatával, úgy a fenti összehasonlításból elméletileg az következik, hogy a *zūn* 尊 alapvetően 'királyt', 'urat' jelent, esetleg egy kissé módosított (például szellemibb) értelemben. Ezen megállapítás újdonsága abban áll, hogy a szó hagyományosan a 'tisztelni, tiszteletteljes, tisztelt, tiszteletreméltó, magas(rangú), idősebb' jelentéssel bír, és a buddhizmus térhódítása előtt alapvetően nem rendelkezett az 'úr', 'király' jelentéssel, habár ez a jelentés természetesen összhangba hozható ezen hagyományos jelentéseivel. A kérdés az, hogy találunk-e példát erre az egyébként nem nyilvánvaló azonosításra magán a kínai nyelvű manicheus hagyományon belül.

A Nagyság Atyja egyik állandó attribútumának számít a Tizenkét Aeon, melyek absztrakt erkölcsi értékeket és fogalmakat képviselnek. A Tizenkét Aeon közül a legelső a különböző nyelvű manicheus szövegekben a 'Királyság', az 'Uralom'.⁵⁹

Szír: *malkutā* (Királyság)⁶⁰

Középperzsa: *šhry'ryh* [*šahriyārīh*] (Uralom),⁶¹

Párthus: *šhrd'ryft* [*šahradārīft*] (Uralom)⁶²

54 *Kephalaia* 35,8 (GARDNER 1996: 39); *Zsoltárkönyv* 60,30 (ALLBERRY 1938: 60).

55 *Kephalaia* 40,11; 43,27 (GARDNER 1996: 45; 49).

56 Augustinus: *Contra Iulianum* 186. (HARRISON-BEDUHN 2001: 136).

57 *al-Fihrist* (FLÜGEL 1862/1969: 50,11; 52,13; DODGE 1970: 774).

58 *al-Fihrist* (FLÜGEL 1862/1969: 58,12; DODGE 1970: 781); Ibn al-Murtadā: *Kitāb al-bahr az-zahhār* 57b. (KESSLER 1889: 349).

59 Vö. WALDSCHMIDT-LENTZ 1933: 533.

60 *Liber Scholiorum* (POGNON 1898–99: 129; JACKSON 19652: 241).

61 M 28 II V ii (BOYCE 1975: bu).

62 M 14 V 8 (BOYCE 1975: bz).

Szogd: 'xšywnky'kh (Királyság)⁶³
 Ujgur: il[ä]nmäk ärksinmäk (yaruq) ([a Fény] Uralma)⁶⁴

A Tizenkét Aeon részletes felsorolása összesen öt helyen maradt fenn a kínai manicheus szövegekben, ezek közül két lista a *Traktátusban* (Tr18, Tr19), három pedig a *Himnusz-tekercsben* (H165–167, H169–171, H174–175) található.

A TIZENKÉT AEON KÜLÖNBÖZŐ ELNEVEZÉSEI
 (AZ ELSŐ ELEM KIEMELVE ÉS LEFORDÍTVA)

Tr18/221–225.	Tr19/231–301.	H165–167.
1. Dàwáng 大王 (a Nagy Király)	1. Dàwáng 大王 (a Nagy Király)	1. Míngzūn 明尊 (a Fény Tiszteltje)
2. Zhìhuì 智惠	2. Zhìhuì 智惠	2. Zhìhuì 智惠
3. Chángshèng 常勝	3. Chángshèng 常勝	3. Chángshèng 常勝
4. Huānxǐ 歡喜	4. Huānxǐ 歡喜	4. Huānxǐ 歡喜
5. Qínxiū 勤修	5. Qínxiū 勤修	5. Qínxiū 勤修
6. Píngděng 平等	6. Zhēnshí 真實	6. Zhēnshí 真實
7. Xìnxīn 信心	7. Xìnxīn 信心	7. Xìnxīn 信心
8. Rěnrǔ 忍辱	8. Rěnrǔ 忍辱	8. Rěnrǔ 忍辱
9. Zhíyì 直意	9. Zhíyì 直意	9. Zhíyì 直意
10. Gōngdé 功德	10. Gōngdé 功德	10. Gōngdé 功德
11. Qíxīn yīděng 齊心一等	11. Qíxīn yīděng 齊心一等	11. Qíxīn héhé 齊心和合
12. Nèiwài jù míng 內外俱明	12. Nèiwài jù míng 內外俱明	12. Nèiwài jù míng 內外俱明
H169–171. (az analóg emanációkkal)	H174–175.	
1. Wúshàng guāngmíng wáng 無上光明王 (Felülmúlhatatlan Fénykirály)	1. Wúshàng guāngmíng wáng 無上光明王 (Felülmúlhatatlan Fénykirály)	
2. Zhìhuì 智惠善母佛	2. Zhìhuì 智惠	
3. Chángshèng Xiānyìfó 常勝先意佛	3. Chángshèng 常勝	
4. Huānxǐ Wǔmíngfó 歡喜五明佛	4. Wǔmíng yuán huānxǐ 五明元歡喜	
5. Qínxiū Lè míngfó 勤修樂明佛	5. Qínxiū 勤心	
6. Zhēnshí Zào xiàngfó 真實造相佛	6. Zào xiàng héng Zhēnshí 造相恒真實	
7. Xìnxīn Jìng fēngfó 信心淨風佛	7. Xìnxīn 信心	
8. Rěnrǔ Rìguāngfó 忍辱日光佛	8. Rěnrǔ zhèn guāngmíng 忍辱鎮光明	
9. Zhíyì Lúshènnà 直意盧舍那	9. Yíyì 宜意	
10. Zhī'ēn Yìshùfó 知恩夷數佛	10. Zhī'ēn chénggōng dé 知恩成功德	

63 M 18221 (= TM 389b) (SUNDERMANN 1981: 50).

64 T II D 119 V 9 (LE COQ 1922: 16).

11. *Qíxīn Diànguāngfó* 齊心電光佛
 12. *Zhuāngyán Huì míngfó* 莊嚴惠明佛
11. *Héhé qíxīn* 和合齊心
 12. *Yì Huì míng* 益惠明

Miközben kimutatható, hogy a legtöbb elem lényegében azonos vagy viszonylag könnyen levezethető módon megfeleltethető egymásnak, addig a tizenkettes listának éppen az első tagja az, amely egy érdekes eltérést is tartalmaz. Egyetlen esetet leszámítva az összes elnevezésben a *wáng* 王 (király, királyság) szó szerepel, a *Himnusz-tekercs* 165. versszakában viszont éppen az általunk vizsgált *zūn* 尊 szó.

- Tr18/221. *Dàwáng* 大王 = Nagy Király
 Tr19/231. *Dàwáng* 大王 = Nagy Király
 H165–167. *Míngzūn* 明尊 = Fény Tiszteltje
 H169–171. *Wúshàng Guāngmíng Wáng* 无上光明王 = Felülmúlhatatlan Fénykirály
 H174–175. *Wúshàng Guāngmíng Wáng* 无上光明王 = Felülmúlhatatlan Fénykirály

Amennyiben feltételezzük, hogy a Tizenkét Aeon többi eleméhez hasonlóan a különféle verziók itt is jól megfeleltethetők egymásnak, ebből az következik, hogy a Tisztelt valójában a Nagy Király (*dàwáng*), illetve a Felülmúlhatatlan Király (*wúshàng wáng*) kifejezéseknek felel meg.

- Zūn* 尊 (H165) = *Dàwáng* 大王 (Tr18/221, Tr19/231)
Zūn 尊 (H165) = *Wúshàng ... Wáng* 无上...王 (H169, H174)
 → *Zūn* 尊 = Nagy / Felülmúlhatatlan Király

Habár a Tizenkét Aeon csak mintegy körbeveszi a Nagyság Atyját, valójában egy-egy eleme a manicheus pantheon egy-egy tagjának is megfelel: az első elem (mint fent láttuk) éppen a Nagyság Atyját jelöli. Ez mind a kínai (H169–171), mind a nem-kínai listákban pontosan megjelenik: pl. középperzsa „Legmagasabb Atya” [*lyzd bwrzyst*];⁶⁵ ujjgur „Zurwān isten” [*āzrua tājri*].⁶⁶ Ugyanakkor hozzá kell tenni, hogy két esetben a *Himnusz-tekercs* (H47; H223), egyszer pedig a *Traktátus* (Tr12/134) együtt említi a *wúshàng* 无上 („felülmúlhatatlan”) és a *zūn* 尊 („tisztelt”) szavakat, ami arra enged következtetni, hogy inkább a „nagy király” jelentés asszociálható a *zūn* 尊 szóhoz. Ezt a feltételezést erősíti meg az a tény, hogy a nagy (*dà* 大) és a Fenség (*zūn* 尊) soha nem fordul elő együtt a kínai manicheus szövegekben, míg az előbbi az Úr (*zhǔ* 主) szóval kétszer is megjelenik (H388, H357).

Ez a jelentésmódosulás valószínűleg nem a manicheus szövegek sajátja, hanem minden bizonnyal ennek is van buddhista gyökere. A kínaiul Világ Tiszteltjének (*Shìzūn* 世尊) fordított szónak több szanszkrit megfelelőjét is meg szokták adni, általában ilyennek tekintik a *bhagavan* („Magasztos”), a *lokajyeṣṭha* („a világ rangidőse, legkiválóbb a világon”)⁶⁷ és a *lokanātha* („a világ(ok) ura”) kifejezéseket. Érdekességképpen megjegyezhető, hogy szigorú értelemben

65 IB 4974 (BOYCE 1975: cb); M 798a R ii – V ii (BOYCE 1975: cc); M 738 (BOYCE 1975: cd); GHARIB 2000: 263–264.

66 Pelliot Chinois 3049: 4–15. (HAMILTON 1986: 38).
 67 MONIER-WILLIAMS 2002: 426, 906 alapján.

egyik sem felel meg a kínai kifejezésnek, legközelebb hozzá a *lokajještha* áll.⁶⁸ Ugyanakkor a kínai buddhista szövegek egyértelműen a *bhagavan* (*bójiāfān* [bakgʰabuam] 薄伽梵,⁶⁹ *pójiāpó* [bagʰaga] 婆伽婆⁷⁰) vagy a *lokanātha* (*lùjiānàjiā* [lɔʰgʰianaʰgʰa] 路伽那伽,⁷¹ *lùjiānàtā* [lɔʰgʰianaʰtʰa] 路伽那他⁷²) szavakat adják meg átírásban,⁷³ amikor a *Shìzūn* 世尊 terminust definiálják. Feltételezésem szerint szemantikailag már a buddhista összefüggésben is „egybeíródik” a tiszteletreméltó, rangidős (*jještha*) és az úr, uralkodó (*nātha*) jelentése.

Természetesen korábban és ezúttal sem egy tudatosan megkonstruált szemantikai mezőről van szó, hanem pusztán arról, hogy a korábbi jelentés („tisztelni”, „tiszteletteljes”) a fordítások hatására bizonyos szempontból kis mértékben megváltozik.⁷⁴

Míndezek alapján tehát jogosnak tűnik, hogy a *zūn* 尊 szót Nagy Királynak vagy Fenségnek fordítsuk. Amennyiben a Fenség szó tartalmaz egy finom utalást a nagyságra, úgy ez jobban megmagyarázná azt a tényt is, hogy míg a nem-kínai forrásokban a Fénybirodalom urával kapcsolatban rendszeresen említik a nagyságot (szír – *rabbūtā*; középperzsa – *wzrgyh* [wuzurgʰh]; pártus – *wzrgyft* [wuzurgʰft], *wzrg* [wuzurg]; uigur – *uluγ*; kopt – πηαδ; görög – (πατέρ) τοῦ μεγέθους), addig a kínai szövegben alig találunk erre példát.

Ez a megfeleltetés ugyanakkor még nem ad kielégítő magyarázatot arra a tényre, hogy a *Míngzūn* 明尊 (a Fény Tiszteltje, Fényfenség) sajátos szókapcsolata miatt szerepel ilyen domináns módon a kínai nyelvű manicheus szövegekben.

