

keréknyomok

2008/NYÁR ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK

2008/NYÁR

4. 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.tkbh.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 Józseff

Tanácsadók

Bethlenfalvy Géza

Kara György

Urayné Köhalmi Katalin

Főszerkesztő

Kalmár Éva

E számot szerkesztette

Kalmár Éva

Körtvélyesi Tibor

Szegedi Mónika

Szilágyi Zsolt

Tipográfia

Maczó Péter

Műszaki szerkesztő

Dobosy Antal

Nyomda

Révai Digitális Kiadó

ISSN 1788-3865

A borítón *Bekce* maszkja,
a tibeti csham-tánc Fekete kalaposok táncából,
Sasul kolostor (Észak-India).

Székely Kálmán grafikája
Szathmári Botond fényképfelvétele alapján.

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

Ára 980 Ft

E számunk szerzői

BARTA ZSOLT

mongolista, főiskolai docens
(TKBF Vallásbölcseleti Tanszék)
selyemut@gmail.com

HAMAR IMRE

sinológus
habilitált egyetemi docens, tanszékvezető,
intézetigazgató
(ELTE Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék)
imre.hamar@gmail.com

KALMÁR ÉVA

sinológus, műfordító
evakalm@gmail.com

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

RUZSA FERENC

indológus, filozófus
egyetemi docens
(ELTE Ókori és Középkori Filozófia tanszék)
rektor (TKBF)
ruzsa.ferenc@gmail.com

SZATHMÁRI BOTOND

orientalista, vallásfilozófus
tanár (TKBF, Vallásbölcseleti tanszék)
botond@tkbf.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

Tartalom

BEVEZETŐ

RUZSA FERENC

Couleur locale 3

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

HAMAR IMRE

A Yogācāra filozófia hatása
az Avatamsaka-sūtrában
és kínai értelmezéseiben 5

KÓSA GÁBOR

A három bölcs visszatérése –
Buddha, Konfuciusz és
Mānī alakja a Huahujingben 25
(*Buddho-Manichaica IV.*)

KALMÁR ÉVA

Mulian pokoljárásának története
a kínai helyi színhátékban 39

SZATHMÁRI BOTOND

A tibeti *csham* tánc 49

SZILÁGYI ZSOLT

A buddhista egyház
a modern mongol
társadalomban 60

MAJER ZSUZSA

TELEKI KRISZTINA
Kolostorok
régén és ma
a mongol vidéken 74

BARTA ZSOLT

Buddhista elmek
a mongol tűzkultuszban 89

SUMMARIES IN ENGLISH 102

Bevezető

RUZSA FERENC

Couleur locale

AKeréknyomok e száma egy tavalyi őszi tudományos fórumhoz kapcsolódik. 2007. november 28-án rendezte meg az MTA Néprajzi Kutatóintézet, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola és a Magyar Vallástudományi Társaság közös konferenciáját A buddhizmus helyi színei címmel. Jelentős állomás volt ez a Főiskola történetében: első ízben szerepeltünk rendezőként és előadóként is ilyen súllyal komoly tudományos rendezvényen. Köszönet illeti meg ezért társrendezőinket és személyesen Hoppál Mihályt, aki egy személyben a Néprajzi Kutatóintézet igazgatója és a Vallástudományi Társaság elnöke.

Amikor a közös konferencia ötlete felvetődött, a téma szinte magától adódott a rendező intézményekből. A buddhizmus, ahogyan ez egy világvalláshoz illik, számos országban elterjedt és radikálisan különböző kulturális tradíciókban is gyökeret vert. Eközben azonban rendkívül adaptívnek bizonyult: különféle irányzatai a felszínen teljesen különbözőnek mutatkoznak, talán csak a lótuszülésben ábrázolt Buddha az egyetlen, a laikus számára is észlelhető állandó elem. Különlegesen kifinomult érzéke van annak, aki első látásra ráérez mondjuk a zen és a vadzsrajána közös alapjára. Más világvallások intézményei, rítusai, szakrális öltözéke, zenéje, templomai, ikonográfiája, na és persze mindenekelelt a tanításai sokkal egységesebbek, világszerte bárhol könnyen felismerhetők, azonosíthatók. Rendkívül izgalmas, kutatásra invitáló kérdés, hogy miért alakult ez másképp a buddhizmusnál?

Nyilván szerepet játszott ebben, hogy a Magasztos nem csupán utódot nem nevezett meg eltávozása előtt, de kifejezetten elutasított bármifajta hierarchiát, központot, vezetést: „Mit várhat még tőlem a szerzetesek közössége, Ánanda? Önmagatokban keressetek világosságot, önmagatokban keressetek menedéket, más menedék nélkül. A Tanban keressetek világosságot, a Tanban keressetek menedéket, más menedék nélkül.” Hozzájárulhatott ehhez az ind tradíció eredeti sokszínűsége, összetettsége, és – ettől nyilván nem függetlenül – toleráns-befogadó attitűdje. Bizonyára szerepe van annak is, hogy a buddhista országok közötti érintkezés, elsősorban földrajzi okokból, egyáltalán nem volt könnyű: komoly esemény volt, ha egy kínai zarándok, több évnyi utazás után, eljutott a buddhista szentföldre.

Akármi is volt az oka, a buddhizmus rendkívüli változékonysága kézenfekvően sugallta szimpóziumunk témáját: hogyan jelenik meg e két és félezer éves tanítás olyan drasztikusan különböző hagyományok meghatározta környezetben, mint a belső-ázsiai sámánizmus, a konfucianus kínai magaskultúra vagy éppen napjaink nyugati fogyasztói társadalma?

Főiskolánk egyik sajátossága, amire büszkék vagyunk, hogy a buddhizmusnak nem egyetlen ágához kötődünk: tanítjuk és kutatjuk a théravadát, mahájánát, vadzsrajánát, zent; és az

őket körülvevő kultúrákat és nyelveket is, pálit, szanszkritot, tibetit, kínait, japánt, mongolt. Némelyik kultúrkörből Magyarországon nincs a mienknél felkészültebb kutatócsapat. Testhez-álló volt tehát a témakör, de valójában itt valami sokkal fontosabbról is szó van.

A Tan Kapujának legizgalmasabb feladata, legnemesebb hivatása nem csupán az ősi tan megismerése és közvetítése. A buddhizmus mindenütt, ahol meghonosodott, önálló arculatot vett fel; nem lehet ez másképp a modern nyugaton sem. És mi részesei kívánunk lenni annak az alkotó folyamatnak, ahogyan a buddhizmus megtalálja modern, európai arcát. Ebben óriási segítséget jelenthet, ha tudatosan figyelünk arra, máshol és más időben hogyan zajlott ez le; mi az az érinthetetlen mag, amely minden változásban meg kell, hogy maradjon; és mi az a külső ruha, amit mihamarabb el kell engednünk, ha nem csupán valami egzotikus izgalmat akarunk importálni, hanem az örök emberi kérdésekre adott érvényes választ szeretnénk felmutatni a Felébredett tanításában.

Ebben az útkeresésben volt fontos és ünnepi állomás az őszi konferencia. Természetes, hogy az ott elhangzott előadások megformált változata itt, a Főiskola tudományos folyóiratában jelenjen meg; ezt kapja most kézhez az olvasó. Nem a teljes konferencia-anyagot, mert néhány előadás nem készült el publikálható formában, néhányat pedig már előző számunkban megjelentetett szerzője. A teljesség kedvéért álljon itt a most hiányzó előadások címe is:

Birtalan Ágnes: Buddhista tematikájú ojrát népdalok (egy új forráscsoport a mongol buddhizmus tanulmányozásához) *Megjelent a Keréknymok 3. számában (2008. Tél) 25–36.*

Hoppál Mihály: A koreai sámánizmus buddhista elemei

Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina: A *cam* tánc hagyományának felélesztése Mongóliában *Megjelent a Keréknymok 3. számában (2008. Tél) 37–62.*

Porosz Tibor: A buddhizmus farmerban. Létezhet-e buddhista felsőoktatás a nyugati társadalomban?

Sárközi Alice: Egy Kínában élő mongol család vallási élete

Szecskó Zsolt: Dogpá és a Száng szertartás az indiai Új Menri Bön Kolostorban

Tanulmányok, fordítások

HAMAR IMRE

A Yogācāra filozófia hatása az Avatamsaka-sūtrában és kínai értelmezéseiben

A huayan buddhizmust a kínai yogācāra tanítások összefoglalójának tekintik. Az iskola alapműve, az Avatamsaka-sūtra tartalmaz egy híres verset, amely a tudatot a festőhöz hasonlítja: ahogy a festő megfesti a vásznon a tárgyakat, ugyanígy festi meg a tudat is a külső tárgyakat. Ebben a cikkben tudat-festő metafora előzményeit, a metaforát kifejtő tíz versszak tibeti és kínai változatait, valamint a kínai huayan iskola mestereinek interpretációit vizsgáljuk.

Az Avatamsaka-sūtra

Az Avatamsaka-sūtra az egyik legterjedelmesebb mahāyāna sūtra, feltehetően korábban önállóan létező szútrák egybeszerkesztése által jött létre Belső-Ázsiában, talán Khotanban.¹ Szanszkritul nem maradt fenn, de két kínai és egy tibeti fordításban áthagyományozódott. Buddhahadra fordította le először kínaira 420-ban hatvan tekercsben, majd Śikṣānanda 699-ben nyolcvan tekercsben. A tibeti fordítást a kilencedik század első negyedében két indiai tudós, Jinamitra és Surendrabodhi készítette el a tibeti Ye-shes-sde segítségével.² Más mahāyāna sūtrákhoz hasonlóan elsősorban Kelet-Ázsiában tartották nagy becsben, a Tang-kor sajátos kínai buddhista iskoláját, a Huayant az Avatamsaka-sūtra kínai fordításáról, a Huayan jingről nevezték el.³ Az iskola mesterei ezt a sūtrát tekintették Buddha összes tanítása közül a legértékesebbnek, mivel ezt a tanítást adta át közvetlenül a megvilágosodása után, feltárva azt a világot, amelybe megvilágosodása után bepillantást nyert. Ezért is tekintik Vairocana sūtrájának, mert a buddhaság állapotát mutatja be.⁴ Buddha megvilágosodása után a gyakorlat eredményeképpen elért állapotból visszatekintve magyarázza el a buddhaság okát, a bodhisattva gyakorlatát, emiatt nem könnyű megérteni.⁵ A mű érdekessége ugyanakkor, hogy Buddha közvetlenül rit-

1 Lásd Nakamura 1980: 197, Kimura 1992: 24. Ōtake Susumu szerint a sūtrát nem Belső-Ázsiában állították össze, hanem Indiában. Lásd Ōtake 2007: 92–95. Az Avatamsaka-sūtra eredetéről, összeállításának módjáról lásd Nattier 2007.

2 A teljes fordításokon kívül számos fejezetről önálló fordítás is fennmaradt, amelyek külön művekként őrződtek meg. A teljes fordításokról és a részleges fordításokról lásd Hamar 2007. A hatvan tekercses mű német fordítását lásd Doi 1978, 1981, 1982; a nyolcvan

tekerces sūtra angol fordítását lásd Cleary 1993.

3 Ma főleg azon sūtrák alapján rekonstruáljuk a Mahāyāna mozgalmat, amelyek vagy fennmaradtak szanszkritul, vagy a japán buddhológusok nagy figyelmet szentelnek nekik, mivel saját hagyományukban fontos szerepet játszanak, illetve valamilyen szempontból megfelelnek a nyugati izlésnek.

Lásd Nattier 2003: 4–9.

4 Lásd Tamaki 1989: 39.

5 Hirakawa 1989: 3.

kán szólal meg, helyette a tőle felhatalmazást nyert bódhiszattvák tanítanak. Miközben Buddha nem mozdul el megvilágosodásának helyéről, a bodhi fa alól, különböző helyeken jelenik meg: az Egyetemes Fény Csarnokában, a Sumeru-hegyen, Yama isten palotájában, a Tusita paradicsomban, a Parinirmíta-vašavartin palotában és Jetavana toronypalotájában. Śikṣānanda kínai fordításában ezen a hét helyen prédikál Buddha, illetve az ihletet nyert bódhiszattvák, összesen kilenc alkalommal. Ez az a narratív keret, amely kapcsolatot teremt a témájában és stílusában gyakran eltérő fejezetek között.

A festő metafora az Avataṃsaka-sūtrában

A Yama isten palotájában elmondott himnuszok című fejezetben található az Avataṃsaka-sūtra híres tudat-festő metaforája. A fejezet elején Buddha mágikus erejénél fogva a tíz irány nagy bodhisattvái végtelen számú bodhisattva kísérétében Buddha elé járulnak, majd ihletet nyerve egyenként Buddhát dicsőítő himnuszokat zengenek. Kilencedikként szólal meg a Felébredés Erdeje nevű bodhisattva, aki a többiekhez hasonlóan tíz versszakot mond. A tudatot a festőhöz hasonlítja: miként a festő megteremti képét, így hozza létre a tudat a külső világot. Kézenfekvőnek tűnik a versben a Yogācāra filozófia hatását felismerni, mivel ez tagadja a külső tárgyak létezését, csak a külső tárgyakat kivetítő tudat létezését fogadja el.

Az Avataṃsaka-sūtra másik híres mondása, amelyben első látásra a Yogācāra hatását véljük felismerni így szól: „A három világ illúzió, csak a tudat hozza létre.” 三界虛妄。但是心作。⁶ Vagy másképpen: „A bodhisattva mahāsattvák tudják, hogy a három dhātu csak tudat, a három világ csak tudat. Tudják, hogy a tudat számtalan és határtalan.” 菩薩摩訶薩。知三界唯心。三世唯心。而了知其心 無量無邊。⁷ Tamaki Kōshirō azonban alaposan megvizsgálta a szövegkörnyezetet, valamint a szanszkrit és tibeti változatokat, és arra a következtetésre jutott, hogy a „három világ csak-tudat” összetételben a tudat a zavarodott tudatra utal, amelyből a tudatlanság és szenvedés keletkezik.⁸

Az Avataṃsaka-sūtrában szereplő tudat-festő metaforának a kínai és japán buddhista mesterek nagy figyelmet szenteltek, a kínai kommentárok részletesen magyarázzák a versek jelentését.⁹ Japánban külön műveket szenteltek ennek a tíz versszaknak az értelmezésének, s kiragadva a sūtrából elnevezték a Csak-tudat versnek (weixin jie 唯心偈).¹⁰ A vers központi részének a hetedik és nyolcadik versszakot tekintik:

A Buddha is olyan, mint a tudat,
A lények olyanok, mint a Buddha,
Tudni kell, hogy a Buddha és tudat
Lényegüket tekintve kimeríthetetlenek.

⁶ T 279: 10.558c10.

⁷ T 279: 10.288c5–6.

⁸ Tamaki 1960: 336–341.

⁹ A Csak-tudat vershez írott kommentárokat kiváloán gyűjti össze Kamata Shigeo. Lásd Kamata 1989.

¹⁰ Lásd Hirakawa 1989: 7. A japán buddhista mesterek az Avataṃsaka-sūtrához nem írtak önálló kommentárokat, inkább a kínai kommentárokat kommentálták. Arról, hogy Hōtan 鳳潭 (1659–1738) miként értelmezte Fazang Csak-tudat vershez írott kommentárját lásd Kojima 1989.

Ha valaki megérti, a tudat működése
Teremti meg mindenhol a világokat,
Az meglátja Buddhát,
Megérti Buddha valós természetét.

A vers népszerűségét mutatja, hogy a buddhista legendákra is hatást gyakorolt, a következő történet alapján a „poklot összetörő versnek” is hívják.

„Wenming első évében élt a fővárosban egy ember, akinek családneve Wang volt, személyneve nem maradt fenn. Nem élt önmegtartóztató életet, s erényes tetteket sem hajtott végre. Betegségben meghalt, s két lény a pokol kapuja elé vezette. Meglátott egy szerzetest, aki Ksitigarbhának mondta magát. Wang úrnak megtanította a következő verset:

Ha valaki ismerni kívánja
A három világ összes buddhát,
Így kell szemlélnie:
A tudat teremtett minden buddhát.

Miután a bodhisattva átadta a szöveget, azt mondta neki: »Ha ezt a verset recitálsz, megszabadulhatsz a pokolból.« Wang úr az egészet megtanulta, majd Yama király elé lépett. A király azt kérdezte: »Ennek az embernek milyen erényei vannak?« Azt válaszolta: »Csak egy négysoros verset tudok.« Az egészet elmondta. A király ezután elengedte. Mikor a verset recitálta, ahová csak hangja elért, ott a lények mind megszabadultak. Wang úr három nap múlva feléledt, s emlékezett erre a versre. Elmondta a szerzeteseknek, akik megkeresték a szöveget. Ekkor tudta csak meg, hogy ez a *Huayan jing* tizenkettedik tekercsében, a *Yama palotájában számtalan bodhisattva összegyűlik, s a dharmát tanítja* című fejezetében található. Wang úr elmondta ezt a Kongguan templom Dingfa nevű szerzetesének.”

文明元年京師人。姓王。失其名。既無戒行。曾不修善。因患致死。被二人引。至地獄門前。見有一僧云。是地藏菩薩。乃教王氏。誦一行偈。其文曰。若人欲求知三世一切佛。應當如是觀。心造諸如來。菩薩既授經文。謂之曰。誦得此偈。能排地獄。王氏盡誦。遂入見閻羅王。王問此人。有何功德。答云。唯受持一四句偈。具如上說。王遂放免。當誦此偈時。聲所及處。受苦人皆得解脫。王氏三日始蘇。憶持此偈。向諸沙門說之。參驗偈文。方知是華嚴經第十二卷夜摩天宮無量諸菩薩雲集說法品。王氏自向空觀寺僧定法師說云。¹¹

A festő metafora előzményei

A festő hasonlat már a korai buddhizmus szövegeiben is előfordul.¹² A Therīgāthában az olvasható, hogy a fiatal nő szemöldöke olyan szép, mintha festő festette volna, öregségére azonban elcsúnyúl. A Khanda-saṃyutta szerint a lények tudatát meghatározzák vágyuk, haragjuk és tudatlanságuk. Ha a tudatot ezek beszenyezik, akkor a lény is szennyezett lesz; ha ezektől

¹¹ Lásd *Huayan jing zhuanji* 華嚴經傳記, T 2073: 51.167a18–29.

¹² Lásd Kimura 1989.

megtisztul, akkor a lény is megtisztul. Hasonlóan ahhoz, ahogy a festő különböző formákat fest a vászonra.¹³ Itt tehát a szöveg a karmára hívja fel a figyelmet, cselekedeteink úgy alakítják sorsunkat, úgy festik meg létezésünk minőségét, mint ahogy a festő a vásznon a különböző alakokat megjeleníti. A *Saddharma-smṛtyupasthāna-sūtrā*ban, amelyet hūnayāna *Avatamsaka-sūtrā*nak is neveznek, többször feltűnik a festő hasonlat.¹⁴ Az egyik helyen a következőképpen:

A tudat létre tudja hozni az összes tevékenységet,
Mivel a tudatból keletkeznek, így lesznek a következmények,
Így a különböző tudati tevékenységek miatt
Különböző eredmények keletkeznek.

A tudat minden dolog ügyes festője,
A három dhātuban kialakítja a tetteket,
A tudat áthatja az összes létformát,
A különböző helyeken szüntelen megszületnek.

A tudat a kötöttség és megszabadulás gyökere,
Ezért mondják, hogy a tudat az első.
Ki erényesen cselekszik, megszabadul;
Ki gonoszat tesz, kötöttségbe kerül.

| | |
|---------|-----------------------|
| 心能造作一切業 | 由心故有一切果 |
| 如是種種諸心行 | 能得種種諸果報 |
| 心為一切巧畫師 | 能於三界起眾行 |
| 為心所使遍諸趣 | 處處受生無窮已 |
| 心為繫縛解脫本 | 是故說心為第一 |
| 為善則能得解脫 | 造惡不善則被縛 ¹⁵ |

A Khanda-saṃyuttāhoz hasonlóan a festő metafora itt is szorosan kapcsolódik a karmához. A tudat hozza létre a karmát, s a különböző cselekedetek különböző következményeket idéznek elő. A cselekedetektől függően kerülnek a lények a hat létforma (isten, félisten, ember, állat, éhező szellem, pokollakó) egyikébe végtelen újjászületéseik során. A gonosz tetteket elkövetők a körforgáshoz, a saṃsārahoz vannak láncolva, nem szabadulhatnak meg, de az erényesen cselekvők megtalálják a megszabadulás útját, kikerülnek az örökös újjászületés forgatagából, elérik a nirvāṇát. A tudat tehát a legfontosabb tényező, mivel a karma létrehozásával ettől függ, hogy ki milyen sorsba kerül, s van-e lehetősége a megszabadulásra. Ez határozza meg a világot, amelybe a lények megszületnek, így ez teremti meg azokat a külső körülményeket, amelyek között élniük kell. Ez a szöveg tehát kétségtelenül a korai buddhizmus tanításait tartalmazza, bár értelmezhető úgy is, hogy már a Yogācāra irányába mutat.

13 Lásd *Za ahan jing* 雜阿含經, T 99: 2.69c19-25.

14 Lásd Bussho kaisetsu dai jiten vol. 5, 330. A mű elemzését lásd Lin 1949.

A Csak-tudat vers fordítása és interpretációja

A következőkben megvizsgáljuk a versek kínai és tibeti nyelvű változatait, illetve a kínai mesterek kommentárjait.¹⁶ A tibeti változat általában közelebb áll az eredeti szanszkrit szöveghez, így ennek alapján nagyjából felmérhetjük, hogy mennyire változott meg a szöveg a kínai fordítás során. Természetesen nem ismerjük azokat az eredeti szövegeket, amelyek alapján a tibeti és kínai fordítások készültek, s egyáltalán nem maradtak fenn ezek a versek szanszkritul, így nehezen megállapítható a fordítások közti pontos reláció. Ugyancsak érdekes vizsgálni, hogy a kínai mesterek milyen magyarázatokat fűztek a versekhez, milyen kontextusban helyezték el. Két huayan mester, Fazang 法藏 (643–712) és Chengguan 澄觀 (738–839) kommentárjait vesszük szemügyre, az előbbi az Avataṃsaka-sūtra hatvan tekerceses kínai fordításához írt kommentárt, míg az utóbbi a nyolcvan tekerceshez. A két mester sok szempontból hasonlóan magyarázza ezt a részt, azonban jelentős kérdésekben eltérő álláspontot képviselnek. Chengguan kommentárjának jellemzője, hogy nagyon sok más buddhista és nem buddhista műből idéz, így kommentárja enciklopédia méretűvé duzzadt, tartalmazva mindazt a tudást, amelyet egy művelt Tang-kori szerzetesnek el kellett sajátítania.

Mindkét szerzetes *A hit felkeltése a mahāyānában* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論) című mű alapján magyarázza a verset.¹⁷ Ebben a műben, amely nagy hatást gyakorolt a kelet-ázsiai buddhizmus fejlődésére, az olvasható, hogy az egy-tudat (yixin 一心) két aspektussal rendelkezik: az abszolút aspektussal (zhenru 真如) és a saṃsāra aspektussal (shengmie 生滅).¹⁸ A kommentátorok ezt az abszolút tudatot tekintik a festőnek, a külső tárgyakat, a jelenségvilágot pedig a festménynek, amely az abszolút tudatból keletkezik. Chengguan, Fazanggal ellentétben, gyakran hivatkozik a Faxiang iskolára, idéz a Xuanzang 玄奘 (602–664) által fordított Cheng weishi lun 成唯識論¹⁹ című műből, amely a Yogācāra filozófia összefoglalása. Fazang ugyanis a dharma-dhātu függő keletkezésnek sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított, mint a csak-tudatosság iskolájának. Ezt bizonyítja, hogy az új tíz titokzatosság közül ki is hagyta a Yogācārát. Chengguan korában a chan buddhizmus gyorsan teret hódított, s talán ezzel magyarázható, hogy a tudatot skolasztikusan vizsgáló Faxiang iskolát jobban megbecsülte.²⁰

Fazang szerint az „első hat versszak azt mondja el, hogy a tudat miként teremti meg a jelenségvilágot, míg a következő négy versszak arról szól, hogy a tudat miként alkotja meg a szentet.” 初六明心作凡。後四明心起聖²¹ A hit felkeltése a mahāyānában című művel összhangban az első hat versszak tehát a tudat hétköznapi aspektusát tárja fel, míg az utolsó négy az abszolút aspektusát. Chengguan ehhez hasonlóan, de mégis másképpen, a csak-tudatosságra nagyobb hangsúlyt fektetve, úgy fogalmaz, hogy a tíz versszak bemutatja a valós és téves kapcsolódását

15 Lásd Zhengfa nianchu jing 正法念處經, T 721: 17.114b3–8.

16 A három változat japán fordítását lásd Tamaki 1989: 26–28. A tibeti szöveg alapján az eredeti szanszkrit kifejezések rekonstrukciójával próbálkozik Yamaguchi Susumu. Lásd Yamaguchi 1949.

17 A mű kiváló francia fordítását lásd Girard 2004, angol

fordítását lásd Hakeda 1967.

18 Lásd Girard 2004: 21

19 T 1585.

20 Chengguan és Fazang kommentárjának összehasonlítását lásd Yoshizu 1989.

21 Lásd Huayan jing tanxuan ji 華嚴經探玄記, T 1733: 35.215b5–6.

(zhenwang hecheng 真妄合成), amely a csak-tudatosság teljessége (jufen weishi 具分唯識).²² Chengguan a verset másképpen tagolja, az első öt versszak szerinte a metafora szempontjából mutatja meg a tanítást, míg a következő öt versszak a helyes szemlélet kialakulását fejti ki a tanítás alapján. Az első részben az első két versszak a jelenségek szempontjából, míg a következő három versszak a tudat szempontjából teszi világossá a témát. 大分為二。前五約喻顯法。後五法合成觀。前中二。前二約事後三約心。²³ A továbbiakban közöljük a verset a két kínai és egy tibeti változatban,²⁴ majd a Śikṣānanda által készített változat magyar fordítását. Ezt követően összehasonlítjuk ezeket a változatokat, majd a kínai értelmezéseket vesszük sorra.²⁵

1. a. 譬如工畫師 分布諸[3]彩色
虛妄取異色 四大無差別
- b. 譬如工畫師 分布諸彩色
虛妄取[1]異相 大種無差別
- c. ji-ltar ri-mo'i las-rnams-la /
mtshon-rnams sna-tshogs kun 'du-ba /
kun kyang 'byung-ba chen-por mnyam /
sems-kyis yongs-su brtags-pa yin /

Miként a festő,
elkeni a festéket,
tévesen ragadják meg a különböző formákat,
az alkotóelemek nem különböznek.

A festő különböző színeket kever ki, s az emberek ezt különbözőknek észlelik, pedig valójában az anyagi világot, így a színeket is összetevő négy elem (mahābhūta, 四大/大種, 'byung-ba chen-po),²⁶ a föld, víz, tűz, szél ugyanaz valamennyiben, ahogy a tibeti szöveg mondja „csak a tudat tesz különbséget”. Fazang A hit felkeltése a Mahāyānában című mű alapján úgy magyarázza ezt a verset, hogy a négy elem az abszolút tudatot szimbolizálja, míg a színek a függően keletkező üres formákat. 四大喻真心也。彩色喻緣起虛相也。²⁷ Chengguan az első versszakot a Yogācāra három természet tanítása alapján magyarázza. Az első sorban a festő minden dolog összefoglalása (zong 總), az egy-tudatot szimbolizálja, amely magában foglalja az abszolútot és jelenségeket, az alanyt és tárgyat, minden dharmát. A második sor, a színek elkenése azt a

22 Lásd Dafanguang fohuayan jing shu 大方廣佛華嚴經疏, T 1735: 35.658a8; Dafanguang fohuayan jing suishu yanyi chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔, T 1736: 36.321c9–10.

23 Lásd Dafanguang fohuayan jing shu 大方廣佛華嚴經疏, 1735: 35.658a8–10.

24 A továbbiakban a = Buddhahadra fordítása, lásd T 278: 9.465c16–466a6; b = Śikṣānanda fordítása, lásd T 279: 10.102a11–b1; c = tibeti fordítás, lásd Tibetan Tripitaka Peking Edition, ed. by D. T. Suzuki, Kanjur, Phal-chen I.

XXV. 135.3.7.–4.6.

25 Fazang versekhez fűzött kommentárját lásd Lásd Huayan jing tanxuan ji 華嚴經探玄記, T 1733: 35.215, b4–c29; Chengguanét lásd Dafanguang fohuayan jing shu 大方廣佛華嚴經疏, 1735: 35.658a7–659a19; Dafanguang fohuayan jing suishu yanyi chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔, T 1736: 36.321c9–324b18

26 Lásd Keown 163.

27 Lásd Huayan jing tanxuan ji 華嚴經探玄記, T 1733: 35.215b22–23.

folyamatot szimbolizálja ahogy a tudatlanság hatására a dolgok a pratīya-samutpāda, a függően keletkezés törvénye szerint létrejönnek (suiyuan xunbian 隨緣熏變). Ez a függő természet. A harmadik sor azt tárja fel, hogy a lények nem értik meg a függően keletkezés folyamatát, tévesen megkülönböztetik a dolgokat. Ez a képzelt természet. Az utolsó sor rámutat, hogy ha a függően keletkező jelenségek kimerülnek (yita xiang jin 依他相盡), az a tökéletes természet.²⁸

2. a. 四大非彩色 彩色非四大
不離四大體 而別有彩色
- b. 大種中無色 色中無大種
亦不離大種 而有色可得
- c. khams-la tshon-rtsi de-dag med /
tshon-rtsi-la yang khams med-de /
khams-rnams ma gtogs gzhan-na yang /
tshon ces bya-ba gang yang med /

Az alkotóelemben nincs forma,
A formában nincs alkotóelem,
Az alkotóelemen kívül
Nem lehet formát megragadni.

A második versszak először megállapítja, hogy a színek nem azonosak a négy elemmel, s fordítva, a négy elem sem azonos a színekkel. Majd közli, hogy a színek nem létezhetnek az elemek nélkül, hiszen ezekből tevődnek össze. Chengguan rendkívül gyakorlatias szempontból magyarázza először a köztük lévő különbséget: a négy elemhez tartozó négy tulajdonság, keménység, nedvesség, melegség és mozgás a tapintás területe, míg a színek a látás tárgyai. A négy elem változatlan, ám ha valamelyik a négy elemből túlsúlyba kerül, akkor más-más színnek jönnek létre. A föld túlsúlya a sárgát eredményezi, a vize a fehéret, a tűzé a vöröset, a szélé a kéket. Majd a valós és téves (zhen wang 真妄) dichotómiára visszatérve, azt mondja, hogy a valósra támaszkodva jön létre a téves, azaz a jelenségvilág az abszolút tudatból keletkezik, így alany és tárgy különböző. Hasonlóan ahhoz, ahogy a négy elem változatlan, a buddha-természet is változatlan, ám a jelenségvilág sokféle, miként a színek is különbözőek. Az utolsó két sor azt mutatja meg, hogy a jelenségek nem különülhetnek el teljesen létezésük forrásától, az abszolút tudattól, mivel nincsen más, önálló lényegiségük (wu bieti 無別體). A természet és a jelenségek egymásba olvadnak (xingxiang jiaoche 性相交徹). Chengguan szerint a második sor alapján fel lehetne tenni a kérdést, hogy a valós és téves közti reláció megfordítható-e, azaz a valós keletkezik-e a tévesből. Egyértelműen nemmel válaszol.

Fazang a következőképpen fogalmazza meg a kettő különbözőségét és azonosságát:

²⁸ Lásd Dafanguang fohuyan jing shu 大方廣佛華嚴經疏, 1735: 35.658a19–22; Dafanguang fohuyan jing suishu

yanyi chao 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔, T 1736: 36.322. a4–19.

„A következő versszak első fele azt világítja meg, hogy a valós és téves nem azonosak. Az első mondat megmutatja a metaforában, hogy a teremtő nem azonos a teremttel: a tévest magában foglaló valós nem azonos a tévessel, mert természete igaz. A következő mondat megvilágítja, hogy a teremttel nem azonos a teremtővel, mert a valóstól függő téves nem azonos a valóssal, mivel természete üres. A második rész azt magyarázza el, hogy a téves nem válik el a valóstól. Azt jelenti, hogy az üresség elfedi a valósat, így ha az üresség teljesen kimerül, a valós megmutatkozik. Ezért mondjuk, hogy nem válnak el. Így nem válnak el, nem különböznek, nem azonosak. Gondolkodj ezen!”

後偈上半明真妄不即。上句明能造非所造喻。攝妄之真不即妄。以性真故。下句明所造非能造喻。依真之妄不即真。以性虛故。下半明妄不離真。謂以虛徹真虛盡真現故云不離。是故不離不異不即思之。²⁹

3. a. 心非彩畫色 彩畫色非心
 離心無畫色 離畫色無心
- b. 心中無彩畫 彩畫中無心
 然不離於心 有彩畫可得
- c. sems-la ri-mo de med-do /
 ri-mo-la yang sems med-de /
 sems de ma gtogs gzhan-du yang /
 ri-mo gang yang mi dmigs-so /

A tudatban nincs színes kép,
 a színes képen nincs tudat,
 a tudaton kívül tehát
 nem lehet a színes képet megragadni.

Míg az első két versszakban a festőről és a színekről volt szó, itt már a tudat szerepel a festő helyett. Hasonlóan az előző versszakhoz a tudat és a kép különbözősége és azonossága kerül tárgyalásra: az első két sorban a különbözőségük, a következő két sorban azonosságuk. Érdekes megjegyezni, hogy Buddhahadra fordításában nem csak a festett színek nem létezhetnek a tudat nélkül, de a tudat sem létezhet a festett színek nélkül. Ez utóbbi állítás hiányzik a későbbi kínai és a tibeti változatból. A Śikṣānanda szöveget kommentáló Chengguan hangsúlyozza is, hogy hasonlóan az előző versszakban mondottakhoz csak a tárgyak nem létezhetnek a tudat nélkül, nem pedig fordítva. Ezért beszélnek csak-tudatosságról (weishi 唯識), nem pedig csak-tárgyiasságról (weijing 唯境). Yogācāra terminológiával élve a tudat az észlelő (jianfen 見分), a tárgyak pedig az észlelt jelenségek (xiangfen 相分). Fazang szerint a tudat a gyökér, az alakok pedig az ágak (xin ben xing mo 心本形末), s a kettő elválaszthatatlan. Hangsúlyozza, hogy a kettő nem azonos és nem különböző, s azt, hogy a tudat hozza létre a tárgyakat.

²⁹ Lásd Huayan jing tanxuan ji 華嚴經探玄記, T 1733: 35.215b23–28.

4. a. 彼心不常住 無量難思議
顯現一切色 各各不相知
- b. 彼心恒不住 無量難思議
示現一切色 各各不相知
- c. sems de rtag-pa ma yin-pa /
bsam-gyis mi khyab tshad med-cing /
phan-tshun shes-pa med-pa-yi /
gzugs-rnams thams-cad ston-par byed /

A tudat örökké nem marad,
Megszámlálhatatlan és felfoghatatlan,
Megjeleníti az összes formát,
Melyek egymást nem ismerik.

Fazang azt írja, hogy a nem állandó tudat a gyökér, s ebből keletkeznek a jelenségek, amelyeknek nincs saját lényegük, ezért nem lehet megismerni. Chengguan sokkal alaposabb exegetikai magyarázattal szolgál. Először *A hit felkeltése a Mahāyānában* című műből idéz, amelyben az olvasható, hogy a „nem született és nem megszűnő kapcsolódik a születőhöz és megszűnőhöz, amelyet ālayavijñānanak neveznek.”³⁰ Majd a Cheng weishi lunból hosszan idéz, amelyből megtudjuk, hogy az ālaya tudatosság sem nem örök, sem nem megszűnő, folyton folyvást kifejlődik (heng zhuan 恆轉), pillanatról pillanatra megszűnik és megszületik, újabb és újabb állapotokba kerülve.³¹ Az utolsó sor magyarázataként az Avatamsaka-sūtra tizedik fejezetéből, a Bodhisattva magyarázatot kér című fejezetből idéz:

„A dharmáknak nics működésük,
nincs lényegi természetük,
ezért azok kölcsönösen
nem ismerik egymást.”

諸法無作用
亦無有體性
是故彼一切
各各不相知³²

Fazanghoz hasonlóan tehát szerinte is azért nem ismerik egymást a jelenségek, mert nincs önálló lényegi természetük.

³⁰ T 1666: 32.576b8–9.

³¹ Lásd T 1585: 31.12b28–c7. Angol fordítását lásd Cook 1999: 75.

³² Lásd T 279: 10.66b6–7. Angol fordítását lásd Cleary 1993: 298.

5. a. 猶如工畫師 不能知畫心
當知一切法 其性亦如是
- b. 譬如工畫師 不能知自心
而由心故畫 諸法性如是
- c. ji-ltar ri-mo-mkhan-gyi rnams /
sems ni gang-gis ri-mo de /
bris-pa'i sems ni mi shes pa /
de-bzhin chos-kyi rang-bzhin-no /

Miként a festő
nem ismeri saját tudatát,
ám a festmény tudatából származik,
minden dolog természete ilyen.

Fazang az ötödik és hatodik versszakot nem magyarázza részletesen. Az előző versszaknál már Chengguan hivatkozott az ālaya tudatosság jellemzésére a Cheng weisih lumból, itt ezt folytatja, mikor azt mondja, hogy a tudatot állandó változása miatt nem lehet megismerni. Az előző pillanat már elmúlt, de az új még nem született meg, s így nincs semmi lényegi, ami megismerhetné az előző gondolatot. S ha a tudat saját magát nem ismerheti, akkor miként ismerhetné meg a tárgyakat? A versnek tehát négy jelentése van. Először is az ürességre világít rá: a pillanatról pillanatra változó tudat nem rendelkezik lényegiséggel, így az üressége miatt nem tudja, hogy a kép a tudatból keletkezett. Másrészt a tudat üressége nem akadályozza meg a dolgok keletkezését (bu ai yuanqi 不礙緣起). Harmadrészt, a valóság félreértése miatt alakul ki a látszat-világ (mi zhen qi si 迷真起似). Ha megértené saját tudatát, nem jönnének többé létre a téves tárgyak (wang jing 妄境). Negyedrészt éppen az üresség miatt jönnek létre a dolgok, ahogy a Középut értekezése is mondja.³³ Ezért mondja a versszak utolsó sora, hogy „minden dolog természete ilyen.” Nem csak a tudat üres, de a dharmák is.

6. a. 心如工畫師 畫種種五陰
一切世界中 無法而不造
- b. 心如工畫師 能畫諸世間
五蘊悉從生 無法而不造
- c. sems ni ri-mo-mkhan dang 'dra /
sems ni phung-po byed-pa ste /
'jig-rten khams-na ji snyed-pa'i /
'jig-rten 'di-dag sems-kyis bris /

A tudat miként a festő,
képes megfesteni a világokat,
az öt skandha belőle születik,
nincs, amit ne teremtene.

Chengguan a Saddharma-smṛtyupasthāna-sūtrára hivatkozva magyarázza, hogy a tudat miként festi meg a különböző világokat: a tudat-festő öt színnel (fekete, kék, vörös, sárga és fehér) festi meg a hat létformát (ember, isten, félisten, állat, éhes szellem, pokollakó). A sūtra egy-egy létformában létező lény karmáját több színnel is jellemzi, így például az állatok karmája a félelmük miatt fekete, s mivel pusztítják egymást, vörös.³⁴ A verszak utolsó két sora szerint a skandhák, a dhātuk és az āyatanák, azaz valamennyi dharma a tudatból származik. Chengguan hozzát teszi, hogy a tíz dharmadhātut, amely fenti hat létformán kívül a négy szentet (śrāvaka, pratyekabuddha, bodhisattva, buddha) foglalja magában, a tudat hozza létre.

7. a. 如心佛亦爾 如佛眾生然
心佛及眾生 是三無差別
- b. 如心佛亦爾 如佛眾生然
應知佛與心 體性皆無盡
- c. sems dang 'dra-ba sangs-rgyas-te /
sangs-rgyas ji bzhin 'gro-ba'o /
sems dang sangs-rgyas-dag-la yang /
ngo-bo-nyid-kyis zad-pa med /

A Buddha is olyan, mint a tudat,
A lények olyanok, mint a Buddha,
Tudni kell, hogy a Buddha és tudat
Lényegüket tekintve kimeríthetetlenek.