3. A Fény Fensége (*Míngzūn* 明尊)

Első megközelítésben a Tang-kor vallási terminológiájában kutatva, a *Míngzūn* 明尊 kifejezésre három kézenfekvő analógia adódik:

1. Nesztorianus *Tiānzūn* 天尊 = az Ég Tiszteltje⁷⁵
2. Taoista [*Lingbao* hagyomány]: *Yuánshǐ Tiānzūn* (元始)天尊 = (az Eredendő Kezdet) Égi Tiszteltje⁷⁶
3. Buddhista [általános]: *Shìzūn* 世尊 = a Világ Tiszteltje

68 Erre egy ismert példa lehet a „jeṭṭho’ham asmi lokassa” („Én vagyok a legkiválóbb [a legjobb, a legelső, az elsőszülött] a világon.”) kijelentés (*Mahāpāḍānasuttam* 33, Dīgha Nikāya II.14), melynek később a kínai hagyományban sokszor előforduló megfelelője „az Égben és az Ég alatt egyedül én vagyok tiszteletreméltó 天上天下唯我獨尊” (pl. magával az elbeszéléssel együtt: *Fozu tongji* 佛祖統紀 T49, 2035: p0325c). Az „Égben és az Ég alatt” kitétel nyilván a páli *lokassa* („világon”) kifejezéssel párhuzamos. A *zūn* 尊 szó egyébként valószínűleg a Páli Kánonban szereplő háromszoros kijelentés (aggo ’ham asmi lokassa, jeṭṭho ’ham asmi lokassa, seṭṭho ’ham asmi lokassa”) három szava (agga, jeṭṭha, seṭṭha) mintegy összevont alakjának is tekinthető, de a három között mindenképpen szerepel a szanszkrit *jještha* páli megfelelője (*jeṭṭha*).

69 *Renwang huguo banruo jing shu* 仁王護國般若經疏, T 33,1705: 0284b.

70 *Yiqie jing yinyi* 一切經音義, T 54, 2128: 00479c; *Fenbie gongde lun* 分別功德論, T 25, 1507: 0035b.

71 *Renwang banruo jingshu* 仁王般若經疏, T 33, 1707: 0322a.

72 *Daban niepan jingshu* 大般涅槃經疏, T 38, 1767: 0145c.

73 Szögletes zárójelben a Tang-kori rekonstruált kiejtést adom meg PULLEYBLANK (1991) alapján.

74 Ezt a hipotézist támasztja alá egy korábbi tanulmányban megfogalmazott felvetés, amely Mānīval kapcsolatban elemzi a *zūn* 尊 szót (*Māngnǐ zūn* 忙你尊), és arra következtet, hogy ez Mānīval összefüggésben a szír Mār („Úr”) szónak felel meg (KÓSA 2007: 57–58).

75 BRYDER 1985: 88.

76 BRYDER 1985: 87.

Annak ellenére, hogy mindezek a kifejezések látszólag nagyon jó analógiák a Fény Tiszteltje elnevezésre, továbbá a kínai manicheus terminológia kialakulása idejére (i.sz. 7–8. sz.) a fenti kifejezések már ismertek voltak Kínában, tehát történetileg is alátámasztható lenne egy ilyen típusú analógia kialakulása, mégis számos ellenérv hozható fel egy ilyen típusú hatással kapcsolatban.

Az első lehetőséget az teszi valószínűtlenné, hogy közvetlen nesztoriánus befolyást lényegében nem fedezhetünk fel semmilyen kínai nyelvű manicheus szövegben, így nem tűnik plauzibilisnek, hogy egy ilyen hatás éppen a manicheus pantheon legfontosabb alakjánál jelenjen meg. A taoista „kölcsonzés” ellen az szól, hogy míg a *Kompendiumban* valóban találhatók taoista elemek, addig a *Míngzūn* kifejezést leggyakrabban felvonultató *Himmusz-tekercsben* alig.

Legegyszerűbb és legvalószínűbb forrásnak a harmadik, buddhista kifejezés tűnik. A *Shìzūn* 世尊 kifejezés mint analógia-forrás ellen azonban véleményem szerint szintén több érv szól: 1. a kifejezés elsősorban Buddhára, konkrétan a történeti Buddhára vonatkozik, így aligha lehet jó analógiája a manicheus elgondolás szerint minden küldöttet (így Buddhát is) megbízó Fényfenségnek, aki tehát messze felette áll minden küldöttjének. 2. Mindenképpen ellentmondásosnak tűnik, hogy amennyiben a *Shìzūn* 世尊 analógiájára képezték volna a *Míngzūn* 明尊 kifejezést, úgy a *shì* 世 (világ) és a *míng* 明 (Fény) szavak kerülnek egymással párhuzamba, mely kifejezések a manicheus gondolkodás alapján éppen egymás ellentéteinek számítnak (a világ ugyanis elsősorban, bár nem kizárólagosan a Sötétség Birodalmának terméke).

Összefoglalva tehát elmondható, hogy a taoista és a nesztoriánus hatás annak csekélyége, a buddhista befolyás pedig annak tartalma miatt tekinthető valószínűtlenné. Amennyiben tehát analógiát keresünk a kifejezéshez, ennek forrásaként egy olyan kifejezést érdemes keresnünk, amely buddhista eredetű, de amelynek első előtagja „égi”, és nem „földi” természetű. Véleményem szerint ezen kritériumoknak viszonylag jól megfelel *Tiānzūn* 天尊 összetétel, de ezúttal nem a nesztoriánus vagy a taoista, hanem a buddhista értelemben: „dévák között a legtiszteltebb”.⁷⁷ Ez a szóösszetétel három szempontból is kielégíti a keresett eredeti forrást:

1. A kínai nyelvű manicheus szövegekben valóban erőteljesen tetten érhető buddhista hatás egyik példája lenne.

2. A két kifejezés első tagja valóban tartalmi analógiában áll egymással, mégpedig a manicheus koncepciók szerint is (Ég – Fény).

3. Az 'istenek (dévák) között a legtiszteltebb' jelentés kiválóan visszaadja a Nagyság Atyjának a manicheus pantheonban betöltött helyét: minden isteni alak valójában a Nagyság Atyjától származik, belőle vezethető le és hozzá tér vissza.

Mindez tehát az összetétel analógiájának egyik lehetséges forrására vonatkozik, ugyanakkor továbbra is kérdéses, mi az oka annak, hogy a Tang-kori manicheusok ilyen mértékben preferálták a Fényfenség (*míngzūn* 明尊) kifejezést az egyébként sokkal logikusabb és sokkal kézenfekvőbb Fénykirállyal (*míngwáng* 明王) szemben. Ezzel kapcsolatban mindössze néhány hipotézist fogalmaznék meg, melyek egyike vagy másika – valószínűleg történetileg kideríthetetlen módon – hozzájárulhatott a szóösszetétel népszerűségéhez. Hangsúlyozni kell természetesen, hogy – akárcsak a korábbi gondolatmenetben – ezúttal sem lehet egyértelmű bizonyítékokat

77 A taoista használat egyébként valószínűleg szintén buddhista gyökerű.

találni a folyamatra, pusztán valószínűsíthetünk bizonyos okokat. Ahogy a manicheus terminológiában általában, úgy ebben az esetben sem lehet kizárni, hogy egy ún. „többszörösen motivált” szóösszetételről van szó, tehát nem elképzelhetetlen, hogy az alábbi okok közül akár több is hozzájárulhatott a kifejezés népszerűségéhez.

1. A *wáng* 王 szó a hagyományos kínai gondolkodásban erősen kapcsolódik a konkrét királyok által gyakorolt uralkodáshoz, míg a Nagyság Atyja természetesen kizárólag szellemi értelemben uralkodik. A szó ugyanakkor buddhista kontextusban már valamelyest emelkedett a földi síktól, így amikor a manicheus szövegek mégis használják a kifejezést, akkor minden esetben egy buddhista jelzővel bővítik ki (felülmúlhatatlan [*wúshàng* 无上, *zuìshàng* 最上 = *anuttara*]; nirvána [*nièpán* 涅槃]) vagy – más szövegösszefüggésben – egyszerűen egy már meglévő buddhista kifejezést használnak (dharma-király [*fǎwáng* 法王], Orvoskirály [*Yīwáng* 醫王], Yama [*Píngděngwáng* 平等王]). Mindezzel elkerülük, hogy az elnevezés bármilyen értelemben is világi konnotációval rendelkezzen.

2. Mint korábban már említettem, a király(ság) kifejezés a Tizenkét Aeon első tagjaként Nagy Királyként, illetve Felülmúlhatatlan Fénykirályként jelenik meg, ugyanakkor magát a Tizenkét Aeont is királyoknak tartották (*shí'èr wáng* 十二光王 – Tizenkét Fénykirály [H357; H389]; *shí'èr míngwáng* 十二明王 – Tizenkét Fénykirály [T20/310]; *shí'èr chángzhù bǎo guāngwáng* 十二常住寶光王 – Tizenkét Örök Kincsteli Fénykirály [H122]). Elképzelhető, hogy a Nagyság Atyját „szolgaként” körülvevő Tizenkét Aeon királyi elnevezése is hozzájárulhatott ahhoz, hogy magát az Urat, a „királyok királyát” ne ugyanazzal a szóval illessék.

3. Habár a manicheus kozmogónia ontológiailag két princípiumot ismer el, ezeket pusztán örökkévalóságukat tekintve tartja egyenrangúaknak, de lényegüket tekintve nem. A Sötétség Birodalmának urát Kínában a buddhizmusból kölcsönzött szóval (*Mówáng* 魔王 [H37, H90, H100, H118, H189, H225, H275]) illették, így annak érdekében, hogy a két birodalom ura ne kerüljön azonos szintre, az egyiket alapvetően „csak” királynak, míg a másikat „nagy királynak”, „Fenségnek” nevezhették. Érdekességképpen érdemes megjegyezni, hogy egyetlen esetben megtaláljuk a Démonok Fensége (*Mózhūn* 魔尊 [H221]) kifejezést is. Ez utóbbi kivételnél ugyanakkor érdemes megvizsgálni a kifejezés kontextusát is, hogy jobban megértsük, miért emelték itt „magasabb pozícióba” a máshol pusztán királyként szereplő alakot.

◀§221.▶ „Vannak közöttük hallgatók és segítők, / kik a törvénnyel akadályok nélkül békében élnek, / akik megmentik a kiválasztottakat, az ostobákat megtörik, / a Démonok Fenségét elpusztítják s legyőzik, s megörvendeztetik a tiszták seregét!”

1275b09–10: 其有聽眾相助者，與法齊安无障礙。/ 救拔詮者破昏徒，摧伏魔尊悅淨眾。

A himnusz ezen versszaka egyértelműen a démonok urának legyőzéséről szól, így elképzelhető, hogy a himnusz fordítói úgy vélték, a magasabb trónon („Fenség”) ülő uralkodó legyőzését jelentősebb sikernek lehet elkönyvelni.

4. A *zūn* 尊 kifejezés „tiszteltteljes” jelentésével összefüggésben egyben az ősök, például az apa tiszteleti címe is lehet, míg a király szó ennek kifejezésére nem alkalmas. A Nagyság Atyja valójában minden, a Fénybirodalomból származó isteni alak őse, erre utal egyébként az Atya (*fù* 父) szó gyakori használata és ez jelenik meg a Fény Őse (*Míng zōngzǔ* 明宗祖 [H226]), illetve az Eredendő Ős (*Běn zōngzǔ* 本宗祖 [H245]) elnevezésekben is. Ezt erősíti meg továbbá

az Örökké Élő Fénytisztelt Atya (*Chánghuó míngzūn fù* 常活明尊父 [H223]) kifejezés, ahol tehát a tiszteletreméltó (fenséges) és az atya együtt szerepel.

5. Végezetül, a hipotéziseken belül is pusztán megkockázatok egy lehetséges fonetikai motívumot: a kínai nyelvű manicheus terminológia kialakulására minden bizonnyal a párthus, a szogd és az ujjur nyelvű szövegek gyakorolták a legnagyobb hatást. A Nagyság Atyjának sokféle elnevezése között szerepel Zurwān istené is, akit a párthusban *Zrw'n*-ként [*Zurwān*], a szogdban *Zrw'* (*byyy*)-ként, az ujjurban pedig *Ázrua* (*tājri*)-ként tartanak számon,⁷⁸ a Fenség (*zūn* 尊) szó Tang-korabeli rekonstruált kiejtése pedig nem áll messze a párthus alaktól (*tswān* ≈ *Zurwān*).⁷⁹

Összefoglalás

A Nagyság Atyjának sokféle kínai elnevezése között számos esetben találunk a nem-kínai forrásoknak pontosan vagy hozzávetőlegesen megfelelő elnevezést (király, úr, atya), míg a Fenség, illetve a Fényfenség esetében ez a közvetlen analógiába állítás első megközelítésben kevésbé magyarázható. Tanulmányomban a manicheizmuson belüli érvekre (a Tizenkét Aeon elnevezéseire) támaszkodva igyekeztem kimutatni, hogy a kínai Tisztelt (*zūn* 尊) szó a manicheus kontextusban megfeleltethető a Nagy Király, Felülmúlhatatlan Király elnevezéseknek, és így mindenképpen rendelkezik nem-kínai analógiákkal is.

Míg a Fényfenség (*Míngzūn* 明尊) elnevezés elméletileg levezethető a buddhista Világ Tiszteltje (*Shizūn* 世尊), vagy egyéb (nesztoriánus, illetve taoista) kifejezésekből, addig a fenti gondolatmenet mellett érvel, hogy sem nesztoriánus, sem taoista hatást nem feltételezhetünk a koncepció kialakulásának folyamatában. Ugyanakkor három szempontból is jó analógiának tűnik a buddhista *Tiānzūn* 天尊 („dévák között a legtiszteltebb”) szóösszetétel. További öt hipotézist fogalmaztam azzal kapcsolatban, hogy a Tang-kori manicheusok miért használhatták éppen a Fényfenség kifejezést ilyen gyakran, és miért preferálták ezt a 'király' (*wáng* 王) szóval szemben.

A fenti vizsgálódás arra tett kísérletet, hogy egy új kifejezés létrejöttét a korábbi elképzelésekhez képest jóval komplexebb és bonyolultabb folyamatként mutassa be. Ezek során a fordítók innovatív módon hoztak létre bizonyos, később gyakran használt kifejezéseket, melyeket nagy valószínűséggel „többszörösen motivált” szóösszetételekként értelmezhetünk.

Irodalom:

- ALLBERRY (1938): Allberry, Charles R. C.: A Manichaean Psalm-Book. Part II (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Volume II.), W. Kohlhammer, Stuttgart.
- ANDREAS-HENNING (1932): Andreas, F. C. – Henning, Walter B.: Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan. Aus dem Nachlass herausgegeben von W. Henning. I. In: SITZUNGSBERICHTE DER (KÖNIGLICH) PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KL. 1932: 173–222.

78 Vö. CHAVANNES-PELLIOT 1913: 46–47. n.2; TONGER-LOO 1994: 336, egyéb, nem publikált szövegekben szereplő

elnevezésekről lásd SUNDERMANN 1979: 124. n.139. 79 PULLEYBLANK 1991: 424.

- ANDREAS–HENNING (1934): Andreas, F. C. – Henning, Walter B.: *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*. Aus dem Nachlass herausgegeben von W. Henning. III. In: *SITZUNGSBERICHTE DER (KÖNIGLICH) PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KL.* 1934: 846–912.
- ASMUSSEN (1965): Asmussen, Jes P.: *X^aästvānīft*. Studies in Manichaeism (Acta Theologica Danica 7.), Prostant apud Munksgaard, Kopenhagen.
- BEESON (1906). Beeson, Charles Henry (ed.): *Hegemonius*, Acta Archelai. (GCS 16.), J.C. Heinrichs, Leipzig.
- BENNETT (2001): Bennett, Byard: *Iuxta unum latus terra tenebrarum: The Division of Primal Space in Anti-Manichaean Writers' Description of the Manichaean Cosmogony*. In: Mirecki, Paul – BeDuhn, Jason (eds.): *Emerging from Darkness*. Studies in the Recovery of Manichaean Sources. Brill, Leiden – New York – Köln, 1987, 68–78.
- BOYCE (1975): Boyce, Mary: *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Texts with Notes. (Acta Iranica 3. sér., II, 9; Textes and mémoires.), Bibliothèque Pahlavi, Téhéran–Liège; E.J. Brill, Leiden.
- BRYDER (1985): Bryder, Peter: *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Plus Ultra, Löberöd.
- BURKITT (1925): Burkitt, F. Crawford: *The Religion of the Manichees* (Donnellan Lectures for 1924.), Cambridge University Press, Cambridge.
- CHAVANNES–PELLIOT (1913): Chavannes, Édouard – Pelliot, Paul: *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, Imprimerie Nationale, Paris.
- COLDITZ (2000): Colditz, Iris: *Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- DODGE (1970): Dodge, Bayard: *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim culture*. 2nd vol. (Records of Civilization; Sources and Studies 83), Columbia Press, New York.
- FLÜGEL (1862/1969): Flügel, Gustav: *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*. Aus dem Fihrist des Abū'l-faradsch Muhammad ben Ishāq al-Warrāḳ, bekannt unter dem Namen Ibn Abī Ja'qūb an-Nadīm, Biblio Verlag/Leipzig, Osnabrück.
- GARDNER (1995): Gardner, Iain: *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, E.J. Brill, Leiden.
- GARDNER (1996): Gardner, Iain: *Kellis Literary Texts*. Vol. 1 [with contr. Clackson, S. – Franzmann, M. – Worp, K. A.] (Dakhleh Oasis Project Monograph 4; Oxbow Monograph 69.), Oxbow Books, Oxford.
- GHARIB (2000): Gharib, Badri. *New Light on Two Words in the Sogdian Version of the Realm Light*. In: Emmerick, Ronald E. – Sundermann, Werner – Zieme, Peter (hrsg.): *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus*, Berlin, 14.–18. Juli 1997, Akademie Verlag, Berlin, 2000, 258–269.
- GIVERSEN (1988): Giversen, Søren (ed.): *The Manichaean Texts from the Chester Beatty Collection*. In: Bryder, Peter (ed.): *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9, 1987* (Lund Studies in African and Asian Religions 1.), Plus Ultra, Lund, 1988, 265–272.

- GULÁCSI (2001): Gulácsi Zsuzsanna: *Manichaeen Art in Berlin Collections*. (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Archaeologica et Iconographica 1.) Brepols, Turnhout.
- HAMILTON (1986): Hamilton, James R.: *Manuscripts ouïgours du ix^e-x^e siècle de Touen-houang*. Tome I, Peeters, Paris.
- HARRISON-BEDUHN (2001): Harrison, Geoffrey – BeDuhn, Jason: The Authenticity and Doctrine of (Ps.?) Mani's Letter to Menoch. In: Mirecki, Paul – BeDuhn, Jason (eds.) 2001. *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, Brill, Leiden–Boston–Köln, 2001, 128–172.
- HEUSER (1998): Heuser, Manfred: The Manichaeen Myth According to the Coptic Sources. In: Heuser, Manfred – Klimkeit, Hans-Joachim: *Studies in Manichaeen Literature and Art* (Nag Hammadi and Manichaeen Studies 46.), Brill, Leiden–Boston–Köln, 1998, 3–108.
- JACKSON (1965²): Jackson, A. V. Williams: *Researches in Manichaeism. With Special Reference to the Turfan Fragments*, AMS Press INC, New York. [1932¹]
- JENKINS (1995): Jenkins, R. Geoffrey: The Prayer of the Emanations in Greek from Kellis (T. Kellis 22). In: *LE MUSÉON* 108: 243–263.
- KESSLER (1889): Kessler, Konrad: *Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients, I. Voruntersuchungen und Quellen*, Georg Reimer, Berlin.
- KHOSROYEV (2005): Khosroyev, Alexandr L.: Zu einem manichäischen (?) Gebet. In: Tongerloo, Aloïs van – Cirillo, Luigi: *Il manicheismo – nuove prospettive della ricerca*. Quinto Congresso Internazionale di studi sul manicheismo, Napoli, 2–8 settembre 2001 – Atti, Brepols, Turnhout, 2005, 203–222.
- KÓSA (2000): Kósa Gábor: A manicheizmus Kínában. In: Hamar Imre (szerk.): *Mítoszok és válaszok Kínában*. (Sinológiai Műhely 1.), Balassi Kiadó, Budapest, 2000, 90–122.
- KÓSA (2007): Kósa Gábor: „Az ötödik buddha.” – Mānī buddhista címei (Buddho-Manichaica I.). In: *KERÉKNYOMOK* 2: 47–63.
- LE COQ (1912): Le Coq, Albert von: *Türkische Manichaica aus Chotscho I*, Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- LE COQ (1922): Le Coq, Albert von: *Türkischen Manichaica aus Chotscho. III*, Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- LIEU (1992³): Lieu, Samuel N. C.: *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63.), J. C. B. Mohr, Tübingen. [1985¹, 1988²]
- LIEU (1994): Lieu, Samuel N. C.: An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism – The Capita VII Contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>. In: *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Religions in the Graeco-Roman World 118.), Brill, Leiden–New York–Köln, 1994, 203–305.
- LIEU (1997): Lieu, Samuel N. C.: *Manichaeism in Early Byzantium: Some Observations*. In: Cirillo, Luigi – Tongerloo, Aloïs van (a cura di): *Atti del terzo congresso internazionale di studi „Manicheismo e Oriente Cristiano Antico”*, Arcavata di Rende – Amantea, 31 agosto – 5 settembre 1993. (Manichaeen Studies 3.), Brepols, Turnhout, 1997, 217–234.

- LINDT (1992): Lindt, Paul van: The names of Manichaeic mythological figures: a comparative study on terminology in the Coptic sources. (Studies in Oriental religions 26.), Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- MERKELBACH (1986): Merkelbach, Reinhold: Mani und sein Religionssystem, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- MONIER-WILLIAMS (2002): Monier-Williams, Monier: A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged With Special Reference to Cognate Indo-European Languages. [Searchable Digital Facsimile Edition], The Bhaktivedanta Book Trust.
- PEDERSEN (1996): Pedersen, Nils-Arne: Studies in the Sermon of the Great War, Aarhus University Press, Aarhus.
- POGNON (1898–99): Pognon, H.: Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir. Texte, traduction et commentaire philologique, avec quatre appendices et un glossaire, H. Welter, Paris. [Repr. 1979. Amsterdam: Philo Press.]
- POLOTSKY (1934): Polotsky, Hans Jakob (ed.): Manichäische Homilien (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty 1.), W. Kohlhammer, Stuttgart.
- PULLEYBLANK (1991): Pulleyblank, Edward G.: Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin, UBC Press, Vancouver.
- RECK (1992): Reck, Christiane: Ein weiteres parthischer Montagshymnus? In: ALTORIENTALISCHE FORSCHUNGEN 19: 342–349.
- RECK (2004): Reck, Christiane (ed.): Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntag-, Montag- und Bemahymnen, Brepols, Turnhout.
- REEVES (1992): Reeves, John C.: Jewish Lore in Manichaeic Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions (Monographs of the Hebrew Union College 14.), Hebrew Union College Press, Cincinnati.
- SUNDERMANN (1973): Sundermann, Werner: Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Friedmann Geissler [Berliner Turfantexte IV], Akademie-Verlag, Berlin.
- SUNDERMANN (1979): Sundermann, Werner: Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. In: ALTORIENTALISCHE FORSCHUNGEN 6: 95–133.
- SUNDERMANN (1981): Sundermann, Werner: Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts (mit einem Appendix von Nicolas Sims-Williams) (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients; Berliner Turfantexte XI.), Akademie-Verlag, Berlin.
- SUNDERMANN (1992): Sundermann, Werner: Iranische Kephalaiaetexte? In: Wiessner, Gernot – Klimkeit, Hans-Joachim (eds.): Studia Manichaica. Internationaler Kongress zum Manichäismus. Bonn, 1989. aug. 6.–10, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, 305–318.
- SUNDERMANN (1993): Sundermann, Werner: Cosmogony and Cosmology in Manichaeism. In: E. Yarshater et al. (ed.): Encyclopaedia Iranica VI. London–Costa Mesa, 1993, 310a–315b.
- TONGERLOO (1994): Tongerloo, Alois van: The Father of Greatness. In: Preissler, Holger – Seiwert, Hubert (eds.): Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, Diagonal-Verlag, Marburg, 1994, 329–342.

-
- VAJDA (1966): Vajda, Georges: Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Daysānites et des Marcionites. In: ARABICA 13: 1–38, 113–128.
- WALDSCHMIDT–LENTZ (1933): Waldschmidt, Ernst – Lentz, Wolfgang 1933. Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. In: SITZUNGSBERICHTE DER (KÖNIGLICH) PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KL. 1933: 480–607.

SZABÓ KRISZTINA – TÓTH ZSUZSANNA

A megszabadulás ékköve – részletek

Jelen cikk Gampópa (sGam po pa) *A megszabadulás ékköve (Thar rgyan)* című értekezéséből közöl két részletet. A türelem tökéletességét tárgyaló rész (14. fejezet, fordította: Tóth Zsuzsanna) a türelmes viselkedés hasznosságát és szükségességét hangsúlyozza, és ugyanakkor gyakorlati útmutatásokkal, meditációs instrukciókkal is szolgál. A buddha-tevékenységről szóló részlet (21. fejezet, fordította: Szabó Krisztina) költői hasonlatokkal szemlélteti azt, hogy a buddhák úgy munkálkodnak az érző lények érdekében, hogy nincs bennük sem törekvés, sem fogalmi megkülönböztetés. A cikk bevezető része röviden ismerteti a szerző életrajzát és munkásságát, valamint áttekinti *A megszabadulás ékköve* szerkezetét.