A hetedik versszak már túllép a yogācāra iskolát jellemző tudat-festő metaforán, a buddhák és a lények azonosságának állításával a tathāgatagarbha tanok irányába mutat, amelyek szerint a lények rendelkeznek buddha-természettel, így előbb-utóbb buddhák lesznek. Buddhahadra fordítása fejezi ki ezt a gondolatot a legvilágosabban: „A tudat, a buddhák és a lények, e három között nincs különbség.” Śikṣānanda fordítása, amely megegyezik a tibeti változattal, így szól: „Tudnivaló, hogy a buddhák és a tudat lényegi természete kimeríthetetlen.” A „lényeket” a tibeti és a kínai fordítás egyaránt kihagyja, így a későbbi kínai fordítást kommentáló kínai mesterre, Chengguanra várt a feladat, hogy a két kínai változatot összeegyeztesse. Fazang, aki Buddhahadra fordításához írta kommentárját, így magyarázza a három azonosságát.

34 Lásd Zhengfa nianchu jing 正法念處經, T 721: 17.286c28-287b9. Érdekes megemlíteni,

hogy az eredeti sūtrában a kék (qing 青) szín nem szerepel.

„A vers összeköti a gyökeret az ággal. A gyökérről és ágról három állítást tehetünk. Az elsőben csak a gyökér szerepel: ez az abszolút igazság; mivel természete tiszta, ez az eredendő megvilágosodás, amelyet buddhának neveznek. A másodikban csak az ág található: ez a lényeket jelenti, amelyek [a tudatból] keletkeznek. A harmadikban [gyökér és ág] együtt vannak jelen: ez a tudat, amelyből kifejlődnek a dolgok. Mivel az abszolútra támaszkodik, így fejlődhetnek ki a dolgok belőle. Ez a három függően keletkezik, egymásba olvad és akadálytalan. Egy tökéletesen magában foglalja a többi. Mivel természetük nem eltérő, ezért mondja, hogy [e három között] nincs különbség.”

偈融結本末。本末有三。一唯本謂真理以就性淨本覺名佛。二唯末謂所變眾生。三俱謂能變之心。以依真能變故。此三緣起融通無礙。隨一全攝餘。性不異故云無差別也。

Fazang itt is a Qixin lun által meghatározott keretek között magyarázza a tudat, a buddhák és a lények azonosságát. A gyökér az egy-tudatnak a nirvána aspektusa, amely az abszolút igazságot tartalmazza, így a három közül a buddhának felel meg. Az ág az egy-tudat saṃsāra aspektusa, amely a saṃsāra szenvedéseit megtapasztaló lényekkel azonosítható. Végül a tudat magában foglalja a lényeket és a buddhákat is, mivel végső soron mind a kettő a tudatból keletkezik. Ezt követően Fazang tipikus Huayan retorikát használva a három függő keletkezését, egybe olvadását és akadálytalanságát állítja.

Chengguan Fazang nyomdokain járva azt írja, hogy ha valaki megérti, hogy minden a tudatból keletkezik, akkor a tiszta függő keletkezés (jing yuanqi 淨緣起) jön létre, azaz buddhává válik. Aki nem érti ezt meg, az a szennyezett függő keletkezés (ran yuanqi 染緣起) során élőlény lesz. Azonban hiába beszélünk tiszta és szennyezett függő keletkezésről, a tudat a buddha és a lények esetében lényegét tekintve nem különböző, a buddhaság eredménye ugyanis a tudatban benne foglaltatik (qi xin 契心), ennél fogva az abszolúthoz hasonlóan kimeríthetetlen. A buddhát is a tudat hozza létre, mivel a négy bölcsességet és a bodhit a tiszta nyolcadik tudatosság, a megtisztult ālayavijñāna teremti meg. Chengguan ezen a ponton utal Paramārtha (499–569) és Xuanzang eltérő álláspontjára a kérdést illetően.³⁵ Paramārtha ezt a tiszta tudatot az ālayavijñāna felett létező kilencedik tudatossággént írja le, amelyet amalavijñānanak nevez, míg Xuanzang szerint a buddhává válás során a nyolcadik tudatosság alakul át szennynélküli (wugou shi 無垢識) tudatossággá, s nincs különálló kilencedik tudatosság.³⁶

A buddha kimeríthetetlenségét, végtelenségét könnyű belátni, a lények esetében azonban ez nehezebb feladat, mivel a szennyezett világban, a saṃsārában élnek, s így tudatuk is szennyezett. Chengguan szerint ezért említi a Tang-kori fordítás csak a tudat és a buddhák kime-

35 T 1733: 35.215, c19–23

36 Paramārtha volt az első indiai mester, aki megismertette a kínaiakat a Yogācāra tanokkal, számos fontos művet kínaira fordított. A kínai Shelun iskola Paramārtha tanaira támaszkodott, melyek közül a legfontosabb, hogy minden lényben létezik egy tiszta tudatosság, amelyet amalavijñānanak nevezett. Xuanzang, aki Indiában kitűnően megtanult szanszkritul s számos, korábban Paramārtha által kínaira fordított Yogācāra művet újra lefordított, nem fogadta el ezt az új fogalmat,

s megkérdőjelezte a korábbi kínai Yogācāra iskola tanait. A huayan iskola második pátriárkája, Zhīyan 智儼 (602–668) a régi iskola védelmére kelt, hogy megőrizték az emberi létezés tiszta forrásra való visszavezetés tanát. Erről a korszakról ad kitűnő összefoglalót Robert M. Gimello doktori értekezésében. Lásd Gimello 1976. Paramārtha életéről filozófiájáról lásd Paul 1984. Chengguan korára ez az ellentét csökkeni látszik, hiszen Chengguan megpróbálja összeegyeztetni ezt a két nézetet.

ríthetetlenségét. A szennyezett tudat lényegét tekintve azonban éppúgy tiszta mint a buddhák tudata, ezért mondhatjuk, hogy a lények tudata is végtelen, azaz ebben a tekintetben a tudat, a buddhák és a lények azonosak. Chengguan itt utal a Tiantai iskola híres tételére, miszerint a tathāgata is rendelkezik gonosz természettel (xing'e 性惡). A Tiantai értelmezésben Buddha rendelkezik bár a gonosz természettel, felhagyott a gonosz tettekkel, s így soha nem válhat gonosszá. Megértette a gonosz természet sajátosságait, így tudatosan alkalmazhat gonosz mód-szereket az élőlények térítése során, a pokolba is alászállhat, hogy megmentse a lényeket. Ezzel ellentétben állnak az icchantikák, akikből hiányzik a jóság gyökere, s éppen ezért korábban egyes mesterek úgy gondolták, hogy soha nem válhatnak buddhákká.³⁷ Zhiyi 智顛 (538–597), a Tiantai iskola mestere szerint azonban az icchantikák nem vágják el a jóság gyökerét, csak nem gyakorolják a jóságot, de kedvező hatás alatt jó tetteket cselekedhetnek.³⁸ Chengguan ezt a tételt is a Qixin lun keretei között magyarázza. A gonosz és a jó dharmák egyaránt az abszolút természetből erednek, hiszen a saṃsāra és a nīrvāna két aspektusa az egy-tudatnak. Nem szűnhet meg egy lény jó természete, mivel az abszolútot nem lehet megszüntetni. Chengguan végül saját maga is elméleti alapot teremt annak, hogy a két fordítás nem ellentmondásos, sőt kiegészíti egymást. A tudatot, buddhákat és lényeket egyenként két-két aspektusra bontja, egy tisztára és egy szennyezettre, s így kimutatja, hogy azonosak annyiban, hogy mindegyik rendelkezik tiszta és szennyezett aspektussal.

„A fenti három mindegyikének két aspektusa van. Az összefoglaló tudat két aspektusa: a szennyezett és a tiszta. A buddha két aspektusa: a lények képességeihez alkalmazkodva a szennyezett [világ] irányába halad, egyformaságával távolodik a szennyezett [világtól]. A lények két aspektusa: a saṃsārában vándorolnak, képességeik beérnek és hitük ébred buddhában. Mindegyik első aspektusa alapján azt mondhatjuk, hogy nem különböznek abban, hogy valamennyien a saṃsārában vándorolnak; a másik aspektusuk alapján viszont azt mondhatjuk, hogy nem különböznek abban, hogy hátat fordítanak a saṃsārának. Ennélfogva ha azt mondjuk, hogy [a tudat, a buddha és a lények] nem különböznek, az magában foglalja ezek végességét és végtelenségét.”

上三各有二義。總心二義者。一染二淨。佛二義者。一應機隨染。二平等違染。眾生二者。一隨流背佛。二機熟感佛。各以初義成順流無差。各以後義為反流無差。則無差之言含盡無盡。』
(CBETA, T35, no. 1735, p. 658, c14–19)

- | | | |
|-------|----------------|----------------|
| 8. a. | 諸佛悉了知 若能如是解 | 一切從心轉 他人見真佛 |
| b. | 若人知心行 是人則見佛 | 普造諸世間 了佛真實性 |

³⁷ Chengguan itt Xuanzang tanítványának, Kuijinek 窺基 a kommentárjából idéz. Lásd Cheng weishi lun shuji 成唯識論述記, T 1830: 43.344c9–13.

³⁸ A Faxian 法顯 (kb. 337–kb. 422) által 418-ban lefordított Mahāparinirvāṇa-sútrában az olvasható, hogy az icchantikák nem lehetnek buddhák. Ennek

ellenére Daosheng 道生 (360?–434) kiállt amellett, hogy minden lény elérheti a buddhaságot, nézete miatt azonban kiközösítették. Dharmakṣema fordításában azonban az áll, hogy az icchantikák is lehetnek buddhák. Ezt követően Daoshenget nagy tisztelet övezte. Lásd Kim 1992: 35.

- c. sems-kyi rgyud-rnams ci 'dra-ba /
de-dag sangs-rgyas rab-tu mkhyen /
de-phyir sangs-rgyas rang-bzhin-gyis /
'gro-ba sna-tshogs gyur-pa snang /

Ha valaki megérti, a tudat működése
Megteremti mindenhol a világokat,
Az meglátja Buddhát,
Megérti Buddha valós természetét.

A nyolcadik versszak meglehetősen problémás, ezért a másik két változat fordítását is közöljük.

- a. Valamennyi buddha tudja,
Minden a tudatból fejlődik ki.
Ha valaki megérti ezt,
Az meglátja az igaz buddhát.
- c. Hogy milyenek a tudat-folyamatok
A buddhák kiválóan ismerik.
Ezért a buddhák természetüktől fogva
Észlelik, hogy a lények miként jönnek létre.

Az első szembetűnő különbség, hogy mind a két kínai fordítás – feltehetően azért, mert a fordítók a yogācāra hatása alatt álltak – az első két sorban azt állítja, hogy minden, azaz az összes világ a tudatból fejlődik ki, s a buddha ezt az igazságot tudja, illetve ezt kell felismernie másoknak. A tibeti verzió azonban nem így szól. Itt az áll, hogy a buddha kiválóan ismeri a tudat-folyamatokat (sems-kyi rgyud, citta-saṃtati). S ennek következtében, folytatja a következő két sor, a buddhák tudják, hogy a lényekre milyen újjászületés vár. Buddhának ezt a képességét már a korai buddhizmus is hirdette, ez a hat felsőbb tudás (abhijñā) közül a harmadik: a ceto-pariya-ñāṇa.³⁹ A két kínai fordítás utolsó két sorában viszont az olvasható, hogy aki így tesz, azaz megérti, hogy minden dolog a tudatból keletkezik, az meglátja a buddha valós természetét.

Ez a versszak rávilágít arra, hogy mi lehetett a csak-tudat vers eredeti jelentése. Valójában itt is úgy értelmezhető a tudat-festő metafora, mint a korábbi művekben: tetteink következményekkel járnak, s ezek a tettek így következő életeinkben meghatározzák létezésünk körülményeit, megfestik a világot, amelyben élnünk kell. Buddha különleges képességével látja, hogy kinek milyen jövő jutott, kinek milyen képet festett tudata. Buddha látja ezt, s mint az Avatamsaka-sūtra sokszor hangsúlyozza, Buddha különböző ügyes módszerekkel, upāyakkal segít a lényeken.

Chengguan csak annyi magyarázatot fűz ehhez a versszakhoz, hogy a lények tévesen megragadják a különböző formákat, így nem ismerik a tudat tevékenységét. Ha felismerik, hogy a tudat tevékenysége hozza létre a világokat, akkor megszűnik a tévedés, és megértik a valóságot (zhenshi 真實).

9. a. 心亦非是身 身亦非是心
作一切佛事 自在未曾有
- b. 心不住於身 身亦不住心
而能作佛事 自在未曾有
- c. lus-kyi rnams-la sems med-de /
sems-la'ang lus-rnams yod-pa min /
sangs-rgyas mdzad-pa'ang rab-tu byed /
de-ltar spyod-pa ngo-mtshar che /

A tudat nem a testben lakozik,
A test nem a tudatban,
Mégis képes Buddha tetteit végrehajtani,
Szabadon és páratlanul.

Chengguan a kilencedik versszak kommentálásakor kimutatja, hogy ez a versszak melyik korábbi versszakokkal párhuzamos. „A tudat nem a testben lakozik / A test nem a tudatban” a második és harmadik versszak első két-két sorára utal vissza: „Az alkotóelemben nincs forma, / A formában nincs alkotóelem/” és „A tudatban nincs színes kép, / A színes képen nincs tudat.” Valamennyi azt hangsúlyozza, hogy nem azonos a két dolog. A tudat az, amiből létrejönnek a dolgok (nengbian 能變), a test pedig, ami létrejön a tudatból (suobian 所變), így nem lehetnek azonosak. A második két sor, „Mégis képes Buddha tetteit végrehajtani, / Szabadon és páratlanul az előbb említett két versszak második két-sorára utal vissza: „Az alkotóelemen kívül / Nem lehet formát megragadni.” és „A tudaton kívül tehát / Nem lehet színes képet megragadni.” Ezek a sorok a két dolog azonosságát emelik ki. Jóllehet a tudat nincs benne a formában, és a forma nincs benne a tudatban, a működés a lényeg alapján jön létre (yi ti qi yong 依體起用). Az abszolút tehát képes megjelenni a jelenségvilágban, anélkül, hogy elveszítené abszolút jellegét. Buddha a lények kedvéért megjelenik a világban, tanítja őket, hogy megszabaduljanak a szenvedéstől, közben cselekedetei nem válnak el az abszolúttól, így tettei szabadon nyilvánulnak meg és páratlanok, vagy ahogy a tibeti változat mondja: „csodálatosak” (ngo-mtshar che).

10. a. 若人欲求知 三世一切佛
應當如是觀 心造諸如來
- b. 若人欲了知 三世一切佛
應觀法界性 一切唯心造

- c. gang-zhig dus gsum thams-cad-kyi /
 rgyal-ba thams-cad shes 'dod-na /
 sangs-rgyas thams-cad sems-kyi dngos /
 chos-kyi dbyings-su blta-bar-gyis /

Ha valaki ismerni kívánja
 A három világ összes buddháját,
 A dharmá-dhātu természetét kell szemlélnie:
 Mindent a tudat teremt.

Az első két sor megegyezik a másik két változatban, a második két sor azonban eltérő:

- a. Így kell szemlélni:
 A tudat teremti az összes Tathāgatát.
- c. Az összes buddhára mint magára a tudatra és
 A dharmá-dhātura kell tekinteni.

A két kínai fordításból egyértelműen a Yogācāra tantétel olvasható ki: csak a tudat létezik, hiszen „A tudat teremti az összes Tathāgatát”, illetve „Mindent a tudat teremt.” A tibeti szöveg azonban már kevésbé meggyőző ebben a tekintetben. Valószínűbbnek tűnik, hogy a hetedik versszakhoz hasonlóan itt is a buddha, a tudat és a lények azonosságát hangsúlyozza. Ha a tudatból elfogynak a rossz karmák, ez eredményezi a buddhaság állapotát, így aki meg akarja ismerni a buddhát, a buddhaság állapotát, annak a tiszta tudat elérésére kell törekednie. Másrésztől az egész dharmá-dhātuban keresendő a buddha, ami talán arra utal, hogy valamennyi lényben megtalálható a buddhaság. Ez az érzékelés azt jelentené, hogy ez a versszak már túlmegy a Yogācāra tanokon, s a tathāgatarbha tanítást előlegezi meg. Hasonlóan, ahhoz, ahogy a cikk elején bemutatuk, a Tathāgata megjelenése fejezetben az olvasható, hogy buddha bölcsessége valamennyi lényben jelen van.

Fazang szerint a követendő szemlélet azt jelenti, hogy az elv alapján kell szemlélni (yi li guan 依理觀) a dolgokat, ami azt jelenti, hogy a tudattal találkozáskor a valóságba kell eljutni (hui xin ru shi 會心入實). Chengguan szerint ez a versszak ellentétesen utal (fanhe 反合) arra a hasonlatra, hogy a festő nem ismeri a saját tudatát. Ha nem ismeri a saját tudatát, akkor valótlan tárgyakat fest, de ha felismeri, hogy mindent a tudat hoz létre, akkor meglátja az igaz buddhát. Továbbiakban kétféleképpen magyarázza a versszakot. Egyfelől, ha valaki meg akarja ismerni a buddhát, annak a dharmá-dhātu természetén kell szemlélnie, azaz fel kell ismernie, hogy mindent csak a tudat hoz létre. Ha tehát a dharmákat helyesen szemléli, akkor meglátja a Buddhát. Másfelől, a Qixin lun keretei között magyarázva, a dharmá-dhātu természete feletti szemlélődés az abszolút aspektus, míg annak szemlélete, hogy mindent a tudat teremti a saṃsāra aspektus. Szerinte a Mahāyāna két fontos szemlélődése: az abszolút valóság feletti szemlélődés (zhenru shiguan 真如實觀) és a csak-tudat feletti szemlélődés (weixin shi guan 唯心實觀). Ez a két szemlélet pedig az egy-tudat, amely magában foglalja az összes dharmát. A két igazság egymásba olvad, akadálytalan és egyízű. Ezért a három idő buddhái

felismerik hogy ez a lényeg, így aki őket akarja megismerni, annak szintén ezt kell megértenie. Ez a legcsodálatosabb (miaoji 妙極), így aki ezt megjegyzi, megszabadulhat a pokolból. Chengguan itt idézi a fentebb lefordított történetet, amelyben egy ember megszabadult a pokolból a vers segítségével.

A fenti elemzésben bemutattuk, hogy a tudat-festő metafora már a korai szövegekben és más mahāyāna szövegekben is előfordul, azonban az Avatamsaka-sútra az első, ahol Yogācāra jelentést vesz fel, vagy legalábbis a kínai kommentátorok ezt ismerik fel a szövegben. A tibeti és kínai szövegek összehasonlítása során fény derült arra, hogy a tibeti szöveg számos helyen eltér a kínai változatoktól, s azok a részek, amelyek a Yogācāra értelmezést erősítik, a tibetiből hiányoznak. Különösen szembeötlő a különbség a nyolcadik versszaknál, ahol a két kínai szöveg egyértelműen arról beszél, hogy a világot a tudat hozza létre, míg a tibeti verzióban az áll, hogy a buddhák ismerik a lények tudat-folyamát. A szanszkrit szöveg nem áll rendelkezésünkre, így nem lehet a szövegek közt igazságot tenni hitelesség szempontjából, s tekintve a mahāyāna szövegek genezisének összetettségét, még a tibeti értelmezést megerősítő szanszkrit változat sem zárhatná ki, hogy a kínai szöveg pontos fordítása egy másik „eredeti”, feltehetően szanszkrit változatnak. Igaz azonban, hogy Śikṣānanda erősen támaszkodik Buddhahadra korábbi fordítására: sokszor szó szerint átveszi a korábbi fordítást, vagy csak stilisztikailag javít a szövegen. Buddhahadrára nagy befolyással voltak a Yogācāra és a Tathāgatagarbha tanok, így elképzelhető, hogy a szöveg az ő kezei alatt formálódott át, s öltött olyan alakot, amelyet már könnyen fel lehetett ruházni Yogācāra tanokkal.

A kínai kommentárok közül Fazang és Chengguan értelmezéseit vettük szemügyre, s megálapítottuk, hogy mindkét mester a Qixin lun tételeit olvasta ki ebből a versből: az egy-tudat két aspektussal rendelkezik, a nirvāṇa aspektussal, amelyet a buddhák érhetnek el, és a saṃsāra aspektus, amelyet a lények tapasztalnak meg. A versben szereplő festő így erre az egy-tudatra utal, amelyből kialakul a buddhák és a lények világa. Láttuk, hogy Chengguan sokkal alaposabb magyarázatokat fűzött a vershez. Míg Fazang többnyire megelégedett azzal, hogy néhány huayan terminológiát kapcsolt a szöveghez, Chengguan igazi exegetikai munkát végzett: összehasonlította a két kínai fordítást, a kifejezéseket részletesen magyarázta, a buddhista irodalomból idézeteket hozott fel, hogy világosabbá tegye a szöveget, a vers egyes részei között feltárta a kapcsolatot, s természetesen a huayan terminológiáról sem feledkezett meg.

Végezetül a tudat-festő metaforát az Avatamsaka-sútra szövege, mondanivalója alapján szeretnénk értelmezni, eltekintve a későbbi értelmezésektől. A mű elején Buddha a bodhi fa alatt ül a megvilágosodása után, majd anélkül, hogy távozna onnan varázslatos módon különböző helyekre látogat, s megkezdi a tan tanítását számtalan bodhisattva kíséretében. Az egyik ilyen hely Yama isten palotája, ahol tíz bodhisattva dicsóítja buddha végtelen érdemeit. Miként a többi kilenc vers Buddha magasztalásával van elfoglalva, így az itt tárgyalt kilencedik versszak sem kivétel. Így a tudat-festő metaforának buddha tudatára kell vonatkoznia, amely képes különböző módokon megjelenni a világban, és különböző módszerekkel tanítani az eltérő szellemi szinten lévő hallgatóit. Megjelenik a világban, azonban megjelenése mégis különbözik a közönséges világ jelenségeitől. Így ez a versszak, mint ahogy az egész sútra a Mahāyānában megváltozott Buddha felfogásról árulkodik. Buddha már nem emberi lény, hanem transzcendens tulajdonságokkal rendelkezik, s ezekkel a transzcendens tulajdonságokkal jelenik meg a világban. Ezt a gondolatot fejezi ki a fejezet tizedik verse is:

Olyan mint a kívánságot teljesítő igazgyöngy,
Minden színt megmutat,
Színtelen, de megjelenít színeket,
Buddha is ilyen.

Olyan, mint a tiszta úr,
Nincs formája, láthatatlan,
Bár megmutat minden formát,
Senki nem láthatja az úrt.

A buddhák is ilyenek,
Számptalan formát mutatnak meg,
Mégsem a tudat által bejárható terület,
Senki nem láthatja őket.

| | |
|-------|---------------------|
| 譬如隨意珠 | 能現一切色 |
| 無色而現色 | 諸佛亦如是 |
| 又如淨虛空 | 非色不可見 |
| 雖現一切色 | 無能見空者 |
| 諸佛亦如是 | 普現無量色 |
| 非心所行處 | 一切莫能觀 ⁴⁰ |

Felhasznált Irodalom

- Busscho kaisetsu daijiten* 仏書解説大辞典 (1932–1936), Ono Gemmyō 小野玄妙 (ed.), Tokyo: Daitō Shuppansha.
- Chien, Cheng (Poceski, Mario) (1993): *Manifestation of the Tathāgata: Buddhahood According to the Avatamsaka Sūtra*. Boston, Wisdom Publication.
- Cleary, Th. 1993. *The Flower Ornament Scripture: A Translation of Avatamsaka Sutra*, trans. Boston–London, Shambhala.
- Cook, F. 1999. „Demonstration of Consciousness Only”, trans. In: *Three Texts on Consciousness Only*, BDK English Tripitaka 60-I, II, III. Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Doi, Torakazu 1978. *Das Kegon Sutra: Das Buch vom Eintreten in den Kosmos der Wahrheit*. Tokyo, Doitsubun-Kegonkyō-kankōkai.
- Doi, Torakazu 1981. *Das Kegon Sutra II*. Tokyo, Doitsubun-Kegonkyō-kankōkai.
- Doi, Torakazu 1982. *Das Kegon Sutra III*, trans. Tokyo, Doitsubun-Kegonkyō-kankōkai.
- Fukuhara Ryogon 福原 亮巖 1981. „Kegon kyō no hiyu kenkyū” 華嚴經の譬喩 研究. *Tendai gakuhō* 31, 27–32.

- Fukuhara Ryogon 福原 亮巖 1972. „Kegon kyō no hiyu hyōgen” 華嚴經の譬喩表現 . In: Satō hakushi koki kinen: bukkyō shisō ronsō 佐藤博士古希記念 : 仏教 思想論叢, 277–295.
- Gimello, R. M. 1976. Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism. Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Girard, F. (tr.) 2004. *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*. The Izutsu Library Series on Oriental Philosophy 2. Tokyo, Keio University Press.
- Guang, Xing 2002. The Evolution of the Concept of the Buddha from Early Buddhism to the Formulation of Trikāya Theory. Ph.D. dissertation, University of London.
- Hakeda, Yoshito S. 1967. *The Awakening of Faith Attributed to Aśvaghosha*. New York, Columbia University Press.
- Hamar I. 2002. *Buddha megjelenése a világban* [Buddha's Manifestation in the World]. Budapest, Balassi Kiadó.
- Hamar I. 2003. „The Existence or Nonexistence of the Mind of Buddha: A Debate between Faxingzong and Faxiangzong in Chengguan's interpretation.” *Acta Orientalia Hung.* 56 (2–4), 339–367.
- Hirakawa Akira 平河彰 1989. „Engi to shōki – kegon no yuishinge o megutte” 縁起と性起 – 華嚴の唯心偈をめぐって. *Nanto bukkyō* 61–62, 1–24.
- Kamata Shigeo 鎌田茂雄 1989. „Kegonkyō yuishinge kaishaku no bunken shiryō” 華嚴經唯心偈解釈の文献資料. *Nanto bukkyō* 61–62, 146–182.
- Kim, Young-ho. 1990. *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sūtra: A Study and Translation*. (Bibliotheca-Indo-Buddhica No. 101) New York, State University of New York Press.
- Kimura Kiyotaka 木村清孝 1989. „Nyorairin ge no shisōshiteki isō – shin to gaka no ruihi chakumoku shite.” 「如来林偈」の思想史的位相 – 心と画家の類比 着目して. *Nanto bukkyō* 61–62, 59–72.
- Kimura Kiyotaka 木村清孝 1992. *Chūgoku kegon shisōshi* 中国華嚴思想史. Tokyo, Heirakuji.
- Kojima Taizan 小島岱山 1989. „Hōzō no 'nyorairinge' rikai ni tai suru Hōtan no kenkai” 法蔵の「如来林偈」理解に対する鳳潭の見解. *Nanto bukkyō* 61–62, 84–99.
- Lin Li-Kouang 1949. *L'aide-memoire de la vraie loi. (Saddharma-Smṛtyupasthana-Sutra) Recherches sur un Sutra developpe du Petit Vehicule*. Paris.
- Liu, Ming-Wood. 1994. *Madhyamaka Thought in China*. Leiden, E. J. Brill.
- Nakamura Hajime 中村 元 1980. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. (Intercultural Research Institute Monograph 9) Hirakata, Kansai University of Foreign Studies.
- Nakamura Kaoru 中 村 薫 1979. „'Kegon-kyō' ni okeru nyorai no sangō ni tsuite I.” 華嚴經に於ける如来の三業について (一), *IBK* 28:1, 316–318.
- Nakamura Kaoru 中 村 薫 1980. „'Kegon-kyō' ni okeru nyorai no sangō ni tsuite II.” 『華嚴經』に於ける如来の三業について (二), *IBK* 29:1, 248–251.
- Nakamura Kaoru 中 村 薫 1981. „'Kegon-kyō' ni okeru nyorai no sangō ni tsuite III.” 『華嚴經』に於ける如来の三業について (三), *IBK* 30:1, 351–354.
- Nattier, J. 2003. *A Few Good Man. The Bodhisattva Path according to The inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Takasaki Jikidō 高崎直道 1958. The *Tathāgatōtpattisambhava-nirdeśa* of the *Avatamsaka* and the *Ratnagotravibhāga* – with Special Reference to the Term 'tathāgata-gotra-sambhava'. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* vol. 7/1, 348–343.

-
- Takasaki Jikidō 高崎直道 1974. *Nyoraizō shisō no keisei* 如来藏思想の形成. Tokyo, Shunjūsha.
- Tamaki Kōshirō 玉城康四郎 1960. „Yuishin no tsuikyū – shisō to taiken to no kōshō” 唯心の追求 – 思想と体験との交渉. In: Nakamura Hajime 中村元 (ed.), *Kegon shisō* 華嚴思想, Kyoto: Hōzōkan.
- Tamaki Kōshirō 玉城康四郎 1989. „Yuishinge to zen jinkakuteki shii” 唯心偈と全 人格的思惟. *Nanto bukkyō* 61–62, 25–48.
- Yamaguchi Susumu 山口益 1949. „Kegon kyō yuishinge no indo kunko” 華嚴經唯心 偈 の印度的訓詁. *Ōtani gakuho* 102, 1–30.
- Yoshizu Yoshihide 吉津宜英 1989. „Hōzō to Chōkan no yuishin gi kaishaku.” 法藏と澄観の唯心義解釈. *Nanto bukkyō* 61–62, 73–83.

KÓSA GÁBOR

A három bölcs visszatérése – Buddha, Konfuciusz és Mānī alakja a Huahujingben (Buddho-Manichaica IV.)

A buddhizmus kínai fogadtatásának folyamatában mérföldkönek tekinthető Wang Fu 王浮 i.sz. 300 körül keletkezett Huahujing 化胡經 („A nyugati barbárok megtérítése”) című műve, amely elsőként tanúskodik arról a felfogásról, amely szerint buddhizmus nem más, mint Laozi által az alacsonyabbrendű barbárokknak adott tanítások sorozata. Jelen tanulmány röviden bemutatja a Huahujinggel kapcsolatos filológiai kérdéseket, majd rátér azon rész elemzésére, amely Mānī-t mint Laozi egyik inkarnációját mutatja be. Az ezen részben szereplő „három vallás” (sanjiao 三教) kifejezésről bebizonyítható, hogy a buddhizmus, a konfucianizmus és a manicheizmus hármasságára vonatkozik.¹

A *Shiji* („A történetíró feljegyzései”) című, Kína ókori történelmét összefoglaló művében, Sima Qian (i.e. 145–90) így fejezi be Laozi életrajzát:

Laozi az Utat és az Erényt gyakorolta, tanításaiban az elrejtőzést és a névtelenséget hirdette. Zhouban élt hosszú ideig, és miután látta Zhou hanyatlását, elindult. Mikor elért a határhoz, Yin Xi, a határőr azt mondta neki: „Te el fogsz rejtőzni, erősen kérlek, írd egy könyvet számunkra.” Ekkor Laozi megalkotta a több mint ötezer írásjegyből álló, két részes művét, melyben az Út és az Erény értelméről szólt. Ezután elindult, és senki sem tudja, hogyan végezte.

老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊為我著書。」於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。

Mivel a *Shiji* lényegében Laozi Han-kor előtti egyetlen életrajzát őrizte meg,² e biográfia végének nyitott jellege mintegy kínálta magát arra, hogy valamilyen módon folytatódjék. A kérdés immáron csak az volt, mikor jelenik meg a kínai kultúrában egy olyan új jelenség, amelyhez kiindulópontul szolgálhat. Ugyanazon dinasztia második felében, a Keleti Han-korban (i.sz.

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

² Hozzá kell tenni, hogy a *Zhuangzi* 3. fejezetében például szerepel Laozi halála és temetése, de ezt aligha tekinthetjük történeti leírásnak.

23–220) Kína vallási horizontján feltűnt az az első és egyben utolsó olyan idegen eredetű vallás, amely egyedülálló módon jelentős hatást gyakorolt a meglehetősen autonóm kínai kultúrára. A térítés első időszakában ez az új vallás, a buddhizmus az ún. neo-taoizmus terminológiáját használta fel arra, hogy a kínai gondolkodástól sok szempontból távol álló eszméit közelebb hozza a megszólítandó kínai közönséghez. Az első fordításokban így lett a buddhista *megvilágosodás* és *nirvána* fogalmából kínaiul *dao* 道 és *wuwei* 無為 (nem-cselekvés).³

Nem tudni, hogy vajon nem a fordítások ezen korai időszaka alakíthatta-e ki azt a képet, hogy a buddhizmus valójában a taoizmus egy speciális irányzata s nem egy új és idegen vallás. Mindenesetre logikusnak tűnhetett, hogy amennyiben a buddhizmus pusztán a taoizmus egy sajátos változata, úgy alapítójának személye valamilyen módon közelebbi kapcsolatban legyen vagy akár egybeessen a taoizmus alapítójaként számon tartott Laozival. Mivel tehát Laozi fent idézett életrajza nem tett pontot az alapító életére, így pusztán az volt a kérdés, milyen módon kapcsolható össze az új vallás szövegeiből megismert Buddha a fennmaradt Laozi életrajzzal. A válasz nem késlekedett sokáig és megszületett az ún. *huahu* („barbárok megtérítése”) elmélet.

A következőkben röviden áttekintem a *huahu*-elméletet, majd bemutatom, hogy miként használta fel ezt a teóriát saját céljaira az i.sz. 694-ben Kínába érkező manicheizmus.

1. A *huahu*-elmélet és a *Huahujing*

A legkorábbi utalás, amely éppen a fenti Shiji-részlet folytatásaként is felfogható, Xiang Kai 襄楷 i.sz. 166-ban írt beadványában szereplő egyetlen mondat: „Egyesek azt mondják, hogy Laozi a barbárok közé ment és Buddhává vált. 「或言：老子入夷狄為浮屠。」”⁴ A későbbiekben számos utalás történik ugyanerre az elképzelésre, ilyen például a 72 rövid életrajzot tartalmazó, i.sz. 2–3. századi *Liexianzhuan* 列仙傳:

„Később a Zhou-ház erénye lehanyatlott, így (Laozi) felszállt egy kékes ökör vontatta szekérre, és a Nagy Qin államba ment, át akart kelni a nyugati átjárónál. Az átjáró parancsoka, Yin Xi (tisztelettel) elément és így fogadta. Mivel tudta, hogy igaz ember, erővel rávette, hogy írjon egy művet, (ekkor) megírta az »Út és az Erény« két részből álló művet. (...) Később Laozival együtt a futóhomok (vidékére) utazott és megtérítették a nyugati barbárokat [*huahu*].”

後周德衰，乃乘青牛車去。入大秦，過西關。關令尹喜待而迎之。知真人也。乃強使著書，作《道德》上下經二卷。(…) 後與老子俱遊流沙，化胡。⁵

3 Zürcher 1959: 73–74, 174.

4 *Hou Hanshu* 後漢書 30 xia, *Xiang Kai zhuan* 襄楷傳, vö. Zürcher 1959: 37–38. Érdekes, hogy a szöveg itt nem a későbbiekben fontos szerepet játszó nyugati barbárokat (*hu* 胡), hanem a keletieket és az északiakat (*yidi* 夷狄) említi.

5 *Liexianzhuan* 9–10. További utalásokat tartalmaz a

Gaoshizhuan 高士傳 (「世稱老子西入流沙，化胡成佛。」), illetve Pei Songzhinek a *Sanguozhizhōu* 三國志 írt kommentárja. Ez utóbbi lényegében a *Liexianzhuan* parafrázisa: 後周德衰，乃乘青牛車去，入大秦。過西關，關令尹喜望氣先知焉，乃物色遮候之。已而老子果至，乃強使著書，作《道德經》五千餘言，為道家之宗。以其年老，故號其書為《老子》。Lásd Zürcher 1959: 291–293.

Mint ez a fenti idézetekből is látszik, az i.sz. 300-as évekig egyfajta objektív leírással találkozunk, a szerzők Laozi nyugati tevékenységéhez nem fűznek értékelést, pusztán ennek tényét rögzítik. A vallásos taoista Tianshi irányzathoz tartozó Wang Fu 王浮 *Huahujing* 化胡經 című művének megírása után azonban a helyzet megváltozik.

Wang Fu polemikus műve, melyet a buddhista Bo Yuannel 帛遠 folytatott sikertelen viták inspirálhattak, a már ismert elméletekre építve, elsősorban a kínai etnikai fensőbbrendűséget volt hivatott bizonyítani, és a következő évszázadokban egyre nagyobb népszerűségnek örvendett Kínában. Elképzelhető, hogy mindez összefügg azzal a politikai változással, ami a Han-dinasztia bukásával Észak-Kínában bekövetkezett: a 4–6. század között Kína északi részét ugyanis idegen etnikumok foglalták el, így a szintén idegenből (és éppen nyugatról, északnyugatról) érkező buddhizmus már inkább a fenyegető arcát mutatta. Az aktuális politikai légkörön kívül mindehhez természetesen hozzájárulhatott az a Zhou-kori kínai kultúrában gyökerező, de a Han-korra már minden szinten megszilárdult elképzelés, mely szerint a nyugati irány (és így az ott élők, illetve az onnan érkező szellemi javak) a megszelidítendő, megfékezendő női erőt (*yint*), az emberi természetnek keretet adó rítusokat nélkülöző fém elemét jelképezi. Mivel a *Huahujing* teljes, eredeti formájában nem maradt fenn, így ezt az attitűdöt egy olyan részlettel illusztrálom, melyet E. ZÜRCHER fedezett fel egy buddhista szövegben és ami eredetileg minden bizonnyal a *Huahujing*-ben szerepelt.

„A *Mingwei Huahujing* ezt mondja: 「A barbár [*hu*] király nem hitt Laozinek. (Ekkor) Laozi mágikus erejével meghunyászkodásra készítette, mire (a király bocsánatot) kért és megbánta bűneit, levágta haját, leborotválta szakállát, és bocsánatért esedezett bűnei és vétkei miatt. Lao Úr rendkívül irgalmas volt (a király) ostobasága és tudatlansága iránt, így elmagyarázta neki a tanításokat, a megfelelő eszközöket és az előírásokat, minden (ott élő barbárnak) meghagyta, hogy mindentől megválvá ételt kolduljanak, hogy így aztán megregulázzák szívük gonoszságát és mohóságát. Barna és féloldalas ruhát (kellett viselniük), hogy erőszakos természetüket visszafogja. Testüket megcsonkította, hogy mint egy levágott orrú (bűnöző), olyan legyen a kinézetük. Megtiltotta a házasságot és a szexuális együttlétet, hogy lázadó magjuknak töve szakadjon.」”

明威化胡等經並云：「胡王不信老子。老子神力伏之，方求悔過，自髡自翦謝愆謝罪。老君大慈愍其愚昧，為說權教隨機戒約，皆令頭陀乞食，以制兇頑之心。赭服偏衣，用挫強梁之性。割毀形貌，示為灯薙之身。禁約妻房，絕其勃逆之種。」⁶

Laozi tehát a nyugati, barbár (*hu* 胡) uralkodóval és népével szemben – a (negatívan értelmezett) *yin*-természetüket (gonoszságot, mohóságot, bujaságot, bűnösséget) ellensúlyozandó – a „megfelelő” módszereket alkalmazza. Míg tehát a korabeli kínai elképzelések szerint a nyugaton élő népek számára éppen ez a testreszabott válasz, addig ha ugyanez a „barbár” vallás nem megfelelő környezetbe, például Kínába kerül, elsősorban negatív hatása lesz, a meglévő rend felborulásához és felforduláshoz vezet:

⁶ *Bianzhenglun* 辯正論 T52: 2110, p0535a. Ugyanez a szöveg megtalálható a *Guang Hongmingjiben* 廣弘明集

(T52: 2103, p0185b). Részletes elemzését lásd Zürcher 1959: 298–307.

A *Huahujing* (azt mondja): »A buddhizmus a nyugati barbár [hu] területen keletkezett, a nyugati irányban a fém qije kemény és nincsenek megfelelő szabályaik [li] (...) (Kínában érkezése után) tíz év sem telt el és mindenütt katasztrófák és (rossz) változások mutatkoznak: az öt bolygó letér pályájáról, a hegyek leomlanak, a folyók kiszáradnak, a királyok igazságtalanokká váltak, mindez a buddhizmus (okozta) felfordulásból származik. Az uralkodó és a vezetők nem teszik tiszteletüket az ősök templomában, a közemberek nem áldoznak őseiknek.«

化胡經「佛興胡域。西方金氣剛而無禮。(…)不過十年，災變普出，五星失度，山河崩竭，王化不平，皆由佛亂。帝主不事宗廟，庶人不享其先。」⁷

Az idézet jól jelzi, hogy a *Huahujing* szerzője szerint a buddhizmus Kínában mind a természet rendjében, mind a társadalom berendezkedésében felfordulást okoz, ez utóbbiban például éppen saját múltjától szakítja el a kínaiakat.