(A keleti nevek és szavak átírásáról: A tibeti és szanszkrit szavak tudományos átírásban, dőlten szedve szerepelnek. A szöveg szétszabdalását elkerülendő, kivételt tettünk a zárójelen kívül előforduló szanszkrit szavak esetében – itt magyaros átírást használtunk, és a tudományos átírást az első előfordulásakor, lábjegyzetben adtuk meg –, illetve az ismertebb kifejezéseknél: ezeket nem kurziváltuk.)

Jelen cikk két fejezetet közöl Gampópa (sGam po pa) *A megszabadulás ékköve (Thar rgyan)*; teljes címén: *A nemes tan kívánságot-teljesítő drágaköve: a megszabadulás ékköve (Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan)* című munkájából. Az értekezés a buddhaságig vezető utat mutatja be a legelső lépésektől a megvilágosodásig. A kiindulópont (az „elsődleges ok”) a bódhicitta¹, vagyis a mindenkiben jelen lévő megvilágosodás-tudat, a buddhaságra való képesség (1. fejezet). A 2. fejezet az értékes emberi létformát (*mi lus rin chen*) tárgyalja, vagyis azokat az adottságokat (*dal*) és alkalmakat (*'byor*), amelyek a megvilágosodás szükséges feltételei és csak igen ritkán jelennek meg együtt. A mesterről, vagyis az „erényes barát”-ról (*dge ba'i bshed gnyen*) szóló 3. fejezet rámutat arra, hogy a gyakorlónak mindenképpen kérnie kell a mester segítségét, majd részletezi, hogy melyek az erényes barát tulajdonságai, valamint hogyan kell vele szemben viselkedni. A következő két fejezet a minden összetett dologra (*'dus byas*) jellemző három ismertetőjegy közül kettőt tárgyal: a mulandóságot (*mi rtag pa*) és a szenvedést (*sdug bsngal*). A 6. fejezet a karma (*las*) törvényét, vagyis az ok-okozatiság szabályszerűségét szemlélteti gyakorlati példákkal – részletezi, hogy az egyes érdemtelen (*bsod nams ma yin pa'i las*) és érdemdús (*bsod nams kyi las*) tettek pontosan milyen következményekkel járnak. A 7. fejezet a szeretet (*byams*) és az együttérzés (*snying rje*) kifejlesztését és gyakorlását tárgyalja – e tudati minőségek szükségessége ahhoz, hogy a gyakorló ne ragaszkodjon a meditáció során tapasztalt békéhez, hanem elkezdjen az érző lények javára munkálkodni. A 8. fejezet rámutat a menedékvétel (*skyabs 'gro*) különböző aspektusaira, többek között céljára és fajtáira, leírja magát a szertartást, valamint a

1 bodhicitta, *byang chub sems*

kudarc lehetséges okait és azt, hogy ilyenkor mi a teendő. A 9. és 10. fejezet hasonló szempontból tárgyalja a bódhicitta felkeltésének gyakorlatát. A 11. fejezet röviden áttekinti az egyes tökéletességeket (*pha rol tu phyin*) és egymáshoz való viszonyukat; a 12–17. fejezet sorrendben tárgyalja az adakozást (*sbyin*), az erkölcsöt (*tshul khrims*), a türelmet (*bzod*), a törekvést (*brtson 'grus*), az elmélyedést (*bsam gtan*) és a bölcsességet (*shes rab*). A 18. fejezet az ösvény (*lam*) szakaszairól, a 19. fejezet a szintekről (*sa*) ad áttekintést. A 20. és 21. fejezet a buddhaság témakörét járja körül: az előbbi meghatározza, hogy ki buddha, valamint leírja a három buddha-testet (*sku*), az utóbbi a buddha-tevékenységet (*sangs rgyas kyi phrin las*) szemlélteti példák segítségével.

A szövegre a praktikus megközelítés jellemző: a világos filozófiai megállapításokat minden esetben szemléletes gyakorlati példák és útmutatások követik. A szerző fontosabb állításait szent szövegekből vett idézetekkel támasztja alá: különösen szívesen idéz *A megvilágosodás-hoz vezető ösvény lámpásából* (*Bodhipathapradīpa*), a bölcsesség tökéletességéről szóló szútrákból (*Prajñāpāramitā* szútrák), a *Bódhisattva-kosárból* (*Bodhisattvapiṭaka*), a *Bevezetés a bódhisattva életmódjába* című munkából (*Bodhicaryāvatāra*), *A középút alapverseiből* (*Mūlamadhyamakakārikā*), a *Baráti levélből* (*Suhyllekha*) és a *Meghaladhatatlan tantrából* (*Uttaratantra*).

A tibeti szövegnek három kiadott angol fordítása van: Herbert V. Guenther, Ken és Katia Holmes, valamint Khenpo Konchog Gyaltsen Rinpoche munkája. Teljes magyar fordítás még nem készült; Horváth Z. Zoltán fordításában megjelent a 4. és az 5. fejezet (*Az összetett mulandóságról való tanítás* és *A szenvedés egyetemessége*). A szerző hagyatékában kéziratos formában további fejezetek fordítása is megtalálható.

Jelen cikk a 14. fejezet (*A türelem tökéletessége*) és a 21. fejezet (*A buddha-tevékenység*) fordítását tartalmazza. Mindkét fejezet – jöllehet nem egymást követő részletek – könnyen értelmezhető a szövegből kiragadva is: *A türelem tökéletessége* nagyon is hétköznapi jelenséget, mindenki számára ismerős emberi tudatállapotot tárgyal, és egyértelmű tanácsokat ad, míg *A buddha-tevékenység* (a mű záró fejezete) könnyen interpretálható költői hasonlatokkal szemlélteti azt, hogy milyen módon lehetséges, hogy a buddhák – habár nincs bennük fogalmi megkülönböztetés – képesek az összes lény javára tevékenykedni.

Tizennegyedik fejezet: A türelem tökéletessége

A türelem tökéletességét a következő felosztás alapján foglaljuk össze: (1) elmélkedés azon, hogy mennyire káros, ha nincs, és mennyire hasznos, ha van, (2) lényege, (3) osztályai, (4) az egyes osztályok jellegzetességei, (5) gyarapítása, (6) megtisztítása és (7) eredménye.

1. ELMÉLKEDÉS AZON, HOGY MENNYIRE KÁROS, HA NINCS, ÉS MENNYIRE HASZNOS, HA VAN

Hiába adakozol és hiába vagy erkölcsös, ha nincs benned türelem, harag támad benned, és akkor egy szempillantás alatt semmivé lesz mindaz az erény, amelyet az adakozás, az erkölcs és a többi tökéletesség² gyakorlásával gyűjtöttél. Ahogy a *Bódhisattva-kosárban*³ írva van:

2 *pha rol tu phyin pa, pāramitā*

3 *Byang chub sems dpa'i sde snod, Bodhisattvapiṭaka*

„Az, amit haragnak nevezünk, kitépi azt az erény-gyökeret, amelyet százezer világekorszakon⁴ keresztül hoztál létre.”

Vagy ahogy a *Bevezetés a bódhiszattva életmódjába*⁵ írja:

„Csak egy percig légy haragos:
ezer évnyi adakozás
s minden más jó cselekedet
azonmód semmivé foszlik.”

Ha nincs benned türelem, a harag hatalmába kerít, és olyan leszel, mintha mérgezett nyíl sebzett volna meg. Szívedben ott a tüske, ezért örömet-boldogságot nem ismersz, nincs benned béke, és álmodban sincs nyugovásod:

„Harag-tövis szívedbe döf,
elméd nyugovásra nem lel.
Elkerül a tiszta öröm,
álmatlanul tépelődöl.”⁶

Röviden szólva:

„Ki hát az, ki boldogan él
haraggal-dühvel szívében?”⁷

Továbbá, ha nincs benned türelem, akkor előnt a harag, és arcodra kitül a düh. Ettől rokonaid és szolgálid mind elkedvetlenednek, elegük lesz belőled, és hiába halmozod el őket kincsekkel vagy jó ételekkel, nem maradnak meg melletted.

„Rokonaid kedvük vesztik –
tehetsz bármit, mind elhagynak.”⁸

Ha nincs benned türelem, Mára⁹ megragadja az alkalmat, és akadályokat emel. Ahogy a *Bódhiszattva-kosárban* írva van:

„Mára él az alkalommal, és a haraggal telt tudatban akadályokat állít.”

Továbbá, ha nincs benned türelem, akkor nem a buddhák ösvényén jársz: a hat tökéletességet nem szerzed meg, így a felülmúlhatatlan megvilágosodást sem éred el. Ahogy a *Bölcsesség tökéletességének rövid szútrájában*¹⁰ írva van:

„Miféle megvilágosodás lehet ott, ahol harag van és nincs türelem?”

Ellenben, ha van benned türelem, az bizony minden erény-gyökér¹¹ között a legkiválóbb:

„A haragnál nagyobb bűn nincs.
Tűrve-tűrni igen nehéz.
A türelmet ápolj tehát,
mindenféle módon, mindig!”¹²

Továbbá, ha van benned türelem, minden jó jussodul jut ebben az életben:

„Ha legyűröd haragodát,
boldog leszel itt és eztán.”^{13,14}

4 bskal pa, kalpa

5 sPyod 'jug, Bodhicaryāvatāra, VI.1.

6 ibid. VI.3.

7 ibid. VI.5.

8 ibid. VI.5.

9 bDud (Māra): a „Kisértő”, a szamszárabeli léthez kötő

nemtudás és vágyakozás megszemélyesítője

10 'Phags pa sdud pa, Prajñāpāramitāsānicayaḡāthā fol. 29b

11 dge ba'i rtsa

12 sPyod 'jug VI.2.

13 azaz jelenlegi születésedben és a következőkben

14 sPyod 'jug VI.6.

Továbbá, ha van benned türelem, eléred a felülmúlhatatlan megvilágosodást. Ahogy *Az apa és a fiú találkozásának szútrájában*¹⁵ írva van:

*„A harag nem a buddhák útja:
gyakorold a kedvességet,
s tisztultan-kitárulsz¹⁶ akkor.”*

2. LÉNYEGE

A türelem lényege, hogy könnyed és mindenre kész.¹⁷ Ahogy a *Bódhiszattva-földekben*¹⁸ írva van:

„Zavartalan tudat, amelyben csak tiszta együttérzés van, és így könnyed és mindenre kész. Ez a bódhiszattva türelmének lényege!”

3. OSZTÁLYAI

A türelemnek három osztálya van:

3.1. *A türelem, amely nem törődik¹⁹ azzal, ha mások ártanak neked*

Úgy gyakorold a türelmet, hogy elemzed azoknak a lényeknek öntermészetét²⁰, akik ártanak neked.

3.2. *A türelem, amely szembenéz a szenvedéssel*

A szenvedés természetét elemezve gyakorold a türelmet.

3.3. *A jelenségek felől megbizonyosodó szándék²¹ odaadó türelme*

Úgy gyakorold a türelmet, hogy a jelenségek végső természetét elemző módon megérted.

Az első kettő a szokványos igazság²² körében gyakorolt türelem, a harmadik pedig a végső igazság²³ körébe tartozik.

4. AZ EGYES OSZTÁLYOK JELLEMZŐI

4.1. *A türelem, amely nem törődik azzal²⁴, ha mások ártanak neked*

Türelmet tanúsítasz azok iránt, akik becsmérelnek, bántalmaznak, gyűlölnék téged vagy a tiedet, viszályt szítanak és más ellenedre valót tesznek, vagy éppenséggel megakadályoznak

15 *Yab sras mjal ba'i mdo, Pitāputrasamāgamanasūtra*

16 *A sangs rgyas* („buddha”, „buddhává lesz”) kifejezés szó szerinti fordítása. Aki buddhává lesz, „megtisztul” (*sangs*), mert felébred a nemtudásból, és „kitárja” (*rgyas*) értelmét a megismerendők felé (*Thar rgyan*, 20. fejezet).

17 *ji mi snyam pa*: a kifejezés a kontextustól függően igen sokféleképpen fordítható. Szó szerinti jelentése: „nem gondol semmivel”; az első előfordulásnál Holmes (p. 192) „zavartalan”-nak, Guenther (p. 152) „ragaszkodásmentes”-nek fordítja. Ezzel a szóválasztással az volt a célom,

hogy egyszerre fejezze ki az anyagi javak iránti közömbös-séget és a nyitott, odaadó tudatállapotot. A továbbiakban – a szövegkörnyezet figyelembevételével – a „nem törődik azzal” kifejezéssel fordítom.

18 *Byang sa, Bodhisattvabhūmi*

19 *ji mi snyam pa*

20 *rang bzhin, svabhāva*

21 *sems pa, cetanā*

22 *kun rdzob, sañhṛti*

23 *don dam, paramārtha*

24 *ji mi snyam pa*

abban, hogy azt tedd, amit akarsz. Miben áll ez a türelem? Nem dühödsz fel, nem állsz bosszút, és nem is rágódsz a törtéteken – ezt nevezik türelemnek.