Wang Fu műve a következő évszázadokban egyre népszerűbb lett, az egyik korabeli vallásos taoista irányzathoz, a *Tianshi*hez („Mennyei mesterek”) tartozó egyik korai szöveg, „A Három Ég Belső Magyarázatának Könyve” (*Santian neijie jing* 三天內解經) jól tükrözi ezt a felfogást. A mű a buddhizmus eredetével kapcsolatban három különböző hagyományt említ. Az első *Fuxi* és *Nüwa* idejében, a második *Laozi* következő inkarnációjában a *Zhou*-dinasztia alatt, Kasmírban, a harmadik pedig *Laozi* tanítványa, *Yin Xi* alászállásakor Indiában játszódik.

„*Fuxi* és *Nüwa* idejében (...) (*Laozi*) létrehozta a Három Utat, hogy az isteneket és az embereket tanítsa. Kínában, ahol a *yang* erők tiszták és megfelelők voltak, bevezette a Nem-cselekvés Nagy Útját. A külső barbárok 81 területén, ahol a *yin* erő volt erős és uralkodó, bevezette Buddha Útját, amely rendkívül szigorú szabályokon alapszik, azért, hogy ezekkel elnyomja a *yin* erőket. *Chuban* és *Yueben* a *yin* és a *yang* erők egyformák voltak, így ott a Tisztaság és Mértékletesség Nagy Útját vezette be. Azokban az időkben ezt a három utat követték. (...) Mikor *Laozi* (második születése után) megtudta, hogy a *Zhou*-dinasztia hanyatlásnak indul majd, zilált hajjal örültnek tette magát búcsut vett a *Zhou*(-háztól). Elérkezett az átjáróhoz. Sötét bivalyon ülve találkozott *Yin Xivel*. (...) *Yin Xi* kíséretében nyugatra, Kasmírba ment. (...) Mikor egész Kasmír földje a Nagy Törvényt követte, *Laozi* még nyugatabbra ment, amíg el nem ért Indiába, amely Kasmírtól 40 000 *lire* fekszik. Az ország [India] királyának volt egy *Qingmiao* [*Miao* = Májá] nevű ágyasa. Amikor az ágyas napközben elszenderedett, *Laozi* megparancsolta *Yin Xinek*, hogy lovagoljon fehér elefánton, majd változzon át sárgarigóvá, repüljön be *Qingmiao* szájába, mint egy hullócsillag. Következő év 4. hó 8. napján *Yin Xi* megnyitva az ágyas jobb oldalát megszületett. Amikor a földre esett, hetet lépett, felemelte jobb kezét és az égre mutatott és így szólt: „Az égben fenn és a földön alant csak én vagyok tiszteletreméltó. Mind a három világban csak szenvedés van, minek is lehetne örüdeni? A létesülés szenvedés.” Ezután Buddhává lett, és így Buddha útja megint [ti. *Fuxi* idejéhez képest másodsorra] virágozni kezdett.”

伏羲女媧時 (···) 出三道以教天民。中國陽氣純正，使奉無為大道。外胡國八十一域陰氣強盛，使奉佛道禁誡，其嚴以抑陰氣。楚越陰陽氣薄，使奉清約大道。(···) 老子知周祚當衰被髮伴狂辭周而去，至關乘青牛車與尹喜相遇。(···)與尹喜共西入闕賓。(···)闕賓國土並順從大法。老子又西入天竺，去闕賓國又四萬里。國王妃名清妙。晝寢老子遂令尹喜乘白象化為黃雀飛入清妙口中，狀如流星。後年四月八日剖右脅而生，墮地而行七步，舉右手指天而吟：»天上天下唯我為尊，三界皆苦，何可樂焉，生便精苦。«即為佛身，佛道於此而更興焉。⁸

Mint láthatjuk, a fenti műben a buddhizmus kialakulásának két különböző verziója is található: az egyikben közvetlenül Laozire, a másikban Laozi parancsa által Yin Xire, a határőrre vezethető vissza a buddhizmus létrejötte. Ez utóbbi elképzelés jelenik meg a Dunhuangban megtalált egyik *Huahujing*-verzió 1. fejezetében, amely nem Laozihez, hanem Yin Xihez kapcsolja Buddha születését.

„Megint eltelt több mint 60 év, Huan király idején, *jiazi* évben [i.e. 700] *yiyin* hónapjában, én [Laozi] megparancsoltam Yin Xinek, hogy a hold esszenciáján utazva szülessen meg Indiában. (Yin Xi) behatolt Baijing [Szuddhódana] feleségének szájába, megfogant és megszületett, a neve Xida [Sziddhártha] lett. Elvetette a koronahercegi rangját, elment a hegyek közé és gyakorolt, megvalósította a legfelsőbb utat [elérte a végső megvilágosodást], (ezután) Fotuonak [Buddha] nevezték. Megalkotta a sziddham (ABC) tizenkét írását, és több mint 30 000 szóban terjesztette (tanait), részletesen elmagyarázta a szútrákat és a fegyelmi előírásokat, a felülmúlhatatlan Tant kutatta. valamint megsemmisítette a 96-féle eretnekséget. Mikor elmúlt 70 éves, megmutatta az embereknek a nirvánát.”

又經六十餘載，桓王之時，歲次甲子一陰之月，我令尹喜乘彼月精，降中天竺國，入乎白淨夫人口中託摩而生，號為悉達。捨太子位，入山修身，成無上道，號為佛陀。始建悉曇十二文字，展轉離合三萬餘言。廣說經誡，求無上法，又破九十六種邪道。歷年七十示人涅槃。⁹

A buddhizmus fokozatos térnyerése és állami támogatottsága következtében a *Huahujing*et 668–696 között, majd 705-ben újra betiltották, ennek ellenére maga az alapmű egyre inkább bővült, a Tang-dinasztia közepére már 11 (más forrás szerint 10) fejezetes lett.¹⁰ Az alapvetően buddhista beállítottságú Yuan-dinasztia egy Phagsz-pa nevű lámát bízott meg azzal, hogy vizsgálja ki a *Huahujing* kérdését. Nem különösebben meglepő módon 1258-ban a láma és ennek következtében Kubiláj kán (Shizu császár) is a határozottan buddhista-ellenes mű betiltása mellett foglalt állást. 1281-ben, majd 1285-ben két császári rendelet megerősítette a tiltást, így

⁸ *Santian neijie jing* 三天內解經 (Daozang 1195: 413).

⁹ A P.2007 számú szöveg bekertült a buddhista kánon modern kiadásába (Taishō): *Laozi hualu jing* 老子化胡經 T54: 2139, p1267b. A másik szöveg kézirata (S. 1857) megtalálható az International Dunhuang Project honlapján

(<http://idp.bl.uk>).

¹⁰ Chavannes–Pelliot 1913: 141, Wang 1992: 224. *Fozu tongji* 佛祖統紀 (T49: 2035, p0340a): „A szövege eredetileg egy fejezetes volt, de az (elmélet) követői megnövelték 11 fejezetesre” [其文本一卷。其徒增為十一卷.]

lényegében az összes példányt elégették.¹¹ Mindennek ellenére a Ming-korra fennmaradt egy 81 képet tartalmazó, illusztrált verzió.¹²

Jelenleg a *Huahujing* összesen négy verziójáról van tudomásunk:

I. A 4. századból származó eredeti *Huahujing* mára elveszett.

II. Az ún. Loughan taoizmus hívei körében keletkezett egy 6. századi változat, amely kizárólag a *Xiaodaolun* 笑道論, illetve a *Sandong zhunang* 三洞珠囊 idézeteiben maradt fenn. A *Xiaodalun* összesen 11 részt idéz a *Huahujing*ből, ebből kettő más verziókban (*Sandong zhunang*, P. 2360) is megjelenik.¹³

III. Egy 8. századi 10 fejezetes változat, melynek részletei dunhuangi kéziratokban maradtak fenn: 1. fejezet (S.1857 = T54: 2139, 1266b–67b, P.2007 – *Laozi xisheng huahu jing xushuo* 老子西昇化胡經序說),¹⁴ 2. fejezet (S.6963); 8. fejezet (P.3404); 10. fejezet – *Laozi huahu jing xuan(ge)* 老子化胡經玄(歌) (P.2004 = T54: 2139, 1267c–70b), illetve a *Taishang Lingbao Laozi huahu miaojing* 太上靈寶老子化胡妙經 (S.2081), a Lingbao hagyomány által megőrzött, buddhista jellegű verzió egy fejezete.¹⁵¹⁶ Témánk szempontjából fontos, hogy ebben a változat-típusban található meg Laozi Mániként való megtestesülése, egyebek között éppen amiatt feltételezte É. CHAVANNES és P. PELLIOU a mű 8. századi keletkezését, mivel a manicheizmus 694-ben történő Kínába érkezése értelemszerűen egyfajta *terminus post quem*et jelent. Nemrégiben ÉTIENNE DE LA VAISSIÈRE egy új lelet értelmezése kapcsán, illetve a manicheizmus korábbi Kínába érkezésére alapozva javasolta a *Huahujing* ezen verziójának korábbi datálását.¹⁷

IV. A „*Laozi* 81 átváltozásának képei” (*Laojun bashiyi hua tushuo* 老君八十一化圖說) c. műnek szintén két kézírata ismert: 1. 1532-beli Ming-kori változat, *Ling Huzhang* 令孤璋 és a taoista *Shi Zhijing* 史志經 alkotása. A teljes címén *Jinque xuanyuan taishang Laojun bashiyi hua tushuo* 金闕玄元太上老君八十一化圖說¹⁸ című munka nagy valószínűséggel a 13. századra datálható. 1930-ból származik egy Manzhouguo kézirat, melyet ma Tokyóban őriznek.¹⁹ Ebben a műben

11 Chavannes–Pelliot 1913: 141.

12 Chavannes–Pelliot 1913: 141; REITER 1990.

13 Kohn 1995: 197.

14 A Mánira történő utalást tartalmazó 1. fejezet két kéziratban maradt fenn, az első a British Library, a második a Bibliothèque Nationale birtokában van. Az S.1857-es kéziratot egy Su Dongxuan 素洞玄 nevű taoista másolta. A Taishō Kánonba a P.2007-es kéziratot emelték be. A két verzió közötti lényegében egyetlen különbség, hogy P.2007 kéziratban Mo Moni 末摩尼 szerepel, addig a másokban Mo Mojun 末摩君, valószínűleg a két írásjegy hasonlósága, és az utóbbi jelentéshordozó jellege miatt (Wang 1992: 220).

15 Seidel 1984.

16 Kohn 1998: 25. n.42.

17 Vaissière 2005: 368–369. Korábban Liu Ts'un-yan próbálta meg kimutatni a manicheizmus Tang-kor előtti

jelenlétét, elsősorban taoista forrásokra hivatkozva (Liu 1976).

18 Reiter 1986, 1990; Chavannes–Pelliot 1913: 143.

19 A *Bianweilu* 辯偽錄 (T52: 2116, p0764a) szerint „A 81 átváltozásból több mint 50-et Buddhától lopva utánozták, hús pedig csak szóbeszéd. Mindössze egyetlen (epizód igaz belőle), amikor *Laozi Yin Xinek* átadja a *Daode(jing)* igaz tanításait. 且今八十一化, 其中五十餘化偷佛效顰, 二十餘化道聽塗說。唯一一化言老子授尹喜道德真訣。” A taoizmus és a buddhizmus összehasonlításáról pedig így ír (T52: 2116, p0763b): „Tanításaikban Konfuciusz és *Laozi* az Ég működését tették meg példaképnek, és nem mertek az Éggel szembeállni. Ami a buddhák tanításait illeti, azokat maga az Égi törvény tiszteli, és nem mer Buddhával ellenkezni. 孔老設教, 法天制用不敢違天。諸佛設教, 天法奉行不敢違佛。”

már csak halvány emléke van a témánk szempontjából fontos Mānī-alaknak,²⁰ ami valószínűleg annak köszönhető, hogy a manicheizmus ebben az időszakban már meglehetősen a háttérbe szorult Kínában.

A *Huahujing* szövegtörténetének pikantériája egyébként, hogy a taoista inspirációjú és egyértelműen buddhista-ellenes *Huahujing* a Taoista Kánonba (*Daozang*) végül nem került be,²¹ miközben a múlt század elején kiadott Buddhista Kánonba (*Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經) a szerkesztők a dunhuangi verziót beemelték.

Wang Fu művének megjelenése után egy buddhista szerzetes, *Fazu* rögtön fellépett ellene. A buddhisták megalkottak egy ellen-*huahu* elméletet, melyet számos apokrif szútrában (pl. „Dharma gyakorlása tisztaságban és világosságban” (*Qingjing faxing jing* 清淨法行經) szútrában) fogalmazták meg. Ezen mű második részében leírja, hogy *Laozi* egy olyan bódhiszattva, aki Buddha követőjeként és követeként jött Kínába, Konfuciuszsal és *Yan Huival* együtt. A három bölcs Buddha küldötte volt: *Kásjapa* (*Jiaye* 迦葉) nem más, mint *Laozi*, *Mánava* (*Guangjing* 光淨) megegyezik Konfuciuszsal, *Holdfény* bódhiszattva (*yuanguang pusa* 月光菩薩) pedig *Yan Huiként* jelent meg.²² Miután *Laozi* misszióját teljesítette, Buddha utasításai szerint visszatért nyugatra, így *Laozi* nyugatra távozása ebben az értelmezésben valójában visszatérés.

2. Mānī a Huahujingben

A következőkben a fent említett négy típusú mű közül kizárólag a harmadikat vizsgálom, mivel az első kettőben (4., illetve 6. századi verziók) Mānī még nem, a negyedikben (*Laojun bashiyi hua tushuo*) már nem jelenik meg önálló szerepben. A *Huahujing* 1. fejezetének Dunhuangban talált kézírata (P.2007) először leírja *Laozi* születését, a Zhou-dinasztia hanyatlását, *Laozi* nyugatra történő távozását, majd a barbár királyoknak tartott beszédét, utazásait, a történeti Buddhaként, Konfuciuszként, illetve Māniként való megjelenését, továbbá azt a jövőbeli állapotot, amikor minden vallás követői hozzá térnek vissza. A szöveg tehát közvetlenül Buddha és Konfuciusz születése utánra helyezi *Laozinek* Māniként való megjelenését.

20 Reiter 1990: 12. „Negyvenkettedik átalakulás – Magadha királysága: A Magasságos Lao Úr belépett Magadha királyságba, megmutatta csodálatos (testi) jegyeit, kezében egy üres edényt tartott, hogy ezzel megtérítse az ottani királyt. Megalapította a Buddha tanítását [a buddhizmust], Tiszta Buddhának nevezték, másképpen *Mo Moninak*. Megparancsolta az ottani harcosoknak és papoknak [ksátrijáknak és bráhmanáknak], hogy (a tanítását) tiszteljék és kövessék. 第四十二化：入摩竭。太上老君入摩竭國，現希有相，手執空壺以化其王。立浮屠教，名清靜佛，號末摩尼。令彼刹利、婆羅門等奉行。” (*Laojun bashiyi hua tushuo* 老君八十一畫圖說 42. [Reiter 1990: 159; Lin 1987: 82; vö. *Bianweilu* 辯偽錄 T52: 2116, p0761b; *Fozu lidai tongzai* 佛祖歷代通載 T49: 2036, p0718c]. Ez a szövegrész – Mānī nevének említése nélkül – már a *Huahujing*ben is megjelenik: „Megérkezem Magadha királyságába. Fehér ruhában, kezemben egy üres edényt tartva létrehozok egy kolostort [vihárát], megalapítom a Buddha tanítását [a buddhizmust], Tiszta

Buddhának neveznek. Megparancsolom az (ottani) harcosoknak, papoknak [ksátrijáknak és bráhmanáknak] és másoknak, hogy (tanításomat) tiszteljék és szolgálják.” 入摩竭，我衣素服，手執空壺，置精舍中，立浮屠教，號清靜佛。令彼刹利、婆羅門等而奉事之。(*Laozi huahu jing* 老子化胡經 T54: 2139, p1267a). Az üres edény esetét Kang Senghui 康僧會 Wu-beli térítésével szokták analógiába állítani (Reiter 1990: 34. n.53), ami Mānival talán úgy függ össze, hogy a manicheizmus jelentős kínai terjesztői ugyanzok a szogdok voltak, akikről Kang Senghui apja révén származott.

21 Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Taoista Kánonban ne lennének olyan művek, melyek *Laozit* mint a barbárok megtérítőjét mutatják be (pl. *Youlongzhuán* 猶龍傳; Boltz 1987: 131–132).

22 Lásd például *Fozu tongji* 佛祖統紀 (T49: 2035, p0166b): 清淨法行經：光淨菩薩彼稱孔子，迦葉菩薩彼稱老子，月光菩薩彼稱顏回。Részletesebben lásd Zürcher 1959: 313–320.

„Ezután 450 évvel Én [Laozi] az önmagától való [zirán] fény útjának [dao] leheletén [qi] utazva, a Békesség vidékéről berepülök Xina csodálatos vidékére, Sulin királyságába. Koronahercegként mutatkozom meg, elhagyom családom és rálépek az Útra. Mānīnak hívnak majd, a hatalmas Tan kerekét megforgatom, elmagyarázom a szútrákat és a fegyelmi előírásokat, az elmélyülés és a bölcsesség módszereit, valamint a Három Korszak és a Két Princípium tanítását. A fenti Fény birodalmától lefelé egészen a Sötétség ösvényéig, minden érző lény ezáltal menekül majd meg. Mānī [halála] után ötször kilenc év telik majd el, a fém qije felemelkedik,²³ tanaim [fa] virágzásukat élik majd. Ennek bizonyítéka az lesz, hogy nyugatról olyan szent képmások érkeznek majd Kínába, melyek ruhájának színe természetes [fehér] lesz. Ebben az időben a sárga és a fehér [Kína és Nyugat] lehelete egyesül, a Három Tan összekeveredve egyenlővé válik, és együtt térnek vissza hozzám. (...) Kína taoistái részletesen elmagyarázzák az okokat, hogy (magyarázatuk) a világ számára (mentő)tutaj legyen, nagygyá teszik a Tant, minden, ami mozog [állatok], nő [növények] vagy lelke van, teljes körűen (ennek révén) elnyeri a megszabadulást, ezt nevezik úgy, hogy átfogni és magába foglalni minden tanítást.”

後經四百五十餘年，我乘自然光明道氣，從真寂境飛入西那玉界蘇隣國中，降誕王室。示為太子，捨家入道，号末摩尼。轉大法輪，說經誡律，定慧等法，乃至三際及二宗門，教化天人。令知本際，上至明界，下及幽塗，所有眾生皆由此度。摩尼之後年垂五九，金氣將興，我法當盛。西方聖象，衣彩自然來入中洲，是効也。當此之時黃白氣合，三教混齊，同歸於我。(…) 中洲道士廣說因緣，為世舟航。大弘法事，動植含氣普皆救度，是名總攝一切法門。²⁴

Annak ellenére, hogy az itt szereplő Mānī-epizód jelentős mértékben alkalmazza a buddhista terminológiát, továbbá számos részletében (királyi család elhagyása, a Tan kerekének megforgatása, az érző lények megszabadítása) Buddha életét imitálja, számos megfontolásból egyértelmű, hogy a szerző valóban Mānīra gondolt: 1. A két epizóddal korábban szereplő történeti Buddha, majd ezen rész előtt közvetlenül szereplő Konfuciuszról szóló beszámoló, továbbá a részlet elején található utalás a 450 évre nyilvánvalóvá teszi, hogy kronológiailag haladunk az időben, ami egybeesik a Buddha és Konfuciusz korát több évszázaddal követő Mānī alakjával. Mindez annak ellenére igaz, hogy a szerző által használt 450 év messze van a valóságtól (ca. 700 évet kellett volna említenie), továbbá Mānī (Moni 摩尼) itt használt neve részben hasonlít a Sákjamuni kínai átírásának (*Shijiamouni* 釋迦牟尼) utolsó két írásjegyére. 2. A részletben számos, jellegzetesen manicheus kifejezéssel találkozunk: a Három Korszak (*sanji* 三際) és a Két Princípium (*erzong* 二宗) sajátosan manicheus terminusaival, a Fényvilág (*mingjie* 明界) és a Sötét Ösvény (*youtu* 幽塗) szembeállításának, buddhista szövegekben nem előforduló megnevezésével.

²³ A kínai öt elem rendszerben a fém a nyugati irányhoz tartozik, akárcsak a fehér szín.

²⁴ *Laozi huahu jing* 老子化胡經 T54: 2139, p1267b. A másik

szöveg kézirata (S. 1857) megtalálható az International Dunhuang Project honlapján (<http://idp.bl.uk>).

A részletben számos elem nyilvánvalóan a történeti Buddha életrajzát veszi alapul, és ebbe illeszti be a speciálisan manicheus elemeket. Hozzá kell tenni természetesen, hogy a részlet alapvetően a Mānīként (is) megjelenő Laoziról szól, akinek jövendőlése az, hogy Mānī halála után az ő (tehát Laozi) tanai fognak virágozni, és ahogy tőle indult ki az összes vallás, úgy hozzá is tér vissza mindegyik. Bármennyire is csábító lenne az, hogy ebben a megfogalmazásban a manicheizmus közismert univerzalisztikus megközelítését lássuk, a *Huahujiing* szerzője az utolsó mondatnál egyértelművé teszi, hogy a Kínában élő taoisták lesznek azok, akik a világ számára elhozzák a megszabadulást, mégpedig éppen azért, hogy minden vallást és azok híveit a taoizmushoz vezetik.

Mindenképpen érdekes, hogy az itt szereplő Három Tan (*sanjiao* 三教) elnevezés, melyet általában a konfucianizmus, taoizmus és buddhizmus hármasságára alkalmaznak, ebben a szövegösszefüggésben, véleményem szerint, egyértelműen a buddhizmus–konfucianizmus–manicheizmus hármasságát jelöli.²⁵ Ez utóbbit támasztja alá az a tény, hogy közvetlenül az említett mondat előtt a három vallás alapítójáról (Buddha, Konfuciusz, Mānī) beszél. Szintén ezen értelmezés mellett szól az is, hogy Laozi egyértelműen visszatérést (*gui* 歸) említ, márpedig ez a taoizmus esetében igen nehezen lenne értelmezhető. Mindezeket figyelembe véve még az a hipotézis is megkockáztatható, hogy a szöveg szerzője éppen azért használta az egyébként Kínában nem különösebben jelentős vallásnak számító manicheizmust, hogy a három vallás fogalmának használata indokolt legyen.

S.N.C. LIEU szerint valószínűtlen, hogy maguk a manicheusok kapcsolták volna össze Laozi és Mānī alakját, mivel a szöveg elsősorban Laozi nagyságát és univerzalitását emeli ki, nem Mānīét.²⁶ Míg a buddhisták számára megalázó volt vallásuk alapítóját pusztán Laozi egyik megjelenéseként viszontlátni, addig a kínai manicheusok örömmel használták ki ezt a kapcsolatot, és – kontextusából kiemelve – Mānīra vonatkoztatták az adott részletet. További bizonyítékok hozhatók fel annak alátámasztására, hogy a Dunhuangban talált kéziratok esetében nem a *Huahujiing* egy speciális manicheus verziójáról van szó: 1. Az S. 1857-es *Huahujiing* kéziratot egy Su Dongxuan 素洞玄 nevű taoista szerzetes másolta, ami egyértelműen arra utal, hogy a taoisták mindenképpen egyetértettek a szöveg tartalmával, és ezért terjesztették is. Ez valószínűtlen lenne, ha a manicheusok kisajátították volna az eredetileg taoista munkát.²⁷ 2. A buddhista Xiang Mai 祥邁 *Bianweilu* 辯偽錄 című művében, illetve a 13. századi konfucianus, Huang Zhen 黃震 1264-es levelezésében (*Huangshi richao* 黃氏日抄) nyilvánvalóan nem férhetett volna hozzá egy addigra már többszörösen betiltott manicheus szöveghez, így amikor a *Huahujiing*ből idéztek, minden bizonnyal egy közkézen forgó példányból dolgoztak, nem a manicheusok által titokban használt kéziratból.²⁸

3. *Huahujiing*-idézetek a manicheus szövegekben

Miután röviden bemutattam a *Huahujiing* történetét és a mögötte álló elméletet, valamint Mānī megjelenését ebben a szövegben, rátérek annak elemzésére, hogy maguk a manicheusok miként értékelték ezt a Laozi és Mānī között nem általuk teremtett összefüggést.

²⁵ Ezzel ellentétes véleményről lásd például Wang 1992: 227.

²⁶ Lieu 1998: 113, vö. Lin 1987: 79, Wang 1992: 226–227.

²⁷ Wang 1992: 220.

²⁸ Vö. Wang 1992: 227.

Elsőként álljon itt a 731-ben császári utasításra keletkezett, a manicheus tanításokat röviden összefoglaló munka, a *Moni guangfo jiao fayi lüe* 摩尼光佛教法儀略 (S.3969 + P.3884; *Kompendium*), melynek első részében található néhány részletet érdemes hosszabban idézni:

K1/5–6, 10–11, 34–41. „*Foyisede wulushen* – (házájának nyelvéről) kínaira fordítva ez annyit tesz: a Fény Küldötte. Mindentudó Dharma-királynak vagy Mānīnak, a Fény Buddhájának is nevezik. (...) Üressége révén összhangban van a szentséggel, felébredettsége folytán látja a végső dolgokat, ezért mondják, hogy ő Mānī, a Fény Buddha. (...) Amikor *Laozi* [*Laojun*] megfogant, a Nap kristályragyogással tündökölt, midőn Śākyamuni megfogant, a Napkerék hozzáigazította megjelenését. Szellemi adottságaikat tekintve eredendően azonosak, hogyan különbözhetne hát a három szent [*Laozi*, Buddha, Mānī], kik alaptermészetüket tökéletesítve egymást követően ráébredtek az Út igazságára? (...) A *moxie* tizenkettedik állatövi jegy által uralt időszak 527. évében, *Sulinban* [Sūristānban], *Badi* király palotájában, annak feleségétől, a *Jinsajian* házból való *Manyantól* megszületett Mānī, a Fény Buddha. (...) A *Buddhadhyāna-samādhisāgara-sūtra* [*Guanfo sanmeihai jing*] pedig azt írja, hogy »mikor Mānī, a Fény Buddha megjelenik a világon, állandó fényességet áraszt és Buddha munkáját folytatja«. A *Laozi megtéríti a nyugati barbárokat* [*Laozi hualu jing*] című szútrában ez áll: »(Én, *Laozi*) az önmagától való fény útjának leheletén utazva, berepülök *Xina* csodálatos vidékére, *Sulin* királyságába. Koronahercegként mutatkozom meg, elhagyom családom és rálépek az Útra. Mānīnak hívnak majd, a hatalmas Tan kerekét megforgatom, elmagyarázom a szútrákat és a fegyelmi előírásokat, az elmélyülés és a bölcsesség módszereit, valamint a Három Korszak és a Két Princípium tanítását. Fentről, a Fény birodalmától lefelé egészen a Sötétség ösvényéig, minden érző lény ezáltal menekül majd meg. Mānī [halála] után ötször kilenc év telik majd el, tanaim virágzásukat élik majd.« Ötször kilenc, az negyvenöt, (valójában) négyszázötven év után a tanítás eljut a Középső Birodalomba.”

1279c20–21 | 佛夷瑟德烏盧誥者本國梵音譯云光明使者，又 / 號具智法王，亦謂摩尼光佛 (...) 1279c25–26 | 虛應靈聖， / 覺觀究竟，故號摩尼光佛。 (...) 1279c28–29 | 老君託孕，太陽流其晶；釋迦 / 受胎，日輪叶其象。資靈本本，三聖亦何殊? (...) 1280a03–05 | 至第十二辰，名 / 魔謝，管代五百廿七年，摩尼光佛誕蘇隣 / 國跋帝王宮，金薩健種夫人滿艷 / 之所生也。 (...) 1280a20–26 | «觀佛三昧海經»云：『摩尼光佛出 / 現世時，常施光明，以作佛事。』《老子化胡經》云： / 『我乘自然光明道氣，飛入西挪玉界蘇隣國 / 中，示為太子。捨家入道，号曰摩尼，轉大法輪， / 說經戒律，定慧等法，乃至三際及二宗門。上 / 從明界，下及幽塗，所有眾生皆由此度。摩尼 / 之後，年垂五九，我法當盛者。』五九四十五，四 / 百五十年，教合傳於中國。

Az a tény, hogy ez munka az egyetlen, manicheus személy által írt szöveg, melyben a *Hualujing*ről szó esik (a *Traktátusban* és a *Himnusz-tekercsben* nem), arra enged következtetni, hogy a manicheusok a Laozi és Mānī között fennálló ezen összefüggést saját legitimációjukra használták fel, és elsősorban a külvilágnak szánták, nem saját közösségüknek.

A fenti szövegben számos sajátos értelmezést találunk. A *Buddhadhyāna-samādhisāgara-sūtra* [*Guanfo sanmeihai jing*] című műből származó részletben a *moni* 摩尼 szó valójában nem Mānīt,

hanem a kínaiul ugyanígy átírt szanszkrit *mañi*, vagyis drágakő szót jelöli, így az egész kifejezés az eredeti kontextusban nem „Mānī, a Fény Buddhájá”-t, hanem „Drágakőfény-buddhá”-t jelent, amely egyben érthetőbbé teszi az állandó fényességről szóló kitételt. Ebben az esetben tehát egy kontextusból kiemelt mondat sajátosan manicheus szájjá szerint történő értelmezéséről beszélhetünk. Hasonló jellegű interpretációs stratégiát valószínűleg más esetekben is használtak: „Nevük a Fény vallásának gyülekezete. Az általuk tisztelt Buddha fehér ruhát visel. A (buddhista) szútrából arra a részre hivatkoznak: »A Fehér Buddha a Világ Tiszteltjéhez szólt!« 稱為明教會，所事佛衣白。引經中所謂白佛言世尊。”²⁹ A „*bai fo yan shizun* 白佛言世尊” kifejezés számtalanszor előfordul a buddhista Kánonban, ott természetesen a valódi jelentésével: „Buddhához szólt(ak): »Ó, Világ Tiszteltje!«”. A manicheusok kihasználták, hogy a kínai *bai* (*bo*) 白 szó ‘mondani’ és ‘fehér’ jelentéssel egyaránt bír, és annak alátámasztására használták, hogy „az ő Buddhájuk”, a Fehér Buddha is fontos szerepet játszik a buddhizmusban, illetve a manicheizmusban. Ezek után érdemes megvizsgálni, hogy a közvetlenül utána következő *Huahujing*-részlet milyen mértékben esett át egy hasonló jellegű átértelmezési folyamaton.

Az idézet, amennyire ezt a Dunhuangban fennmaradt verziókból ellenőrizni lehet, pontosnak mondható, az általunk ismert és fentebb idézett szöveghez képest található nem nagy jelentőségű különbségek valószínűleg a különböző kéziratverzióknak köszönhetőek. Valójában tehát a *Guanfo sanmeihai jing*hez hasonlóan nem maga az adott részlet lett megváltoztatva, hanem a hozzáfűzött értelmezés. Mint ezt korábban említettem, az idézetben szereplő „én” az eredeti szövegösszefüggésben természetesen Laozire vonatkozik, a manicheusok ugyanakkor egyértelműen Mānira vonatkoztatták, hiszen első lépésben a 45 évet 450 évként értelmezi az idézet után szereplő mondat, majd „az én tanaim virágozni fognak” kijelentést azonosítja a Mānī halála után 450 évvel Kínába érkező manicheizmussal. A manicheus átértelmezés szerint tehát az ‘én’ Laoziról Mānira tevődik át.

Mindhárom itt említett esetben tehát megállapítható egyfajta sajátos *interpretatio manichaica*, amely nem pusztán általában értelmezi a maga módján a más vallások tanításait, tudatosan szelektálva és manicheus összefüggésbe helyezve azokat, hanem konkrét mondatokat emel ki és értelmez át a maga elképzelése szerint.

A 8. századtól kezdve tehát a manicheusok, úgy tűnik, szívesen és büszkén idézték a fenti részleteket azért, hogy a manicheizmus régiségét, és Kína egyéb vallásaival való szoros és szerves kapcsolatát bizonyítsák.

„(A beszámoló így szól: Megvizsgáltam a *Yijianzhit*,³⁰ amely azt mondja:) A vegetariánus démonimádók a Három-hegy³¹ környékén különösen nagy számban találhatók. A vezetőiknek bíbor fővegjük és bő ruhájuk van. A nők fekete főveget és fehér ruhát hordanak. Nevük a Fény vallásának gyülekezete.³² Az általuk tisztelt Buddha fehér ruhát visel.³³ A (buddhista) szútrából arra a részre hivatkoznak: »A Fehér Buddha a Világ Tiszteltjéhez szólt!« A *Gyémánt-szútrából* vették, hogy (van) Első Buddha, Második

²⁹ *Fozu tongji* T49: 2035, 0431a–0431b.

³⁰ 420 fejezetes munka, melyből nyolcvanát *Hong Mai* írt.

³¹ Habár a Három-hegy számos helyen lokalizálható, legvalószínűbb, hogy *Fuzhou* (*Fujian*) vonatkozik (*Kunshanzhi* 崑山志 5.8a; Chavannes–Pelliot 1913: 293–294. n.3).

³² Ugyanezt az elnevezést (*Mingjiao hui* 明教會)

találták a *Huabiao*-hegyi, egykori manicheus templomban felfedezett edényeken.

³³ Vö. a *Kompendium* 2. cikkelye.

Buddha, Harmadik Buddha, Negyedik Buddha, és úgy vélik, hogy (az övék) az ötödik Buddha, akit Mār Mānīnak neveznek.³⁴ A *Huahujiing*ből kiemelték a következő részt: »(Én, Laozi) az önmagától való fény útjának leheletén utazva, berepülök Xina csodálatos vidékére, Sulin királyságába. Koronahercegként mutakozom meg, elhagyom családom, Mānīnak hívnak majd.³⁵ Az általa [Mānī által] kinyilatkoztatott írásokat úgy nevezik, hogy a Két Princípium és a Három Korszak. A Két Princípium nem más, mint a fény és a sötétség, a három korszak pedig nem más, mint a múlt, a jövő és a jelen.”

述曰：『嘗考夷堅志云：喫菜事魔三山尤熾。為首者紫帽寬衫，婦人黑冠，白服。稱為明教會，所事佛衣白。引經中所謂白佛言世尊，取金剛經一佛二佛三四五佛。以為第五佛，又名末摩尼。采化胡經 乘自然光明道氣，飛入西那玉界蘇鄰國中，降誕玉宮為太子，出家稱末摩尼。以自表證其經，名二宗三際。二宗者，明與暗也。三際者，過去、未來、現在也。』³⁶

„Válaszolok hát arra, hogy szavaim tényleg alaptalanok-e. A *Laozi huahujiing* [Laozi megtéríti a barbárokat] című mű azt mondja: »(Én, Laozi) az önmagától való fény útjának leheletén utazva, berepülök Xina csodálatos vidékére, Sulin királyságába. Koronahercegként mutakozom meg, elhagyom családom és rálépek az Útra. Mānīnak hívnak majd, a hatalmas Tan kerekét megforgatom, elmagyarázom a szútrákat és a fegyelmi előírásokat, az elmélyülés és a bölcsesség módszereit.« Ez tehát egy taoista iratból származó bizonyíték. A *Lótusz-szútra* nyolcadik és kilencedik fejezetében régen leírtak pedig összhangban vannak a *Huahujiing*gel.³⁷ Buddha tanítása oly hatalmas, hogy mindent áthat. Azok, akik korlátok közé szorították, titkos vallássá akarták tenni, hogy ne legyen olyan nyilvánvaló.

Bo Letian [Bo Juyi] időse korában töltötte idejét buddhista szútrák olvasásával. Ezért, amikor (egy verset) írt előszóként egy manicheus szútrához, a következőket írta: „Az Öt Buddha tovább árasztja fényét.” Ezeket bizony csak (a manicheizmus) alapos ismerője írhatta. Ezek a buddhista (forrásokból származó) hivatkozásaim.”³⁸

則報曰吾說豈無據者。《老子化胡經》明言：『我乘自然光明道氣，飛入西那玉界降為太子，捨家入道，號末摩尼。說戒律、定慧等法，』則道經之據如此。釋氏古《法華經》卷之八九與《化胡經》所載合。佛法廣大，何所不通？而限於町畦者始或秘之不出。白樂天晚年酷嗜內典，至其題摩尼經亦有『五佛繼光明』之句。是必有得於貫通之素者矣，則釋氏據如此。

34 A buddhista kánonban tizenhét-szer fordul elő ez a felsorolás, mégpedig éppen ebben a formában (*yi fo, er fo, san si wu fo* 一佛二佛三四五佛), és bár a *Vajracchedikā-sútra* különböző változataiban tényleg többször felbukkan (T08: 0236, 0753b; T25: 1510b, 0769c; T25: 1511, 0783a; T85: 2732, 0002c), ugyanakkor más szútrákban is megjelenik (pl. *Jiujing dabeijing* 究竟大悲經 T85: 2880, 1378a; *Dafangguang fo Huayanjing* *suishu yanyiqiao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 T36: 1736, 0636c; *Zhi chuanbing bियाofa* 治禪病祕要法 T15: 0620, 0340c).

35 Az eredetiben szereplő király írásjegye itt kétszer is jádeként íródik, így Mānī nem a királyságba, hanem jádeföldre érkezik, és nem királyi palotába, hanem jádepalotába. Az itt szereplő részletből továbbá hiányzik a „rálépek az Útra” kifejezés. Az eredetiben ráadásul pusztán Mānī, és nem Mār Mānī áll.

36 *Fozu tongji* T49: 2035, 0431a.

37 A jelenleg rendelkezésünkre álló *Lótusz-szútra* verziókban ez az utalás már nem található meg (Lieu 1998: 115–116).

38 *Huangshi richao* 86.9a–9b. (Lieu 1998: 102; Wang 1992: 212).

(A manicheusoknak) „összesen hét szent könyvük van, és ott van a *Huahujing* is, amely elmeséli, hogy *Laozi* a sivatagon keresztül nyugatra ment, hogy *Sulinban* szülessen újra.”³⁹

其經有七部，有化胡經言老子西入流沙，托生蘇鄰事。

Összefoglalás

A fenti elemzésből kitűnik, hogy a *Huahujing* fent említett 8. századi verziójában a három vallás (*sanjiao* 三教) kifejezés – egyedülálló módon – egyértelműen a buddhizmus, a konfucianizmus és a manicheizmus hármasságára vonatkozik. Számos érv szól amellett, hogy a *Huahujing* ezen verzióját nem manicheusok, hanem taoisták írták. Abból a tényből, hogy egy nem a manicheusok által írt mű a manicheizmust a buddhizmussal és a konfucianizmussal együtt említi, arra következtetünk, hogy a manicheizmusnak a 8. században a korábban feltételezett-höz képest közismertebbnek kellett lennie. Úgy tűnik tehát, hogy habár a *Huahujing* 8. századi verziójában autentikus manicheus terminológia szerepel, jelen esetben valójában nem a manicheusok használták fel a taoista művet, hanem a taoisták építették be saját rendszerükbe az egyébként a manicheizmusra jellemző integratív szemléletet.

Hivatkozott irodalom

Bianweilu 辯偽錄 T52: 2116.

Bianzhenglun 辯正論 T52, 2110.

Boltz, Judith M. 1987. *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: University of California

Chavannes, Édouard – Pelliot, Paul 1913. *Un traité manichéen retrouvé en Chine*. Paris: Imprimerie Nationale.

Fozu lidai tongzai 佛祖歷代通載 T49: 2036.

Fozu tongji 佛祖統紀 T49: 2035.

Hongmingji 廣弘明集 T52: 2103.

Hou Hanshu 後漢書 1965. Beijing: Zhonghua shuju.

Kohn, Livia 1995. *Laughing at the Tao*. Princeton: Princeton University Press.

Kohn, Livia 1998. *God of the Dao. Lord Lao in History and Myth*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, the University of Michigan.

Laozi huahu jing 老子化胡經 T54: 2139.

Lieu, Samuel N. C. 1980. „Nestorians and Manichaeans on the South China Coast.” *Vigiliae Christianae* 34.1: 71–88.