4.1.1. Erről Sántidēva²⁵ mester ezt írja:

Elmélkedj a következőkön:

1. „Az, aki árt nekem, nem tud uralkodni magán.”
2. „Mindez saját tetteim hibája.”
3. „Mindez önnön testem hibája.”
4. „Mindez saját tudatom hibája.”
5. „Egyaránt hibás az, aki árt, és az, aki gyűlölködik.”
6. „Hasznos ez.”
7. „Nagy jótétemény ez.”
8. „A buddhák örvendeznek.”
9. „Igen hasznos ez.”

Részletesen pedig:

„Az, aki árt nekem, nem tud uralkodni magán.” Így elmélkedj!

Az, aki árt nekem, olyan, mint Dévadatta²⁶: haragjában nem tud uralkodni magán. A harag az, amikor az ember az ellenére való dolog láttán elveszti önuralmát – és ha így van, nem lenne helyénvaló bosszút állnom rajta.

*„Mind-mind szolga, függelében,
önmagának egy sem ura.
Tudd ezt, és dühöd eloszlik:
káprázatot nem gyűlölhetsz.”²⁷*

„Mindez saját tetteim hibája.” Ezt ismerd fel!

Ez a baj azért esik meg velem, mert korábbi születésemben én is éppen így ártottam valakinek. Ha pedig mindez saját sötét tetteim rossz következménye, nem lenne helyénvaló másokon bosszút állnom.

*„Valaha rég én magam is
így ártottam másoknak.
Rendjén való, hogy bajt okoz
ez, ki árt most énnekem.”²⁸*

„Mindez önmön testem hibája.” Így elmélkedj!

Ha nem lenne testem, ellenfelemnek nem lenne mit megsebeznie karddal és más fegyverrel. A baj tehát abból származik, hogy van ez a test, így nem lenne helyénvaló másokon bosszút állnom.

*„Az ő szablyája s az én testem
egyként a szenvedés oka.
Övé a kard, enyém a test.
És ha így van, kit gyűlöljek?”²⁹*

²⁵ Sántidēva, Zhi ba lha

²⁶ lha sbyin, Devadatta

²⁷ sPyod 'jug VI.31.

²⁸ ibid. VI.42.

²⁹ ibid. VI.43.

„Mindez saját tudatom hibája.” Így elmélkedj!

Ez az én tudatom nem tett szert jobb-szebb, sebezhetetlen testre: alacsonyrendű, törékeny testet szerzett, ezért hát baj sújtja és ártalom éri. Mivel az én tudatom szerezte ezt a testet, nem helyénvaló másokon bosszút állnom.

„A test akár egy nyitott, mély seb:³⁰
még csak meg sem érintheted.
Vágytól vakon én szereztem –
ha kárt szenved, kit gyűlöljek?”³¹

„Egyaránt hibás az, aki árt, és az, aki gyűlölködik.” Így elmélkedj!

„Tudatlanul árt az egyik,
más meg tudatlanul gyűlöl.
Miért hibátlan az egyik?
Miért hibás az a másik?”³²

Hagyj fel hát azzal, ami hibás, s gyakorold a türelmet!

„Hasznos ez.” Így elmélkedj!

A türelmet akkor tudod gyakorolni, ha van valaki, aki árt neked. Ha a türelmet ápolod, bűneid eltsztulnak, s ha bűneid eltsztultak, beteljesíted a felhalmozásokat.³³ Ha pedig tökélyre vitted a felhalmozásokat, buddhává leszel. Tehát az, aki árt neked, valójában javadra van – gyakorold hát a türelmet!

„Támaszom ő türelmemben –
így sok bűnöm eltsztítom.”³⁴

„Nagy jótétemény ez.” Így elmélkedj!

A türelem tökéletessége nélkül a megvilágosodást elérni nem lehetséges. A türelmet pedig nem tudod ápolni, ha nincs valaki, aki árt neked. Következésképpen az, aki árt neked, testvéred a Tanban és éppen hogy jól tesz veled. Gyakorold hát a türelmet!

„Társam az ébredés útján –
örvendjek hát ellenemnek!
Kinek köszönhetem mindezt?
A türelem friss gyümölcsét
először is neki nyújtom,
hisz türelmem forrása ő.”³⁵

„A buddhák örvendeznek.” Így elmélkedj!

„Barátaink jóban-rosszban,
jótetteik nem apadnak.
Hálánk az, hogy minden lénynek
örömét-kedvét szolgáljuk.”³⁶

20 szó szerint: „testformájú kelevény”

31 sPyod 'jug VI.44.

32 ibid. VI.67.

33 tshogs rdzogs: az érdemek (bsod nams, punya) és a böl-

csesség (ye shes, jñāna) felhalmozása

34 sPyod 'jug VI.48.

35 ibid. VI. 107 cd-108.

36 ibid. VI. 119.

„Igen hasznos ez.” Így elmélkedj!

„Mind, ki örömiük szolgálta,
teljességgel túl-jutott³⁷.³⁸”

4.1.2. A Bódhiszattva-földekben írottak szerint pedig

az alábbi öt gondolatot megfontolva ápolhatod a türelmet:

1. „Szívemnek kedves, ki árt nekem.”
2. „Nem több, mint feltételekhez kötött, pusztá jelenség.”
3. A mulandóság gondolata
4. A szenvedés gondolata
5. „Minden érző lényt magamhoz ölelek.”

„Szívemnek kedves, ki árt nekem.”

Az érző lények között, akik most ártanak nekem, egy sincs, aki korábbi születésében ne lett volna apám, anyám, hitvesem vagy mesterem. Most ugyan ártanak nekem, de mégsem lenne helyes bosszút állnom, mert felmérhetetlenül sok jót tettek velem. Kedvesek a szívemnek. E gondolatot megfontolva gyakorold a türelmet!

„Nem több, mint feltételekhez kötött, pusztá jelenség.”

Az, aki árt nekem, feltételekhez kötött³⁹: nem több, mint pusztá észlelés⁴⁰, pusztá jelenség. Nincs itt semmiféle személy⁴¹, érző lény, élőlény vagy teremtmény, aki becsmételne, bántalmazna, viszályt szítana vagy szidalmazna. E gondolatot megfontolva gyakorold a türelmet!

A mulandóság gondolata

Az érző lények nem élnek örökké; rajtuk a halál bélyege. A legnagyobb szerencsétlenség, ami érheti őket, ha életük kialszik. Nem kell megölnöm őket, hisz úgylis elpusztulnak, mert ez a természetük. Ezt vedd fontolóra, úgy gyakorold a türelmet!

A szenvedés gondolata

Háromféle szenvedés szorongatja az érző lényeket. Ne sokasítsam, inkább szüntessem meg szenvedéseiket! Ezt megfontolván, a szenvedés gondolatától vezérelve tórd azt, amikor ártanak neked.

„Minden érző lényt magamhoz ölelek.”

Miután felkeltettem a bódhicsittát, az összes érző lény javát szolgáljam! – gondold ezt, s így ölelj magadhoz minden lényt, mintha kedvesed ölelnéd magadhoz. Miután teljesen elfogadtad őket, gondold végig, hogy az efféle jelentéktelen ártalomért bosszút állni nem lenne helyénvaló. Így gyakorold a türelmet.

4.2. A türelem, amely szembenéz a szenvedéssel

Örömteli tudattal nézz szembe a szenvedéssel, amellyel a felülmúlhatatlan megvilágosodás megvalósítása jár. Ahogy a Bódhiszattva-földekben írva van:

„Szembenézni a helyhez kapcsolódó szenvedéssel⁴² s a többi héttel.”

37 *phun sum pha rol phyin*

38 *sPyod 'jug VI. 112cd*

39 *rkyen la rag*: azaz a függő keletkezésen belül létezik: okokhoz-feltételekhez kötött, illetve maga is ok és feltétel

40 *'du shes, sanijñā*

41 *bdag, ātman*

42 *gnas la brten pa'i sdug bsnal*

Ez a következőket jelenti: ha az otthontalanságba távoztál: a szenvedés, amellyel a szerzetesi köntös és az alamizna keresése jár, a Három Ékkő⁴³ s a mester előtt tett felajánlás és tiszteletadás, a Tan hallgatása és kifejtése, recitálás, meditáció, hogy virrasztasz az éj első és utolsó szakaszában, s erődöt megfeszítve gyakorolsz, a szenvedés, amellyel az az erőfeszítés jár, hogy az érző lények javát a fentebb említett tizenegy módon szolgálod. S mindezzel úgy nézel szembe, hogy nem szegi kedved fáradalom, küzdelem, hőség, hideg, éhség, szomjúság, sem pedig nyughatatlan tudatod.

Olyan ez, mint amikor a súlyos betegséggel járó szenvedést enyhítendő, eret vágnak rajtad, vagy gyógyfüveket égetnek testeden – ilyenkor aláveted magad a gyógymóddal járó fájdalomnak. Ahogy a *Bevezetés a bódhiszattva életmódjába* írja:

„A felébredés szenvedése
felmérhető, átlátható.
Éppígy vágom fel sebemet,
hogy a tövist kiemeljem.”⁴⁴

Ha szembenéztél a szenvedéssel, mellyel a Tan jár, akkor a szamszárával⁴⁵ vívott csatád javadra fordul, és győzedelmeskedsz ellenfeleid, a szenvedők fölött: nagy hős leszel belőled. És noha e világban azt mondják hősnak, aki megöli közönséges, természetüknél fogva halandó ellenfeleit, valójában nem így van – ő csak holttesteket kaszabol. Ahogy a *Bevezetés a bódhiszattva életmódjába* írja:

„Nem törődve szenvedéssel
gyűlölséget legyűr-legyőz.
Ő a diadalmas harcos,
holtat öldös csak a többi.”⁴⁶

4.3. A jelenségek felől megbizonyosodó szándék odaadó türelme

Ahogy a *Bódhiszattva-földek* írja:

„Tiszteled a nyolcat⁴⁷, például az Ékkövek érdemes tulajdonságait.”

Továbbá, leld örömet a *tathatá*⁴⁸ jelentésében, a kétféle éntelenségben⁴⁹ – az üresség-természetben –, és így gyakorold a türelmet.

5. GYARAPÍTÁSA

Ahogy már szó esett róla,⁵⁰ a türelmet az ősi tudás⁵¹, a bölcsesség⁵² és a felajánlás gyarapítja.

⁴³ *dkon mchog, ratna*

⁴⁴ *sPyod 'jug, VII. 22.*

⁴⁵ *saṃsāra, 'khor-ba*

⁴⁶ *sPyod 'jug, VI.20.*

⁴⁷ *gnas brgyad*: (1–3) a Három Ékkő, (4) a buddhák és a bódhiszattvák ereje, (5) a valóság lényege, (6) a karma törvénye, (7) a cél, amelyre törekszünk, (8) a cél kereséséhez szükséges feltételek (Guenther, p. 180)

⁴⁸ *de kho na nyid, tattva*: „Akkéntiség”, „Az-ság”, a dolgok valódi természet

⁴⁹ *bdaḡ med gnyis*: (1) *gang zag gi bdaḡ med* (*pudgala-nairātmya*): a személy / az alany éntelensége, (2) *chos kyi bdaḡ med* (*dharma-nairātmya*): a jelenségek / a tárgyak éntelensége

⁵⁰ Utalás a 12. fejezet (*Az adakozás tökéletessége*) és 13. fejezet (*Az erkölcs tökéletessége*) hasonló pontjára. Gampópa mind a hat tökéletességet hasonló rendszerben tárgyalja.

⁵¹ *ye shes, jñāna*

⁵² *shes rab, prajñā*

6. MEGTISZTÍTÁSA

Ahogy már szó esett róla:⁵³ az üresség⁵⁴ és az együttérzés tisztítja meg.

7. EREDMÉNYE

Tudd: végső és átmeneti eredménye van. A végső eredmény az, hogy eléred a felülmúlhatatlan megvilágosodást. Ahogy a *Bódhiszattva-földekben* írva van:

„A hatalmas, végtelen türelem eredménye a megvilágosodás. Ha erre hagyatkoznak, a bódhiszattvák elérik a felülmúlhatatlan, tökéletes buddhaságot⁵⁵.”