Lieu, Samuel N. C. 1998. „A Lapsed Chinese Manichaean’s Correspondence with a Confucian Official in the Late Sung Dynasty (1264): A Study of the Ch’ung-shou-kung chi by Huang Chen.” In: Lieu, Samuel N. C. 1998. *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden: E.J. Brill, 99–125. [Eredetileg: *BJRUL* 59(2) (1977) 397–425.]

39 *Minslu* 7.32a. (Pelliot 1923: 198–207, Wang 1992: 10–11; Lieu 1980: 87–88, 1992: 301).

- Lin Wushu 林悟殊 1987. „<Laozi huahu jing> yu monijiao. <老子化胡經>與摩尼教.” In: *Monijiao ji qi dongjian*. 摩尼教及其東漸. Beijing: Zhonghua Shuju, 76–86.
- Liu Ts'un-yan (= Liu Cunren) 1976. „Traces of Zoroastrian and Manichaeic Activities in Pre-T'ang China.” In: *Selected papers from the Hall of Harmonious Wind*. Leiden: E.J. Brill, 3–55.
- Pelliot, Paul 1923. „Les traditions manichéennes au Fou-Kien.” *T'oung Pao* 22: 193–208.
- Reiter, Florian 1986. „Die Einundachtzig Bildtexte zu den Inkarnationen und Wirkungen Lao-chüns', Dokumente einer tausendjährigen Polemik in China.” *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 136: 450–491.
- Reiter, Florian 1990. *Leben und Wirken Lao-Tzu's in Schrift und Bild. Lao-chün pa-shih-i-hua t'u-shuo*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Santian neijie jing* 三天內解經: *Daozang* 28: 1195.
- Seidel, Anna 1984. „Le sutra merveilleux du Ling-pao supreme, traitant de Lao tseu qui convertit les barbares.” In: Soymié, Michel (ed.) 1984. *Contributions aux études du Touen-houang*. vol. 3. Geneva: École Française d'Extrême-Orient, 305–352.
- Vaissière, Étienne de la 2005. „Mani en Chine au VI^e siècle.” *Journal Asiatique* 293(1): 357–378.
- Wang Jianchuan 王見川 1992. *Cong Monijiao dao Mingjiao*. 從摩尼教到明教. Taipei: Xinwenfeng Chubanshe.
- Zürcher, E. 1959. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: E.J.Brill.

KALMÁR ÉVA

Mulian pokoljárásának története a kínai helyi színjátékban

Mulian pokoljárásának története már a 7–8. század óta elterjedt témája a kelet-ázsiai és belső-ázsiai folklórnak. Kínában Dunhuangban előkerült, 9–10. századi teljes irodalmi szövegek mutatják a téma népszerűségét, a holtak lelkének megmentéséért bemutatott szertartásokhoz kapcsolódva újabb és újabb változatok jöttek létre későbbi korokban. A 16. századtól kezdve a helyi színjátéktípusokban is feldolgozták a „Mulian megmenti anyját” témát, és az előadásokról is több feljegyzés maradt fenn. E rituális színjátékban egybeolvadnak a buddhista, taoista és konfuciánus vallási elemek, követhetjük továbbá a szereplők, elsősorban Mulian sámánokéhoz hasonló próbatételeit és képességeit. A kínai helyi színjáték több formájában nemcsak a történet szereplői, hanem maguk a színészek, az előadók is sámán-beavatás jellegű próbatételnek vannak kitéve valamennyi előadás alatt. Jelen cikk kitér a Mulian játék egy Zhejiang tartományi változatára, továbbá a hangzhoui Mulian némajátékra és Kenneth Dean nyomán a hakka temetési szertartás keretében Taiwanon előadott Mulian előadásra.

Nem állt módomban helyszíni kutatásokat folytatni, kizárólag mások adatgyűjtésére, leírásaira hagyatkozom, elsősorban kínai nyelvű könyvekre és tanulmányokra.¹

Röviden a témáról magáról, mert ha *in medias res* a Kína különböző vidékein előforduló változatokról kezdenék beszélni, talán nem volnának világosak a történet összefüggései. Buddha tíz legfőbb tanítványa közül az egyiknek, Maudgalyāyanának a nevéhez fűződik a buddhista irodalom egyik nevezetes pokoljárás-története. A történet Dunhuangban kínai nyelven több változatban is fennmaradt irodalmi feldolgozása valódi pokoljárás-história, másfelől nyilvánvalóan egy akkor, a 9–10. században már elterjedt szertartásnak a szövege. Mulian (azaz Maudgalyāyana), amikor elnyeri a hat természetfölötti képességet, szüleit keresi a túlvilágon, de a mennyekben csak apját találja, anyjáról azt a hírt hallja, hogy vétkei miatt a pokolban senyved. Ezért végigjárja a poklokat, maga nem elég erős, hogy minden pokol kapuját megnyithassa, ezért Buddha segítségét kéri, végül valóban megszabadítja anyját a szenvedéstől. A szöveg által tükrözött szertartás az Ullambana ünnephez kötődik, buddhista ünnephez, melyet Kínában a hetedik holdhónap tizenötödik napján tartottak meg, amikor is az ünnepen bemutatott áldozat által mindenki hetediziglen megválthatta őseit a rossz születések karmájától.² Ez az ünnep Indiától

1 Itt köszönöm meg Major Kornéliának, hogy Taiwanból a Mulian témával foglalkozó fontos könyveket szerzett számomra. (Wang 1993.) továbbá köszönöm Irmtraud Fessen-Henjes német kolléganőmnek, hogy segítségemre volt az irodalom összegyűjtésében és a berlini Humboldt Egyetem egyetemi könyvtárának, azon belül is az Asien-Afrikawissenschaftler Sitz-nek, hogy lehetőséget

teremtett, hogy e könyvtárban tanulmányozhassam a Mulian-történet forrásairól, változatairól, tartományonkénti előfordulásairól szintén Taiwanon kiadott sorozatot, melynek több mint harminc kötete teljes egészében hozzáférhető ezen a helyen. (Wang, 1993-97.)

2 Teiser 1996: 31–40; 43–83.

Kínán és Koreán át Japánig, Mongóliától Tibeten át Délkelet-Ázsia országaiig mindenütt elterjedt, a szülők iránti tisztelet, az anyától kapott gondoskodás viszonzása jegyében számtalan verses és prózai mű született.³ A mongol változatokkal magyar kutatók is foglalkoztak.⁴

Kínában a témát feldolgozó művek nagy része színháték: *Mulian xi* 目連戲, Mulian-játék (Megjegyzendő: Mulian – Maudgalyāyana kínai neve – az „anyaszeretet” kifejezés homonimája a kínaiiban.) De különleges színháték típussal van dolgunk: rituális játék, melyet sokszor nem hivatásos színészek adnak elő, olykor buddhista és/vagy taoista szerzetesek is részt vesznek benne, a történet váza azonos, de Kína-szerzte kibővül a helyi dallamvilág és a helyi hiedelemvilág különféle elemeivel, a kínai irodalom, legendavilág, sőt a történelem egyes alakjai és történései is megjelennek egyik-másik változatában.

A Mulian-játék Kínán belül elsősorban Zhejiang, Anhui, Jiangsu, Jiangxi, Hunan, Sichuan és Fujian tartományokban volt elterjedve, számos igen sajátos formáját, többek között temetési szertartásokhoz kötődőket is, lejegyezték és megörökítették Taiwanon és Fujian tartományban. 1949-ig Kínában a szárazföldön is több-kevesebb rendszerességgel elő is adták évente, vagy meghatározott periódusonként. 1949 után betiltották mint „babonás hiedelmet tápláló” művet és szokást. Az 1980-as években újjáéledt, mint annyi minden más a „kulturális forradalmat” követően Kínában, a hagyományok megőrzésének hívei (de nem tradicionalisták!) nemzetközi segítséggel sokat tettek a még élő előadók felkutatásáért, a szövegek lejegyzéséért. Az 1980-as években eleinte nem nyilvános előadásokat rendeztek a még élő, hajdani előadók részvételével, majd vidéken nyilvános előadások is születtek: Anhui tartományban 1988-ban, Hunan tartományban 1989-ben, Fujian tartományban 1991-ben, a Sichuani Mínyangban 1993-ban. A legnagyobb és leglátványosabb bemutató Hunanban volt 1989 októberének végén, Huaihua városában.⁵ Több nemzetközi tudományos ülészakot is szenteltek a témának, többek között Berkeley-ben 1987-ben, Hunanban 1989-ben és Quanzhouban 1991-ben. Ennek köszönhető az a gazdag anyag, amelynek egy részét módomból volt átnézni. Napjainkban pedig segélykiáltások jelennek meg újságokban (és a világhálón), hogy ne hagyják végleg elpusztulni ezt a hagyományt⁶.

Az elején a Ullambana ünnephez kötődő szertartást említettem, mint ami a játék és a rítus alapját képezi. De ami Kínát illeti, bonyolultabb összefüggésekről van szó. Eredetileg valóban indiai és belső-ázsiai eredetű, buddhista templomi szertartás (mint Stephen Teiser kimutatja, a buddhista szerzetesek nyári elvonulását követő nyilvános bűnmegvallás fonódik egybe a taoista kísértet-ünnepel és pokoljárással⁷), amint Kínában ez történni szokott, összekeveredik más, olykor nagyon ősi és őshonos rítusokkal, mint pl. a szintén színháték-szerű formában előadott ragályűző szertartások, vagy későbbi taoista, ősök gyógyítását vagy alvilági kínóktól való megmentését célzó az Égi Mesterek gyakorlatában előforduló rítusokkal⁸. Buddhista jellege feloldódik a kínai népvallás korántsem egységes hiedelemvilágában, sámánisztikus próbatételekből, taoista varázslásokból és a Változások Könyve előírásait megjeleníteni hivatott táncokból, rituális étkezésből és még számtalan más elemből álló „játékok” láthatnak tehát, akik részt vettek a szertartáson vagy az előadásban. Egyes változatok Mulian történetébe beleszövik a Tang-kori szerzetes-zarándok Xuanzang utazását a szent könyvekért Indiába, szerepeltetik az

3 Mair 1986-87.; Sárközi 1976.; Sárközi 2002.

4 Lőrincz 1982.; Lőrincz 1996.; Iván 2000.

5 Judd 1994.

6 QQ 2006.

7 Teiser 1996: 31–42.

8 Strickmann 1985.

ezen utazásról szóló regény, Wu Cheng'en *Nyugati utazása* alakjait, vagy maga Mulian is különböző életeken át más-más alakot öltve jut el a pokoljárásig, anyja megmentéséig (pl. lázadók vezéréként vagy foglalkozásából következőleg állatokat gyilkoló mészárosként is megszületik⁹). Mindez a buddhista filozófia szempontjából is értelmezhető: a világban minden múlandó, minden lény megjelenési formája is állandótlan (無常 *wuchang*), a Mulian-játékon belül tehát mindenféle átváltozás éppen azt bizonyítja, hogy alakunk a világban impermanens.

Hasonlóképp taoista szempontból is értelmezhető a Mulian-játék: a holtakért bemutatott szertartások, az azokban részt vevő taoista mesterek tulajdonképpen a belső alkimiai gyakorlatokhoz hasonló állapotban élik meg vagy játsszák el a pokolra szállást: a Dao filozófiája szerint a mikrokozmosz és a makrokozmosz azonos szerkezetű, ezért lehet a belső testi, vagy inkább pszichológiai mélybeszállást célzó gyakorlatokkal eljutni a pokol legmélyebb bugyraiba.

Az utóbbi két évszázadban Kína különböző vidékein különféleképpen előadott Mulian-játékok szövegük szerint Zheng Zhizhen 16. századi szerző 100 jelenetből álló művét, a *Mulian megmenti anyját – jóra serkentő színjáték* 目連救母勸善戲文 címűt követik.¹⁰

A kínai kutatók nagy figyelmet szentelnek annak, hogy mely változat tartalmaz olyan jeleneteket, melyek nem szerepelnek Zheng művében, mely változatok csak az eredeti egy-egy részletét jelenítik meg kibővített formában, ti. a Zheng művében nem szereplő jelenetek bizonyosan az adott terület folklór-hagyományához tartoznak. Másfelől Zheng művének elemzését igen modern szempontból kísérli meg Guo Qitao¹¹: az Anhui tartományi kereskedővárosban, Huizhouban, ahonnan Zheng Zhizhen is származott, már a tizenhatodik század óta a konfuciánus értékeken alapuló, de a merkantilista elit gazdagodását célzó ideológia volt az uralkodó – a Mulian-előadások tekintetében is. Ezért az eredeti, démonűző, buddhista értékeket valló szertartást felhasználják a konfuciánus szülőtisztelet, a tekintélyelvű társadalom erősítésére.

Konfuciánus szertartásként is előadták tehát Mulian történetét, mint a szülőtisztelet kiváló példáját. Így kerül a halált követő 49. nap után a 100. nap, az első éves évforduló, majd a harmadik éves évforduló a pokolkirályok sorát megidéző szertartásokba és temetési rítusokba Fujianben és Taiwanon.¹² Majd a halál után harmincadik és hatvanadik évben is előadják Mulian pokoljárását, az ősök templomában, az egész rokonsági klán jelenlétében¹³.

Vagyis a buddhista és taoista gondolatvilág és rítusok elemein túl a konfuciánus szülőtisztelet és tekintélytisztelet is megszólal a Mulian-játékokban, természetesen éppen az különbözteti meg egymástól a különböző vidékeken és más-más időben megjelenő játékokat, hogy melyikben hová esik a hangsúly. Hogy példát mondjak: Zheng színművének egyik jelenetében egy fiatal apáca elhagyja a kolostort. Ezt a jelenetet önállóan is előadják, egyik magyarországi vendégszereplésén a pekingi opera műsorán is szerepelt. Eredetileg Zheng színművében az apáca esete, más jelenetek sorában, éppen azt példázza, hogy akik vétenek fogadalmik ellen, azok milyen súlyos büntetést követnek el. (A szertartáson belül a bűnvallás részhez tartozik e jelenet is). Ám önálló színpadi műként szövege is, szerepe is, hangulata is, előadásmódja is megváltozik: az apáca és a párhuzamos jelenetbeli novícius összetalálkoznak, és vidám incselkedés közepette együtt hagyják el a helyi kolostort.

⁹ Mao Gengru 1993: 119–121.

¹⁰ Zheng 1955–1959.

¹¹ Guo 2005.

¹² Teiser 2003: 112–113, 148, 157 n.10.

¹³ Judd 1994a: 230–231.

S hogy még egy vallás összefüggésében értelmezem a Mulian-játékot: az előadások nemcsak azért kapcsolhatók a sámánizmushoz, mert a pokoljárás maga, a poklok kapujának felnyitása éppen sámán-motívum¹⁴, hanem azért is, mert a leírások szerint több előadásban is valódi próbatételeknek vannak kitéve – nem a szereplők – az előadók. Jóllehet a Mulian-játék előadása szinte mindenütt szertartás-szerű, némely változatokban az egész előadás igazi spirituális szertartás, sámán-beavatás-szerű mozzanatokkal, mint az egyik anhui-tartományi változat, amelyben a főszereplő Muliannek egy zászlórúdra kapaszkodva kell több napot eltöltenie¹⁵, vagy a sichuani változatban, ahol Liu asszonyt az égből küldött démonok szabályos üldözési-harcos jelenet alatt fogják el, és ahol több méter magasról ugrik le, miközben a démon-pokolszolgák megtestesítői valódi, éles-hegyes háromágú lándzsákat akasztanak a hajába. Aki a jelenetet leírja, meg is jegyzi, hogy a pontatlanság az előadás közben halálos veszedelmet jelent.

„Régen, amikor Sichuanban előadták a Mulian-játékot, volt benne egy „Harc háromágú lándzsával” jelenet, ahol a Negyedik Liu asszonyt játszó színészt a démonok öt lándzsával fogták körbe: a fejét kétfelől, a két hóna alatt és a terpesz-közén. Úgy is nevezték: öt lándzsás ütés, vagy másként: pördülős lándzsaharc. A Negyedik Liu asszonyt megtestesítő színészt, miközben egész teste pörgött, mindenütt érték a lándzsák, igen veszélyes volt. Éppen mert veszélyes volt, mielőtt elkezdődött volna a játék, annak aki az előadást rendezte, halotti ruhát és koporsót kellett készíttetnie, elhelyezték a színpad alatt; ha a színészt leszúrták, készenlétben voltak a gyász eszközei. Ha pedig úgy jutott túl az öt lándzsán, hogy nem esett baja, megkapta a halotti ruhát és a koporsót. A halálesetet, (ha bekövetkezett) a helybeliek úgy tekintették, hogy Mulian anyja megkapta büntetését...”¹⁶

Hasonlót ír le Lu Xun a shaoxingi játékról, a csüngő férfi szerepéről, amelyben, ha nem elég ügyes az előadó, könnyen valódi halott lehet belőle.¹⁷

Annyit szeretnék még hozzátenni, hogy a *Mulian xi* nem a kínai színjáték egyik műformája, bár színészek is előadták a darab különféle változatait, vagy egyes jeleneteit. Ami figyelmet érdemel, az a kínai kultúrának egy olyan, kihálóban lévő rétege, amely még így romjaiban is, restaurált, felelevenített változatában is másik Kínát tár a szemünk elé, nem azt, amelyet a klasszikus műveltség fényében láttunk. Vad és tomboló, a lélek mélyébe hatoló, babonás és mélyen vallásos, de egyszerűsége életrevaló, humoros, minden helyzetben magát feltaláló, tragikus színekkel teli (mely színek szinte hiányoznak a kínai színjáték gyakorta előadott műformáiból és műveiből), egyszerűségében is expresszív és magával ragadó... és még sorolhatnám a jelzőket. Ehelyett inkább konkrét példákat hozok, mivel valamennyi (lejegyzett) változatot nem áll módomban áttekinteni, összesen három műről beszélek:

1. Zhejiang-tartományi Mulian-játék

Egy olyan, Zhejiang tartományi változat az első, melynek szövegét a fent említett Taiwanon kiadott Minsu Quyi Congshu sorozatban találtam meg. A szöveget magát igen pontos, a folklórgyűjtés minden szabályát megtartó kutatási beszámoló előzi meg Xu Hongtu 徐宏圖 tollából.¹⁸ (Leírja a helység demográfiai jellemzőit, történetét, vallási állapotát; az adott szertartás külső

¹⁴ Teiser 1996: 157–167.

¹⁵ Zhao 1982.

¹⁶ Yu Yi 1993: 231.

¹⁷ Lu Xun 1936, Magyarul: Hamar – Salát, 2007: 45–52.

¹⁸ Xu 1995.

körülményeit, menetét és szerkezetét, az előadók szociológiai jellemzőit, a szertartás közben használt eszközöket, a tabukat; ezután ad részletes leírást magának a játéknak a menetéről, szüzséjéről, az éneklésmódokról, maszkokról, ruhákról, zeneszerszámokról. És közli az előadott játék szöveges vázát, melyet Zhu Fuyu 朱福雨 mondott tollba, és Ma Youhua 馬佑華 jegyzett le és rendezett sajtó alá.)

A szertartás a Zhejiang tartomány, Dongyang városhoz tartozó Mazhai körzet Kong falvának Luoia (szanszkrit naraka a.m. „pokol”) templomában zajlik. Guanyin bódhiszattva születésnapján, a második holdhónap 18. és 19. napján, egy nap és két éjszaka. A résztvevők: a szerzetesek kara, a templomfőnök (buddhista szerzetes), és a „buddhista mama”, azaz egy buddhista hívő matróna. A résztvevők előbb fogadják Buddhát, leborulnak bűnvallomásra, hosszú életért könyörögnek, majd kikísérik Buddhát, kiviszik a mécseseket. A szertartást zene és énekszó valamint szútrarecitálás kíséri. A zenét a szerzetesek kara játssza, négy hangszeren adják elő, melyek közül kettő fúvós és kettő ütős hangszer. A fohászok és a Buddhát üdvözlő könyörgés elhangzása után a „Tiszta víz dhárani” következik, majd pedig a „bűnbánás dhárani”-ja, ekkor kerül sor arra a szintén varázsszövegű bűnbánó szövegre, amely már konkrét kapcsolatban van Mulian történetével: a Vértó Bűnbánás-ra, melyet 108-szor ismételnék.

南無地，
十圓自連劫，

目連誦過血盆經，
血污池中超生出，
五色蓮花度女人。
南無目連如來佛！

„Tisztelet a Földnek
Tízszer fordul a kalpa-láncolat
Mulian elkántálta a Vértó szútrát
A vérszennyestől új születés kél
Az ötszínű lótosz megmenti az asszonyokat
Tisztelet Muliannek, a Tathágatának!”

Ez után 108-szor leborulnak Ksitigarbha bódhiszattva előtt, (akit Kínában sokhelyütt a Pokol fejedelmének tartanak, másrészt pedig ő az a bódhiszattva, akinek Buddha megadta a lehetőséget, hogy a lények karmáját megváltoztathassa). A szertartás résztvevői elmondják a hozzá intézett bűnbánó fohászt, azután a taoista pantheon feje, a Jáde császár előtt is 108-szor leborulnak.

Ezt követi a könyörgés a hosszú életért.

Ezután kikísérik Buddhát, kiviszik a mécseseket, és így éjfél táj az aznapi szertartás véget ér.

A következő napon hasonló könyörgések kíséretében kerül sor a Mulian történet helyi változatának előadására. Maga a darab eredetileg 110 jelenetből áll, sok szereplővel. Szüzséje jelentősen eltér Zheng darabjától. Liu asszony elveszti két fiát, és ezért fordul el a buddhista hit-től, ezért öl állatot. Ekkor Jáde császár kegyéből újra fia születik, Mulian, aki csúnya gyermek,

ezért szerzetesnek adja. Ő maga meghal, és pokolra jut. Mulian érte meg, Buddha, Guanyin és a Jáde Császár egyaránt varázsszereket adnak neki (hasonlóan a varázsmesék szüzséihez, ahol a természetfeletti erővel rendelkező segítők varázsszerekekkel látják el a hőst), hogy segítsék pokolbéli útján. Mulian különféle táncok és akrobatikus mutatványok kíséretében ezen eszközök segítségével mind a tizennyolc pokol kapuját kinyitja. A Vérszennyes tóban találja anyját, akit felvisz az égbe. 1989-ben amikor a leírás készült, nem adták elő az egész darabot, csak négy jelenetet.

A textus szerint öt szereplő van:

Hegy ember

Mulian

Liu asszony, Mulian anyja

Ökörfejű, Lópopájú pokoldémonok (itt nem jelennek meg a színen).

A nép (akit vagy a hívők alakítanak, vagy a templomfőnök családtagjai)

A szöveg maga végig verses, néhány prózai mondattal. A hűvek mintegy processzió-szerűen részt vesznek az előadásban, nincs külön színpad és nézőtér.

A szertartás csak azt jeleníti meg, amikor Mulian megérkezik a pokolba, megtudja, hogy anyja a legmélyebb pokolban senyved, ott is a Vérszennyes tóban. Ezután énekelve és tánc kíséretében sorban egyenként megnyitja mind a tizennyolc pokol kapuját, és az utolsóban megtalálja anyját. Anyjával végigjárják a pokol tíz termét, tiszteletüket teszik a pokol tíz fejedelme előtt.

Következő jelenet: Mulian átalvető rúdon viszi a szútrákat és a másik végén anyját, úgy megy a mennybe. Megérkezvén fellép egy magas emelvényre, ez jelképezi, hogy a levegő-égben van. Ott anyja szomjas lesz. A menny ura sárkánykönyvet ad Liu asszonynak, hogy a szomját oltsa, ekkor az asszony megkívánja a sárkányhúst is. Bűnös vágya miatt újra lepottyan a mennyből. Mulian bánatában – továbbra is szülőszerető fiú – elmondja a terhesség tíz hónapjának kínját. (Zheng Zhizhen darabjában és más változatokban ezt maga Liu asszony énekli.) Sír anyjáért. Liu asszony felébred, bűnbánatot tart. Ekkor a Pokol fejedelmei elé járulnak és kéri a Tíz teljességet: shi quan 十全 (hosszú életű, gazdag szülőket; apóst és anyóást, akik földet, házat vesznek; ügyes férjet, aki első a vizsgán; leányt, aki 22–23 évesen elhagyja a szülői házat, gazdagon megy férjhez; fiuknak jó feleséget; ügyes, kedves gyermekeket (unokákat); jó vőt, aki magas hivatalt kap; nagy földbirtokot gáttal, kúttal; jó rokonokat; hogy télen távozzék az élők sorából, szép temetést.) Itt a játék véget ér.

A szertartás folytatódik, fordított sorrendben, mint az elején.

2. Hangzhou, Mulian-némajáték

Shaoxingből terjedt el Hangzhou vidékén.¹⁹ Hatvan évvel ezelőtt a hangzhoui Nyugati tó vidékén templomi szertartások és áldozatbemutatók alkalmával szokás volt e Mulian-némajátékot előadni. A szertartások a járványok és ártások elűzését célozták, békességért, nyugodt

¹⁹ A saohingyi Mulian-játékról a saohingyi származású kínai író Lu Xun és testvérbátyja, Zhou Zuoren is írt. (Lu Xun, 1957(1927): 244-251 és 294-300; magyarul: Lu Hszün

2008: 57-70. 1958: 498-504; Zhou Zuoren, 1984.) Az 1930-as évekből származó leírást közöl David Johnson (Johnson, 1989:18-19.)

életért könyörögtek a résztvevők. Szöveg egy szó sem hangzott el, mindent mozdulatokkal fejeztek ki. Az előadók különféle testtartásokkal, kézmozdulatokkal, mimikával, tánccal és harcművészet segítségével jelenítették meg a cselekményt. Az előadók játékát dobszó és un. Mulian-kürt szava kísérte. A hangzhoui adatközlő, a 82 esztendő Zheng Jinfa 郑金发 annakidején részt vett az előadásban.

„A színpad üres, színészek sincsenek jelen, csak a fenyőgyanta-mécsek pislogó fénye világítja meg. Oldalról hirtelen alkoholt fecskendeznek be, a mécs lángtól lángra lobban. Mindez azért történik, hogy a nézőtérben mindenki figyeljen a színpadra: kezdődik a játék.”

Az egyik leggyakrabban előadott jelenet *Liu asszony élve elfogatása* volt.

„Abban az időben a „Liu asszony élve elfogása” jelenetben öt démon kergette az asszonyt, három ágú villás lándzsájukkal a földre fekiüdtek, és az asszony haját próbálták felcsavarni; az asszony menekült előlük, felmászott egy több méter magas emelvényre, és fejjel lefelé leugrott, a démonok pedig felfogták. Valódi, élesített villás lándzsával adták elő, az előadó több méter magasról ugrott le, ha nem vigyázott, az életébe kerülhetett.”²⁰

(当年《活柯刘氏》一折中，五鬼差追捕刘氏，小鬼在千钧一发之际用钢叉踩地叉住刘氏头发的高难动作及最后刘氏逃至高台倒翻下来，被众鬼差托举着下场的惊险，老人说：那可是货真价实的钢叉，几米高的台子，一不小心要出人命的。)

1947 után templomi ünnepségeket és más népi szertartásokat mind betiltották, így a Mulian-némajáték is lassan elfelejtődött. Már csak öt idős személy él azok közül, akik annakidején betanulták a szerepeket, és képesek voltak előadni a Mulian-némajátékot.

A világhálón közölt cikk most „segélykiáltást” hallat, hogy mentse meg a hangzhoui némajáték-változatot az enyészettől, mert ha mindenki meghal, aki még tudja, hogyan kell előadni, menthetetlenül kihal e különös szokás és szertartás.

3. Hakka temetési szertartás

Fujian tartományban és Taiwanon gyakori, hogy temetési szertartásokon Mulian történetét adják elő buddhista és/vagy taoista szerzetesek. (Megjegyzendő, hogy az ünnepi alkalmakon kívül sok vidéken akkor vették elő a Mulian-játékot, ha a környéket valamilyen vész sújtotta, vagy ha sok öngyilkosság fordult elő, tehát ilyenkor a szertartásnak a démonűző, tisztátalanságot szüntető szerepe került előtérbe.) A Fujian tartományi Putianben különböző halotti szertartáshoz hívták segítségül ezt a rítust: mást, ha az anya meghalt a gyermekágyban, mást, ha erőszakos halállal halt valaki a környéken.

A Hakka szertartást Chao'an járásban jegyezte le Kenneth Dean, az ő cikke nyomán ismerettem.²¹ Csak buddhista szerzetesek vezették a rítuálét, két személy: a közelmúltban meghalt hatvanéves férfi, és tizenöt évvel korábban elhunyt felesége tiszteletére. Oltárt állítanak, azon Buddha-képmások láthatók. Öt buddhista szerzetes van jelen. A szertartás vezetője vörös palástban, a Muliant játszó személy buddhista kasában, a Pokol őre feketében, a Sárga ruhás hírnök, és a legfiatalabb, ő Mu-cha altábornagyot jeleníti meg. Mindannyian harcművészeti táncot adnak elő az oltárnál. Ezután a falutól távolabbra eső szérúre vonulnak a gyászolókkal együtt. Ott egy kisebb homokdombot hordanak össze: ez a pokol. A homokdombra rizsfonatot

helyeznek, majd öt képet szúrnak bele, melyek Muliant, anyját, az alvilági bírót, a pokol őrét és az Igazság tükrét jelképezik. A homokdomb köré teáscsészéket helyeznek, a csészék mintegy arcot formálnak: két szem, száj, orr. Az öt szerzetes megkerüli a homokdombot, a lélek-zászlót a szertartás-vezető viszi. Mulian egyedül köröz a domb körül, papírcsíkokat gyűjt, feldobja, majd elkapja. E lángoló papírokkal végez harci mozdulatokat. Azután talizmánt rajzol a levegőbe, majd letérdel, mudrákat mutat mind a négy égtáj felé. Itt kezdődik az „Átjutás a démonok kapuján” nevezetű rész. Megjelenik egy démon, feláll egy székre. Mulian bemutatkozik és követeli, hogy engedje be. A pokol őre próbának veti alá. Mulian meglehetősen tájékozottságot mutat a pokol köreinek ismeretében: elmondja, hogy keresztül megy a Háromágú Lándzsás úton a Sárga Forrásnál, végigjárja a tizennyolc poklot, a Sóhajok hídját, a Visszatekintés teraszát és eljut a Nyugati Hegyekhez. De a pokol őre még ekkor sem engedi át. Ekkor Mulian hármat koppant a földön a botjával, ezáltal a Démont kiüti helyéről, és beléphet. Ekkor megjelenik a Sárga ruhás hírnök (a kínai történetekben a legfelsőbb helyről érkező hírnököt nevezik így), körbevezeti a homokdomb körül Muliant és a gyászolókat. Elmondja a gyászbeszédet, azután ismét körbejárják a homokdombot. Két, vörös folyadékkal teli üveget helyeznek a domb fejéhez. Ezt különböző mozdulatok kíséretében kiöntözik. Ekkor elveszik az öt képet a homokdombról és szétrugdossák, szétszórják a homokdombot, vagyis a poklot magát. Ezzel a szertartás végetér.

A Mulian-játék számtalan arca közül e hárommal próbáltam érzékeltetni a kínai népi buddhizmus, vagy a kínai népvallás helyi színeit. A Mulian-játék sehol sem őrződött meg tisztán buddhista formájában. Kína-szerte szinte valamennyi Kínában honos vallás elemei kimutathatók e szertartásos drámai játékokban. Különböző vidéken előadott változatokban nyomon követhető a helyi néphagyomány hatása is.

Hivatkozások

- Dean, K. 1989. „Lei Yu-Sheng („Thunder is Noisy”) and Mu-lian in the Theatrical and Funerary Traditions of Fukian.” In: Johnson D. (ed.) *Ritual Opera, Operatic Ritual „Mulian Rescues His Mother” in Chinese Popular Culture* Berkeley: University of California Press. 46–104.
- Guo, Qitao 2005. *Ritual Opera and Mercantile Lineage: The Confucian Transformation of Popular Culture in Late Imperial Huizhou*. Stanford, CA: Stanford University Press
- Hamar I. – Salát G. (szerk.) *Modern kínai elbeszélők*. Budapest: Balassi Kiadó
- Iván Andrea 2000. „Maugalyāyana alakja a burját folklórban.” In: Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori (szerk.) *Orientalista nap 2000*. Budapest, MTA Orientalisztikai bizottság – ELTE Orientalisztikai Intézet, 52–64.
- Johnson D. 1989. „Actions Speak Louder than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual Opera.” In: Johnson D. (ed.) *Ritual Opera Operatic Ritual „Mulian Rescues His Mother” in Chinese Popular Culture*. Berkeley: University of California Press. 1–45.
- Judd E. R. 1994. „Mulian Saves His Mother in 1989.” In: Watson, R. (ed.) *History, Memory and Opposition Under State Socialism*. Santa Fe: School of American Research Press. 105–126.
- Judd, E. R. 1994a. „Ritual Opera and the Bonds of Authority: Transformation and Transcendence.” In: Yung, B. – Rawski E. S. – Watson R. S. (eds.) *Harmony and Counterpoint. Ritual Music in Chinese Context*. Stanford Ca: Stanford University Press. 226–248.

- Kalmár Éva 2007. „Zhou Zuoren és Lu Xun a shaoxingi Mulian-játékról.” In: Hamar I. – Salát G. (szerk.) *Modern kínai elbeszélők*. Budapest: Balassi Kiadó. 38–52.
- Lőrincz László 1966. (szerk.) *Molon szerzetes pokoljárása, Maugalyāyana szutra*. Mongol Nyelvelmléktár X, Budapest, ELTE Belső-ázsiai Intézet.
- Lőrincz László 1982. *Molon-toyin's journey into hell, Altan Gerel's translation*. Budapest. Monumenta Language Mongolicae 8.
- Lu Hszün 2008. *Hajnali virágok alkonyi csokorban* (Galla Endre ford.). Budapest, Európa Könyvkiadó
- Lu Xun 魯迅 1936. „Nü diao 女吊.” In: *Lu Xun QuANJI 魯迅全集* 6. 498–504.
- Lu Xun 魯迅, 1957(1927): „Wuchang 武常” In: *Lu Xun QuANJI 魯迅全集* 2. 244–251
- Mair, V. H. 1986–87. „Notes on the Maudgalyayana-legend in East Asia.” *Monumenta Serica* 37: 83–93.
- Mao Gengru 茅耕茹 1993. *Mulian ziliao bianmu gailue* 目連資料編目概略, Wang Qiugui (ed.) *Monograph Series of Studies in Chinese Ritual, Theatre and Folklore* 2.
- Sárközi Alice 1976. „Mongolian picture-book on Molon-toyin's descent into Hell.” *AOH* 30(3): 273–308.
- Sárközi Alice 2002. „Sūtra of Recompensing the Parents' Goodness. Gratitude for the Forefather.” *AOH* 55 (1–3): 207–235.
- QQ 2006 „Hangzhou jinji qiangqiu ya Mulian-xi 杭州紧急抢救 “哑目连戏” (Hangzhou, sürgős felhívás gyors mentésre, a 'Mulian-némajáték').” (Online) news QQ.com, 2006. (Web-cím) <http://news.QQ.com>. (Megtekintve: 2008. 02. 03.)
- Strickman, Michael 1985. „Therapeutische Rituale und das Problem des Bösen im frühen Taoismus” In: Naundorf, G. – Pohl, K.-H. and Schmidt, H.-H (eds.) *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg, 185–200.
- Teiser, Stephen F. 2003² [1994]. *The Scripture of Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: Kuroda Institute Book, University of Hawaii Press.
- Teiser, Stephen F. 1996² [1988]. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.
- Xu Hongtu 徐宏圖 1995. „Zhejiangsheng Dongyangshi Mazhaizhen Kongcun hanrende Mulian-xi 浙江省東陽市馬宅鎮孔村漢人的目連戲” [„Zhejiang tartomány Dongyang város Mazhai kerület Kong falva han nemzetiségű lakóinak Mulian-játéka”] [Wang Qiugui (ed.) *Monograph Series of Studies in Chinese Ritual, Theatre and Folklore* 23.] Taipei: Shih Ho-Cheng Folk Culture Foundation
- Yu Yi 于一 1993. „'Mulian guli' kao 「目連故里」考” [„Kutatások 'Mulian szülőföldjé'-ről”] *Minsu Quyi* 民俗曲藝 (Taipei) 77:221–240.
- Wang Qiugui 王秋桂 (ed.) 1993. *Mulian xi* 目連戲. *Minsu Quyi* 民俗曲藝 (Taipei) 77–78, Shih Ho-Cheng Folk Culture Foundation.
- Wang Qiugui 王秋桂 (ed.) 1993–1997. *Minsu Quyi congshu* (Taipei) (Monograph Series of Studies in Chinese Ritual, Theatre and Folklore) 2, 16, 17, 21, 22, 23, 39, 54, 57, 58, 59, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 81, Shih Ho-Cheng Folk Culture Foundation.
- Zhao Jingshen 趙景深 1982. „Mulian gushi de yanbian 目連故事的演變” [„A Mulian-történet változásai”] In: Zhou Shaoliang – Bai Huawen 周紹良 白化文 (ed.): *Dunhuang Bianwen Lunwenji* 敦煌變文論文集 [„Tanulmánygyűjtemény a dunhuangi átváltozás-szövegekről.”]. Shanghai: Guji Chubanshe. 457–475.

-
- Zheng Zhizhen 鄭之珍 1955–1959. Mulian jiu mu quanshan xiwen 目連救母勸善戲文 („Mulian megmenti anyját – jóra serkentő színjáték.”) In: Guben xiqucongkan chuji, di ba han 古本戲曲叢刊初集 第八函 . Shanghai: Shangwu Yingshuguan.
- Zhou Zuoren 周作人 1984. Zhou Zuoren Zaoqi Sanwenxuan 周作人早期散文選, Shanghai, Shanghai Wenyi Chubanshe

SZATHMÁRI BOTOND

A tibeti csham tánc

A jelen cikk megírását egy 1993-as mongóliai és egy 1998-as Keylong-völgyben (Észak-India tibetiek lakta területén fekszik) látott *csham* tánc inspirálta. Ez a rítus a tibeti buddhizmusban nagy jelentőséggel bír, s igen összetett és látványos jelenség, ami arra készítetett, hogy összefoglaljam magyarul a *csham* lényegét, mivel ez máig sem született meg a hazai szakirodalomban. E rítus eredetét tekintve mélyen a prebuddhista tibeti kultúrában gyökerezik, a samanisztikus rétegre azonban rárákódott a buddhizmus filozofikus értelmezése, s e kettősség teszi izgalmassá a *cshamot*. A tanulmány a táncról és a résztvevők bemutatása után tárgyalja a legjellegzetesebb kelléket, a maszkot, majd a szereplők ruházatát. A zenei kíséret és a hangszerpark leírása után bemutatja a legfontosabb meghívandó istenségeket és démonokat, a rítus lefolyását és dramaturgiáját. Végül megemlíti a *csham* tánc legismertebb történeteit. A *csham* Tibeten kívül elsősorban Mongóliában élő hagyomány, de napjainkban az emigrált szerzetesek bemutatják a nyugati világ számára is. Magyarországon egy alkalommal láthattunk már *cshamot*, és az idei, 2008-as év őszén ismét lesz rá lehetőségünk, és nem árt, ha tudjuk, mi is zajlik a szemünk előtt.

„Testből, melynek nyűge átok,
nyílnak testetlen virágok,
és az iszapos húson látod
felragyogni a valóságot.”
Weöres Sándor: A tánc

Avadszrajána buddhizmus egyik legfontosabb és legnépszerűbb szezonális rítusa a *csham* (t: 'chams). A szó tibeti nyelven táncot jelent, azonban a világi táncrea egy másik kifejezést, a *kart* (t: *gar*) használják. A tánc, mint minden művészi megnyilatkozás, szakrális eredetű. A tánc szakralitása világszerte abban áll, hogy a mozgás révén e rítus résztvevői kapcsolatba kerülnek a természetfelettel, amelynek szolgálatába szegődve a földi világban képesek a magasabb erők megjelenítésére. Minden rítus alapvető mozzanata, hogy általa az emberek kapcsolatba kerülnek a szenttel. A tánc feltehetően már az emberiség születésekor jelen volt, amire a csimpánzok esőtáncá kapcsán is következtethetünk. A történelem hajnalán, amikor az emberek keresték a kapcsolatot a világgal, közben rendre megtapasztalták a tremendumot (rettentő, iszonyú), a horrendumot (borzasztó, tiszteletre méltó) és a fascinansot (lenyűgöző) azaz a szentet, ahogyan ezt Rudolf Otto megfogalmazta.¹ Ezek az erők az emberekben spontán mozgásokat eredményeztek, amit ritmusos zenével fokoztak, ahogyan ezt ma is tapasztalják az etnológusok a sámánoknál. Ezek a spontán rituális mozgások elvezettek a koreografált áthagyományozódó táncokhoz. Ez utóbbi csak akkor jöhetett létre, ha a mozgás elemeinek külön-külön szimbolikus

¹ Otto 1997: 23–28.

tartalmakat és mágikus erőt tulajdonítottak. A táncban, éppen úgy, mint a többi szakrális tevékenységben, a résztvevő énje időlegesen felszámolódik, Eckhart mester szavával szólva: akaratban szegénnyé válik², így megnyitja az utat a transzcendencia számára, azaz belép a szent, az isteni; a táncos azonosul a megidézett istenséggel. A szakrális tánc tehát áldozati rítus is, amely során az egyén odaadja magát a magasabb erőknek. A buddhista értelmezésben a tánc során a táncosba belépő erő nem valamiféle transzcendens dimenzióból tör be, az nem más, mint az emberi személyiség egy koncentrált aspektusa, a buddha-természet egyik-másik oldala.



A fekete-kalaposok tánca 1998. Sasul-kolostor (Észak-India), a szerző felvétele.

A tánc Tibetben kiemelten rituális értékű. A helyi hagyományok szerint a buddhizmus előtti időkben, különösen a császárok beavatásakor meghatározó szerepet játszott. A trónt elfoglaló császárnak a nép előtt rituális táncot kellett bemutatnia, amely során a *ngadakot* (t: *mnga'-bdag*), a természetfölötti erőt jelenítette meg úgy, hogy azzal saját személyében azonosult. Csak e képessége révén válhatott császárrá, hiszen az elkövetkezendő időben, a kozmikus erők segítségével neki kellett fenntartania a társadalmi rendet. A tánc ilyenformán az égi erők és a földi rend összekapcsolása. A *bönben* (t: *bon*) az uralkodói táncrituálékat vezető személyt Nebesky-Wojkowicz szerint „fősámánnak” nevezték.³ Mindezek a mozzanatok ugyanarra a világképre épülnek, mint a szibériai sámánok révülési táncai. A beavató extázisa során a sámán is arról tesz tanúbizonyságot, hogy képes megidézni, és akarata révén a közösség szolgálatába állítani a természetfeletti erőket. A révülő táncost vagy sámánt egy sajátos erő irányítja vagy vezeti,

2 Eckhart 1993: 32.

3 Nebesky-Woykowicz 1976: 1.

ezt az erőt a *bön* vagy sámáni világgép külsőnek, a buddhista belsőnek tekinti. A *bön* vallás szerint *Senrap Mivo* (t: *gShen-rab Mi-bo, sTon-pa gShen-rab Mi-bo-che*), a vallás alapítója tanította meg az embereknek a táncrituálékát. A *bön* táncritusok ideje a téli és a nyári napfordulóra esett, ami utal a rítusok mezőgazdasági szerepére; lehet, hogy ezek eredetileg termékenységí rítusok voltak. A prebuddhista táncoknak ez utóbbi típusát az állatok szaporulatáért vagy a gabona bő terméséért mutattak be. A *bön* táncok másik fontos feladata, hogy azok a különféle démonok kiengesztelésére és a szellemek jóindulatának elnyerésére irányultak. Ezek ugyancsak a samanizmussal való rokonságot hangsúlyozzák. A *bön* táncok központi istensége *Macsen Pomra* (t: *rMa-chen sPom-ra*). A régi *bön* táncrituálék közül a *Takmar csham* (t: *sTag-dmar 'chams* = Vörös tigris tánca) és a *Tekar csham* (t: *'Dre-dkar 'chams* = Fehér démon tánca) neve őrződött meg.⁴

A tibeti buddhizmus átveszi és tovább gazdagítja az ősi *bön* táncrituálét, bár a legkorábbi megjelenése a *kagyüpa* (t: *bka'-rgyud-pa*) rendnél, még inkább rontó-mágia szerepkörben ismeretes. A szakrális tánc a tantra szellemiségének megfelelően éppen úgy mágikus erővel bír, mint a *mantra* (skt: *mantra*, t: *sngags*) vagy a *mandala* (skt: *maṇḍala*, t: *dkyil-'khor*). A tantrikus buddhizmusban a *csham* tárgya már nem pusztán a szellemek uralása és legyőzése, hanem azok megtérítése, valamint a *bön* papok legyőzése, azaz a jó és a rossz harca. Ennyiben a tibeti *csham* rituálé rokonságot mutat az emberiség jó néhány nagy kultúrájával, hiszen általános gyakorlat, hogy az újévi vagy más nagy szezonális rítusok tartalma nem más, mint a jó és a rossz, fény és árnyék küzdelme. Az északi féltekén az újév során a fény felülkerekedik a sötétségen, és újra meg újra lehetővé teszi az élet kibontakozását. A buddhisták értelmezésében ők maguk képviselik a jót, míg a *bön* papok a rosszat, ahogyan hasonló a tárgya a hinduk újévi ünnepének is. Tibetben a tánc a buddhizmus érkezésekor teljes mértékben őrizte a szakralitását, így tudott meghatározó részévé válni a tibeti buddhizmusnak, annak ellenére, hogy annak idején a Buddha tiltotta a szerzeteseinek a táncokban való részvételt. Mindez természetesen a világi zenés-táncos szórakozásokra vonatkozott. A *csham*, amely évente egyszer kerül megrendezésre a kolostorokban, a kozmikus rend helyreállítását, vagy ahogy Eliade nyomán mondhatjuk, a teremtés megújítását célozza.⁵ A *csham* rítus keretén belül beszélhetünk haragvó (t: *drag-po*) és békés (t: *zhi-po*) *csham*ról. A *csham* Ázsiában mindenütt elterjedt, ahol a tibeti buddhizmust gyakorolják, elsősorban Mongóliában.⁶



Fekete-kalapos tánca, 1998. Sasul-kolostor (Észak-India), a szerző felvétele.

4 Nebesky-Woykowitz 1947: 6.

5 Eliade 1987: 79–80.

6 Lásd: Majer 2008: 37–62.

A *csham* a tibeti buddhizmusban egy dramatikus maszkját, amelynek formáját részben a szájhagyomány, részben a *cshamjigek* (t: 'cham-yig = táncszöveg, vagy 'cham-dpe = tánckönyv) őrzik. Ezek közlik a szertartás forgatókönyvét és a hozzá tartozó zenei kíséret „kottáját”. A *csham*ban előadott „történetek” keletkezésük óta alig változtak. Valaha e szövegek szerzői az adott eseményeket az álmaikban megjelenő képek szerint írták meg.⁷ A különböző buddhista rendek egymástól eltérő tartalmakat jelenítenek meg a *csham*ban, azonban mindnél közös elem az ellenséges erők legyőzése. Mindez jól érzékelteti, hogy buddhizmus tibeti felvétele mennyi nehézség közepette valósult meg. Minden táncverzióban egy buddhista istenség játssza a központi szerepet, de rajta kívül megjelennek más istenségek is, valamint a rend alapítói, esetleg híres lámák. A *csham* táncok formanyelve a különböző rendi hagyományokban szinte teljesen azonos. A buddhista *csham* eseménysora a kolostorok udvarán több napos ünnepség keretében zajlik, ahová a környék lakói messze földről elzarándokolnak. A *csham*-tánc ideje újévre, napfordulókra esik, vagy más nagy buddhista ünnepekhez kapcsolódik, leginkább a Buddha megvilágosodásának és halálának napjához (p: *vesākha*, skt: *vaiśākha*, ami a mi nap-tárunk szerint, május végére vagy június elejére esik.). *Congkapa* (1357–1419) vallási reformja során, 1409-ben megteremtette a *mönlamot* (t: *smon-lam chen-mo*), az újévi fesztivált, ami a február közepi teliholdkor zajlik.⁸ Ennek középpontjába a *csham* rítust állította, melynek tartalma a buddhizmus győzelme a gonosz erők felett. *Ngavang Lopszang Gyaco* (*Ngag-dbang bLo-bzang rGya-mtsho*) (1617–1682), az 5. Dalai Láma tevékenysége óta, a Lhaszában zajló újévi imaünnep lett Tibet legjelentősebb ünnepe. A *nyingmapa* (t: *nying-ma-pa*) és a *kagyüpa* rendnél általános, hogy *Padmasambhava* (t: *Pad-ma 'byung-gnas*, *Pad-ma sam-bha-wa Gu-ru rin-po-che* vagy *Sang-srgyas gnyis-pa*, skt: *Padmasambhava*) (VIII. sz.) születésnapjának tiszteletére rendezik a táncot, ami a nyár derekára esik. Ma sok helyen a jelenlegi dalai láma, *Tenzin Gyaco* (t: *rTen-'dzin rGya-mtsho*) születésnapján, július 6-án rendezik meg a *cshamot*. A turizmus hatására sok *ladaki* (t: *La-dvags*) kolostorban az egykori téli időszakból a *csham* átkerült nyárra. A tánc a hagyomány szerint napfelkelte után néhány órával a kolostor főtemploma előtti vagy melletti téren, a szabadban zajlik. Ma a misztériumtánc nem ritkán délután kezdődik. A táncter környékén sátrakat állítanak a magas rangú vendégek számára. Gyakran a zenekar is egy sátor alatt foglal helyet. Ladakban a helyi főláma (Ladak élő buddhája) csak ebből az alkalomból mutatkozik a nyilvánosság előtt, így csak ekkor látható a nép számára. Ő a kolostor valamely erkélyén foglal helyet. Ez alkalomból a templomok külső falára óriási *thankákat* (t: *thang-ka*), tekercsképeket helyeznek. A legnagyobb *thanka*, amit 1682-ben, az V. Dalai Láma halálakor készítettek, 55×46 méteres volt.

A kör alakú táncter közepén egy, esetleg két oszlop van felállítva, amely körül a buddhista *csham* során az óramutató járásával megegyezően zajlik a tánc. A táncosok lépéseikkel két koncentrikus körben (t: 'chams-skor *dang-pa* és 'chams-skor *gnyis-pa*) egy mandalát rajzolnak ki., amit több kolostorban a szerzetesek a tánc előtt liszttel vagy krétával megrajzolnak. A központi oszlop bizonyos tekintetben emlékeztet a sámánok világfájára, vagy a hindu kozmoszfelfogás *Szuméru* hegyére, hiszen az oszlopok a rítus során a világ tengelyét, közepét szimbolizálják. Az oszlop előtt egy négyszögletes köemelvény áll; ez a rítus áldozati oltára, ide helyezik a különféle felajánlásokat és a rituális eszközöket. Az oszlopon öt különböző színű selyemszalag

7 Nebesky-Woykowitz 1976: 65.

8 Uhlig 1995: 65.

található, melyek az öt meditációs (skt: *dhyāni*) buddha családot szimbolizálják. Ezekre a megjelenítendő istenségek gyökérszótagjai (skt: *bīja-mantra*) vannak nyomtatva. A táncter mellett található a zenekar számára épített fedett hely, ahol gyakran ott áll a rendalapító trónja, amely fölé a tánc idejére az ő *thankáját* szokták kifüggeszteni.

A *csham* rítus résztvevőinek jó része felszentelt szerzetes, *kelong* (t: *dhe-slong*), vagy szerzetesjelölt, *kecul* (t: *dge-tshul*). Azonban előfordul, hogy laikusokat is szerepeltetnek, akik kardtáncosokat vagy tréfacsinálókat alakítanak. Az archaikus színházi tradíciókkal megegyezően itt is csak férfiak léphetnek a színpadra, akárcsak a görög vagy japán színpadon. Mindig a megtestesítendő istenség rangja határozza meg, hogy ki alakíthatja azt, a magas rangúakat csak az idős főlámák testesíthetik meg, akik mélyen ismerik a *csham* misztikus hátterét. A fekete kalapos *bönpókát* vagy tantrikus mestereket is csak az egyházi méltóságok alakíthatják. Az istenek kíséretét az átlagos szerzetesek, a csontváz-táncosokat pedig a novíciusok jelenítik meg. A résztvevők az ünnepség előtt egy héttel tanulmányozni kezdik a tánc előírásait, a lámák pedig az általuk megtestesítendő istenségeken meditálnak. A gyakorlás mindig a legnagyobb titokban zajlik, még a kolostor többi lámája sem láthatja a próbákat. A jelmezeket a két *csham* közötti időben elzárják az illetéktelen tekintetek elől. Ez utóbbi mozzanat párhuzamba állítható a legtöbb törzsi maszk tánccal, amelyeknél év közben ugyanígy szigorúan elzárva tartják a rituális maszkokat (pl. pápuáknál).⁹ A *csham* előtti időszakban szigorodnak az étkezési előírások, a jelöltek nem ehetnek fokhagymát, hagymát. A felkészülő laikusok pedig ezen idő alatt nem élhetnek szexuális életet. A tánc során mindig van egy vagy több civil ruhás, botos rendfenntartó, aki arra vigyázz, hogy a közönség meg ne sértse a szakrális szabályokat. Napjainkban, amikor sok turista is megnézi az eseményeket, leginkább őket rendszabályozzák.

A maszkokat (t: *'bag*) a lámák maguk készítik fából, papírmáséból vagy agyagmintába helyezett, enyvébe mártogatott szövetsíkokból, ritkán rézből.¹⁰ Egyes haragvó istenek jakszőr haját is kapnak. Ezután kifestik az arcukat, majd a tánc előtt felszentelik a maszkokat úgy, hogy mágikus erejű mantrákat mormolva rizst szórnak az álarcra. A *csham* maszkok a buddhista ikonográfiának megfelelően ábrázolják az adott istenséget. A haragvó istenségeket ábrázoló maszkok mindig szélsőséges indulatokat fejeznek ki, így a buddhizmusban járatlan laikusok számára is beszédesebbek. A haragvó istenségek maszkjain emberi koponyából álló korona van, az istenségek rangját, azaz erejét a koponyák száma jelzi, ami lehet egy, három és öt. A másik fontos jellegzetessége e maszkoknak a homlok közepén található harmadik szem. A békés istenségek maszkjain arany buddha-korona látható. Minél régebbi egy maszk, annál nagyobb a mágikus ereje, hiszen minden előadás során beleköltözik a megjelenítendő istenség, s annak ereje akumulálódik a maszkban. Az ilyen nagyon régi maszkokat általában a szentélyek falára akasztják, mint tiszteleti tárgyat. Lhaszában a *Palden Lhamo* (t: *dPal-ldan lHa-mo*, skt: *Śrīdevī*) régi nagybecsű kőmaszkját a 10. hónap 14 napján körbehordozzák a *Csokang* (t: *Jo-khang*) kolostor körül, oly módon, hogy felerősítik egy felöltötött favázra. A vázba bebújva pedig egy szerzetes lépked. A *csham* álarc kb. háromszor akkora, mint az emberi fej, ezért a lámák annak a száján vagy orlyukán látnak ki. Ezek a maszkok igen nehezek és kemények, ezért a táncosok a fejükre kendőt kötnek, és arra veszik rá a maszkot. Amikor a láma magára ölti a maszkot, annak mágikus ereje

⁹ Lásd: Paul Schlecht és Volker Schneider: „Engini. Tűztáncosok a Gazella-félszigeten” című

dokumentumfilmjét. 1982.

¹⁰ Forman – Rinschen 1967

révén mintegy megszállja őt az adott istenség, így e pillanattól kezdve a közösség szemében ő már nem közönséges emberi lény, hanem a megjelenítendő istenség. A tánc idején kívüli időszakban a maszkokat a kolostorok erre kijelölt titkos termeiben tartják.

A táncosok ruhája brokátból vagy selyemből készült hosszú ujjú kaftán, amit a szerzetesi ruhára vesznek fel. A ruházat a megjelenítendő istenségtől függően sok buddhista szimbólumot hordoz. Pl.: tükör (t: *me-long*), tankerék (t: *'khor-lo*), koponya (t: *ka-li*), szem (t: *mig*). A ruhán csont (t: *rus-rgyan*, skt: *sanmudrā*) vagy fagolyófüzérék és selyemszalagok lóghatnak. A *csham* ruházata erősen hasonlít néhány szibériai nép sámánöltözékére, azonban van két szembeötlő különbség: a táncruha rendkívül színgazdag, míg a sámánoké nem, másfelől a sámán lógói zörgő anyagból készülnek, a *csham* ruháé viszont nem. A *csham*-táncosok általában felkunkorodó orrú csizmát vagy ötujjas lábtyűszerű papucsot viselnek, olykor mezítláb vannak (például a melegebb klímájú Bhutánban). A táncosok a kezeikben a megjelenítendő istenség legfontosabb attribútumait tartják, ha nem, akkor a leggyakrabban *yama-mudrāt* mutatják, mivel Jama (skt. *Yama*) a halál istensége.

A zenekar tagjai egyszerű szerzetesi ruhát viselnek, a tánc előtt hangszereiken játszva, háromszor megkerülik az oszlopokat, majd elfoglalják helyüket a tánc tér valamely oldalán, ahol általában található egy számukra kialakított fedett rész. Hangszereiket, kottáikat és teáscsészéi-



Szerzetesek fúvós hangszerrel a *csham* szertartás előkészületei közben, 1998. Sasul-kolostor (Észak-India), a szerző felvétele.

ket kis asztalokra helyezik. A nagyobb kolostorban előfordul, hogy a zenekar tagjai több sorban foglalnak helyet úgy, hogy elöl a dobosok, mögöttük pedig a fúvósok ülnek. Az is előfordul, magam ilyet láttam, hogy a hosszú trombitások külön, a többi zenésszel szemben lévő oldalon foglaltak helyet. A zenekar vezetője a *rölpön* (t: *rol-dpon*), a zenemester, aki felelős a tánc zenei

kíséretéért. Ő cintányért, esetleg a dobot ütve vezeti a zenekar többi tagját.¹¹ A legfontosabb hangszereik: a *tungcsen* (t: *dung-chen* = hosszú trombita), a *gyaling* (t: *rgya-ling* = tibeti oboa), a *tungkar* (t: *dung-dkar* = kagylókürt), a *ngacsen* (t: *nga-chen* = nagydob), a *rölmo* (t: *rol-mo* = cintányér) és a *tamaru* (t: *da-ma-ru* = koponyadob). A tungcseneket speciális állványokra helyezik, vagy fiatal szerzetesek a vállukkal támasztják alá.¹²

A *csham* rítusa előtt a kolostor nagy mágusai időjárás-varázslás révén biztosítják a jó időt az elkövetkező napokra. Ez a mozzanat samanista örökségre utal. A táncban szereplő szerzetesek a tánc napja előtti héten speciális felkészítő meditációt (t: *blo-bzung*) végeznek, amelynek legfőbb eleme a megszemélyesítendő istenséggel való azonosulás tantrikus gyakorlata (t: *bdag-bskyed*, skt: *āveśā*). Ennek eredményeként a táncos magára veszi az adott istenség lelki állapotát. A *csham* tánc ezen misztikus dimenziója a tantrikus buddhizmus istenség-jóga gyakorlata mentén érthető csak meg, amelynek a lényege, hogy a gyakorló meditációja során azonosul egy választott istenséggel.¹³ A *cshamban* szereplő szerzeteseknek nem eljátszaniuk kell az adott istent, hanem meg kell hívniuk és teljes mértékben azonosulniuk vele. Az istenség-jóga arra az alapvető felismerésre épül, hogy az összes isten alaptulajdonsága megtalálható bennünk. A *tantra* (t: *rgyud*, skt: *tantra*) szerint az ember azzá válik, amit imaginál. A *cshamban* szereplő szerzetesek a tánc során többféle síkon képzelik el és jelenítik meg az adott istenséget. A felkészítő meditáció során a táncosnak be kell látnia a tiszta fény (t: *gsal-ba*), az üresség (t: *stong-pa*) és a nem ragaszkodás (t: *'dzin-pa med-pa*) tanításait.

A táncosok gyakran a templomot használják öltözőül, máskor egy erre a célra felállított sátorból jönnek ki egyenként a táncterre. Öltözködésük is pontos előírások szerint történik. A táncosok a táncrendnek megfelelő kis csoportokban lépnek a táncterre, a kolostor udvarára, ezt megelőzően elmondják az arany-imát (t: *gser-skyems*). A *csham* táncosok a színre lépés előtt a helyszellemeknek (t: *gzhi-bdag*) áldozatként egy kis árpaliszttal megszórt sört lötytyintenek a földre, majd felajánlást tesznek a buddhista istenségeknek és a terület védőisteneinek (t: *yul-lha*). A táncosoknak meg kell szerezni még a dákinék erejét is (t: *mkha'-'gro rnam-dpa' bskyed-par bya-ba*). A résztvevők összegyűjtik a fogadalmukat megszegők életerejét (t: *dam-nyams-kyi bla-'gugs-par bya-ba*), ez a fekete mágiának minősülő cselekmény egyértelművé teszi a *csham* prebuddhista, samanisztikus eredetét. Nebesky-Woykowitz leírja, hogy ezután egy kiválasztott démont (t: *bsgral*) áldoznak föl a tánc eredményessége érdekében, ami szintén a rítus buddhizmus előtti eredetét bizonyítja.¹⁴ Ezután összeszorított fogaik közt titkos mantrákat recitálnak.

A rítus technikai oldalát a *cshampön* (t: *'chams-dpon*), a táncmester irányítja, ő ügyel arra, hogy minden a tánckönyvek szerint folyjon le. Ha kell, megigazítja a táncosok ruháit, és éberen figyel, hogy minden a forgatókönyv szerint zajlik-e. Az egész szertartást a *dordzse-löpön* (t: *rdo-rje slob-dpon*), a „Gyémánt Mester” vezeti, aki a táncörön kívül, rejtve, általában a kolostor erkélyén foglal helyet. Ő felel a rítus spirituális zavartalanságáért, és ennek érdekében mantráival segíti a színen megidézett istenségek megjelenését. Ezt a feladatot általában a kolostor apátja látja el.

A *csham* rítusok tartalmát a tibeti legendák képezik, amelyeknek mindig valamely istenség áll a középpontjában. Ez utóbbi rendenként más és más, tehát minden irányzatnak meg-

11 Nebesky-Woykowitz 1976: 69.

12 Scheidegger 1988

13 Vajramala 1996: 22–25.

14 Nebesky-Woykowitz 1998: 102.

van a maga sajátos tánca. A nyíngmapáknál *Padmaszambhava* különböző megnyilvánulásai, a *dzogcsen* (t: *rdzogs-chen-pa*) gyakorlók esetében *Keszar* (t: *Ge-sar*)¹⁵, a kágyüpáknál *Mahākāla* (t: *Nag-po chen-po* vagy *mGon-po Nag-po* skt: *Mahākāla*) különböző formái, a szakjapáknál (t: *a-skya-pa*) *Vadzsrakīla* (t: *rDo-rje Phur-ba*, skt: *Vajrakīla*) vagy *Mahākāla*, míg a *gelukpáknál* (t: *dge-lugs-pa*) valamely tankirály, mint például *Jama* (t: *gShin-rje*, skt: *Yama*) vagy *Kálacsakra* (t: *Dus-kyi 'Khor-lo*, skt: *Kālacakra*), esetleg *Vadzsrápáni* (t: *Phyag-na rDo-rje*, skt: *Vajrapāni*) köré szerveződik a tánc. A leggyakrabban megjelenített történet a buddhizmus tibeti gyözelme a *bön* vallás felett. Ennek jegyében elsősorban *Padmaszambhava*ának a helyi démonokkal és a *bön* varázslókkal folytatott küzdelmét adják elő. A buddhista térítők a hagyomány szerint pusztán a szellemük erejével győzedelmeskedtek a helyi hit felett. A győztes szerzetesek megígértették a démonokkal, hogy minden évben egyszer eljönnek és megszállják a lámákat. Eliade éppen erre a mozzanatra hívja fel a figyelmet, amikor így fogalmaz: a rítus az isteni lények, mitikus ősök tetteinek újra-átélése. Nagyon gyakori tánc-történet *Langdarma* (t: *gLang-dar-ma*) (ur. 836–842), a démonok által megszállt buddhistaüldöző császár megölésének a legendája. A *kagyü* hagyományban igen népszerű *Milarepa* (t: *rJe-btsun Mi-la-ras-pa*) (1052–1135) története. A fentiekén kívül számos egyéb témája is lehet a *csham* rítusnak.



Mahākāla tánca, 1998. Sasul-kolostor (Észak-India), a szerző felvétele.

A *csham* tánc legfontosabb szereplői a nagy hatalmú haragvó istenségek és kísérőik, leginkább a Tanvédők (t: *chos-skyong*, skt: *dharmapāla*) csoportja.¹⁶ Közülük az öt magasabb rangú szinte minden táncjátékban megjelenik, nevezetesen *Mahākāla* (t: *Nag-po chen-po* vagy *mGon-po Nag-po* skt: *Mahākāla*), *Vaisravana* (t: *rNam-thos-sras*, *Ngal-bsos-po* vagy *Ku-be-ra*, skt: *Vaiśravaṇa* vagy *Kubera*), *Jama* (t: *gShin-rje*, *gShin-rje Chos-kyi rGyal-po*, skt: *Yama*, *Yama Dharmarāja*), *Srīdēvi* (t: *dPal-lDan lHa-mo*, skt: *Śrīdevī*), *Csamszing* vagy *Bekce* (t: *lCam-sring* vagy *Beg-tse*). Népszerűek a szarvas-fejű táncosok, akiknek agancsa között drágakő van, és maszkjukat szalagok díszítik. Gyakorta az ő feladatuk az áldozati tésztabáb szétदारabolása, akárcsak a fekete kalaposoké (t: *zhwa-nag*), akik rendre a *csham* csúcspontján érkeznek a színtérre. Ők a *bön* mágusokat szimbolizálják. Széles karimájú fekete kalapot

viselnek, amely alatt jakszőr- vagy emberi hajfonatot (t: *drag-po* vagy *dbang-po*) viselnek, amelyet a tantrikus gyakorlatokra való felhatalmazáskor adnak. Ruházatuk nélkülözhetetlen eleme a mellükön viselt tükör (t: *me-long*, skt: *ādarśa*), amely eredetét tekintve a belső-ázsiai sámáno-

15 Nebesky-Woykowitz 1976: 66.

16 Nebesky-Woykowitz 1998: 3–21.

kéra nyúlik vissza, de ilyet viselnek a tibeti buddhista orákulumok is. A tánc népszerű figurái a különféle csontváltáncosok, a *csitipatik* (t: *dur-khrod bdag-po*, skt: *citipati*), akik *Jama* vagy *Szídéví* kíséretéhez tartoznak. Három csoportjuk ismeretes: a temető urai (t: *dur-bdag*), a *thöko karilok* (t: *thod-kho dkar-ril*), és a *csukák* (t: *dbyug-kha*). Az ő szerepük többek között a nézők közé szaladozva azokat rémisztgetni, azaz figyelmeztetni őket, hogy mindannyian halandók vagyunk. Másfelől ők hozzák be az áldozati térsztafigurát, egy félig nyitott, háromszög alakú kis dobozban, amit egy piros szegélyes fehér terítőre helyeznek az oltár elé. Szerepelnek még alacsonyabb rangú halál szellemek (t: *ging*), amelyek a *bönből* kerültek a buddhizmusba, ők is *Jama* kíséretéhez tartoznak, valamint hegyistenségek. A *Kjepák* (t: *skyes-pa*) a harcosok csoportját képezik, akik nem viselnek maszkot, és valamely isten kíséretéhez tartoznak; feladatuk a gonosz erők elpusztítása. Szerepelhetnek még a férfi vagy női alakú hősök (t: *dpa'-bo*) zöld maszkban, háromszög zászlókkal. A mongol *csham* népszerű alakjai közé tartozik még *Tyhung ta* (t: *Khyung da*, *mKha'-lding*, skt: *Garuda*), a Szarvas Napmadár; *Csagan Ebügen* (m: *Čayan Ebügen*, t: *sGam-po dKar-po* vagy *rGan-po dKar-po*), a Fehér Apó és természetesen *Erlík kán* (m: *Erlig*, régi *Erklig*), az alvilág ura, akit az ind *Jamával* azonosítanak.¹⁷ Buddhákat vagy *bódhiszattvák*at igen ritkán láthatunk a *cshamban*.

A különböző istenségcsoportok 30–40 percig járják táncukat. A táncosok mozgásukkal uralmuk alá hajtják azokat a területeket és égi szférákat, amelyek felett a *csham* főistene uralkodni fog. A táncosok kéztartásának (skt: *mudrā*, t: *phyag-rgya*) különös jelentősége van. A kéztartások használatának az eredeti célja, hogy segítsék az istenségek *mantrák* (skt: *mantra*, t: *sngags*) általi megidőzését. Minden egyes kéztartás egy-egy gondolati tartalom szimbolikus megjelenítése.¹⁸ A táncjelenetek között hosszas szünetet tartanak a szerzetesek, ami a szereplők átöltöztetéséhez és felkészüléséhez kell. A szünetekben gyakran felbukkan egy öregembert megjelenítő maszkos, aki azokat a nézőket – ma elsősorban a turistákat – utasítja rendre, akik illetlenül nyújtott lábbal ülnek, vagy más nem odaillő dolgot csinálnak, másfelől pénzt gyűjt a kolostor fenntartására, javítására. A *csham* laikus nézői a szertartás során hangos tetszésnyilvánítással, fütttyel vagy bekiabálással tarkítják az előadást, akárcsak a középkori népi színjátszásnál. Mindig vannak a *cshamban* tréfás alakok és jelenetek is.



Jama tánca, 1998. Sasul-kolostor (Észak-India), a szerző felvétele.

¹⁷ A szereplők részletesebb leírását lásd Nebesky-Woykowitz 1976: 75–84.

¹⁸ Kelényi – Vinkovics 1995: 26.

A szertartás központi része a *mandala* fő istenének (skt: *śakti*, t: *gtso-bo'i lha*) és kíséretének invokálása. A tibetiek által gyökér-*csham*nak (t: *rtsa-'chams*) nevezett központi része tizenegy elemből áll, s mint Nebesky-Wojkowitz megjegyzi, ez sok hasonlóságot mutat a tantrikus *csö* (t: *gcod* = levágás)¹⁹ rítussal.²⁰ A gyökér-*csham* középpontjában az áldozati bábu, azaz *pam* (t: *am* vagy *ling-ga*) áll.

A mágikus kézmozdulatokkal és különböző szertartási tárgyakkal hosszasan végrehajtott tánc közbeni mozzanatok, fokozzák a feszültséget a rituális gyilkosság előtt. Az előadás csúcspontja, azaz a katartikus rész a fekete kalaposok (t: *zhwa-nag*) azon jelenete, amely az áldozati figura feláldozásával zárul.²¹ Ezt a fekete kalapos táncosok vezetője végzi el a varázstörével (t: *phur-bu*, skt: *kīla*). Ebben a táncban a fekete kalaposok már a buddhizmusra áttért *bön* varázslókat szimbolizálják. Az elpusztított térsztafigurát végül a táncmester távolítja el a színről, s a kolostor melletti lakatlan területre viszi azt. A *csham* rituálé is, mint minden más buddhista szertartás, az érdemek felajánlásával fejeződik be, amelyre egy meditáció szolgál, annak is az utolsó szakasza, a *thuncam* (t: *thun-mtshams*).

Az egyszerű néző számára a *csham*tánc megnyugvást jelent, hiszen újra helyreállt a világrend. Másfelől a misztériumtánc közönsége az előadás segítségével megtapasztalhatja azt az átalakulást, amelyet a buddhista tanítás minden ember számára hirdet. A gyakorlók számára pedig erőteljes motivációt jelenthet a megszabadulás felé vezető ösvényen.

A cikkben használt rövidítések:

m: mongol
p: páli
skt: szanszkrit
t: tibeti

Hivatkozott művek jegyzéke

- Eckhart mester 1993. *Útmutató beszédek*. Budapest: T-TWINS.
- Eliade, M. 1987. *A szent és a profán*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Forman W. – Rinschen B. 1967. *Lamaistische Tanzmasken*. Leipzig: Kochler & Amelang.
- Kelényi B. – Vinkovics J. 1995. *Tibeti és mongol tekercképek*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeum.
- Nebesky-Wojkowitz, R. de. 1947. *Die tibetische Bön-Religion*, Wien, Archiv für Völkerkunde. 2: 26–68.
- Nebesky-Wojkowitz, R. de. 1976. *Tibetan Religious Dances/Text and Translation of the 'Chams yig*. Hague – Paris: Mouton.
- Nebesky-Wojkowitz, R. de. 1998. *Oracles and Demons of Tibet*. New Delhi: Paljor Publications.
- Otto, R. 1997. *A szent*. Budapest: Osiris Kiadó.

19 A csö során a gyakorló számos előkészítő gyakorlat után azt tapasztalja, hogy a tudata a fejtetőn keresztül elhagyja a testét, majd egy dákiní holdsarló alakú késével levágja a fejének tetejét. Ezután ebbe a koponyacsészébe beleteszi a feldarabolt test többi részét,

és forralni kezdi. A jógi feldarabolt testrészei és a vére nektárrá válik, amit az istenek és démonok felfalnak.

20 Nebesky-Wojkowitz 1998: 103.

21 Nebesky-Wojkowitz 1998: 108.

-
- Scheidegger, D. A. 1988. *Tibetan Ritual Music*. Zürich: Tibetan Institut Rikon.
- Vajramala. 1996. *Istenség-jóga a vadzsrajána buddhizmusban*. Budapest: Buddhista Misszió.
- Uhlig, H. 1995. *Tibet. Egy rejtélyes ország kitarja kapuit*. Budapest: Dunakönyv Kiadó

További irodalomjegyzék

- Nebesky-Wojkowitz, R. de. 1951. *Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas*. Lucknow: Eastern Antropologist 5(1): 27–39.
- Szathmári B. 2000. *A tibetiek szakrális tánca, a csham*. Budapest: Új Keleti Szemle 2(1): 24–25.
- Tsultem, N. – Bayanrsaikhan, D. 1989. *Mongolian Sculpture*. Ulan-Bator: State Publishing House.
- Waddel, L. A. *A rejtelmes Lhasza*. Budapest: Lampel R.

SZILÁGYI ZSOLT

A buddhista egyház a modern mongol társadalomban

Az 1990-es évek elején Mongóliában bekövetkezett rendszerváltás lehetőséget adott a mongol buddhista egyháznak arra, hogy a vallásüldözés csaknem hetven éves időszaka után visszaszerezhesse azokat a pozíciókat, melyeket az 1920-as években bekövetkezett bolsevik hatalom átvételig magáénak mondhatott. A kolostorok jelentős részét megnyitották, a lámák visszatérhettek a szerzetbe, illetve a fiatalok közül is sokan választották a kolostori életet. A laikus hívek száma is örövendetelesen gyarapodik, tehát úgy tűnik, minden visszatért a „réggi kerékvágásba”.

A látszat azonban sok tekintetben csal. A kilencvenes évek eufóriája sem volt képes elérni, hogy a politika távol tartsa magát az egyháztól, s bár a hívek száma folyamatosan növekszik, sokan csak látszólag tették magukévá a buddhista életszemléletet. Egyre több láma van ugyan, de közülük többen nem meggyőződésből választották ezt az életformát, s az újjáépített kolostorok helyzete is több szempontból bizonytalan. Ilyen és ehhez hasonló negatívumok kísérik az egyház újjáépítését. Jelen cikkünkben az elmúlt csaknem másfél évtizedben tett megfigyeléseink alapján megpróbáljuk a felszín alá tekintve bemutatni napjaink mongol buddhizmusát nem elsősorban a kolostori élet, hanem a laikusok, illetve az egyház és a vallás társadalmi beágyazottságának tekintetében, s felvázoljuk azokat a lépéseket, melyek talán a kiutat jelenthetik ebből a szomorú helyzetből.¹

Előzmények

Mai, divatos fordulattal élve „globalizálódó világunkban” a Mongóliáról szóló felszínes híradásoknak köszönhetően az ország mint kedvelt idegenforgalmi célpont jelenik meg, ahol az érintetlen természet, a nyugatitól markánsan eltérő életmód, és részben a buddhizmus jelentik a fő vonzerőt. Azzal mindenki tisztában van, hogy a mongolok túlnyomó többsége napjainkban is nomád, élnek közöttük sámánok, de sokan a buddhizmust tekintik vallásuknak. Ezek az ismeretek általában természetesen megállják a helyüket, a valóság azonban ennél jóval árnyaltabb. Manapság általában a buddhizmus újjáéledéséről és látványos térnyeréséről szólnak a tudósítások. Ha valaki a fővárosba látogat, akkor számos újra működő kolostort tekinthet meg, lépten-nyomon lámákkal találkozhat az utcán, és korábban betiltott szertartásokon – például a *cam*² – vehet részt. A buddhista egyház és maga a vallás virágzik. Ezt a folyamatot azonban számos olyan probléma terheli, mely jórészt az elmúlt hetven év „hagyatéka”.

¹ A kutatást az OTKA K 62501 és a 68673-as pályázatok támogatták.

² A *cam* tánc jelenkori felélesztésével e folyóirat hasábjain is foglalkoztak korábban. Majer 2008.

A bolsevik forradalom győzelme, és a Mongol Népköztársaság 1924-es megalapítása után a rendszerváltásig eltelt csaknem hetven év olyan mélyreható változásokat generált a mongol társadalomban, melyek mind a mai napig az élet legkülönbözőbb területein éreztetik hatásukat. Így van ez a vallás, a vallásosság tekintetében is. A mongol buddhista egyháznak az 1990 után beköszöntött szabad vallásgyakorlat időszakában is folyamatosan meg kell küzdenie azokkal a problémákkal, mely a vallási tilalom korszakában gyökereznek. Bár napjainkban a buddhizmus államvallásnak tekinthető Mongóliában, az egyház kénytelen saját erejéből fenntartania magát, sőt gyakran a nemzetközi politika nyomásának is ellent kell állnia. Ebben a helyzetben a vallási önrendelkezés, a szabad vallásgyakorlat sok esetben csak látszólagos fogalom.

A hagyományok

Mongóliában, illetve a mongolok között a XIII. századtól államvallásnak tekinthető a buddhizmus. A Jüan dinasztia összeomlása (1368) után következő csaknem 200 éves időszak, bár nélkülözte az egységes kormányzás, az egységes mongol állami lét biztonságát, közel sem volt annyira „sötét korszaknak” tekinthető, ahogyan ezt néhány történész korábban állította. A buddhizmus ugyan elvesztette azt a pozíciót, melyet Kubiláj udvarában betöltött, de nem tűnt el véglegesen a mongol területekről. Gyakorlatilag ebből, illetve az új *gelugpa* (*dge-lugs-pa*) szövetségből építkezve ment végbe az a folyamat, melyet második mongol buddhista megtérésként szoktunk említeni. A mandzsu kor a buddhista egyház szervezet kiépítésének időszaka, melyben az egyház gyakorlatilag a mongol társadalom elidegeníthetetlen része lett, a mongol egyházfők a *Bogdo gegenek*³ pedig megfellebbezhetetlen tekintélyekké váltak. A huszadik század tízes éveiben működő Teokratikus Mongol Állam ennek köszönhette legitimitását és szinte teljes társadalmi támogatottságát.

A XIII. század óta részben tibeti mintát követve a mongol történeti hagyományban létező „két törvény” – az egyházi- és világi hatalom – a mongol történelemben először 1911 decemberében a VIII. Bogdo gegen kezében egyesült. Ez mind az egyház, mind a társadalom számára szimbolikus jelentőségű, a főláma életrajzírói, illetve a korszakkal foglalkozó mongol történészek „a törvények egyesítőjeként”⁴ is emlegetik a VIII. Dzsebcundambát. Ez korszak a buddhizmus történetének egyik legfényesebb időszaka – a mongol egyház ekkor ért hatalma csúcsára –, de magában hordozta a legsötétebb korszak csíráit, és részben ez okozta vesztét is. A 1921-es forradalom győzelmét követően az új kormányzat – a szövetséges orosz bolsevikok „útmutatásait” követve – hatalma megszilárdításának egyik feltételét az egyház visszaszorításában, társadalmi pozíciói meggyengítésében, illetve egyes esetekben azok átvételében látta. A Bogdo gegen életében – 1924-ig – hatalmát az új kormány presztízsvesztése nélkül csak részben voltak képesek korlátozni, így alkotmányos monarchiát tudtak (mertek) megvalósítani.