Az átmeneti eredmény pedig az, hogy – noha ezt nem is kívánod – minden születésedben kellemes külsejű, egészséges, megbecsült és hosszú életű leszel: eléred a kerékforgató királyok⁵⁶ állapotát. Ahogy *Bevezetés a bódhiszattva életmódjába*⁵⁷ írja:

*„Túrve-túrve a létezést⁵⁸,
egészséges, híres, szép lesz.
Így hát hosszú-éltű is lesz,
s kerékforgató királyok
nagy öröme jut jussául.”*

Itt végződik *A szent Tan kívánságot teljesítő drágaköve, a megszabadulás ékköve* tizennegyedik fejezete: *A türelem tökéletessége.*

(fordította: Tóth Zsuzsanna)

Huszenegyedik fejezet: A buddha-tevékenység

A buddha-tevékenység⁵⁹ fogalmi megkülönböztetéstől mentesen⁶⁰ szolgálja az érző lények érdekeit. Amikor valaki felébreszti a bódhicsittát, végigjárja az ösvényeket⁶¹, s végül buddha lesz, azt azért teszi, mert meg akarja szabadítani az érző lényeket a szenvedéstől, és boldoggá akarja tenni őket. Buddhaként híján van a fogalmi megkülönböztetésnek⁶² és a törekvésnek, ezért felmerülhet benned a kérdés: „Vajon hasznára lehet-e így az érző lényeknek?” A buddhák magától értetődően munkálkodnak folyton-folyvást az érző lények érdekében, mégpedig úgy, hogy közben nincs bennük se erőfeszítés, se fogalmi megkülönböztetés. Hogyan magyarázható ez? Röviden:

*„A buddha-tevékenység e három:
a test megkülönböztetés nélkül van a lények hasznára,
ugyanúgy a beszéd és a tudat
is e nélkül munkálkodik az érdeükben.”*

53 ld. 50. lábjegyzet

54 *stong pa nyid, śūnyatā*

55 *bla na med pa yang dag par rdzogs par 'tshang rgya bar 'gyur*

56 *'khor los bsgyur ba'i rgyal po, cakravartin*

57 VI. 134

58 *'khor*

59 *sangs rgyas kyi 'phrin las, buddha karma*

60 *rtog med, akalpita*

61 *lam, mārga*. Az öt ösvény: a felhalmozás, az előkészület, a belátás, a fejlődés és a tovább nem tanulás ösvénye.

62 *rnam rtog, vikalpa*

Tehát a buddhák teste, beszéde és tudata fogalmi megkülönböztetés nélkül szolgálja az érző lények érdekeit. Ezt *A legfelsőbb tantra*⁶³ a következő példával szemlélteti:

*„A Beérkezett⁶⁴ olyan, akár
Indra⁶⁵, a dob, a felhő, Brahmá⁶⁶,
a nap, a kívánságot teljesítő drágakő,
a visszhang, a tér vagy a föld.”*

1. PÉLDA A BUDDHA-TEST TEVÉKENYSÉGÉRE: „ÚGY JELENIK MEG, AKÁR INDRA.”

Azaz a buddha-test fogalmi megkülönböztetés nélkül van a lények hasznára. A példa szerint, amikor az istenek ura, Indra az istennők kíséretével a Győzedelmes égi palotában időzik, a lazúrkő⁶⁷ palota oly tiszta és ragyogó, hogy Indra testének alakja a palotán kívülről is látható. Ahogy a férfiak és nők a földről megpillantják Indrát és kincseit, így imádkoznak: „Bárcsak mi is ilyenek lehetnénk!” Hogy mindezt megvalósítsák, az erényes életmódra törekednek, ezért haláluk után valóban oda születnek.

Indra testének kivételése fogalmi megkülönböztetéstől mentes, rezzenéstelen. Hasonlóképpen, aki a nagy célhoz közel jut, a hitet és a többi effélét műveli, az megpillantja a tökéletes buddhák kisebb és nagyobb szépségjegyekkel⁶⁸ ékesített testét, látja, ahogy sétálnak, állnak, ülnek, alszanak, a Tanról beszélnek, egyensúlyra lelnak a meditációban,⁶⁹ és különféle csodákat visznek véghez. Ahogy ezt megpillantja, hit és szándék kél benne irántuk, s hogy elérje a buddhaságot, felébreszti annak okát: a bódhicittát, a megvilágosodásra irányuló eltökélt szándékot – és így tovább, míg végül buddhává nem válik. Az, ami buddha-testként megjelenik, fogalmi megkülönböztetéstől mentes, rezzenetlen.

*„Ahogyan a tiszta lazúrkő látni engedi
az Istenek Ura testének alakját,
úgy jelenik meg a Bölcsék Urának⁷⁰ képe
a lények tudatának tiszta alapján is.”⁷¹*

Tehát a buddha-test fogalmi megkülönböztetés nélkül van a lények hasznára.

2. PÉLDA A BUDDHA-BESZÉD TEVÉKENYSÉGÉRE: „OLYAN AKÁR AZ ISTENEK DOBJA.”

Tehát a buddha-beszéd fogalmi megkülönböztetés nélkül szolgálja a lények érdekeit. A példa szerint a Győzedelmes palota⁷² fölötti isteni dob, amelyet „a Tan erejét hirdető”-nek⁷³ neveznek, az istenek korábbi üdvös cselekedeteinek⁷⁴ ereje hozta létre. A dob fogalmi megkülönböztetés nélkül zengi: „Ami összetett: nem állandó!”, hogy ezzel és az ehhez hasonlókkal ösztönözze a figyelmetlen isteneket. Ahogy az idézet is szól:

63 *rGyud bla ma*, IV.13.

64 *De bzhin gshegs pa, Tathāgata*

65 *brGya byin, Indra*

66 *Tshangs pa, Brahmā*

67 Guenther (272. p.) szerint berill. A lazúrkő (vagy lapis lazuli) kék, többé-kevésbé áttetsző. A berill átlátszó drágakő, színe a halványzöld és a sárga között változik.

68 *mtshan dpe, lakṣaṇa-vyañjana*: a buddháknak 32 elsődleges és 80 másodlagos szépségjegye van.

69 *myam par bzhag pa, samāpanna*

70 *Thub pa'i dbang po*

71 *rGyud bla ma*, IV. 14.

72 *rNam par rgyal ba'i khang bzang*

73 *Chos kyi shugs 'chad*

74 *sngon gyi dkar po'i las*

„Az istenek korábbi üdvös tettei révén
a Tan dobja megkülönböztetés, erőfeszítés,
lét⁷⁵, elme vagy forma híján
zengi: állandótlanság,
szenvedés, értelenség, béke,
hogy ezzel újra és újra ösztönözze
az összes figyelmetlen istent.”⁷⁶

Ahogy a dob is mentes az erőfeszítéstől és a fogalmi megkülönböztetéstől, ugyanígy ezektől mentesen fejt ki a buddha-beszéd is a megfelelő Tant a szerencséseknek.

„Bár a buddhák nem erőlködnek
beszédük révén mégis
az összes lényt áthatják,
ahogy a szerencséseknek a Tant tanítják.”⁷⁷

Tehát a buddha-beszéd fogalmi megkülönböztetés nélkül szolgálja a lények érdekeit.

3. PÉLDÁK A BUDDHA-TUDAT TEVÉKENYSÉGÉRE

3.1. „Olyan, akár a felhő.”

Ez azt példázza, ahogy a buddha-tudat fogalmi megkülönböztetéstől mentesen van a lények hasznára. A példa szerint az esős évszak idején a felhők könnyedén gyűlnek az égre, majd fogalmi megkülönböztetéstől mentesen hullajtják az esőt a földre, hogy bőséges termést és más efféléket hozzanak.

„Az esős évszak idején
hogy busás termést hozzanak,
a felhők sem erőlködnek,
mikor a földre esőt hullajtanak.”⁷⁸

A buddha-tudat tevékenysége ugyanígy hullajtja a tanítványokra a Tan esőjét, s érleli be az erény⁷⁹ termését, anélkül, hogy fogalmi megkülönböztetés lenne benne.

„Ugyanígy a könnyörületesség⁸⁰ felhője
megkülönböztetés nélkül hullajtja
a Győztes nemes Tanának esőjét,
hogy legyen mit aratnia a lényeknek.”⁸¹

Tehát a buddha-tudat fogalmi megkülönböztetéstől mentesen van a lények hasznára.

3.2. „Olyan, akár Brahmá.”

A példa szerint az istenek királya, Brahmá úgy jelenik meg az összes isteni világban, hogy közben nem mozdul el a Brahmá-földről. Hasonlóképpen a Buddha úgy nyilvánul meg a ta-

⁷⁵ gnas med

⁷⁶ rGyud bla ma IV. 31–32.

⁷⁷ ibid. IV. 33.

⁷⁸ ibid. IV. 42.

⁷⁹ dge ba

⁸⁰ thugs rje, karuṇā

⁸¹ rGyud bla ma , Ullatantra IV.43.

nívtványok hasznára a tizenkét cselekedetben⁸² és a többiben, hogy közben nem hagyja el a Dharma-testet⁸³

*„Ahogy a Brahmá
a Brahmá-földről nem moccanva
könnyedén mutatja meg magát
mindahány isteni világban,
úgy a Bölcs⁸⁴ sem hagyja el a Dharma-testet,
míg könnyedén testeket ölt,
az összes birodalomban⁸⁵ a szerencsések előtt.”⁸⁶*

3.3. „Olyan, akár a nap.”

Ez arra példa, ahogy a nap sugarai egyszerre borítják virágba a lótuszokat és számtalan más virágot úgy, hogy közben nincs bennük fogalmi megkülönböztetés. Hasonlóképpen a Buddha Tanának fénye fogalmi megkülönböztetéstől mentesen, könnyedén bontja ki a mérhetetlenül sokféle indíttatású tanítvány elméjének lótuszát az üdvös tettek felé.

*„Ahogy a nap fénye
megkülönböztetés nélkül,
egyszerre bocsátva ki fényét
bontja ki a lótuszokat
s nyitja ki a többi virágot,
ugyanúgy a Beérkezett
napjának – a szent Tannak – fénye
megkülönböztetés nélkül járja át
a tanítandó lények lótuszát.”⁸⁷*

Egy másik példa szerint, ahogy a nap tükröképe ugyanakkor jelenik meg minden tiszta vízhor-dó edényben, úgy a Buddha is egyszerre tűnik fel minden tisztán-látó tanítványban.

*„Így a tiszta tanítványokban,
a vizes edényekben, mindenhol,
a nap, a Boldogságos⁸⁸ tükröképe,
egyszerre kél fel számtalanféleképpen.”⁸⁹*

3.4. „Olyan, akár a kívánságot teljesítő drágakő.”

Bár a kívánságot teljesítő drágakő⁹⁰ mentes a fogalmi megkülönböztetéstől, mégis könnyedén válik azzá, amire a hozzá fohászokodóknak szüksége van. Ugyanígy érik el a Buddhában bízva a különféle szándékú srávakák⁹¹ és a többiek céljukat.

82 A Buddha tizenkét cselekedete (*māzād pa bcu gnyis*): leszáll a Tusita menyországból, behatol az anyaméhbe, megszületik, jártasságot szerez a harcművészetekben, nők körében szórakozik, elhagyja otthonát, önsanyargatást gyakorol, a bódhifa alatt időzik, legyőzi Mára seregét, tökéletesen megvilágosodik, megforgatja a Tan kerekét, eléri a Nirvánát.

83 *chos kyi sku, dharmakāya*: A három buddha-test (*dharmakāya, saṃbhogakāya, nirmānakāya*) egyike.

84 *thub pa, muni*

85 *kham, dhātu*

86 *rGyud bla ma, IV. 53–54.*

87 *ibid. IV. 58–60.*

88 *bDe bshegs, Sugata*

89 *rGyud bla ma, IV. 62.*

90 *yiḍ bzhin gyi nor bu, cintāmaṇi*

91 *nyan thos, srāvaka*

„Bár a kívánságot teljesítő drágakő
mentes a megkülönböztetéstől,
mégis egyszerre teljesíti be
a hatókörében lévő vágyait,
ugyanígy a megkülönböztetéstől mentes,
kívánságot teljesítő Buddhában bízva,
a különféle szándékúak is
egyszerre hallgatják a Tant.”⁹²

Hasonlóképpen példázza a visszhang, a tér és a föld is a lények javának fogalmi megkülönböztetéstől mentes szolgálatát.

Itt végződik *A szent Tan kívánságot teljesítő drágaköve, a megvilágosodás ékköve* huszonegyedik fejezete: *A buddha-tevékenység*.

Ahogy a szent Tan kívánságot teljesítő drágaköve megkülönböztetés nélkül szolgálja az élőlények javát, úgy a te birtokodban lévő példány érdemének köszönhetően az összes lény érje el a legkiválóbb megvilágosodást!

(fordította: Szabó Krisztina)

Irodalom:

A TIBETI SZÖVEG FORRÁSA:

sGam po pa Lha rje bsod nams rin chen: Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan ces bya ba bzhugs so. Si khron mi rigs dpe skrun khang, Beijing, é. n.

ANGOL FORDÍTÁSOK:

Guenther, Herbert V. (1986) (trans.): *The Jewel Ornament of Liberation*. Shambhala, Boston and London, 1986.