Az új hatalom a bolsevik ideológia vallásellenességének zászlaja alatt a húszas években előbb csak adminisztratív eszközökkel, majd később a harmincas években már fizikai megtorlást is alkalmazva próbálta rákényszeríteni a mongolokat a buddhista egyháztól való elfordulásra. Mint ismeretes ez a folyamat 1937-re zárult le, a pogromokban több mint hétszáz kolostort és több

3 Mong. boyda gegen (gegegen), halha bogd gegeen, a tibeti dzsecun dampa (tib. *rje-btsun gdam-pa*, halha

jawjandamba) cím mongol megfelelője.

4 Halha šašin töriig xoslon barigč.

ezer lámát pusztítottak el.⁵ A rombolás mértékéről napjainkban is kisebb polémia zajlik Mongóliában. Az áldozatok és a lerombolt kolostorok tényleges száma elsősorban a történeti hűség és a pontosság számára fontos, a vallásüldözés tényét, az egyház módszeres ellehetetlenítésének szándékát senki sem vitathatja. A lámák pusztja életben maradásuk érdekében kénytelenek voltak elhagyni a szerzetet és gyakran családot alapítva, az egyszerű mongol pásztorok életét élve bízhattak csak a túlélésben. A pusztítás, illetve a társadalmi átrendeződés mértékére jellemző, hogy az akkori nagyjából egy-másfél milliós mongol lakosság majd nyolc százaléka volt láma, így ha az áldozatok nagyjából harmincezerre tehető számát elfogadjuk, akkor a lakosság hat százaléka volt kénytelen gyökeres életmód-váltást elszenvedni.⁶ Emellett legalább ilyen súlyosak voltak azok a károk, melyek nem anyagi természetűek, nem kézzelfoghatóak.

A mongol buddhista egyház, és közvetítésével buddhizmus, mint korábban említettük, a mongol társadalom életének szerves része volt. A XIX. századtól gyakorlatilag nem volt olyan család az országban – beszéljünk akár az előkelői rétegről, akár az egyszerű pásztorokról –, mely ne adott volna legalább egy fiúgyermeket szerzetesnek. Ennek következtében közvetett módon gyakorlatilag az egész társadalom a pusztítás áldozatává vált. A hatalom természetesen megpróbálta ezt másként kommunikálni. A nép hatalomátvételének kikiáltása után a bolsevik ideológia elfogadásával – és annak megfelelően – a hivatalos propaganda az egyházat tette felelőssé az ország, a „nép” szegénységéért és elmaradottságáért. A mongolok rossz életkörülményeit a feudális rendszernek tulajdonították, melynek – értelmezésük szerint – az egyház egyértelmű hasznélvezője volt, így az egyházat az új kormányzati és társadalmi struktúra, a „rendszer” és a nép ellenségének bélyegezték.

Itt kell megemlítenünk, hogy a korábbi évtized egyes eseményeinek – meglehetősen egyoldalú – értelmezései alapot szolgáltathattak az egyházzal szembeni intézkedések létjogosultságának bizonyításához. Kétségtelen, hogy a Teokratikus Mongol Állam időszakában a buddhista egyház hatalmának csúcán, a kormányzat részéről történtek visszaélések, akár az egyház jövedelmeinek drasztikus megnövelésére, akár a kormányzati tisztségek betöltésének gyakorlatára gondolunk, hogy csak néhány példát említsünk. 1919-ben a Bogdo gegen birto-kainak jószágigazgatója, Badamdordzs sandzodva⁷ egyezett meg a betörő kínaiakkal a mongol autonómia feladásában. Jóllehet az egyházfő nevében tárgyalt, a Bogdo gegen később nem volt hajlandó aláírni a megállapodást,⁸ ez azonban semmit sem változtatott a következményeken. Ezek a visszasságok jó ürtügyet szolgáltatottak a bolsevikok érveléséhez.

A bírálók arról „természetesen” elfeledkeztek, hogy azokban a történelmi pillanatokban, amikor lehetőség volt a halha-mongol területek függetlenségének kikiáltására,⁹ illetve amikor a függetlenség visszaszerzése volt a cél,¹⁰ a mongol egyház, illetve egyes magas rangú lámák maguk is tevékenyen részt vettek ország érdekeinek képviselésében.

5 Ezzel kapcsolatban napjaink mongol történetírásában is sajátos számháború zajlik. Pontos számokat nem ismerünk – ennek meghatározása jelen pillanatban nem is feladatunk –, de a korszakkal foglalkozó szerzők által közölt adatok a tényleges áldozatok tekintetében a 10 000 főt minden esetben meghaladják.

6 Az adatok erre vonatkozóan meglehetősen hiányosak. Mongóliában a huszadik század elején nem végeztek népszámlálást, így a népesség számát tekintve nem lehetnek pontos adataink. A Mongóliában élő lámák számára

vonatkozóan lásd Moses 1977: 128–130.

7 Halha Badamdorj šanjadwaa (šanjodwaa), mong. šangjodba, tib. phyang-mdzod-pa „kolostori kincstárnok”.

8 Az egyházfő vonakodásáért a kínaiak úgy álltak bosszút, hogy számára meglehetősen megalázó ceremónia keretei között kellett nyilvánosan elismernie Kína fennhatóságát 1920. február 19-én.

9 1911, a kínai mandzsuellenes forradalom győzelme.

10 1920–1921. Ungern báró és az 1919-ben jelentős katonai erővel Mongóliába betört kínaiak elűzésének időszaka.

Talán itt érdemes megemlíteni, hogy az 1921-es forradalmat megelőző, elsősorban az ország függetlenségének kivívását célzó szervezkedés vezetői közül többen magas rangú lámák voltak, sőt a győzelem után az új kormányban is fontos tisztségeket töltöttek be.¹¹ Ennek a korszaknak az elfogulatlan elemzése még nem történt meg, ez a mongol történetírás olyan kihívása, melynek a közeljövőben mindenképp eleget kell tenni. A korszak eseményeinek feldolgozása a rendszerváltásig a hivatalos állami elvárásoknak megfelelően elsősorban a Csojbalszan nevével fémjelzett, több kiadást is megért hivatalos államtörténet alapján történt. Ez egyértelműen a vezető ideológia megállapításainak alátámasztására készült. Csak a legutóbbi időkben szabad beszélni azokról a könyvekről, melyek az 1930-as években láttak napvilágot és általában az események közvetlen résztvevőinek, gyakran irányítóinak visszaemlékezései alapján dolgozták fel a történeteket.¹² Meglepő módon ezek a munkák gyakran jóval kevesebb elfogultságot és jóval több objektivitást tartalmaznak, mint az 1950-es évek után megjelent feldolgozások. Részben ennek tulajdonítható, hogy később ezek visszaemlékezések az állami cenzúra beavatkozása miatt vagy a zúzdában végezték, vagy végletesen átdolgozott formában képezték a hivatalos ideológia alapján készített feldolgozások alapját. Napjainkban ugyanakkor több olyan eredeti anyag – néhány esetben forráskiadványok – is napvilágot látott, melyek alapvetően befolyásolhatják az 1919–21 között történeletről való ismereteinket.¹³

Az események részletes elemzése most nem lehet feladatunk, ezzel kapcsolatban csak néhány megállapítást tehetünk. Az újból előkerült – gyakran forrásértékkel bíró – munkák megerősítik azt az álláspontunkat, hogy az egyház több vezető lámája a mongol függetlenség egyértelmű elkötelezettje volt, sőt bizonyos társadalmi átalakulást sem ellenzett. A Mongol Néppárt – később Mongol Népi Forradalmi Párt – magját képező Konzul-dombi, illetve Kolostori csoport tagjai között is több lámát említhetünk. Az általuk irányított szervezkedés alapvető célja Mongólia függetlenségének visszaszerzése Kínától, illetve megóvása volt, s a cél érdekében nem csak a cári kormánnyal voltak hajlandók szövetkezni, ahogyan ezt a bolsevikok később sugallták. Jellemzően az egyház elfogadottságára, a mongol társadalomba való beágyazottságára, illetve a Bogdo gegen tekintélyének társadalmi elismertségére, a későbbi forradalmárok keresték és kérték az egyházfő jóváhagyását ahhoz, hogy a határon túl – Oroszországban – keressenek szövetségeseket a kínaiak ellen. Ezt a beleegyezést, illetve az ezt szimbolizáló pecsétet hosszas várakozás után meg is kapták, csak ekkor indultak támogatókat keresni. Jellemző a buddhizmushoz való viszonyukra, saját szövetségüket egy – pontosan meg nem határozott – vörös Mahākāla előtt tett esküvel pecsételték meg 1919. novemberében.¹⁴ Az, hogy elképzeléseikhez a bolsevikokat tudták megnyerni, hogy később az ennek megfelelő ideológia alapján alakították a történetírást, illetve az állami propagandát, már egy másik elemzés tárgya lehet.

A függetlenségi mozgalomban kezdetektől részt vállaló, illetve az 1921-es kormányban vezető pozíciókat szerző lámák későbbi pusztulásához vezetett, hogy a kínai csapatok elkerge-

11 D. Bodoó, D. Čagdarjav, D. Losol, sőt maga X. Čoibalsan is már gyermekkorukban kapcsolatba kerültek az egyházzal, lámatanoncok, vagy később szerzetesek voltak.

12 Losol – Demid – Čoibalsan 1979 (1934).

13 Magyarul is olvasható Balogh Péter e témával foglal-

kozó doktori disszertációja. Balogh 2004. A rendszerváltás után modern mongol átírásban több az 1920–30-as években készült, így gyakran forrásértékkel bíró visszaemlékezést, történeti munkát is ismét kiadtak. Ezek a korábbi időszakban nem voltak hozzáférhetőek. Magyarjav 1994.

14 Balogh 2004: 4.

tése, az alkotmányos monarchia bevezetése után ők egy kevésbé radikális, elsősorban polgári átalakulást követő irányvonalat preferáltak, szemben a bolsevikokkal. Ezért az elsők között bélyegezték őket rendszerellenesnek, és többüket koholt vádak alapján az új hatalom korai éveiben kivégeztették.

Az egyház adminisztratív ellehetetlenítése az 1930-as évek végére befejeződött. Az ezt követő majd 60 évben gyakorlatilag nem működött, s a buddhizmus, valamilyen sajátos, a régi korszak hagyatékának tekinthető, a történelem kódéba vesző „túlhaladott” hitté vált. A kolostorokat felszámolták, a lámák gyakorlatilag eltűntek és a laikusok sem gyakorolhatták a vallást. 1944-től a Gandan¹⁵ (Gandantegcsenlin)¹⁶ kolostor csak az USA alelnökének közbenjárására nyithatta meg kapuit.¹⁷ Állásfoglalása, miszerint ő úgy tudja, hogy a mongolok buddhisták, ugyanakkor egyetlen működő kolostorról sem hallott, kikényszerítette, hogy – állítólag Sztálin közvetlen parancsára – a Gandan ismét megnyithatta kapuit. Laikusok ugyan nem látogathatták és a szertartásokon a lámákat fegyverrel „vigyázták”. Azt, hogy a kormányzat mennyire gondolta komolyan a kolostor megnyitását, mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy hamarosan ismét megtiltották a szertartásokat, sőt a közbeszédben azt az adatot is több oldalról megerősítették, miszerint az '50-es években a Gandan csukott kapuján megjelent egy orosz mondat miszerint: „Istenhiány miatt zárva”.¹⁸

Újjáépítés

Az 1990-es rendszerváltás után az egyháznak ebből az állapotból kellett újra talpra állnia és újjászerveznie magát. Ezt a folyamatot csak részben segítette az új mongol kormány, az események nem voltak teljes egészében kontrollálhatók, illetve senki sem számolt nemzetközi következményeikkel. A rendszerváltás utáni eufória olyan lépésekre ragadtatta az új kormányzatot, melynek hatásával láthatóan nem voltak tisztában.

A szabad választások után elérkezettnek látták az időt az egyház rehabilitálásához. Gyakorlatilag a politikai nyitással egy időben megindult a szabad vallásgyakorlat, s ehhez az új hatalmi elit is szabad utat adott. Láthatóan a korábbi rendszerrel szemben saját önmeghatározásának egyik sarkalatos pontja volt a valláshoz való viszony gyökeres átalakítása. 1991-ben az új kormány hivatalosan is elkötelezte magát. Az akkori mongol államfő D. Ocsirbat kérte a XIV. Dalai láma állásfoglalását a mongol Dzsebcondamba IX. személyéről. Szeptember 9-én látott napvilágot a hivatalos nyilatkozat, hogy létezik az újjászületés.¹⁹ A Dalai láma elismerte a következő mongol egyházfő személyét, ezzel elhárult az egyik legkomolyabb akadály az egyházszervezet újjáépítése elől. A mongol társadalomban spontán felszínre kerülő, a vallásos élet és a buddhizmus iránti elkötelezettség mellett a hivatalos politika is lehetőséget adott az

15 Tib. dga'-ldan

16 Hailha Gandantegcsenlin, tib. dga'-ldan theg-chen-gling.

17 Batsaixan 2005: 272.

18 Erre vonatkozóan hiteles történeti adat jelen pillanatban nem áll rendelkezésünkre, de beszélgetés során több adatközlő – N. Nanjadorf a Gandan kolostor egyik titkára, ill. Č. Günje apáca – is megerősítette. Günje egyike azoknak a fiatal mongol szerzeteseknek, akik a

dharamszalai oktatási központokban képezték magukat. A rendszerváltást követően 1993-ben választotta az egyházi életet, Bakula rinpoce segítségével köszönhetően 3 évet töltött a dharamszalai Jamyang Choilin Institute (apácázárda) falai között, majd folytatta tanulmányait a XIV. Dalai láma és a IX. Bogd gegen mellett. 2007-ben tért vissza Mongóliába.

19 Szilágyi 2008.

adminisztratív lépések megtételére. A látszat tehát az volt, hogy a buddhista egyház újjáéledésének legfontosabb feltételei adóttak Mongóliában, és ez a folyamat robbanásszerű változást generálva meg is indult, politikai következményeivel azonban nem számoltak.

A Szovjetunió összeomlása után, a mongol rendszerváltást követően az oroszok látványos gyorsasággal kivonultak a mongol gazdaságból. Ennek a két ország korábbi szoros kapcsolata következtében a mongol gazdaságra vonatkozóan szinte katasztrofális következményei voltak. Így részben ennek, részben az új politikai környezetnek köszönhetően a térség másik nagyhatalma, Kína vált ismét Mongólia egyik legfontosabb kereskedelmi és gazdasági partnerévé. Jóllehet néhány év elteltével az orosz-mongol viszony is valamelyest konszolidálódott, de elmondható, hogy a rendszerváltás utáni mongol, illetve a kínai gazdaság viszonya nem változott napjainkra sem annak ellenére, hogy az elmúlt 10–15 évben új szereplők – Japán, Dél-Korea, kisebb mértékben az EU – is megjelentek a Mongóliában. A mongol-kínai gazdasági és politikai kapcsolatok egyik kínos pontjává vált a mongol állam és a buddhista egyház Dalai lámához fűződő viszonya. Kína kényesen ügyel arra, hogy minden fórumon bizonygassa, a Dalai lámát nem tekinti legitimnek – erre sajnálatos módon napjainkban is számos újabb példát látunk –, és mongol partnerétől is hasonló állásfoglalást várt el. Bár hivatalos formában korábban egyetlen fórumon sem bírálta a mongolokat, könnyen belátható, hogy véleménye nagy mértékben befolyásolja a gazdasági értelemben a kínai piactól, befektetésektől egyre jobban függő mongol kormányokat. Jórészt ennek köszönhető, hogy a buddhista fórumokon elismert, megerősített és beiktatott IX. mongol egyházfő a mai napig sem foglalhatta el pozícióját Mongóliában. Ennek a sajátos, a politika által generált helyzetnek több következménye is van.

1. Az állam szerepvállalása az egyház életében gyökeresen megváltozott. Bár az országban szabad vallásgyakorlat van – ezt a buddhizmus mellett olyan, a korábbi évszázadok alatt a mongol területeken kevésbé elterjedt vallás, mint például a római katolikus kereszténység, vagy a mormon térítés is bizonyítja²⁰ – egyre több vallás, egyházi szervezet jelenik meg. Ugyanakkor Mongólia deklarált államvallása a buddhizmus. A kormányzat, azonban ennek ellenére egyre kisebb szerepet vállal a buddhista egyház fenntartásában és működtetésében. Semmilyen állami támogatást nem folyósít, sőt adóztatja a kolostorokat, még az egyháznak juttatott adományokat is. Ennek köszönhetően napjainkban Mongóliában meglehetősen sajátos helyzet alakult ki. Miközben az egyház gyakorlatilag a hívek adományaiból tartja fenn magát, és ilyen értelemben helyzete jelentősen nem különbözik a mandzsu kori kialakulás időszakában jellemző pozíciótól – leszámítva természetesen a mandzsu kormányzat jelentős anyagi támogatását, főleg a korai időszakban –, egyre fontosabbá válnak határon túlmutatató összeköttetései. Ma számos – elsősorban fővárosi – kolostor tart fent gyümölcsöző kapcsolatot külföldi buddhista közösségekkel. Több példát ismerünk arra vonatkozóan, hogy japán, dél-koreai és nyugati – elsősorban észak-amerikai, de nyugat-európai is – közösségek jelentős összegekkel támogatnak egy-egy helyi szentélyt, kolostort. A '90-es években az újjáépítés egyik legfontosabb támogatója szintén külföldi volt. Az 1989–2000 között India nagykövete-

20 A modern kori térítő tevékenység, a Mongóliában elsősorban dél-koreai és Egyesült Államokból származó térítők által közvetített

katolikus kereszténység térnyerése, illetve e jelenség okainak vizsgálata külön cikket érdemelne.

ként az országban tartózkodó Bakula rinpoce a gelugpa hagyományok újjáélesztésének egyik élharcosa volt. Az általa alapított kolostor²¹ a fővárosi vallási élet egyik központja és az egyház külföldi kapcsolatainak bázisa ma is.

A külföldről különböző csatornákon és formákban érkező, nem állami támogatások teszik lehetővé, hogy egyre-másra látnak napvilágot modern buddhista kiadványok, szövegmagyarázatok, filozófiai munkák, egyes szútrák modern mongol, cirill betűs átírásai, sőt, ami talán teljesen unikális, megjelentek az egyes szertartás-szövegek CD-i is, melyek avatott lámák tolmácsolásában adják közre a szent szövegek hangos változatait.

2. A mongol egyházfő kényszerű távolmaradása bizonyos értelemben interregnumot idézett elő, melynek következtében az egyházi hierarchia felbomlott. Ez természetesen a korábbi egyházellenes időszak hatása is, de nem vitathatóak az újjászervezés korai korszakának átgondolatlan lépései által okozott problémák sem. A rendszerváltás után újjáépített, újjalapított kolostorok nem működtek – és nem működnek ma sem – egységes egyház szervezetként. Jelentős a rivalizálás közöttük. A Gandan kolostor vezető pozíciója általában elfogadott, mely elsősorban frekvenciát jelent, a mongol buddhista hagyományban betöltött szerepének köszönhető. Ez volt az egyetlen kolostor, melyet a korábbi időszakban valamilyen kétes értékű, megtúrt státusz jellemezett, így bizonyos mértékben egyfajta sajátos, meglehetősen korlátozott kontinuitást jelképez – ha ilyenről egyáltalán a huszadik századi mongol egyháztörténet ismeretében beszélhetünk. Ugyanakkor például Erdene dzuu, az 1585-ben Abataj kán által alapított szakja kolostor, mely Mongólia nagy kolostorai között az első, jelenleg nincs az egyház tulajdonában. Manapság ugyan található itt egy kisebb szakja szentély, de a lámák száma talán a tízet sem éri el, a részben újjáépített épület együttes jellemzően múzeumként működik, a Mongóliába látogató külföldi turisták kedvelt célpontja. Nincs ez másként a napjainkra szinte teljesen felújított Amarbajszgalant²² kolostorral sem, mely ugyancsak kedvelt turisztikai célpont, ugyanakkor a mongol buddhisták egyik legfontosabb zarándokhelye is.²³

A mai mongol buddhizmus ugyanakkor megőrizte sokszínűségét, mely elsősorban a huszadik századot megelőző korszakok mongol hagyományainak köszönhető.²⁴ A történetírás – mely sajátos módon Mongóliában is csak most fordítja figyelmét az egyháztörténet felé – a Jüandinasztia bukása és a második mongol buddhista megtérés közötti időszakot „sötét kornak” nevezte, ezzel a kifejezéssel utalva a buddhizmusa mongol területeken való visszaszorulására, illetve az egységes központi hatalom hiányára. Ez a megállapítás azonban nem állja meg a helyét. Kétségtelen, hogy a mongol dinasztia bukásával az egyház elvesztette legfőbb támogatóját, illetve a szétagoltság kora nem kedvezett az államvallás fennmaradásának, de a buddhizmus nem tűnt el teljesen. A második megtérés nem arra utal, hogy a mongolok a XVI. század végén valami újdonságként ismerték meg a vallást, sokkal inkább a buddhizmushoz való viszony alapvető változását jelentheti. Ebben a korszakban – részben a tibeti főháza, illetve egyháza

21 Halha Bakula rinpocein bettiw xiid, tib. dpe-thub btsan-rgyas chos-'khor gling.

22 Mong. Amrabayasyulangtu, halha Amrabaisgalant. Vezető lámája Guru Déva rinpoce (halha Gurdawaa rinboči), aki több mint kilencven éves korában vette át a kolostor vezetését. Tibeti szerzetes, aki fiatal korában a Dalai láma környezetében működött. Az egyházfő

1959-es, Tibetből való menekülésének idején is az események részese volt. Jelenleg Ulánbátorban él.

23 Az újjáéledő mongol buddhizmus egyik legfontosabb Ulánbátoron kívüli központja. Részt vállalt a cam hagyományok felélesztésében is. Erre vonatkozóan lásd: Majer 2008.

24 Birtalan 2003.

alig titkolt politikai céljainak megfelelően – a gelugpa jelentős túlsúlyba került ugyan a mongol területeken, ez azonban korántsem jelentette a vörös süveges rendek teljes eltűnését.²⁵

Ami jelen témánk szempontjából érdekes, hogy sem az 1921-ig tartó időszak, sem a vallás-üldözés korszaka nem tudta véglegesen eltüntetni a régi rendeket az országból. A gelugpa túlsúly éveiben éppúgy fennmaradtak vörös süveges kolostorok, mint ahogyan a XX. században is megőrződött ez a hagyomány. A rendszerváltás után újjászerveződő mongol buddhizmusban több példája van a régi hagyományok újjáéledésének, mint ahogyan azt a már korábban említett Erdene dzuu szakja lámái, a fővárosban működő nyigmapa Narhadzsid hijd²⁶, vagy a Góbiban újjáépített Hamrin hijd is bizonyítja.²⁷

Ugyanakkor megjelentek a mongol buddhizmusra korábban nem jellemző vallási intézmények, így az alapvetően a nyugati mintára szerveződő un. meditációs központok is. Napjainkban a mongol egyház számára igen fontos a külföldi kapcsolatok jelentős része nyugati buddhista központokhoz kötődik, legyen szó Európáról, az Egyesült Államokról, vagy Kanadáról. Ennek az együttműködésnek köszönhetően, nem csak anyagi támogatásban részesülnek, hanem megismerik a nyugati féltekén a buddhizmus köré alakult intézményrendszert, a vallás nyugati megnyilvánulásait is. Ilyen értelemben a kulturális kölcsönhatás kétirányúnak tekinthető.

Ma a buddhizmus mint államvallás csak az ázsiai országokban jellemző, itt találjuk a legjelentősebb társadalmi bázisait, de elsősorban a XX. század második felében nyugaton megfigyelhető kulturális áramlatoknak köszönhetően, ezen a féltekén is gyökeret eresztett. Bár társadalmi elfogadottsága jóval kisebb, ismertsége általában csak felületes, nyilvánvaló, hogy nem csak keleten élnek buddhisták. Természetesen ebben jelentős szerepet játszik a Dalai láma missziója, mely ugyan Tibet kulturális függetlenségének visszaszerzéséért folyik, de közben híveket és támogatókat szerez magának a vallásnak is. E tevékenységében partnerének tekinthető a jelenlegi Bogdo gegen is. A Dalai lámáét megközelítő aktivitással utazik, szertartásokat, beavatásokat tart a világ számos országában. Mint korábban kifejtettük²⁸ e tevékenysége részben a kényszer szüleménye, hiszen nem tartózkodhat Mongóliában, ugyanakkor épp kényszerű határon kívül maradása eredményezi jelentős nemzetközi tevékenységét. Paradox módon épp az teszi Mongólia határain túl is ismertté, ami annulálni kívánja pozícióját, hiszen a Dalai lámára irányuló nemzetközi figyelmet is legalább olyan mértékben generálja Kína folyamatos tiltakozása, mint a buddhista egyházfő tevékenysége.

Az oktatás

Térjünk vissza Mongóliára. Az egyház újjáépítésének és újjászervezésének egyik sarkalatos pontja az oktatási rendszer kiépítése, s jelenlegi helyzetében egyre fontosabbá válik hatékony működtetése is. A kilencvenes évek buddhista újjáéledése még átsegített azokon az alapvetően adminisztratív jellegű problémákon, melyek napjainkban egyre súlyosabb gondokat jelentenek. Ilyen például, hogy az újjáalapított kolostorok jelentős részében – elsősorban vidéken – nincsenek megfelelő fokozattal rendelkező vezető lámák. Az újjáépítés idején általában még

²⁵ Elég ha csak az Abataj kán által alapított szakja Erdeni dzuu kolostorra gondolunk.

²⁶ Halha Narxajid xiid, tib. na-ro mkha'-spyod.

²⁷ Halha Xamriin xiid. A XX. században Mongóliában

működő, korábban lerombolt, illetve napjainkban újjáépített kolostorokra vonatkozóan lásd Teleki – Majer 2006., Teleki 2008.

²⁸ Szilágyi 2008.

jelen voltak azok a szerzetesek, akik túléltek a vallásüldözés korszakát. Sokan alkalmasak voltak a kolostorok vezetésére, szerencsés esetben az elrejtett kegytárgyak rejtékelyét is ismerték, így segítségükkel nem jelentett problémát a kolostorok újjáépítése. Napjainkra azonban ez a helyzet megváltozott. Mint a korábban már hivatkozott cikkekből tudjuk, sok helyen a frissen újjáépített szentélyeket magukra hagyták, a kolostorok elnéptelenedtek. Ez részben annak köszönhető, hogy az idős szerzetesek meghaltak, s nem volt jól képzett utódjuk. Korábban nem működött a megfelelő oktatási rendszer, így a kolostorok jelentős részét ma olyan lámák irányítják, akik nem szerezték meg az ehhez szükséges képzettséget. Ez a helyzet elsősorban vidéken jellemző, ahol részben a kolostorok elnéptelenedéséhez is hozzájárul. A fiatal szerzetesek tanulni a fővárosba mennek, ahonnan gyakran nem térnek vissza.

A rendszerváltás után az egyházi oktatást gyakorlatilag alapjaiban kellett újjászervezni. Ez sajátos rendszert eredményezett. Ma Mongóliában kétféle buddhista képzés van. Ez a két rendszer, ha nem is rivalizál egymással, de nem alakult még ki a megfelelő együttműködés.

A NYUGATI MODELL

Az oktatás központja az 1970-ben alapított és a Gandan kolostor területén található Vallástudományi Főiskola. Ez egy nyugati típusú oktatási központ. A hazánkban nem régen bevezetett két fokozatú felsőoktatási rendszer alapképzéséhez hasonlóan BA (bachelor) diplomát ad. Sajátos, hogy az itt végzettek közül azok, akik folytatni szeretnék tanulmányaikat vagy külföldi buddhista központokba – jellemzően Indiába, elsősorban a Dharamszalában működő oktatási központokba – mennek továbbtanulni, vagy a Mongol Állami Egyetemen²⁹ vesznek részt MA képzésen, esetleg doktorálnak. Tehát az egyházi oktatás után egy világi intézményben szereznek magasabb képzést.

A MONGOL MODELL

A képzés napjainkban új alapokra helyeződött. Nyilvánvalóvá vált, hogy egy hosszú távon is fenntartható és az elvárt színvonalon működtethető egyháznak elengedhetetlen a magasan képzett lámák jelenléte, így a hangsúly egyre inkább a hagyományos, 15 évet felölelő tanulási folyamatra helyeződik át. A megkérdézett szerzetesek általában ezt tekintik irányadónak, bár manapság még kevesen részesülhettek ilyen oktatásban. Mongóliában ezek központjai a dacanok,³⁰ de mint említettük, az ilyen jellegű képzést itt is csak a legutóbbi években vezették be. A Gandan kolostorban három kolostor iskola működik.

1. Idgácsojdzinlin dacan.³¹ 1911-ben, a Teokratikus Mongol Állam létrejöttének évében alapította a VIII. Bogdo gegen. Buddhista logikai iskola, mely kizárólag erre a tudományágra koncentrált. Az itt végzett hallgatók általában a Szerza³² kolostorban folytatják tanulmányaikat.

29 A Mongol Állami Egyetemen működő Buddhista Kultúra Kutatási Központban, Halha Mongol Ulsein Ix Surguuli, Buddiin Soyol Sudlalin Töw.

30 Tib. *grwa-tshang*.

31 Halha Idgaa'coijnjinlin dacaan, tib. yid-dga' chos-'dzin gling grwa-tshang.

32 Tib. se-ra theng-chen-gling. A kolostort az 1959 után Indiában alapították újjá.

2. Güngácsojlin dacan.³³ 1809-ben alapították. Vezetője Gunszambó mester, aki Dharamszalában tanult. Legfontosabb kapcsolatai az emigráns tibetiek központjához kötik.

3. Dascsojnel³⁴ dacan. Alapításának éve 1736. A rendszerváltás idején 1990-ben alapították újjá. A dél-indiai Gomand dacanban tanult mesterek vezetik. A rendszerváltás után itt vált ismét lehetővé, hogy a jelöltek gavdzsu³⁵ fokozatot szerezzenek.

Ezeket kívül a Gandanon van még a Csenrezig, Decsingalba, Badma joga, Dzsüid és Kálacsakra Tantrikus iskola, és orvosi központok (mamba dacan-ok).

A hagyományos oktatási központokban és az újjá alapított iskolákban is egyre nagyobb hangsúlyt fektetnek az oktatás színvonalának emelésére, s ez fontos átalakulás kezdetét jelenti a modern kori mongol buddhista oktatási rendszerben. Az előző egy-másfél évtizedben kialakult gyakorlattal ellentétben a legtöbb helyen immár a hagyományosnak tekinthető kiválasztási rendszer működik. Van felvételi, melyen a tudást, elhivatottságot, sőt a családi hátteret is vizsgálják. Újra megjelentek a hagyományosnak tekinthető bentlakásos iskolák, ahol a képzést már nagyjából 5 éves korban kezdődik. Ilyen iskolát alapítottak az utóbbi időben például a Dzűn hüré Dascsojlin³⁶ kolostorban, mely a Gandan után a mongol főváros második ilyen intézménye.

2008-tól újabb jelentős változást generál a Gandantegcsenling kolostor, illetve az itt működő Nalandarin Egyetem,³⁷ mely Őszentsége a XVI. Dalai láma, illetve a kolostorvezető *hamba* láma D. Csojdzsamc megállapodásának köszönhetően jelentős anyagi forrásokból gazdálkodhat. A költségvetés nem tájékoztat a közvetlen támogatókról, csak a felhasználást részletezi, de fel-tűnő, hogy semmilyen mongóliai, vagy kormányzati adományozót nem említ. Ezzel együtt a költségvetés hazai összehasonlításban is tekintélyes összegről, összesen 21 millió dollárról rendelkezik, mely a kolostor területén található templomok, dacanok (Csojrin dacan, Dűjnhor dacan, Hel dzűjn dacan, Mamba dacan, Lamrin dacan) fenntartásának költségeit épp úgy magában foglalja, mint a zarándokok szállásainak fenntartását, a közüzemi számlákat, stb.³⁸ Az intézmény mindenképpen jelentős központja lesz a mongol buddhista oktatási rendszernek. A jelenlegi körülményeket azonban jól szimbolizálja, hogy jellemzően határon túli forrásból valósítják meg működését.

A mongol egyház hagyományai a tibeti oktatási központokhoz felé irányítják a magasabb egyházi képzést elsajátítani kívánó szerzeteseket. Jelenleg nagyjából 250 mongol szerzetes tanul Indiában, elsősorban az emigráns tibetiek oktatási központjaiban. Erre vonatkozóan a magát Mongólia vallási központjának hirdető Gandantegcsenlin kolostor „Küldetésnyilatkozatában”³⁹ is találunk utalást, mely Őszentsége a XIV. Dalai láma, illetve a Gandan *hamba* lámájának D. Csojdzsamcnak a szoros együttműködését említi. A mongolok egyik legfontosabb kapcsolata a Dalai láma mellett működő Namgyal Logikai Iskola. A Kálacsakra dacan-ból tízen

33 Halha Güngaačoinlin dacaan, tib. kun-dga' chos-gling grwa-tshang.

34 Halha Daščoinbel, tib. bkra-shis chos-'phel grwa-tshang.

35 Halha *gawj*, mong. *yabju*, *yabji*, tib. dka'-bcu, szerzetesstudor, a buddhista bölcsélet doktora. Teleki Krisztina és Majer Zsuzsa kutatásai alapján halha *domiin damjaa*, tib. sdom és halha *gawjiin damjaa*, tib. dka'-bcu'i dam-bca

fokozatokról van szó. Teleki – Majer 2006: 152.

36 Halha Züün xüree Daščoinlin xiid, ti. bkra-shis chos-gling.

37 Halha Nalandariin Ix Surguuli.

38 Részletesebben lásd: http://www.gandan.mn/index.php?option=com_content&task=view&id=87&Itemid=47

39 http://www.gandan.mn/index.php?option=com_content&task=view&id=79&Itemid=34

tanulnak buddhista a dharamszalai oktatási központokban, míg a mongol szerzetesek másik fő célpontja Dél-Indiában, Mundgodban a Drepung Gomang kolostor, illetve szintén Dél-Indiában a Pinor rinpoce vezetésével működő nyigma kolostor fogadta a Hamrin hijd lámáit.

A buddhizmus a mai társadalomban

A rendszerváltás óta eltelt csaknem két évtized alapvetően megváltoztatta a társadalom viszonyát a valláshoz. Természetesen – elsősorban a buddhizmus robbanásszerű újjáéledésének köszönhetően – a szabad vallásgyakorlat a mindennapi életet is alapvetően befolyásolja. A hétköznapi életben is megfigyelhető a vallásos életvitel hatása, még akkor is, ha az adott személy nem él vallásos életet. A társadalmi értékrend átalakulása, illetve a buddhista vallás előírásai a mindennapi életben is változnak, átalakulnak, s ennek számos példáját tapasztalhatjuk. Természetesen a laikus hívek a buddhizmus előírásait, filozófiai értelmezéseit a lehető legkönnyebben dekódolható módon valósítják meg, így ezek a megnyilvánulások a hagyományos vallási előírások egyfajta degradálódását is jelentik.

A tibeti eredetű mongol buddhizmus, a mahāyāna tantrikus ágának hagyományait követi. A hívek számára egyik legkönnyebben értelmezhető eleme a vallásnak az érdemek halmozása, a jó cselekedetek végzésének fontossága, az erényes életvitel. Nem vállalják a szerzetesi életet, mivel a mindennapi szigorú előírások betartása jelentősen korlátozná a hívőt. Ugyanakkor nyugati hatásoktól sem mentes, egyre inkább fogyasztóivá váló életmódot – mely sajátos módon épp a rendszerváltásnak köszönhetően, a szabad vallásgyakorlat megjelenésével párhuzamosan, de attól függetlenül vált elérhetővé – sem akarják feladni, ezért egyfajta kompenzációként, látványos tettekkel kívánják saját erényességüket, az egyház, illetve a vallás iránti elkötelezettségüket bizonyítani.

Az anyagi javak adományozása a mongol egyházi hagyományok szerves részét jelenti már a kezdetektől, és ez napjainkban is általános. A hívek lehetőségeiknek megfelelően kisebb, nagyobb adományokkal manapság is hozzájárulnak egy-egy kolostor, szentély, fennmaradásához, újjáépítéséhez, a lámák ellátásához. A vagyonosodó társadalmi rétegek azonban gyakran egyre látványosabb, jelentősebb felajánlásokat is tesznek, átvéve ezzel a korábbi évszázadokban a hatalom, illetve a világi közigazgatás által betöltött szerepet. Ennek egyik bizonyítéka, a napjainkban egyre gyakoribb, szinte „divattá” váló gyakorlat, a sztúpa építés. Erre külön „vállalkozók” specializálódtak, hiszen a szaporodó megrendelések biztos megélhetést jelenthetnek. A sztúpa állítás természetesen jelentős anyagi terhet ró az adományozóra, így általában vagyonosabb, elsősorban városi, a liberalizálódó gazdasághoz jól alkalmazkodó, a modern, új típusú társadalom felső közép, ill. legmagasabb vagyoni csoportjába sorolható támogatók állítanak sztúpát. Ugyanakkor megjelenik az adományozás individuális aspektusa is, mely korábban nem volt a buddhizmus sajátja. Az adományozó saját boldogulása, szerencséje, saját érdemeinek halmozása érdekében tesz felajánlást, célja a következő sikeresebb újjászületés „biztosítása”.

Megjelenik a lámák olyan hagyományos tevékenysége is, mint a jóslás. Újra általánosan elfogadottá vált és jelentősebb megkötések nélkül gyakorolható tevékenység lett, mely sok láma megélhetését biztosítja. A városi lakosság – a fiatalok is – életének részévé vált a jós lámák tanácsainak, útmutatásainak meghallgatása.

Mindenképpen új jelenség, hogy a hívek társadalmi szervezeteket alapítanak. Ezek az egyházon kívül, de azzal együttműködve jelentős munkát végeznek. Kiváló külföldi kapcsolatokat ápolnak, deklarált céljuk a vallás, a mongol buddhizmus megismertetése. Jó példa erre a 2004-ben Öszentsége a IX. Halha Dzsebcundampa Rinpoce patronálása mellett létrejött *Dzsebcundamba Központ*, mely a mongol buddhista hagyomány megőrzését, tibeti mesterek mongóliai útjainak, tanításainak szervezését, mongol lámák tibeti oktatási központokban való továbbtanulásának szervezése mellett olyan közvetve a valláshoz kapcsolódó tevékenységeket fogalmaz meg céljaiként, mint a környezetvédelem. Jellemzően az elsősorban határon túli támogatók megnyerése érdekében kiadványaik, szóróanyagaik angol nyelven jelennek meg, a céljaikat a nyugati világ számára is könnyen érthető és napjainkban divatosnak mondható módon határozzák meg, ami természetesen mit sem von le e célok fontosságából. E szervezetek némiképp a kormány állásfoglalásával is szembe helyezkedtek, amikor aláírásgyűjtésbe kezdtek a mongol egyházfő hazahívásának érdekében. A IX. Bogdo Gegen sajátos helyzetére világít rá, hogy ő maga – miközben deklaráltan a Központ fő patrónusa –, csak magyarországi látogatása idején értesült a kezdeményezésről, mely láthatóan nem kapta meg a megfelelő publicitást, így sajnálatos módon eredményessége is bizonytalan.

Az új társadalmi környezetben maga az egyház is sajátos módon reagál. Korábbi kutatásaink alapján megállapítható, hogy sem vidéki, sem a városi kolostorokban nem jellemző, hogy mongol szertartásszövegeket használnának, teljesen általános a tibeti nyelvű szertartások túlsúlya, melyet csak részben magyarázhat a mongol buddhizmus tibeti eredete. Ma meglehetősen kevés erőfeszítést tesznek a mongol fordítások, szertartásszövegek gondozására.⁴⁰ Annak ellenére így van ez, hogy az első mongol egyházfő munkásságának egyik legjelentősebb része épp a mongol fordítások, illetve önálló buddhista szövegek alkotása volt. Jóllehet, Öndör Gegen (1635–1723) – jórészt a buddhizmus mongol identitástudatban betöltött szerepének köszönhetően – ma kultuszfigura, tevékenységének e jól dokumentált és a mindennapi egyházi életben is jól használható eredménye az elvárhatónál jóval kevesebb figyelmet kap. A vezető lámák a mongol szövegek mellőzésére vonatkozó kérdésre általában azt a választ adják, hogy az oktatási rendszer tibeti alapú, a szerzetesek így tanulják a szútrákat, s ez indokolja a tibeti változatok használatát a szertartásokon. Ugyan megvannak a mongol szövegek, de a kolostorok túlnyomó többségében nem használják ezeket. Nincsenek olyan magasan képzett lámák, akik a fordításokat ellenőrizni tudnák, illetve a mongol változatokat gondoznák.

Emellett azonban létezhet egy másik ok is. Manapság a laikusok kívülállóságát – fontosabb szertartásokon védelmét – úgy tudják biztosítani, ha ilyen közvetett módon is elzárják őket a Tudás közeléből. Ma egy írott mongol szöveg elolvasása a hívek nagy részének nem jelentene gondot, miközben ez a XVI–XVII. században, a mongol fordítások jelentős részének születésekor ez nem volt általánosan jellemző. Akkor a vallás megismertetése, ma a beavatottak viszonylag szűk körének biztosítása a cél. A tibeti nyelv használatával elérhető, hogy csak a lámák legyenek a szertartás pontos ismerői, a hívek csak annyira váljanak részvevőkké egy szertartás alatt, amennyire azt az előírások megengedik.

Összegzés

A mongol buddhista egyház rendszerváltás utáni élete tehát számos sajátos elemet hordoz, melyek eredete részben a korábbi korszakra vezethető vissza. Bár a több évszázados hagyomány elviekben megfelelő alapot jelenthet a vallás és az egyházszervezet újjáépítéséhez, a folyamatot olyan politikai, társadalmi és bizonyos értelemben gazdasági problémák is terhelik, melyekkel a XX. század előtt nem kellett megküzdeni. A nyugati társadalmi modell, a piacgazdaság megjelenése hasonló társadalmi, gazdasági és identitásválságot okozott, mint amilyeneket a kelet-európai rendszerváltások eredményeztek az adott országokban. Mongólia teokratikus korszaka és a rendszerváltás között eltelt időszak gyökeresen megváltoztatta a társadalmat, mely az újabb átalakulás kihívásai közepette fogódzónak tekinti a vallást.

Ugyanakkor ma a buddhizmus nem az egyetlen tételes vallás, mely jelen van az országban, de a történeti hagyomány, híveinek száma mindenképp a modern időszakban megjelent, Mongóliában újnak tekinthető egyházak elé helyezi – természetesen nem erkölcsi, filozófiai értelemben. E vezető pozícióját megőriznie azonban nem lesz egyszerű. A most felnövő generációk számára az internetes levelezőszobákban feltett kérdés: „Milyen vallású vagy?“, megválaszolásakor már a katolikus vallás, az iszlám épp úgy lehetőségként merül fel, ami jelzi e vallások térnyerését az átalakuló mongol társadalomban. Emellett egyes külföldről – Dél-Koreából, az Egyesült Államokból – érkező nem buddhista térítők sem késlekednek anyaországuk gazdasági előnyét hangsúlyozva híveket toborozni saját vallásuknak.

Kétségtelen tény, hogy számos olyan kezdeményezés létezik, mely a hagyományos, magas színvonalú oktatás megteremtésére, a buddhista egyház korábbi a mongol társadalomban és kultúrában betöltött vezető szerepének visszaszerzésére törekszik. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ez a folyamat jóval hosszabb, mint az első látásra tűnhet, és a rendszerváltás óta eltelt időszak nem volt elegendő a viszonyok rendezésére. Az egyház jelenléte a mai mongol társadalom számára immár ismét természetes, szerepét, helyét azonban még nem találta meg. Miközben a buddhizmus társadalmi elfogadottsága mára ismét megkérdőjelezhetetlenné vált, tetten érhető az a bizonytalanság, mely a nem egyértelmű politikai környezet következtében alakult ki.

Irodalomjegyzék

- Balogh Péter 2004. *A huszadik századi mongol történelem egy igaz forrása*. PhD értekezés (kézirat) ELTE: Budapest.
- Batsaixan, O. 2005. *Mongol ündesten büren erxt ulc bolox jam. (1911–1946)*. Ulaanbaatar. (Mongólia a nemzetté válás útján)
- Bawden, Ch. 1961. *The Jebtsundamba khutugtus of Urga*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Birtalan Ágnes. 2003. „Traditionelle mongolische Religionen im Wandel.“ In: *Die ural-altaischen Völker. Identität im Wandel zwischen Tradition und Moderne. Vorträge des Symposiums der Societas Uralo-Altica vom 13. bis 15. Oktober 2002*. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altica Band 63. Hrsg. Klumpp, G. –Knüppel, M. (ed.): 15–21.
- Hertzog, S. 1999. „Interview with the Ninth Khalkha Jebtsundamba.“ www.greenvictoria.ca
- Losol, D. – Demid, G. – Čoibalsan X. 1979 (1934). *Mongol ardiin ündesnii xuwisgaliin anx üüsġ baiguulagsan tobč tüüx*. Ulaanbaatar.

.....
Magsarjau, N. 1994. *Mongol Ulsiin šine tüüx*. Ulaanbaatar. (Mongólia új története)

Majer Zsuzsa. 2008. „A cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában.” Budapest: *Keréknymok*. 3. : 37–62.

Sárközi Alice 1992. *Political Prophecies in Mongolia in the Seventeenth-Twentieth Century*. Wiesbaden – Budapest: Akadémiai Kiadó.

Szilágyi Zsolt 2004. *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 Zsolt 2008. „A IX. Halha Bogdo Gegen Dzsebcundamba Rinpoce rövid életrajza és napjainkban betöltött szerepe.” Budapest: *Keréknymok*. 3. : 86–94.

Teleki Krisztina – Majer Zsuzsa 2006. „A mai Ulánbátor kolostorai és szentélyei.” Budapest, *Keréknymok*. 1. :147–158.

Teleki Krisztina 2008. „Az egykori mongol fővároskolostor szentélyei.” Budapest: *Keréknymok* 3.: 63–85.

www.gandan.mn

MAJER ZSUZSA – TELEKI KRISZTINA

Kolostorok régen és ma a mongol vidéken

Rezümé: Jelen cikk szerzői az Arts Council of Mongolia (ACM) 2007-es kolostorfeltáró projektjének keretében három hónapon át Mongólia három megyéjében (Öwörxangai, Dundgow' és Töv aimag) végeztek kutatást régi és új kolostorok helyszínét keresve, jelenlegi állapotukat felmérve, és a még élő, történetükre emlékező egykori szerzetesektől, idősektől adatot gyűjtve. A kutatás eredménye 150 egykori és 40 mai helyszín dokumentálása, 35 öreg szerzetessel és 16 idős emberrel részletes interjú készítése a régi, 23 ifjú szerzetessel pedig a jelenlegi kolostori életről. E cikk a vidéki tapasztalatokról, az 1937 előtti és az 1990 utáni buddhista kolostorok mai helyzetéről szól.

A kutatás célja

Az ACM Mongólia egész területére kiterjedő projektje európai diákok 2004-es Töv megyei előkutatása, jelen cikk szerzőinek 2005–2006-os, a mongol főváros egykori és mai kolostorainak történetét feltáró kutatása, valamint Ulánbátorban 31 öreg szerzetessel készített interjúja nyomán 2007 májusában indult hat kutatócsoport három-három megyébe¹ való kiküldésével. A csapatok egy-egy mongol kutatóból és egy-egy, az ulánbátori Gandan (tib. dga'-ldan) kolostor oktatószentélyeiből választott ifjú szerzetesből álltak. Jelen szerzőpárost² a projekt kizárólagos külföldi résztvevőiként az Idgaacoinjinlin (tib. yid-dga' chos-'dzin gling) oktatószentély szerzetese kísérte. A kutatás eredménye, így a helyszínek fényképei, rajzai, GPS adatai, valamint interjúk alapján lejegyzett története a www.mongoliantemples.net honlapon lesz hozzáférhető angol és mongol nyelven.³

A kutatás elsődleges célja annak felmérése volt, hogy az 1937–38-as kolostorrombolást megelőzően hány kolostor létezett országszerte, pontosan hol álltak, s mára mi maradt belőlük. Mongólia egykori kolostorairól eddig két lista állt rendelkezésre kevésbé részletes térképekkel. Maidar listája⁴ az ország megyéiben és fővárosában összesen 750, Rinčen listája⁵ 941 egykori

1 Egy mongol megye (*aimag*) nagyjából Magyarországnyi területű. Központja, a megyeközpont, azaz egy „város” (*xot*, Öwörxangai központja Arwaixeer, Dundgow' központja Mandalgow'. Öwörxangai megyében még egy város van: Xarxorin). A megyék járásokra (*sum*) oszlanak, központjuk a járásközpont (*sumiin töw*), azaz egy „falu”. A járások többségében lehet néhány „község” (*bag*) négy-öt faházzal, ám általában még ilyen községek sincsenek, a lakosság jurtákban él egy-egy járás területén elszórva. Dundgow' megye déli része és Öwörxangai egyes délkeleti járásai az aszályok miatt a járásközpontokon kívül szinte lakatlanok.

2 Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina részvételét a Brit Akadémia 'Stein-Arnold Exploration Fund' alapítványa és a Tan Kapuja Buddhista Alapítvány támogatta. Majer Zsuzsa kiutazását a Magyar Tudományos Akadémia, az ELTE Belső-ázsiai Tanszéke és a Mongol Tudományos Akadémia Nyelvi és Irodalmi Intézete közötti kutatói cserekapcsolat, (az OTKA 62501-es pályázata), Teleki Krisztina kutatását a Magyar Ösztöndíj Bizottság segítette.

3 A terepmunka során készített mongol nyelvű interjúk a honlapon meghallgathatók lesznek.

4 Maidar 1970.

5 Rinčen 1979.

helyszínt jelöl, de a kolostorok becsült száma ennél magasabb, ezret meghaladó. Egy teljes lista elkészítését, a helyszínek azonosítását és a maradványok felmérését az is indokolta, hogy a néhány meghagyott, ma látványosságként kezelt kolostor kivételével a régi kolostori helyszínek védelme nincs biztosítva, elhanyagolt, kincsvadászoknak kiszolgáltatott állapotban vannak. A felmérés így alapot nyújt az egykori kolostorok védelméhez, jövőbeni régészeti feltárásához is. Talán még ennél is fontosabb a kolostorok történetének lejegyzése, hisz virágzó vallási életük emlékeinek csak az 1930-as évek üldöztetéseit túlélte egykori szerzetesek vannak birtokában. A rendszerváltáskor közülük még sokan éltek, mára azonban már alig néhányan maradtak; 80-as, 90-es éveikben járnak, és idejük egyre fogy. Mivel írott forrás, fénykép vagy rajz csupán néhány kolostorról maradt fenn, a projekt az utolsó pillanatban kezdett adatmentésbe.⁶

A fél évszázados elnyomás után, a rendszerváltáskor alapult új kolostorok többsége az idősebb lánák tevékenységének köszönhetően régi kolostorok felélesztésének tekinthetők, így – a szerzőpáros kezdeményezésére – a projekt keretében a régi kolostorok kutatásával párhuzamosan a mai kolostorok feltérképezésére is sor került. A kutatás eredménye így tükrözi a mongol buddhizmus régi és mai vidéki állapotát.⁷

Eredmények számokban

A három hónap alatt (2007. május 24 – 2007. augusztus 22.) csapatunk 190 helyszínen járt egy, a mongol terepet bíró és a sok felszerelés szállítására alkalmas furgonnal naponta mintegy 100–150 kilométert megtéve, napi két-három, néha egymástól távol lévő helyszínt felkeresve, a Góbi aszály sújtotta kősvatagában vagy hasonló sivár terepen sátorozva, havazással, erős szelekkel, később hőséggel és az árnyék teljes hiányával küzdve.

A három megyében minden mai kolostort és majd minden egykori helyszínt megtalálva 40 mai és 150 régi kolostor helyszínen jártunk: Öwörxangai megyében 70 (49 régi, 21 új kolostor), Dundgow' megyében 94 (77 régi, 17 új kolostor), Töw megyében 26 helyszínt (24 régi, 2 új kolostor) feltérképezve.

Összesen 74 interjút készítettünk, ebből 35-öt egykori szerzetesekkel, 16-ot a helyszíneken gyermekként járt helybéli idős pásztorokkal, asszonyokkal, 23-at a rendszerváltás után épült vagy újjáépült kolostorok szerzeteseivel, felélesztőivel.

A vidéki kutatás előtt és után Ulánbátorban részletes beszélgetéseket rögzítettünk a ma a városban élő egykori szerzetesekkel, akik többsége az üldöztetés, katonai szolgálat után vagy később költözött fel vidékről a fővárosba, s a rendszerváltás után ismét szerzetes lett. Ulánbátorban 2006-ban és 2007-ben összesen 40 idős lámával készítettünk interjút. Közülük 19-en olyan régi kolostorokról meséltek, melyek egykor az általunk kutatott három megye területén álltak, így helyszíniüket magunk kereshettük fel.⁸

⁶ Az egykori szerzetesek birtokában lévő tudás fontosságát felmérve a szerzőpáros 2006-ban, a projekt előtt kezdte meg az idős szerzetesekkel való beszélgetést, s készítette el a 2007-es kutatás során minden csapat által használt részletes, négyoldalas kérdőívet.

⁷ Az új kolostorok dokumentálása a költségvetést külön nem terhelte. A felmérés minden megyében a szerzőpáros által kidolgozott módszertan és kérdőívek segítségével történt.

⁸ A többi 21 helyszín ma más megyékhez tartozik.

A helyszínek és idős szerzetesek megtalálásának nehézségei

A kutatás régi kolostorok után a Rinčen-atlasz három megyetérképén alapult, mely 33 egykori kolostori helyszínt jelöl Öwörxangai, 66-ot Dundgow' és 92-t Töw megyében. A lista a kolostorok nevén kívül földrajzi helyüket tartalmazza (pl. Tuul folyó, Vörös-hegy, Száraz-völgy), a térkép pedig körülbelüli helyüket jelöli.⁹ A lista adatait, a tájegységek hollétét a járásközpontok helyi hivatalnokai, a járásközpont vagy járás egykori szerzetesei, jelenlegi szerzetesei, és idős lakosai segítségével pontosítottuk.¹⁰ Ezen útmutatás alapján az útszéli jurták lakóit kérdezve kerestük a helyszíneket.¹¹

Hogy sikerült-e egy adott kolostor romjait megtalálni, illetve részletes adatokat gyűjteni róla, nagyban függött attól, hogy az adott járásban élt-e még olyan öreg, aki 1937 előtt szerzetes volt. Amennyiben szerzetesek nem éltek már, olyan helybéli öregeket kérdeztünk, akik gyermekkorukban közel laktak a kolostorhoz, vagy jártak ott valamely vallási esemény alkalmával. Volt olyan járás, ahol egyáltalán nem voltak már öregek, így a helybéli pásztorok terület-megfigyelő képességére, felmenőiktől hallott történeteire kellett hagyatkoznunk. Néhány járás alapításának évfordulójára emlékkönyvet adtak ki, mely szintén tartalmazhat elszórt adatokat régi helyi kolostorokról, híres lámákról.

A kutatás tapasztalatai alapján elmondható, hogy a helybeliek még mindig számon tartják a régi kolostori helyszíneket. Még ha csak alig kivehető épületalapok, elszórt kövek, domborlatok maradtak is egy-egy kolostorból, a közelben lakók ismerik helyét és meg tudják mutatni. Az idősebbek sok esetben történeteket is tudnak róla. A középkorúak, fiatalok csak akkor tudnak bármit is a helyekről, ha valamely rokonunk ott volt régen szerzetes, vagy szüleik, nagyszüleik meséltek nekik a régi legendákról.

Az idős adatközlők sokszor nemcsak a térképen jelölt helyszínekről, hanem más egykori kolostorokról, gyülekezetekről is beszéltek, melyekkel bővítettük a listát. Igen kevés volt az olyan, Rinčen térképén jelölt helyszín (összesen 6), amelyet nem sikerült megtalálnunk.¹² Ezek nevééről, földrajzi helyéről egyetlen adatközlő, helybéli sem hallott, vagy a földrajzi egységhez érve nem találtuk nyomát egykori kolostornak, szentélynek.

Öwörxangai megyében a helyszínek megtalálása nem okozott különösebb gondot, mert a terület északi része, ahol a kolostorok többsége állt, viszonylag sűrűn lakott, így volt kitől érdeklődni. Akadtak azonban homoksivatagban vagy erdős, havas hegycsúcson lévő, nehezen megközelíthető romok, valamint olyan helyszínek, amelyek megtalálása az adott lakatlan területen megvalósíthatatlan lett volna a járásközpontban talált kísérő segítsége nélkül.

Sajátos természeti adottságai és az utóbbi évek súlyos aszályai miatt Dundgow' megye gyéren lakott, száraz, meleg. Déli részéről az emberek északabbi járásokba, északi részéről pedig

9 Akár vaktérképnek is nevezhetnénk, mert mindössze a nagyobb folyókat (az egész kutatott területen összesen három folyót) és régi, mára elavult járáshatárokat jelöl. Lásd Rinčen 1979: Öwörxangai: 38. térkép, Dundgow': 36. térkép, Töw: 32. térkép.

10 A járásközpontokban a helyi kormányhivatalnokok, tanárok valamelyike, vagy a természetőr ismerik a járás földrajzi egységeit, s meg tudják mondani, hogy ezek mely irányban, hány kilométerre vannak a járásközponttól.

11 Az atlasz térképei és a listákon a kolostorokhoz megadott helynevek pontatlannak bizonyultak, sokszor a valós helyszíntől 80 kilométerre levő hatalmas hegyvonulatot, folyót, tavat jelölnek. Ez, valamint a sokszor tévesen írt kolostornevek nehezítették a helyszínek utáni kerdezést.

12 Csatatunk kutatása során volt néhány helyszín, melyek romjait nem találtuk, még ha a helyszínt megmutatták is nekünk (tíz helyszín, ezek némelyike a Rinčen térképen nem jelölt kolostor).

sokan a szomszédos, dús legelőjú Töv megyébe költöztek. Több déli járásban a járásközponton kívül szinte senki sem lakik, mely lehetetlenné teszi a helyszínek keresését, hisz nincs, ki útbaigazítana. E területek maradványait szintén a járásközpontbeli kíséző segítségével sikerült megtalálnunk.

A harmadik megyének, Töv-nek a rendelkezésére álló idő rövidege miatt csapatunk csak a déli részét kutatta. A megye sűrűn lakott, zöld, vízben gazdag. A helyszínek felkutatása itt sem volt könnyű, mert a lakosok többsége jobb legelőt keresve Mongólia más megyéiből települt be, a született helybéli ritka. A legtöbb család még a szálláshelye közelében lévő hegyek nevét sem tudta, nemhogy a lerombolt kolostorokét, sőt sokszor a közvetlen közelükben lévő romot sem vették észre soha.

Az idős, még élő lámák száma Dundgow' megyében jóval magasabb, mint Öwörxangaiban, melynek oka talán az, hogy régen több kolostor volt. Ma országszerte jellemző, hogy az öregek a megyeközpontba, vagy a fővárosba költöznek, ahol gyermekeik, unokáik gondoskodnak róluk. Ezt példázza, hogy régi, Öwörxangai megyei kolostorokról jóval több interjút tudtunk rögzíteni Ulánbátorban, mint magában Öwörxangai megyében az egyhónapos kutatás során. A vidéken élő öreg szerzetesekkel való találkozást néha akadályozta, hogy bár tudtak róluk a járásközpontban, senki nem tudta pontosan, hol laknak, vagy az illető éppen a csapat látogatása előtti napon indult családjával és jószágaival dúsabb fűvű, távoli legelőkre.¹³ Voltak olyan öregek, akikről a megyeközpontban jártunk után, a járásokban mondták, hogy a központban élnek, vagy épp ott vannak, így velük nem sikerült találkozoznunk.¹⁴ A vidékről a fővárosba költözött öregek esetében ritkán tudta bárki is megadni elérhetőségüket. Ráadásul vannak olyan egykori szerzetesek, akik a rendszerváltást követően nem öltöttek újra szerzetesi köpenyt, vagy már nincsenek olyan egészségi állapotban, hogy a fővárosi kolostorokban szertartásokat látogassanak, vagy az utcán sétálgassanak. Őket szinte lehetetlen megtalálni.

Kolostortípusok egykor

A tapasztaltak alapján elmondható, hogy a kolostorok vízben bővelkedő helyen, folyó vagy kút mellett, többnyire hegyek, dombok előterében, vagy azoktól körülzárva épültek, melyek védték őket az erős, északnyugati szélről.¹⁵ Néhány kolostor körül volt kerítve kerítéssel vagy alacsony fallal, de többségük nyílt terepen állt. A kolostorok, szentélyek, és a legtöbb épület, udvar bejárata délre nézett, csakúgy mint a mai mongol épületek, jurták. Nagyobb kolostorokban, kolostorvárosokban a főszentély állt középen, a többi szentéllyel, épülettel, szerzeteslakkal körülvéve, többnyire a *xüree deg* (tib. *sgrigs*, 'elrendezés') fordított U formáját követve. Az apát, vagy más előljáró, a szentek és újjászületések (*xutagt*, *xuwilgaan*) nagyobb jurtákban, külön udvarban vagy palotákban lakhattak a kolostoregyüttes bármely részén. A szerzetesek a környező hegyek, dombok tetején áldozati kőhalmokat (*owoo*) emeltek, melyek egyikét különös tisztelet

13 A mongol pásztorok ma is évente legalább négyszer költöznek új, az évszaknak megfelelő szálláshelyre. Nyaranta a legelőt követve gyakran változtatják helyüket.

14 A megyeközpontba egy-egy megye járásainak befejezése után nem állt módunkban visszatérni, így akit

ottlétünkör nem találtunk, vagy nem tudtuk még, hogy ott él, azzal nem tudtunk találkozni. Várni sem volt időnk a hazatérőkre.

15 A kolostor szemetét többnyire délkeleten helyezték el, hogy a szél ne a kolostor felé hozza bűzét.

övezte (*taxilgat owoo*), s melynél évente, vagy gyakrabban áldozatot mutattak be a helyszellemeknek. Tisztavízű patakok, különös sziklák, barlangok is tiszteletnek örvendtek.¹⁶

A kolostori helyszíneket az alábbiak szerint csoportosíthatjuk: kolostorváros (*xiiree*) mintegy 1000–2000 szerzetessel,¹⁷ kolostor (*xiid*) 50–1000 szerzetessel, szentély (*süm* vagy *dugan*) néhány tucat szerzetessel, állandó vagy időszakos gyülekezet (*xural* vagy *jas*) néhány szerzetessel. A kisebb gyülekezetek általában egyetlen, sokszor jurtaszentélyben működtek. Voltak olyan időszakos szertartású *jas* szentélyek, melyeket az év nagy részében egy szerzetes, vagy egy őr (*manaach*) őrzött, s csak az év egy adott szakában gyűlt össze itt sok szerzetes a környező kolostorokból. A kisebb kolostorok sajátos formája volt az *örtöö xural* vagy *örtöö jas*, melyek az egymástól 30 km-re lévő lovasposta-állomások mellé települtek.¹⁸

Mongólia 20. század eleji közigazgatási felosztása teljesen eltért a maitól. Míg régen négy nagy kánságra oszlott a halhák területe, ma 18 nagy és néhány kisebb megye, valamint néhány megyei jogú város van. Az általunk kutatott három megye a régi *Secen xan*, *Tüšeeet xan* és *Sain noyon xan* megyék (*aimag*) egyes területein fekszik. A régi megyék kisebb egységekből (*xošuu*, 'zászló, zászlóalj, közigazgatási egység') álltak, melyek központja egy-egy világi előljáró kolostorvárosa (*xiiree*) volt. A *xošuiuk* területén kisebb-nagyobb kolostorok álltak, az ezer szerzetest számláló hatalmas kolostoregyüttesektől az egy-két szerzetes által őrzött kis szentélyekig, zárandokhelyekig.

A kolostori helyszínek alapításuk tekintetében is különbözőek. Míg a nagyobb kolostorok, kolostorvárosok a 17–18. századtól épültek, a kisebb, időszakos szertartású szentélyek többsége a 20. század elején alapult. Ezeket a *xošuu* főkolostorának, vagy nagyobb kolostorainak szerzetesei látogatták, nyáron végigjárva a terület kisebb szentélyeit. Olyan területet is találtunk, ahol a *xošuum* belül minden egyes nemzetségnek (*otog*) volt szentélye saját területén.

Az általunk bejárt területek legnagyobb kolostorvárosai és kolostorai Öwörxangai megyében: Dalai güniü xiiree (Yesön jüül járás), Beilin xiiree / Ilden beiliin (xošuumii) xiiree (Öljiit járás), Baruun xiiree / Šanxiin xiiree (Xarxorin járás), Erdene juu (Xarxorin járás), Sain noyonii xiiree / Uyangiin xiiree / Sain xanii xiiree (Uyanga járás), Arwaixeeriin xiiree / Üijen wangiin (xošuumii) xiiree (Arwaixeer város, Öwörxangai megye központja); Dundgow' megyében: Sangiin dalai xiid (Erdenedalai járás), Xošuu xiid / Tüšee wangiin xiiree (Delgerxangai járás), Ül oldoxiin xiid / Oldoxiin xiid (Xuld járás), Delgeriin Čoir (Delgercogt járás), Ix jas / Xošuu xural (Gurwansaixan járás), Baruun Čoir / Borjignii Baruun Čoir (Cagaandelger járás); Töw megyében a Manjšir(iin) xiid (Juunmod város). Közülük a Manjšir(iin) xiid, az Erdene juu, a Baruun xiiree vagy Šanxiin xiiree, Delgeriin Choir kolostorok ismertek, a többi azonban zárandokok és turisták által nem látogatott, rossz állapotú szentélyrom.

Régi helyszínek mai állapota

A csupán jurtaszentélyből álló helyszínek kivételével minden egyes kolostornak vannak ma is látható nyomai, maradványai, legalább az egykori épületek alapzata, melyet a földfelszín domborulatai, illetve annak mentén kövek vagy téglák mutatnak. Más a helyzet, amikor az egykori

¹⁶ Érdekeség, hogy néhány kolostor türk temetkezési hely mellé épült.

¹⁷ Az egykori Bogdiin khüree, vagy Ikh khüree a mongol

kolostorfőváros 10000 szerzetesnek adott otthont.

¹⁸ Öwörxangai megyét egy mongol lovasposta útvonal, Dundgow' megyét egy kínai kereskedelmi útvonal szelte át.

helyszín egy mai járás központjában vagy más beépített helyen állt. Ezen esetekben is vannak még látható, be nem épített nyomok a jurták kerítései, épületi között, ám ezek alig kivehetőek. A kietlen, távoli helyeken található kolostorok esetében, még ha csak egyetlen szentélyből álltak is, mindig vannak látható nyomok, melyek alapján az egykori kolostor mérete megállapítható.

Az egykori kolostorok mai állapota mutatja, hogy az 1937–38-as kolostorrombolások¹⁹ szinte valamennyit csaknem eltüntették a föld színéről. A faszentélyeket felgyújtották, a téglafalak ledöntötték, a fél méter vastag kőfalakat lerombolták. Sokszor akár száz épületből álló kolostorvárosok is a földdel váltak egyenlővé, helyüket ma csupán domborulatok jelzik. Ami romokban mégis megmaradt, az eltelt 70 év alatt elporladt, ledőlt, vagy a környéken lakók használták fel, szállították el téli szállásuk építéséhez.

A kolostorok építőanyaga az adott területeken rendelkezésre álló, illetve a távolabbi helyekről hozott anyagok függvényében fa, téglá (kék, szürke vagy vörös, sokszor agyaggal tapasztva) és kő lehetett. A legtöbb esetben a kolostoregyüttes területén különböző anyagokból építkeztek: a főtemplom és néhány szentély lehetett fából, más szentélyek téglából, míg a szerzetesi lakások, konyha és egyéb gazdasági épületek téglából és agyagból. A téglát a kolostor közelében lévő tégláégető kemencében (*baayuu*) készítették elsősorban kínaiak, akik ismerték gyártási



A Jüün xural / Yargaitiin süm romja
(Öwörxangai megye, Öljiit járás)

eseten kívül²⁰ semmi sem maradt, sokszor az egykori faszentélyek pontos helye sem megállapítható, csak az adatközlők elmondása illetve az egyéb épületek elhelyezkedése alapján lehet meghatározni. Az építőanyag ugyanakkor meghatározza azt is, hogy az egyes helyszínek romjai mennyire estek áldozatul a helybeliek bolygatásának. A hasznosítható anyagokat a szegények vagy az élelmeselek elhordják, és magáncélokra fordítják.

si módját, s akik részt vettek a kolostorok építésében, faragásában, díszítésében is. A Góbi-ban szinte minden téglából és agyagból készült, mivel kevés a fa.

A kolostorok romjainak mai állapota elsősorban építőanyaguktól függ. A kőépületekből több maradhatott meg, bár általában nem több mint jól kivehető alapzataik és néhány falrészlet. Tégláépületek esetében kivehető alapokat, néhol egy-egy falmaradványt, néhány ép, de többnyire romba dőlő kisebb épületet találni, míg a faépületekből néhány

¹⁹ Ezen időszak részleteit lásd röviden a szerzők előző cikkében: Majer – Teleki 2006.

²⁰ E néhány fából épült szentély annak köszönhető megmenekülését, hogy egy-egy termelőszövetkezet raktárhelyiségeként működött.

Az általunk bejárt területen nagyon kevés az olyan helyszín, ahol egy-egy szentélyépület, ha rossz állapotban is, de még áll. Ezeket néhány esetben felújították és működésük újraindult 1990 után.²¹ Amennyiben egy-egy megmaradt szentély lakott területtől távol helyezkedik el, mindenféle védelmet és feltűjtést nélkülözve mára borzalmas állapotba került. A három megye (Töv megye csak általunk kutatott részeit értékelve) megmaradt szentéllyel rendelkező helyszínei a következők: Öwörxangai megyében Baruun xüree / Šanxiin xüree (Xarxorin járás) és Erdene juu (Xarxorin járás); Dundgow' megyében Sangiin dalai xiid (Erdenedalai járás), Ünestiin xiid / Xeree ünestiin xiid (Erdenedalai járás), Juutiin xiid (Adaacag járás) és (Xamar xornii xiid (Saincagaan járás). Töv megye déli részében nincs megmaradt szentély.

Egyes helyszíneken, ha szentély nem is, más épületek, szerzetesi lakások vagy gazdasági épületek romjai még állnak, és a kolostoregyüttes alaprajza jól kivehető. E helyszínek is védelemre szorulnának: Öwörxangai megyében Baruun xural / Yargaitiin süm (Öljiit járás), Noyon xutagtiin xiid (Erdene bandid xutagt) (Bogd járás) és Jeerengiin xiid (Sant járás); Dundgow' megyében Xadan usnii xiid / Xadaasnii xiid (Erdenedalai járás), Cawčiriin xiid (Erdenedalai járás), Bari / Bragri (xamba) lamiin xiid (Saixan-Owoo járás), Xutagt lamiin xiid (Saixan-Owoo járás),



Lowončimbiin süm / Saĵaa mor't / Mor'čin dorĵiin xiid (Adaacag járás), Delgeriin čoir (Delgercogt járás), Gučin ĵas (Gurwansaixan járás), Uuliin mamba xiid (Gurwansaixan járás), Bilüünii xiid / Bulag bilüünii xural (Öljiit járás), Dalain xiid (Öljiit járás), Xar noyonii xiid (Öljiit járás), Taliin xural (Öljiit járás), Xötliin xiid (Öljiit járás) és Awraxiin xiid (Öndöršil járás), Töv megyében a Manĵsir xiid (Juunmod város).

Majdnem minden helyszínen található régi rézüstököt, edényeket, ollót, patkót és más használati tárgyakat. Néhány helyszínen ezeknél értékesebb emlékeket, szobortöredékeket, terrakotta figurákat, díszes frízeket, tetőcserepeket, téglákat, mécsstartókat és egyéb áldozati tárgyakat, vagy töredéküket, tibeti könyvek lapjait, ruhafoszlányokat. E helyek Öwörxangai megyében Jüün xural (Öljiit járás), Juugiin lamiin süm / Yonĵon lamiin xiid (Xarxorin xot), Axai beisiin / Axai güngiin xüree / Ceeĵüngiin xüree (Jüün Bayan-Ulaan járás), Ongiin xural / Ongiin örtöö süm (Bayangol járás), Noyon xutagtiin xiid (Erdene bandid xutagt) (Bogd járás), Jeerengiin xiid (Sant járás); Dundgow' megyében Xadan usnii xiid / Xadaasnii xiid (Erdenedalai járás), Cawčiriin xiid (Erdenedalai járás), Ünestiin xiid (Erdenedalai járás), Tögrögiin xiid (Saixan-Owoo járás), Oigčiin cagaan xural (Saixan-Owooo járás), Xutagt lamiin xiid (Saixan owoo járás), Xošu xiid (Delgerxangai járás), Ganĵuur xiid (Saincagaan járás), Gučin ĵas (Gurwansaixan já-

21 Többségük napjainkban szerzetesek hiánya miatt megint nem működik, és az épület igen rossz állapotban van.

rás), Tawiin Jas (Gurwansaixan járás), Bayanii xiid / Erdene bayangiin xiid (Öljiit járás), Bilüünii xiid / Bulag bilüünii xural (Öljiit járás), Xar noyonii xiid (Öljiit járás), Taliin xural (Öljiit járás), Xötliin xiid (Öljiit járás).

Az egykori helyszínek mai állapota építőanyagukon kívül elhelyezkedésüktől is függ. A megye-, járásközpontokban vagy azok közelében, illetve az utak mentén lévő kolostormaradványokat a rombolások után más célokra fordították. A szovjet befolyás alatti kormány parancsára egyes megmaradt templomépületeket vagy anyagukat kórház, klubhelyiség, raktár, vagy egyéb épület építésére használták az 1940-es években, ám később a többi egykori helyszínt nemigen bolygatták egész a rendszerváltásig. A régi kolostori helyszínek felásása, kirablása a rendszer-váltás után erősödött fel. Napjainkban a közelben lakó családok assák ki a téglákat, hogy téli szállást, raktárhelyiséget, szárnyéket építsenek maguk és állataik számára. A távoli, kietlen helyeken nyugvó romokat a bolygatás kevésbé érinti, hisz a helyek megközelítése, az anyagok elszállítása nehezebb (más a helyzet azonban, ha egy család a rom mellett száll meg). A kisebb, különösen az egy szentélyből vagy csak néhány épületből álló kolostorok mára szinte nyomtalan helyszínei általában nincsenek felásva, mert nincs hasznosítható téglanyag, vagy mert e helyszínek nem ismertek széles körben, s a gyanakvó vidékiek nem mutatják meg akárkinek.

A maradványok mai állapotát szintén meghatározza az értékes és értékesíthető ereklyékért folyó „kutatás”, melyet viszont nem befolyásol az elhelyezkedés. Kincskeresők fosztogatják a helyeket, hogy vagy maguknak megtartsák, vagy pénzéért tegyék, turistáknak eladják az arany, ezüst, bronz és réz kegytárgyakat. A járásközpontokhoz közeli, vagy út menti helyeken azért tudnak ásni, mert könnyen megközelíthetőek és ismertek, a távoli helyeken pedig



azért, mert ott észrevétlenül és büntetlenül lehet keresgélni. Ez a „kincskeresés” gyakran együtt jár vagy inkább velejárója a felhasználható anyagok, különösen a téglakiadásának, mivel a téglát ásók rendszerint minden mást is elvisznek, amit találnak. A legtöbb esetben az ereklyevadászat igazi kutatást jelent eladható értékes kegytárgyak, műtárgyak után módszeres ásással, sokszor fémdetektorokat használva. Főként Dundgow’ megyében találtunk rengeteg felásott és kifosztott helyszínt, több tíz, több száz gödörrel, terepen hagyott ásókkal, sokszor egészen friss ásásnyomokkal.²² A legnagyobb lyukak a főszentély vagy szentélyek északi részén láthatók, néhol egész árkot ástak az egykori oltár helyén, ahol a romboláskor a ledőlő falak maguk alá

22 A kutatócsapat néhány alkalommal rajta kapott embereket a helyszínen ásva. Egy alkalommal a helyszínrre egy helyi parlamenti képviselő kíséretében érkezünk, akinek eszébe sem jutott, hogy a régi

kolostori helyszínen éppen ásó embereket figyelmeztesse, ne tegyék. Az ő fellépése nélkül, sőt, látszólag ellenére, esélytelenül próbáltuk magyarázni, hogy ez tilos.

temethették az otthagyt, be nem gyűjtött szobrokat és más áldozati tárgyakat. A jól megtervezett ásásokon kívül egyes helyszíneken találmásra ásott lyukak száza mutatják, mennyire alapos ez az értékek utáni illegális kutatás, mely napjainkban folyik.

A régi helyek kifosztása Mongólia életszerű jelensége. Mű- és kegytárgyak tömegeit árulják Ulánbátor-szerte az Art és Souvenir *shop*okban, mivel nagy, elsősorban külföldi kereslet mutatkozik ezen antik tárgyra, melyek adás-vételét nem szabályozták, nem büntetik. A régi helyszínek védelme Mongóliában megoldatlan. A kutatás során dokumentált 150 egykori helyszín közül nem több mint négy-öt helyen (eltekintve attól a néhány kolostortól, melyek ismertek és jelenleg is működnek, mint az Erdene juu és Šanx xiid Öwörxangai megyében vagy a Sangiin dalai xiid Dundgow' megyében) jelölte tábla, hogy a régi kolostor helyszíne állami védelem alatt áll. A kutatók maguk sem látják lehetőséget a hatásos védelemre, mivel a romok többsége kietlen, távoli helyeken áll, mely védelmüket, ellenőrzésüket lehetetlenné teszi. A tábla kitétele akár meg is könnyítheti a „kincskeresők” dolgát, hisz valós védelmet nem jelent. A helyi hatóságok közreműködése nélkül a védelem végképp megvalósíthatatlan. Néhány rom mellett a felszínen elszórva, eső által a felszínre mosva több kegytárgy, szobortöredék, tibeti szent szövegek lapjai hevernek szerteszét. Bárki, aki véletlenül arra jár, nyugodt szívvel viheti magával e maradványokat, a kolostorromok és tárgyak védelmével kapcsolatos felvilágosítást, vagy annak betartásának teljes hiányában.²³ Egyedül a mongolok múlt iránti tiszteletére lehetne hagyatkozni kulturális örökségük megőrzésében.²⁴

A kolostorromok egy másfajta használata, amikor egy család „beköltözik” a megmaradt romokba, s egy szerzetesi szállás vagy szentély még álló falait bővítve szállásként, karámként, szárnyékként használja.²⁵ Természetesen ez sem új jelenség, hiszen ahogy fentebb említettük a szocialista időkben, rögtön a kolostorrombolások után, felismerve a megmaradt épületek hasznosíthatóságát, ezeket, ha nem alapanyagaikat vitték el, különféle célokra használták: pártirodáknak, raktáreépületnek vagy gyakran termelőszövetkezetet telepítve e helyszínekre. Sok esetben az úgynevezett *brigád*/*barigád*²⁶ és *bag*²⁷ központok régi kolostori helyszíneken helyezkedtek el. Ez néhány helyszín megkönnyítette a kutatást, mert bár a rendszerváltás óta a *brigád* és sokszor a *bag* központok is elhagyatottak, romokban állnak, a még álló épületeiket így is könnyű messziről meglátni. Amennyiben nincs hasznosítható maradvány a helyszínen, a rom mellett egy-egy évszaktól eltöltő család szemétként használ egy-egy „gödört”, maradványt, nem tudván vagy nem tartván fontosnak, hogy egy régi kolostor helyszínét csúfítják el ezzel.

Az idős szerzetesek és emlékeik

A kutatás legmeghatóbb, legfelemelőbb része az idős lámákkal való találkozás és egykori kolostorukról, ifjúkorukról való beszélgetés volt. A lámák és családjuk mind Ulánbátorban, mind

23 A kutatók nagy bánatára még a három hónapos terepmunkán a csapattal tartó Gandan kolostorbeli ifjú szerzetes is természetesnek vette egy-egy tárgy eltulajdonítását. Többszöri kérésünk, magyarázatunk, sőt parancsunk ellenére is megtette bárminemű lelkifurdalás nélkül.

24 Véleményünk szerint a kegytárgyat találók a helyi kolostornak, múzeumnak, kormányhivatalnak kellene, hogy átadják a talált tárgyakat, bár a jelenlegi helyzetben

további sorsuk így is ugyanolyan kétséges lenne.

25 Ezt tapasztaltuk például az Ünestiin xiid helyszínén, ahol egy család éppen építkezett a szerzetesi szállások romjain.

26 „Brigád”, kisebb területi-munkaszervezeti egység a szövetkezeten, járáson belül, kb. 1960–1990 között.