Holmes, Ken– Holmes, Katia: *Gems of Dharma, Jewels of Freedom*. Altea Publishing, Forres 1994.

Khenpo Konchog Gyaltsen Rinpoche (trans.), Trinley Chödrön, A. K. (ed.): *The Jewel Ornament of Liberation. The Wish-fulfilling Gem of the Noble Teachings*. Snow Lion Publications, Ithaca NY, 1998.

MAGYAR FORDÍTÁSOK:

Horváth Z. Zoltán: *Az összetett múlandóságról való tanítás*, in: Uray Géza emlékére. Tanulmányok, Ecsedy Ildikó (szerk.), *Történelem és kultúra 8*, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest, 1992, pp. 69–78,

Horváth Z. Zoltán: *A szenvedés egyetemessége. Sgam-po-pa: Thar-rgyan*, in: *Tibeti buddhista filozófia*. Fehér Judit (szerk.). *Történelem és kultúra 11*, Orientalisztikai Munkaközösség, Balassi Kiadó, Budapest, 1994, pp. 77–90

Kritikák, recenziók

Paul Williams with Anthony Tribe: Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition.

Routledge, London, 2000. 323 oldal

Néhány hónapja immár hozzáférhető A Tan Kapuja Buddhista Főiskola könyvtárában Paul Williams és Anthony Tribe az ezredfordulón megjelent könyve, mely az Oxford Buddha Vihara ajándékként érkezett. Amennyire tájékozódásomból kiderült, lehet, hogy ez az egyetlen könyvtárban fellelhető példány Magyarországon, így talán nem idejétnélkül egy rövid ismertetés róla.

Paul Williams, a University of Bristol professzora és az első hat fejezet írója. Számos cikk, könyv és a már régóta klasszikusnak mondható *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* című 1989-ben megjelent kötet szerzője. Anthony Tribe a University of Montana tanára és a hetedik fejezet írója. Néhány cikk után ez az első könyve.

Amint a szerzők az előszóban kifejtik, a *Buddhist Thought* elsődleges célja, hogy átfogó bevezetést adjon az indiai buddhizmusról – tanulóknak/hallgatóknak számára. Hamarosan azután azonban, hogy beleolvastunk a könyvbe, kiderül, hogy ez meglehetősen szerény megfogalmazás, mivel az elmúlt évek talán leggazdagabb és leggondolatébresztőbb művét tartjuk kezünkben a témában, mely minden bizonnyal sok friss információt és újszerűt megközelítést tartalmaz a budd-

hizmusban már járatosabb olvasóközönség részére is.

Az első hat fejezetben Williams a következő témákat veszi sorra:

A Buddha doktrinális pozíciója kontextusba helyezve

Mainstream buddhizmus: a Buddha alap-
eszméi

A *mahāyāna* buddhizmus mibenléte és eredete
A mainstream buddhizmus néhány iskolája
A *mahāyāna* filozófia

A Buddha a *mahāyāna* buddhizmuson belül

Williams végig érdekes és lendületes stílusban ír, emellett néha bátran szkeptikus, illetve finoman provokatív, ami szellemileg igen élvezetes olvasmánnyá emeli művét. Bevezetői viszont sokszor hosszúak és tömörek, ami odafigyelést igényel az olvasó részéről. Megjegyzésre érdemes, hogy a szerző tartózkodik a *hīnayāna* (pejoratív), *theravāda* (csupán az egyik iskola neve), vagy korai buddhizmus (máig fennálló hagyományról van szó) elnevezések angol megfelelőitől, és a szakmailag és politikailag egyaránt korrektnek tűnő és találó *Mainstream Buddhism* kifejezést használja (ez magyarul nehezen visszaadható, talán ha-

gyományos, esetleg klasszikus buddhizmusként fordíthatnánk).

A hetedik fejezetben Tribe egy nagy témát taglal:

Mantranaya/vajrayāna – tantrikus buddhizmus Indiában

Tribe munkája egészen a mai napig a legkorszerűbb, legvilágosabb és legmértékadóbb, nyomtatásban megjelent összefoglalás az indiai tantrikus buddhizmusról (Ronald M. Davidson 2002-ben kiadott *Indian Esoteric Buddhism: a Social History of the Tantric Movement* című könyve hagy kívánnivalókat maga után). Azt sajnálhatjuk csak, hogy alig ötven oldal terjedelmű a bemutatás, mert egy egész könyvnyi anyagot is szívesen végigolvasnánk. A szerző bölcs óvatossággal, de részletekbe menően ismerteti a témát és tisztázza a hozzá kapcsolódó fogalmakat, például azt, hogy a buddhista tantra nem azonos a *vajrayāna*-val, mert már a 6. század előtt is létezett, mint *mantranaya* (ennek nevét később sokhe-

lyütt *mantrayāna*-ra változtatták, igyekezvén beilleszteni a *yāna*-k fogalmkörébe).

A *Buddhist Thought* már törzsfejezetei alapján is érdemes tehát a méltatásra, azonban itt még korántsem érnek véget erőnyei. A könyv végén található bibliográfia mellett, hogy bemutatja az időtálló klasszikusokat, illetve a legújabb értekezéseket a másodlagos irodalom köréből, egy rendkívül hasznos listát is közöl az elsődleges forrásokról. Ebben az *Abhidhānottara Tantrā*-tól Nāgārjuna *Yuktiṣaṣṭikā*-jáig részletes felsorolást ad a szanszkrit, tibeti és kínai változatokról, valamint a nyugati nyelveken megjelent szövegkiadásokról és fordításokról (ha vannak ilyenek), nagymértékben segítve a tájékozódást egy-egy szűkebb témát, szöveget illetően.

Csak remélhetjük, hogy Williams és Tribe könyve valamikor magyarul is olvasható lesz – a mű fontosságát jelzi, hogy angolul már többször újra kiadták.

Hidas Gergely

Qiancheng Li: Fictions of Enlightenment. Journey to the West, Tower of Myriad Mirrors and Dream of the Red Chamber.

University of Hawai'i Press, 2004, Honolulu. XII + 250 o.

Különös tény : van három jelentős kínai buddhista regény, amelyet a szerző e könyve előtt még sosem elemeztek részletesen a buddhista iratokhoz és a buddhista tanításokhoz való viszonyuk szempontjából. Nem a kínai irodalom valamely mellékvonulatáról van szó, hanem a 16–18. századi kínai regényirodalom két kiemelkedő művéről, és az egyikhez írott különös, egyéni hangú „folytatás-”ról. Mind

a három mű olvasható magyarul is: Vu Csengen (Wu Chengen): Nyugati utazás avagy a Majomkirály története (*Xiyouji*), Fordította: Csongor Barnabás, Budapest, 1965; 1980, Európa; Tung Jüe (Dong Yue) : Ami a Nyugati utazásból kimaradt. (*Xiyoubu*), Fordította: Csongor Barnabás, Budapest, 1980, Európa; Cao Hszüe-csin – Kao O (Cao Xueqin – Gao E): A vörös szoba álma (*Hongloumeng*), Franz

Kuhn rövidített német szövegéből fordította Lázár György, az előszót írta: Tőkei Ferenc, Budapest, 1959, Európa (és további kiadások). Bizonyára azon is lehet vitatkozni, hogy valóban buddhista regényekkel van-e dolgunk, vagy hogy mit is jelent a *buddhista regény* kifejezés. Jelen könyv szerzője a *megvilágosodás regényeként* elemzi e műveket. Számba veszi a rájuk vonatkozó (angol nyelvű) elemzéseket, melyekben *A vörös szoba álma* például elsősorban „a kínai életmód enciklopédiájaként” jelenik meg. A regény főhősének, Jia Baoyunak a jellemét elemezve általában figyelmen kívül hagyják a természetfölötti elemeket – idézi a szerző David Hawkes véleményét, akinek a regény egyik angol fordítását köszönhetjük –, amelyek pedig szorosan beleszövődnek a regény szövetébe (13. oldal). És bár a két Majomkirály-regényt (Wu Cheng'en valamint Dong Yue művének egyaránt Sun Wukong, a Majomkirály a főszereplője) témájánál fogva természetesen minden elemző buddhista műnek tekinti, de nem elemzik buddhista szellemiségű műként, nem próbálják feltárni a buddhista iratokhoz fűződő kapcsolatát, sem a mélyebben húzódó filozofikus vonulatot. A szerző mindhárom művet *fejlődésregénynek* tekinti, melynek főszereplői tökéletlen lények, akik a történet során végigjárják a szellemi tökéletesedés lépcsőfokait, az érzelmi megrázkódtatások, illetve démonokkal vívott valódi vagy szellemi küzdelmek révén elérik a megvilágosodást. A *Nyugati utazásban* ez ki is van mondva: a szent könyvekért nyugatra zárandokoló szereplők az utolsó fejezetben mind buddhává lesznek, Sun Wukong fejről is eltűnik a rettenetes abroncs, amellyel mestere megszorongatta, valahányszor zabolátlannak, engedetlennek mutatkozott. A Majomkirály Dong Yue által megjelenített kalandjaiban a Ming-kor végi kínai filozófia fogalmai jelennek meg allegorikus formában, a majom a Kék Hal, vagyis az érzéki vágyak szférájának fog-

lya lesz, s a regény végére sikerül legyőznie e démont önmagában is. *A vörös szoba álma* főhőse, Baoyu azonban nem ilyen egyértelműen jut el a megvilágosodásig. Az ő sorsa mintha már eleve elrendeltetett volna: a csodálatos kőben, amelyből életre kel, s amelyet a szájában találnak, amikor megszületik, mintegy benne foglaltatik tragikus sorsa. Qiancheng Li azonban kimutatja, hogy az érzékeny, az arisztokratikus kínai nagycsalád zárt világba beilleszkedni képtelen főhős éppen az átélt érzelmek, összeroppanások révén jut el a felismerésig: el kell hagynia a világi életet. Talányos módon eltűnik, bár bizonyosan senki nem tudja hová lett, lehet, hogy mint sokszor emlegette azelőtt, buddhista szerzetes lett, már átlépte az üresség kapuját (a kolostorkaptut). Bizonyosságot a „való világban” nem, csak a regény különös, mitikus kerettörténetében lelhetnénk, ha az író utolsó mondatai értelmében nem kellene kételkednünk, hogy amit hallotunk-olvastunk a való világban történt-e vagy csak álmoként lebegett.

Míndez a regények *szüzséjének* értelmezésére vonatkozik. Számos, elsősorban kínai szerzőktől származó művet idéz a könyv, amelyek a buddhista történetek kínai irodalomra, kínai elbeszélő prózára gyakorolt hatását elemzik (179. oldal, 3. és 5., 6., 7., 8. jegyzet). De a szerző ennél sokkal mélyebbre ás. Egyrészt számba veszi azokat a buddhista szútrákat és kommentárjaikat, melyet a 16–18. századi (Ming-kor végi, Qing-kor eleji) kínai írástudók körében ismertek voltak, vitatkoztak róluk, hatottak gondolkodásukra és így a nevezett regények íróira is. Kiemeli a többi közül az Avatamsaka-sútrát (*Huayanjing*), annak is a Sadāprarudita és Sudhana zárandoklatáról, illetve utazásáról szóló fejezeteit, amely annak a gondolatnak szolgál hátterétül, hogy az akadályokkal teli utazás és zárandoklat a buddhista iratokban is a tökéletesedés útja, ilyenképpen a *Nyugati utazás* és az *Ami a*

Nyugati utazásból kimaradt című regényeknek az irodalomtörténetben korábban már feltárt forrásain túl ez a fontos és Kínában a regények keletkezése idején jól ismert buddhista irat is forrása lehetett. Igaz, erre vonatkozóan filológiai bizonyítékokkal nem szolgál, hanem a szerkezeti és szellemi hasonlóságokra hívja fel a figyelmet. Gondolatilag a szerző szerint a *Huayanjing* – többek között – azért is hathatott a szóban forgó regények szerkezetének és mélyebb mondandójának megformálására, mert a szútra két utazója egyaránt a való világban szerzett *személyes megpróbáltatásai* által jut el a megvilágosodásig. Hasonlóképpen fontos gondolati aspektusa a szóban forgó regényeknek az üresség (śūnyatā) fogalma, mely a két Majomkirályról szóló műben különösen éles megvilágításba kerül az által, hogy Sun Wukong (a Majomkirály) neve azt jelenti: Ürességre Eszmélő, de a *Vörös szoba álmában* is Jia Baoyu valamennyi kudarca és kiábrándulása az üresség eszméjének megtapasztalását erősíti benne. Vagy például a regény ötödik fejezetében Baoyu a Nagy Üresség Álomrégiójában (*Taixu Huanjing*) tesz látogatást, ahol meghallgatja a Vörös szoba álmának tündérdalát (*Hongluomeng xianqu*). A való világ káprázat mivoltának és mégis valóságos létének ábrázolása a buddhista hatásra alakuló elbeszélő irodalomban, a szerző elemzése szerint, a mahāyāna-buddhizmus kínai irányzatainak paradoxonát fejezi ki: „Röviden szólva úgy tűnik, hogy a *kong* vagyis az üresség egyszerre transzcendens és immanens, transzcendenciája immanenciájában rejlik. A valóság tartománya tehát éppen itt van, a jelenségek világában.” (36, oldal)

A mahāyāna-buddhizmus némely kiemelt gondolatának elemzése szolgál a konkrét regények elemzésének háttérül, melyeknek a szerző egy-egy önálló fejezetet szentel. A *Nyugati utazás* elemzésében egyrészt az utazás motívumát emeli ki mind Sun Wukong, mind

a buddhizmus szent könyveieért a veszélyes útra indult Szentatya alakjának elemzésében, mind pedig annak kimutatásában, hogy az utazás, a fenti paradoxonnal összhangban, tulajdonképpen mindannyiuk *tudatában* zajlik. Még nyilvánvalóbban ez az alapgondolata Dong Yue regényének, amelyben a Majomkirály a Kék Hal gyomrában tett hosszú kalandjai után, amikor visszatér mesteréhez, azt találja, hogy csak annyi időt volt távol, amennyi idő alatt az ember jól megéhezik, s maga is csodálkozva érdeklődik, hogy ez miként történhetett. Amit látott tehát, álom volt. Amit tapasztalt, annak a tükrök termében átélt kalandja a csúcspontja: a Kék Káprázat világában a majom milliom tükrök közt találja magát, bármelyikbe tekint bele, mindenütt önmaga képzetét látja, bár nincs erről tudomása. S kalandja végén arra is ráébred, hogy a Kék Hal nem más, mint saját vágyainak megtestesülése. A *vörös szoba álmanak* szentelt 5. (leghoszsabb) fejezetben pedig buddhista fogalmak: a tökéletlen világ, a vágyak és a dharma, az illúziók, az akadályok szemszögéből elemzi a regény alakjainak szerepét, majd három alfejezetet is szentel a tükröképek szövegbeli és szerkezeti szerepének, párba állítva a női szereplőket, Baoyut saját „alteregójával”.

Qiancheng Li elemzésének harmadik aspektusa (a tartalmi hasonlóságokon és a gondolati egyezéseken túl), a buddhista iratok és irodalom (hozzátehetjük: az Indiából származó irodalmi formák) narratív konvencióinak és szerkesztési elveinek hatására vonatkozik. A dunhuangi irodalom jeles kínai kutatójának, Chen Yinquének több művét is idézve felhívja a figyelmet arra, hogy a népszerű, képzelt szülte irodalom Kínában ugyanolyan „műfaji” sajátosságokkal rendelkezik, mint a buddhista szútra. Mert a kínai elbeszélés- és színjátékirodalom megszületésének előzménye a buddhista szútramagyarázat, a *jiangjing* (lásd: Jaroslav Průšek: *The Narrators of*

Buddhist Scriptures and Religious Tales in the Sung Period. *Archiv Orientální*, X (1938), 375–389; Hrdličková, V. : The First Translations of Buddhist Sūtras in Chinese Literature and their Place in the Development of Storytelling, *Archiv Orientální* XXVI (1958), 114–144; valamint: Victor H. Mair: The Narrative Revolution in Chinese Literature: Ontological Presuppositions, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, 5 (1983) 1–27). A buddhista iratok kínai fordításai, bár nyelvükben közelítettek a korabeli beszélt nyelvhez, mégsem voltak érthetőek az egyszerű hívők, vagy megtérni vágyók számára. Ezért indiai formákat követve, próza és vers váltakozásával (Victor Mair terminusával *prosimetric*) sorról-sorra élelőszóiban magyarázták azokat, különféle történetekkel illusztrálva a karma tanának érvényesülését, az üresség mibenlétét és más fogalmakat. A próza és vers váltakozása magukra a buddhista szútrákra is jellemző forma: több műben, például a *Lótusz szútrában* ugyanaz a tartalom hangzik el előbb prózában, azután versben. De ez nem pusztán ismétlés: a vers azt, aki élelőszóiban előadja, és a hallgatóságot is, meditatív tudatállapotba hozza, vagyis ezen a szinten nem maga a történet szólal meg és szólítja meg a hallgatóságot, hanem annak emelkedettebb, morális, szellemi aspektusa. Ez a narratív forma a kínai regény számára is lehetővé teszi, hogy a két világ, a valódi és a szellemi (vagy transzcendens) között sza-

badon váltson, ahogyan Sun Wukong képes felrepülni a levegőbe, és eljutni az istenek honába, ahogyan a békés kolostorlakók, földművesek és a zarándokút során előkerülő más szereplők démonalakja egyszer csak megnyilvánul; ahogyan az érzékek rabságában (a Kék Hal fogságában és a millió tükrök közé került) Majomkirály „valódi” szférában találja magát, szemközt a kínai történelem hőseivel és nagy áruóival. Vagy amiként *A vörös szoba* álmában Baoyu betegségéből nem e világról való őrzi gyógyítják meg, vagy amiként versben és álomban éli át kirándulását a *vörös szobában*, ahol előre megálmodja mindazt, ami a regény során majd történik vele.

Végül a szerző felhívja a figyelmet arra, hogy a klasszikus kínai regények szerzőitől idegen volt a lélekelemzés, mégis olyan kifinomult ábrázolási formákkal találkozhatunk e művekben, mint az álomfejtés, a tükörkép-ábrázolás, Sun Wukong vagy Jia Baoyu alakjának megkettőzése, amelyek a nyugati irodalomban a modern irányzatokra jellemzőek. Bár mindhárom regény – vonja le a következtetést a szerző – kétségtelenül buddhista mű, mindazonáltal a valóság nagyonis reális dimenzióiban nyilvánul meg, szereplői csak ebben a valóságos közegben tehetnek szert azokra a személyes tapasztalatokra, amelyek eljuttatják őket a megvilágosodásig.

Kalmár Éva

Summaries in English

Katalin Uray-Kóhalmi: Geser Khan's Three Wives

The Geser epic is quite widespread in the cultures of several Asian peoples. A comparison of its five variants sheds light on the fact that the texts represent the three female protagonists, Geser Khan's three wives in highly different ways. The examined variants are as follows: (1) from the Tibetan language area one Ladakhian version (2) and one Amdo, (3) from the Mongolian-speaking world the variant which was first published in 1716, (4) and from the Buriat area one eastern and (5) one western variant.

While in the Ladakhian version and the two Buriat variants the three ladies are presented in a way traditionally characteristic of Asian epic poetry, the Amdo and the Mongolian variant describe the ladies as individual characters. It is the dramatic tension arising from their personality that determines the order of events in those chapters which are important from the point of view of narration.

Alice Sárközi: Religious tolerance in the court of Mongol khans

The Mongol Empire was ruled according to the principles of religious tolerance. The Mongols did not have an organised religion but believed in the Eternal God who destined them to rule the whole world. They

had an animistic worldview and followed shamanic rituals. They thought of themselves as the messengers of peace who bring calm and satisfaction to the world. This idea was expressed in Genghis' Law-book as well. The paper gives a short overview of the religious life in the khans' courts after the falling apart of the Mongol Empire. The capital of the Mongol Khan, Güyük cherished the followers of all religions. Kubilai supported Taoists, Confucians, Muslims, Christians and Buddhists equally, giving them several kinds of privileges. Religious tolerance resided in the court of the Persian Il-khans as well; however, later they became absorbed in the world of Islam. Islam and Orthodox Christianity were the most important religions in the Golden Horde, while Islam gained superiority in the Chagatai Empire.

Ágnes Birtalan: West Mongol (Dsakhtshin) Buddhist Folks Songs (From the Records of the Hungarian – Mongol Joint Expedition of 1991)

The Hungarian–Mongol Joint Expedition, aiming to investigate the languages and folk culture of Western and Northern Mongol ethnic groups, started its research in 1991. As a member and leader of the expedition, I had

the opportunity to observe the renewed activity of the monks' communities that became possible due to the political changes in 1990. My research focuses on the analysis of folklore and ritual texts; I have also studied the genre hierarchy and typology of Mongol folk-songs. I found it important to record Buddhist folk songs (a very special group of folk songs) as well. This thematic group of folk songs includes motives of ritual texts as well as other elements of Buddhist teachings.

In the present article I am going to introduce a group of folk songs recorded from old Dsakhtschin monks as a significant source for studying the Buddhist culture of the Mongols. I attach a short description of genre analysis to each song.

Zsuzsa Majer: Revival of the Cam dance Tradition in Mongolia

The present article aims at describing the history and revival of the Mongolian *cam* dance (tib. *'cham*). While this ceremonial dance was performed regularly in about one-third of the estimated 1000 monasteries in Mongolia before the purges of 1937–38 and the gradual repressions preceding it, its tradition was successfully revived only in three monasteries after 1990 till today (*Jüün xüree Daščöilin* monastery, Ulaanbaatar; *Amarbayasgalant* monastery, Selenge aimag; *Daščöinxorlin* monastery, Bulgan aimag). In the revival of *cam* dance those old lamas had and still have a main role who mastered the tradition in Mongolian monasteries before 1937 and therefore could pass over to their students all the specific elements of the Mongolian version of the Tantric dance and the ceremonies connected to it, its movements and melody of chanting. After giving a short summary

of the origin, spreading, types and flourishing past of Mongolian *cam*, the present state with the three revived dances are described and compared. The *cam* dance being a secret Tantric exercise is much more than a one-day spectacular event attracting masses of people again today. The description of the preparations with the meditational period and fire-offering, the blessing of the *cam* robes, garments and accessories, the three days inner *cam* dance... and the events of the outer *cam* dance day are all described in details, with these elements in the three dances being compared at the end and their characteristics emphasized.

Krisztina Teleki: Monasteries and Temples in the Old Mongolian Capital City

The present paper gives a summary of a survey which was carried out between September 2005 and March 2006 in Ulaanbaatar. It aimed to discover the remnants of every temple operating in the the capital city before the purge, indicate their sites on a map and research their history. Being the residence of the religious dignitaries of Mongolia, the city moved several times until it finally settled in 1855. This article describes its movements and development, the capital-forming activity of the jewtsündamba khutagts, and the districts of the city at the beginning of the 20th century reflecting on their temples, monasteries and vivid religious life. From the more than 100 temples that existed once in Ulaanbaatar only some survived the monastery demolition of 1937-1939. The present conditions of the old monastic sites are summarized in a table at the end of the paper.

*Zsolt Szilágyi: he Biography
of the Ninth Khalkha
Jebtsundamba Bogdo Gegen
Rinpoce and his Role
in Modern Times*

The head of the Mongolian Buddhist Church, the Ninth Khalkha Jebtsundamba plays an important and quite peculiar role in the history of Mongolian Buddhism. He is forced to spend his life away from his Mongolian followers. He has relation with his Church only through pilgrims from Mongolia. Even though he has the third highest rank in Tibetan Buddhism and plays an important role in Buddhism worldwide, he cannot hold his traditional position to full extent. In my paper I try to illustrate his biography and activity as well as his role in modern Mongolian Buddhism.

*Gábor Kósa: The World Honoured
One and the Father of Greatness
(Buddho–Manihaica II)*

During the Tang dynasty (A.D. 618–907) Chinese Manichaeans used several expressions to refer to the Father of Greatness, the ruler of the Light-Paradise. The present study investigates the various Chinese and non-Chinese names of this figure of the

Manichaeen pantheon to clarify their overlap and their differences. After surveying the possible origins of the expression *Míngzūn* 明尊, the article concludes that its origin cannot be traced back to either the Buddhist *Shìzūn* 世尊, or to Nestorian usage, but its best analogy is Buddhist *Tiānzūn* 天尊 (“the most honoured among the devas”). Suggesting a multi-motivated explanation, five hypotheses are presented to explain the Manichaeans’ preference for using *Míngzūn* 明尊 to a more obvious *Míngwáng* 明王.

*Krisztina Szabó, Zsuzsanna Tóth:
The Jewel of Liberation –
Two Chapters*

This paper contains the Hungarian translation of two chapters from the *Dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan* (*Thar rgyan*) by the Tibetan scholar *sGam po pa*. The preface outlines the structure of the treatise. The two excerpts published here include Chapter 14 (*The Pāramitā of Patience*) and Chapter 21 (*Buddha Activity*). The former emphasizes the benefit and necessity of patience, and gives practical instructions on the issue. The latter uses poetic similies to demonstrate that the buddhas work for the sake of sentient beings actively yet experience neither effort nor discursive thoughts.