27 „Község”, a legkisebb közigazgatási egység a járáson belül.

vidéken szeretettel fogadtak bennünket, és nagy elragadtatással beszéltek a régi időről, melyről manapság senki sem kérdezi őket.

A három megyében összesen 35 (Öwörxangiban 9, Dundgow'-ban 23, Töv megye déli részén 3) idős szerzetessel találkoztunk. Ezen adatközlők általában az 1910-es, '20-as években születtek, 5–7 éves korukban kezdtek tibeti imákat tanulni, majd lettek szerzetestanoncok egy-egy kolostorban. Volt, aki később nagyobb kolostorokban vagy a fővárosban folytatta tanulmányait. Tízen-, huszonevésen lettek világiak, legtöbbjük 1937-ben, vagy a '30-as évek elején. 5–10 év hadiszolgálat után vidéken éltek pásztoréletet, és kényszer hatására megházasodtak. Életkoruk ma 80–100 év közötti,²⁸ néhányan igen rossz egészségi állapotban vannak, volt, aki fekvő fogadott minket, mert felkelni már nem tudott, többségük süket, néhányuk már nem lát. Állapotuk miatt régi kolostoruk helyszínére személyesen velünk tartani, az egykori szentélyek pontos helyét megmutatni, az elrendezést elmagyarázni mindössze ketten-hárman tudták. Mivel elméjük tiszta, mindannyian²⁹ részletes adatokat tudtak szolgáltatni régi kolostoruk pontos helyéről, a környező hegyekről, vizekről, a kolostor szentélyeiről, védőisteneiről, iskoláiról, épületeiről, sztúpáiról, hatalmas imamalmairól, a kolostorhoz tartozó lámák számáról, híres, rangos lámákról, a közelben gyakorló tantrikus mesterekről, a filozófiai iskola tankönyvéről, a kolostor jelentős vallási eseményeiről, szertartásairól, a közelben élő kínaiakról, a még életben lévő szerzetesekről és még számos részletről.³⁰ A lerombolás, kolostorbezárás időpontjaként általában 1937–38-at jelölték meg, de volt, aki 1945-öt említett. Pontosabb időpontot kevesen adtak meg. Régi kolostorokról kevesen rendelkeztek rajzzal, vagy fényképpel, ám vázlatot rajzolva meg tudták mutatni, hogy egymáshoz képest hol álltak a szentélyek. Többen meséltek szobrokról, könyvekről, melyeket sikerült megmenteniük és elrejtetniük, sőt hatalmas ládákat is láttunk, melyekben elásták azokat. Néhányan említették, hogy titokban tartottak szertartásokat 1990 előtt, ám legszívesebben az egykori szigorú kolostori fegyelemről, díszes ruhájú főlámákról, színes *cam* táncról (tib. *'chams*), Maitrëya-körmenetről (*Maidar ergex*) és gyermekkori csínytevéseikről meséltek.³¹

A régi kolostorok vallási élete az interjúk alapján

Az egykori kolostorokról gyűjtött adatok alapján megállapítható, hogy az általunk kutatott területen a sárgasüveges vagy Gelukpa rend (*geliig*, tib. *dge-lugs*) tanai terjedtek. A Szakja rendhez (*saĵa*, tib. *sa-skya*) tartozott az 1586-ban Mongólia első kolostoraként alapított Erdene juu (Xarxorin járás) és a Lowončimbiin süm / Saĵaa mor't / Mor'čin dorĵiin xiid (Dundgow' megye, Adaacag járás) remetelak. A Noyon xutagtiin xiid (Erdene bandid *xutagt* kolostora) (Öwörxangai megye, Bogd járás) volt az egyetlen, amely híres volt vörössüveges Nyingma

28 2006-ban még 106 éves öreggel is beszélhettünk, aki azóta már távozott az élők sorából.

29 Összesen egy olyan beszélgetés volt, ahol az idős szerzetes valós-valótlant állított, bár így is sok mindent el tudott mondani és nagyon lelkes volt.

30 A kutatók tartózkodtak olyan fájdalmas emlékeket idéző kérdésektől, mint hogy hogyan és kik rombolták le a kolostorokat, kik hurcolták el a lámákat, pontosan

kiket, hogyan ölték meg őket, vagy hogy milyen érzések, gondolatok kavarnak bennük, amikor a békés lámapadsort a hangos csatamezőre kellett cserélniük.

31 Az egyik bácsi még azt is bevallotta, hogy igen neveletlen gyerek lévén kis szerzetestársaival kedvelt játékuik volt annyira sebesen forogni a hatalmas imakeréken, hogy teljesen elszédültek, s a gyumruk is felfordult.



Egy az idős szerzetesek közül: J. Namjil láma (Öwörxangai megye, Öljiit járás). 1917-ben született, a Baruun és Jüün Yargait-i szentélyegyüttes, majd az Ilden beiliin xošuu kolostorának lámája volt.

(*Dar' exiin dugan/süim*, tib. *sgrol-ma*), az Orvos buddha szentélye (*Manaliin dugan*, tib. *sman-bla*), Maitrėja szentélye (*Maidariin dugan*, tib. *byams-pa*), Avalokitészvara szentélye (*Janraisegiin dugan*, tib. *spyan-ras-gzigs*), a Kanjur köteteinek szentélye (*Ganjuuriin dugan*, tib. *bka'-gyur*) és így tovább. Oktatószentélyek (*dacan*, tib. *grwa-tshang*) nagyobb kolostorokhoz, kolostorvárosokhoz tartoztak. Leggyakoribb a filozófiai iskola volt (*Canid dacan*, tib. *mtshan-nyid grwa-tshang* vagy *Choir*, tib. *chos-grwa*), ahol vizsgákat (*domiin damjaa*, tib. *sdom-pa'i dam-bca'* és *gawjiin damjaa*, tib. *dka'-bcu'i dam-bca'*) is tehettek a szerzetesek. A nagyobb kolostorokban orvosi (*Manba/Mamba dacan*, tib. *sman-pa grwa-tshang*), asztrológiai (*Jurxai dacan*, tib. *rtsis-pa grwa-tshang*), fokozatos út (*Lamrim dacan*, tib. *lam-rim grwa-tshang*), tantrikus (*Jüid dacan*, tib. *rgyud grwa-tshang*) és egyéb iskolák is léteztek. Sztípusukat bárhol állíthattak egyesével, vagy csoportban.³² Könyvet több helyen nyomtattak, ám külön nyomda (*barxan*, tib. *par-khang*) csak néhány nagyobb kolostorvárosban volt.

32 A nagyobb kolostorokban is előfordult, hogy a *jódot* gyakorolta a kolostor egy-egy rangos szerzetese, ezek az irányzatok nem is zárják ki egymást. Egyes nagyobb kolostorokban külön szentélyhez tartoztak a *jódot* követői, mely általában a *Lamrim dacan* volt.

33 Több ilyen egykori helyszínt sikerült az adatközlők

nézeteiről (*nyinmaa*, tib. *rnying-ma*). Emellett több *jódot* (tib. *gcod*) gyülekezet létezett, melyek tagjai tantrikus gyakorlatokat végezve többnyire vidéken kóborolva éltek, tartották elvonulásaikat.³² Egy-egy koros mester köré több ifjú követő gyűlt, így jurtaszentélyük, épületeik többnyire a kolostorközpontok közelében állt.³³ A kutatás során nem találtunk olyan adatot, hogy a térségben Kagyü rend (*garjid/gajüd*, tib. *bka'-(b)rgyud*) hagyományait követő kolostor lett volna, valamint mongol olvasású, kínai, muzulmán esetleg keresztény szentély, kolostor létét sem jelezte semmi (mindezek kis számban az ország más területein léteztek). Női kolostor szintén nem volt a területen (egész Mongólia területén nincs tudomás ilyenről), női gyakorlók azonban csatlakoztak a *jódot* gyülekezetekhez.

A szerzetesek elbeszélése alapján megállapítható, hogy majdnem minden kolostorban volt egy főszentély, ahol mindennap folyt szerzetesélet. Ezen kívül általában volt egy olyan szentély, ahol a kolostor védőistenségének szobrát, képmását őrizték, valamint lehetek további szentélyek, így Tāra szentélye

iránymutatása alapján megtalálunk, mely azért volt nehéz, mert Rinčen térképe más jurtaszentélyekhez hasonlóan ezeket sem jelöli, valamint jellegükből adódóan szinte nincs felismerhető maradvány, rom.

34 A sztípusaegyüttesek elsősorban a kolostorok északi részén álltak.

Az éves szertartásrendben kiemelkedő fontosságú Holdújévhez kötődő szertartásokat (*xuučün xural*, *sor jalax*, *Cedor lxam*, *yerööl*³⁵) minden kolostorban megtartották, csakúgy mint Buddha és Congkhapa ünnepnapjait. Maitrėja-körmenetet (*Maidar ergex*) többnyire mindenütt rendeztek évente, tavasszal vagy ősszel. *Cam* táncot csak a legnagyobb kolostorokban tartották, általában a Maitrėja-körmenet utáni napon. A Kanjur-körmenet (*Ganjuur ergex*) során, mely vagy a kolostort, kolostorvárost megkerülve egy teljes napig, vagy az egész *xošuu* területét bejárva egy egész hónapig tartott, a Kánon köteteit és más szent könyveket hordozták körbe, vagy maguk a szerzetesek és hívők, vagy szerzetesekkel és hívőkkel kísért tevékaravánok. Felszentelt szerzetesek (*gelen*, tib. *dge-slong*) csaknem minden kolostorhoz tartoztak, így 45 napos nyári elvonulásra (*xailen*, tib. *khas-len*) is minden évben sor került. Meditációval egybekötött böjtöket (*Nünnai/Nügnai*, tib. *smjung gnas*) is tartottak majd mindenütt.

A kolostorokat általában apát (*xamba*, tib. *mkhan-po*), *corj* (tib. *chos-rje*) vagy *lowon* (tib. *slob-dpon*) vezette, valamint fontos tisztséget töltöttek be a kolostori rend fenntartói (*gesgüi*, tib. *dge-bskyos*) és a szertartások előénekesei (*unjad/unjad*, tib. *dbu-mdzad*). Orvos láma (*otoč/emč*) és csillagjós (*jurxaič*) minden nagyobb kolostorhoz tartozott. Néhány helyen olyan jós is tevékenykedett, aki transzállapotban a tanvédők (*čoijin*, tib. *chos-skyong*, szkr. *dharmapāla*) üzeneteit tolmácsolta. *Jaisan*, *daamal*, *demč* és más rangos hivatalnokok csak a nagyobb, gazdagabb kolostorokban voltak, míg a kisebb kolostorok gazdasági ügyeit a *nyaraw* (tib. *gnyer-pa*) intézte. Nagyobb kolostorokban külön gazdasági egység (*jas*, tib. *spyi-sa*) tartozott minden szentélyhez, a kisebbekben pedig általában egy, fő gazdasági egység (*ix jas*) kezelte a kolostor vagyónát.

A nagy kolostorvárosok egy-egy nemes, előjáró (*Sain noyon xan*, *Ilden beil*, *Axai gün*, stb.) központi szállásaként jöttek létre, így a szerzeteseken kívül világiak, sőt kínai kereskedők is laktak a város peremén, és a szegények, koldusok is e központok köré csoportosultak. A kolostorokat kizárólag szerzetesek lakták, akik nőekkel egyáltalán nem érintkezhetek. Akik érdeklődtek a szebbik nem iránt vagy megnősültek, azok kiszorultak a kolostorból: vidéken éltek, s csak nagyobb szertartásokkor látogatták a kolostort.

Számos hívő, zarándok látogatta a kolostorokat. A környékbeliek élő állatot, állati termékeket, élelmet, selymet, áldozati selyemkendőket, lisztet, árpát, teát adományoztak a kolostornak, ahol többnyire egy-egy fiúk tanult. A kolostorok méneseit, csordáit, nyájait szintén hűvek őrizték, szaporították, ezzel hozzájárulva a kolostor vagyónának gyarapodásához, a szerzetesrend ellátásához.

A *xošuu* főkolostora a legnagyobb volt egy-egy területen. Közeli kolostorok között jó volt a kapcsolat, sok esetben egymás szertartásait is látogatták. Néha-néha érkeztek lámák Tibetből vagy a *Bogd* városából (*Bogdiin xüree*, kolostorfőváros, a Bogd láma székhelye), hogy beavatásokat tartsanak és a Tant magyarázzák, de tibeti szerzetes csak a legnagyobb kolostorokban, kolostorvárosokban élt.

Kínai kereskedők járták a vidéket, vagy állandó boltot (*piüis*) működtettek népesebb területeken, általában a kolostorközpontok közelében, ahol mongoloktól gyapjút, bőrt és egyéb állati termékeket vettek, vagy érte mongol földön ritka portékákat adtak. Vándorszerzetesek (*badarčün*) ugyancsak járták a vidéket gyalogosan, kolostorokba vezető zarándokútjukon a jurtákba betérve alamizsnáért.³⁶

35 Ezek részleteiről lásd a szerzők korábbi cikkét: Majer – Teleki 2006.

36 A zarándoklat e módja a mongol vidék sajátosságát látva igen kockázatos és figyelemreméltó vállalkozás.

A felélesztett kolostorok mai helyzete

A kutatás során a három megyében 40 új kolostort találtunk. A rendszerváltást követően sok egykori szerzetes lett újra szerzetes, hogy gyakorolhassa hosszú időre eltemetett hitét, s átadja tudását az ifjabb nemzedéknek. Kezdeményezték kolostoruk megmaradt épületének felújítását, vagy új szentély építését a járásközpontban, ahol több járásbeli kolostor volt szerzetesei együtt éllesztették fel a vallásgyakorlás hagyományát. Egy-egy kolostor felélesztéséről hallva hívek, híres lámák, szerzetesek gyermekei, unokái, de még a helyi párt előljárói, szovjet uralom alatti vezetői is adakoztak. Egy-egy kolostor nyitóünnepségén csaknem minden odaválói szerzetes összegyűlt. Azok, akik már a fővárosban éltek, többnyire szintén részt vettek az ünnepségen, s többen azóta is lejárnak a nagyobb szertartásokra.

Az esetek többségében egy új kolostor valójában nem egy bizonyos régi kolostor felélesztése, hanem általában egy járás területén (mely nem esik egybe a régi, kolostorok működése idején létezett területi felosztással) összesen egy kolostor nyílt meg újra vagy épült újonnan, többnyire a járásközpontban, amely az emberek számára könnyen elérhető. A felélesztést a környékbeli régi kolostorokból életben maradt néhány szerzetes valósította meg egy helyen összegyűlve, szertartásokat tartva, végül kolostort építve. A szertartásrendszer a régi kolostorok szertartásrendszerét követi, és a megnyitáskor a régi szerzetesek lettek az új kolostorok rangos lámái. Sok új gyülekezet a régi kolostor védőistenségét örökölte, s a rendszerváltás után több elrejtett kegytárgy újra előkerült.

A 40 kolostorból körülbelül 5–6 bizonyult újonnan alapított kolostornak. 2000 után olyan új szentélyek is megnyitották kapuikat, melyek vezetői Ulánbátorban tanultak, s nyitottak magánkolostort egy-egy népes megyeközpontban, ám ezek száma csekély (2).

A kutatási adatok bizonyítják, hogy noha Dundgow' megyében sokkal több kolostor volt régen, mint Öwörxangai megyében, ma mégis kevesebb az új kolostor (a népsűrűség is jóval kisebb). Öwörxangaiban 21, Dundgow'ban 17, Töw megye déli részén 2 kolostor áll ma (beleértve a mára mőködésképtelenné váltakat is). A vörössüveges rend hagyományait követő kolostort mindössze egyet találtunk, mely mutatja, hogy ma is inkább a sárgasüveges rend nézetei terjednek.

Szomorú tény, hogy bár a vallási élet a fővárosban élénknek mondható, vidéken jóval kevesebb a vallás gyakorlására rendelkezésre álló intézmény. Az 1990-ben felélesztett vagy 1990 után alapított kolostorok egy része (9) ma már egyáltalán nem működik, s többségük (14) is csupán részlegesen, havi vagy éves szertartásokkal. 17 év elteltével csupán 17 kolostor működik megfelelő számú (4-et elérő) szerzetessel, mindennapi szertartásokkal, melyek vagy híres kolostorok felélesztései (például Erdene juu, Šanx), vagy járásközpontokban, illetve egyéb, könnyen elérhető helyen vannak.

Ahogy a felélesztés „alappillérei”, az idős szerzetesek jobblétre szenderülnek, tanítványaik egyre kevésbé tudják megőrizni a hagyományokat. Sokan nem térnek vissza vidékre Ulánbátorból, ahová tanulni mentek, vagy mester nélkül maradva levetik a szerzetesi köpenyt, és világiakká válnak. Néhány nagy kolostor kivételével, melyek 20–30 szerzetessel mindennap tartanak szertartást, a kisebb, kevesebb szerzetest számláló kolostorok részlegesen működnek tovább, havi vagy éves szertartásokat tartva, melyre esetleg a fővárosból hazatérnek a fiatal szerzetesek. Sok esetben a kolostorok szerzetesei szétszéledtek, már egyáltalán nem működnek.

Ezek a templomépületek elhagyatottan, rossz állapotban állnak, kegytárgyaikat vagy az onnan elkerült szerzetesek viszik magukkal, vagy őrizetlenül a templomépületben hagyva tolvajok martalékává válnak.

További kutatási irányok

A vidéken végzett kutatás 2007 augusztusának végén a szerzőpáros számára lezárult, a be nem fejezett területekre szeptemberben mongol kutatócsapat indult, mint ahogy a többi csapat által az idő letelte miatt kihagyott területeire is. A teljes projekt 2007 novemberében lezárult. A jövőben azonban a most elvégzett kutatás nyomán számos további tennivaló akadna: a maradványok régészeti feltárása (csupán egy-két helyszín feltárása is komoly eredményekkel szolgálhatna), archívumi adatgyűjtés, valamint ismételt interjúk az összes öreg szerzetessel a helyszíneken látottak, a helyszínrajzok alapján. Idő hiányában az interjúk eddig kérdőív, irányított beszélgetés keretében történtek, azonban még tanulságosabbak lehetnek az idős szerzetesek emlékeiben felelevenedő történetek. Ulánbátorban fel kellene keresni még több öreget, akik nem lettek újra szerzetesek, de egykor azok voltak (mivel nem kötődnek mai kolostorokhoz, felkutatásuk nehéz egy nagyvárosban). Más öregektől, akik esetleg egykori kolostorok közelében éltek, vagy többször jártak ott, szintén lehetne adatokat gyűjteni. A szerzők gyűjtöttek régi kolostori fényképeket az ulánbátori Filmarchívumban, bár sokszor az ott őrzött képek leírása nem pontos, a kolostor neve is hiányzik vagy helytelen. További képeket lehetne találni az Állami Központi Archívumban, mely mongol írású dokumentumokat is őriz régi kolostorokról. A Pártarchívumban sok az 1920-as, 1930-as évekből származó, az egyes kolostorokhoz kapcsolódó megszorítási intézkedés gépelt írott mongol szövege, melyek már az elnyomás emlékei. Az eddigi interjúknak köszönhetően 34 személyesen felkeresett kolostor történetéről³⁷ van részletes adatunk, néhány esetben több egykori szerzetes emlékei alapján. Kiemelt fontosságú, hogy e kolostorok alapítási idő, méret, elhelyezkedés, típus szempontjából különbözőek: az Öngör Gegeen Janabajar által alapított ezerfős kolostorközponttól kezdve a *xošuu* központjaként működő kétezer szerzetes lakhelyétül szolgáló kolostoron, kolostorvároson át a húsz-harminc fős vagy csupán időszakos szertartású szent helyekig. Így történetük és vallási életük ismerete átfogó képet nyújt az egykor virágkorát élő mongol buddhizmus ideje alatti kolostori létről.³⁸

37 Öwörxangai megyében Baruun xüree / Šanxiin xüree (Xarxorin járás), Sain noyonii xüree / Uyangiin xüree (Uyanga járás), Arwaixeeriin xüree / Üijen wangiin (xošuuinii) xüree (Arwaixeer város, Öwörxangai megyeközpont), Jüün xural / Xar usnii xiid (Taragt járás), Jeerengiin xiid (Sant járás), Dalai güunii xüree (Yesön jüül járás), Baruun xural / Yargaitiin süm (Öljiit járás), Jüün xural (Öljiit járás), Yesön jüüliin xural (Yesön jüül süm), Ilden beiliin (xošuuinii) xüree (Öljiit járás), Uušgiin rašaan dax' Dar '-exiin jas (Tögrög süm), Dundgow' megyében Bari / Bragri lamiin xiid (Saixan-Owoo járás), Xutagt lamiin xiid (Saixan-Owoo járás), Mengetiin xiid (Xuld járás), Delgeriin čoir (Delgercogt járás) Caxiurtiin jas / Dorjdamba dacan / Awai eejiin jas (Delgercogt járás), Mőxiin xiid / Xuwilgaan xiid (Saincagaan járás), Ganjuur xiid (Saincagaan járás), Borjignii Baruun čoir

(Cagaandelger járás), Ĵadamba xiid (Deren járás), Xögct dex' jodiin xural / Naran Xögct (Deren járás), Xadan usnii xiid / Xadaasnii xiid (Erdenedalai járás), Cawčiriin xiid (Erdenedalai járás), Tögrögin xiid (Saixan-Owoo járás), Luusiin xiid (Xuld járás), Ül oldoxiin xiid / Oldoxiin xiid (Xuld járás), Juutiin xiid (Adaacag járás), Xorin jas (Adaacag járás), Tawin jas (Adaacag járás), Šine šawiin xiid (Adaacag járás), Taliin xural (Öljiit járás), Baruun Ganjuur(iin xiid) (Gow' -Ugtaal járás), Beliin jas (Deren járás) Töw megyében Manjšir xiid (Juunmod xot), Bayanbaraatiin xural (Bayanbaraat járás), Darigatiin jas (Bayancagaan járás)

38 A szerzők tervezik az összes eddigi rögzített interjú begépelését, angolra és magyarra fordítását, hogy többek számára hozzáférhető legyen ez az értékes anyag.

Összegzés

Az egész országra kiterjedő kutatómunka az utolsó pillanatban valósult meg, Ma még él néhány idős szerzetes, akiknek személyes élményei valós képet festenek az 1937 előtti idők vallási életéről.³⁹ Az ő emlékeik már megmaradnak az utókor számára. A kutatás során fellelt helyszínek térképre helyezése, maradványaik, jelenlegi állapotuk dokumentálása értékes, hisz eddig nem volt pontos térkép, lista. Az a feltételezés, mely szerint ezernél több kolostor, gyülekezet létezett országszerte, bizonyosságot nyert, pedig csupán ott sikerült további helyszíneket találni, ahol idős adatközlő akadt; hiányukban valószínűleg maradtak a jelenlegi kutatás során sem regisztrált helyszínek. A rendszerváltás után felélesztett vagy újonnan alapított kolostorokról való teljeskörű adatgyűjtés a buddhizmus mai vidéki állapotáról szomorú képet fest, hisz a fiatal szerzetesek szétszéledésével megszűnik az utánpótlás. Tibeti lámák, a fővárosi Gandan vagy más nagy kolostorok szerzeteseinek látogatásai, a fiatal lámák visszatérése újbóli virágzásra adna lehetőséget.

A dokumentáció a régi és mai kolostorokról elkészült, s felhasználásra vár. A romok védelme, régészeti feltárása sürgető, az idős szerzetesekkel való beszélgetés pedig élvezetes és nélkülözhetetlen.

Bibliográfia

- Maidar, D. 1970. *Mongoliin xot tosgonii gurwan jurag*. Ulaanbaatar [A mongol városok és települések három térképe]
- Rinčen, B. 1979. *Mongol ard ulsiin ugsaatinii sudlal, xelnii šinjleliin atlas*. Ulaanbaatar [A Mongol Népköztársaság néprajzi és nyelvészeti atlasza]
- Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina 2006. „A mai Ulánbátor kolostorai és szentélyei.” In: *Keréknymok.1. Orientalisztikai és Buddhológiai folyóirat*. Budapest. 147–158.

³⁹ Öwörxangaiban és Dundgow'-ban összesen 32 olyan szerzetessel találkoztunk, akik a kolostorrombolás előtt is

szerzetesek voltak. Ebből ítélve Mongólia megyéiben ma még mindig néhány száz egykori szerzetes élhet.

BARTA ZSOLT

Buddhista elemek a mongol tűzkultuszban

Jelen cikk a mongol nyelvű népek tűztiszteletének buddhista elemeivel foglalkozik. A nomád népek életében mindig különösen fontos szerepet játszott a tűz, amelynek családvédő funkciót tulajdonítottak. Úgy hitték, napi áldozatokkal elnyerhetik jóindulatát, s teljesíti kéréseiket. A buddhizmus megjelenése, illetve térhódítása után a tűz istenének alapvető funkciója megmaradt, ám a népvallás és a buddhizmus szinkretizálódása folytán attribútumai megváltoztak. A hajdani családvédő transzcendens lényből Tanvédő istenség lett, melyet a buddhista hagyomány szerint a Buddha, illetve Padmasambhava küldött a világra.

A nomád népek életében mindig is különösen fontos szerepet játszott a tűz. Mikor a füves puszta és a hegyek csak néhány helyen tudtak fedezéket nyújtani a dermesztő hideg elől, a tűz kétségtelenül a leghasznosabb természeti erőként szerepelt. A nemezsátrakban élő népek számára a láng előnek tűnt, amely képes születni és meghalni, enni és inni, mohón elégetni az aláarakott tűzifát, s gőzzé változtatni a vizet. Hangulata is úgy változott, mint egy emberé, vidáman ég, miközben a lángok mintha élnének, úgy játszadoznak, a tábortűz élénk fénye mutatja, hogy a tűz örül, de ha kialszik, akkor elégedetlen vagy szomorú. Úgy gondolták, hogy a tűz bosszúálló, elpusztítja az erdőket és a szállásokat. Istennek tartották és hitük szerint jóindulatát csak áldozatokkal lehetett elnyerni. Ha áldozatot mutatnak be neki, jó szándékú lesz, megóv a hidegtől, a szegénységtől és a nyomorúságtól. Így alakult ki fokozatosan a nomád népek tűztisztelete. Kezdetben a lángot imádták, az anyagi, látható tüzet, később megszemélyesítették, antropomorfizálták, majd házi istenné változtatták, olyanná, aki ott lakik minden jurtában és tűzben. Végezetül, pedig istenség vált belőle, aki bevonult a buddhista pantheonba de megmaradt a nemezfalú jurták mélyén is, egyfajta kettőséget jött így létre, házi isten és buddhista istenség személyében.

A tűz eredetéről, keletkezéséről illetve megszerzéséről valló mongol tűzszövegek analízise során megfigyelhetjük, hogy amíg az archaikus mítoszokban, eredetmondákban elsősorban zoomorf kultúrhéroszok segítik az emberiséget a tűzhez, a buddhizmus térhódítása után ezt a szerepet a buddhista pantheon alakjai veszik át. Eddigi kutatásaink során, mindössze egyetlen olyan szöveget találtunk, amelyben a *burhánok*, vagyis *Buddhák* mellett egy zoomorf kultúrhérosz, a süen segíti az emberiséget a tűzhez. A süen, burj. *Zarya Azarga*, (*Zarya* – süen, *Azarga* – a burját nyelvben található állatneveknél a hímjelölő szó, de átvitt értelemben óriást is jelent, nemcsak termetre, hanem szellemiségre is értve) az egyik legnépszerűbb alakja a burját mitológiának. Roppant sértődékeny, hirtelen haragú, ám a legtöbb esetben mégis segítőkész alak:

„Vajon, hogy fedezzük fel a tüzet – (kérdézték a *burhánok*) majd meghívták a süent, úgy döntvén, hogy ő tudja. Meghívták a süent, de, hogy nyitja ki az ajtót? „Süen bácsi megjött!” – mondta az egyik burhán. Kinyitotta az ajtót. Aztán (a süen) bejött és így szól: „Szegények, burhánnak

tartjátok magatokat, a süntől akarjátok megtudni a tűzgyújtás titkát, de a sün nem tudja kinyitni az ajtót!" Akkor a *burhánok* elszégyellték magukat, végül pedig nevetésbe törtek ki. Akkor a sün megharagudott, mert azt hitte, rajta nevetnek. Akkor ugyan mit tehetett? Megfordult és elment. „Hé, a sününk megfordul és elmegy!” – mondta az egyik csodatévő, akit Ošorwaaninak hívtak. Utánament a vízbe. Amikor a vízbe leereszkedett, (egy) házat talált. Otthon volt a sün felesége is. „Megmondtdad, hogy gyűjtsanak tüzet?” – kérdezte. Az a *burhán*, aki hallgatózni ment, bölcs burhán volt. Megállt a fal mellett, és hallgatózott. „*Burhán*nak tartják magukat, s amikor bementem, kinevettek. Megharagudtam és visszajöttem!” – mesélte a sün a feleségének. „Na és mit kellett volna tanácsolnod?” – kérdezte a felesége. „Ha mohával és száraz avarral megdörzsölt kemény hegyi kővel acélt dörzsölünk meg, akkor miért ne gyúlna tűz. És még rajtam nevetnek, megsértődtem és hazajöttem!” – mesélte a feleségének. Kihallgatta ezt a burhán, akit Ošorwaaninak hívtak, majd hazatért és elmesélte. Ezek után fogták a kemény hegyi követ, hozzádörzsölték az acélt, és kipróbálták. Akkor természetesen tűz keletkezett. „Ez jó dolog!” Így döntöttek, és azontúl magukkal hordták. Az övükre csatolva. Így hallgatta ki Ošorwaani a sünt, megtanulta a tűzgyújtást. Az asszonynak nem szabad átlépni a tüzet, és a tűzcsiholó acélt.¹ A fenti történet azon túl, hogy sajátos ízével, mely az élőbeszéd szó szerinti lejegyzésének köszönhető, rabul ejti olvasóját, valószínűleg a legrégebbi típusok közé sorolható. A történet szerint a *burhánok* (Buddhák, vagyis istenek) sem rendelkeznek még a tűzzel, ezért is kérdezik meg a sünt, akiről viszont a szövegből nem derül ki, hogy isten lenne, bár ez tulajdonképpen nincs kizárva. Az minden esetre biztos, hogy ismeri a tűzgyújtás titkát, így valamilyen szinten felette áll a *burhánoknak* is. Kérdésünk a következő: Ki is itt a kultúrhérosz? A sün, akinek óvatlanul elejtett szavai nyomán a burhánok végre megtanulhatták a tűzgyújtás régóta áhított tudományát, vagy maga Ošorwaani,² aki miután kihallgatta a feleségével beszélgető sünt, a titkot megosztotta társaival? A kézenfekvő válasz természetesen Ošorwaani lenne, hiszen maga is kultúrhérosz,³ de úgy véljük, hogy ebben a szövegben ő csak másodlagos szerepet játszik, mert a sün nélkül nem ismerhetné meg a tűzgyújtás fortélyát. Gyanúunkat az is alátámasztja, hogy úgy gondoljuk, a sün nem véletlenül osztja meg titkát feleségével, hanem, mivel sejti, hogy szavait kihallgatják, indirekt módon bár, de segít a *burhánoknak*. Ne feledjük, hogy a sün nem csak sértődékeny és hirtelen haragú, hanem rendkívül okos is, ezt a tulajdonságát a legtöbb vele kapcsolatos mítoszban fellelhetjük.⁴

Az eredetmondákhoz hasonlóan, a tűzszertartásokhoz kapcsolódó rituális szövegek egy bizonyos része, hasonlóan a mítoszokhoz, megőrizte a mongol történelem nagyjainak (Dzsingisz kán, Börte nagyasszony, Csagataj, Kubilaj, stb.) neveit, hozzákapcsolva szerepüket az első tűzgyújtás emlékéhez, míg más részük összefonódott a világeremtéséhez fűződő eposzokkal, vagy azoknak töredékeivel. Mindezek eltörpülnek azonban a buddhista hatást mutató imák mellett, ami arról árulkodik, hogy a buddhizmus képes volt az archaikus tűzkultusszal szinkretizálódni, összeolvadni. A mongol népvallásra erőteljesen hatott a tételes, hivatalos buddhizmus, elsősorban annak sárga süveges gelugpa irányzata, így létrejött egy szinkretikus, de alapjaiban a belső-ázsiai nomádságra jellemző hagyományos hitvilágot, a tételes vallások hatása előtti vallási nézeteket őrző rendszert.

¹ Tulohonov 1997: 111–112

² Szkr. Vajrapani, mong. Īar-tayan včir-tu-a buddhista tanvédő istenek egyike, a szútrák és a folklór egyik legnépszerűbb alakja.

³ Egyes kozmogonikus mítoszokban ő teremti a földet, a napot és a holdat.

⁴ Barta – Zsigmond 2004: 42

A tűzszövegek döntő többsége ennek értelmében buddhista hatást tükröz, s ennek megfelelően magyarázzák a tűz keletkezését is. Nincs ezen mit csodálkozni, hiszen a XVI. század közepétől jelen lévő és a XVIII. századra a népvallást fokozatosan szinkretizáló buddhista tanok igyekeztek a maguk hasznára fordítani a hagyományos népvallási elemeket. Így az a képlet állt elő, hogy a tűzszövegek egyszerre idézik a hajdanvolt archaikus motívumokat és az új vallás, a buddhizmus elemeit. Azonban mindez nem jelenti azt, hogy a szövegek teljesen megváltoztak volna, hiszen a buddhista elemek mellett felismerhetők az archaikus motívumok is.

A buddhizmussal összefüggésbe hozható tűzszövegeknél a legszembeűnőbb az, hogy nem a tűz eredetéről, hanem keletkezéséről szólnak. Például a tűz istene életét Padmasambhavától kapta és Śākyamuni Buddha parancsára jött a világra,⁵ olvashatjuk számos szútrában. Padmasambhava „a lótotuszban született”, mitikus alakja a tibeti buddhizmusnak, pontosabban ő az, aki a hagyomány szerint elterjesztette a Buddha tanait Tibetben. A tradíció szerint a VIII. század elején látta meg a napvilágot, az indiai Udyana városában.⁶ Kr. sz. 762-ben lépett Tibet földjére, ahol sikerült megtérítenie Trisong Decen (tib. Khri-srong-lde-bcan) tibeti királyt, majd megalakította a Nyingmapa (tib. rNing-ma-pa) iskolát. A hagyomány szerint Padmasambhava többek között két tűzszöveget is ajándékozott a frissen megtért királynak.

B. I. Kuznecov, orosz mongolista a leningrádi Egyetem Keleti Fakultásának Könyvtárában két, olyan tibeti nyelvű és írásos tűzszöveget is felfedezett, melyek a XVIII. – XIX. században keletkeztek. A szövegek kolofonja arról tájékoztat, hogy Tibetben a tűzkultusznak nem szegültek ellen, azt elfogadták mint Padmasambhava hitelt érdemlő tanítását.⁷

N. N. Poppe, orosz származású, később az Amerikai Egyesült Államokban tevékenykedő mongolista említ egy burját kéziratban felfedezett, a szöveg szerint Indiában lezajlott esetet, mely arról értekezik, hogy egy Caγan Erdeni nevű asszony megsértette a tüzet azzal, hogy tejet öntött rá. A haragvó istenséget csak Padmasambhava tudta megbékéltetni.⁸

Padmasambhava neve a mongolság köreiben a buddhizmus térhódítása után vált ismertté és népszerűvé. A tűzszövegeket tartalmazó iratokban már az ő neve is felbukkan, ő az, aki az első tűzgyújtás művelete mellett Miranča tűzistenet is megalkotta, létrehozta:

Badm-a sambhau-a baγsi-yin jokiyayγsan
ᠪᠠᠳᠮᠤᠰᠠᠨᠪᠠᠬᠤᠠᠶᠤᠰᠢᠶᠢᠨ ᠵᠣᠵᠢᠶᠠᠶᠢᠭᠰᠠᠨ

Padmasambhava mester által alkotott
Tűzistenem Miranča.⁹

Miranča tűzisten számos tűzszövegben szerepel, neve a tibeti „me – tűz” és a szanszkrit „raja – király” szavakból ered. Padmasambhava a tűz szövegekben elsősorban Miranča tűzisten nevével együtt fordul elő, ami a nevek eredetének tudatában azt jelenti, hogy alakja ismeretlen volt a buddhizmus megjelenése előtt a mongoloknál. A Tan elterjedése után Padmasambhava is része lett a mongol buddhista pantheonnak, a tűz, és Miranča tűzisten megalkotójaként, valamint számos lokális szellemként megzabolázójaként. A szinkretizmus törvényszerűségeinek megfelelően természetesen tovább élnek a tűzisten korábbi, archaikusabb megnevezései is, a halha mongolságnál a *ᠲᠠᠯᠤᠨ ᠡᠬᠡ* (tűzanya), *ᠲᠠᠯᠤᠨ ᠵᠠᠨ* (tűzkán), *ᠲᠠᠯᠤᠨ ᠵᠠᠨ ᠡᠬᠡ* (tűzkán anyja),

5 Poppe, 1925:138

6 Grünwedel, 1900: 43

7 Kuznecov, 1977: 207

8 Poppe, 1925:142

9 Rintchen, 1959: 27

míg a burjátság köreiben Saxyadai Noyon személyében. További érdekesség, hogy számos esetben egyazon szöveg említi a két, különböző kultúra istenneveit.

Ismerünk olyan szövegvariánst is, amelyben Buddha és Qormusta istenek közösen hozzák létre a tüzet:

*Szent Buddha mester által csiholt,
Qormusta isten által lángra lobbantott,
Odqan Tűz kán anyának
Tiszta áldozatot mutatok be.¹⁰*

A fent ismertetett négy soros kezdőformula a legtöbb olyan szövegben megtalálható, amelyeknél kimutatható a buddhista hatás. Qormusta isten egyébként az iráni mitológiából ismert Ahura Mazda főisten mongolosan torzított formájú neve.

A buddhizmus elterjedése előtt a mongolok a tüzet elsősorban az égő lángban tisztelték. Erre utal korai elnevezése is, vörös arcúnak (*ulaan carait*) hívták, majd miután elterjedtek a különböző tűzáldozatok (*taxilga*), „vaj arcúnak” (*toson carait*) nevezték. Ebből az elnevezésből lehet következtetni arra, hogy az eredeti, (legősibb) tűznek szánt áldozat a vaj lehetett. A buddhizmus elterjedése után a tűzisten alakja alaposan megváltozott. Az eredeti Tűzanyácska, aki a jurtában meleget és oltalmat adott, félelmetes, a nomádok számára szinte démoni külsőt öltött, és bevonult a buddhista panteonba. A hajdani, kezdetleges ikonográfiából csak a vörös és a sárga arc maradt meg, ezek lehetnek az eredeti elképzelés gyökerei. Az átalakult mongol tűzisten sok hasonlóságot mutat a tibetivel. Az egyik leírás szerint az istennek (*Tal-un burqan*) sötétpiros teste van, egy arca és két karja. Jobb kezében egy olvasót, a balban, pedig egy koponyából készült dobot tart.

Egy másik imában az istent (*Tal-un tengri*) egyarcúnak de háromszeműnek ábrázolják. Teste aranycsillogású, szemöldöke és szakála lobogó láng. Jobb kezében olvasót, baljában egy kerek edényt tart. Gyakran ábrázolják kecskebakon ülve, néha pedig úgy nevezik: ő, aki bakon jár. A kecskebak szerepe a tűzkultuszban nem véletlen, és az is biztos, hogy nem a buddhizmusból került át ide. A kecskebak egyértelműen a termékenységre utal, mint ahogy az örökké fellobbanó és állandóan megújuló tűz is. Ennek ismeretében már érthető, hogy a legtöbb tűzáldozatot asszonyok mutatták be. A kecskebak termékenységgel összekapcsolt kultusza egyébként a világ számos népénél ismert.

Merőben különbözik a többi ikonográfiai leírástól a tűzanya (*Eke Tal-un tengri*) alakja. Ennek az istennek csak egy szeme van de az állandóan az ég felé irányul. Gyakran mondják rá, hogy leány kinézete van. Nyelve vastag, sárga színű és vadzsra alakú. Egy másik leírás szerint piros barna színű, piros selyemmel ékesített (mely a tűz színe), selyem vagy vaj arcú.

Ezeknél a leírásoknál a nomádok számára sokkal rémisztőbbek lehettek a tűzhajadonok ábrázolásai. Egy példa jól illusztrálja ezt: a tűzhajadonnak egy arca és két karja van, arca vakítóan fehér, szája nyitott és fogaival vicсорít. Néha ennél részletesebb leírások is vannak: fogai világosabbak, mint a fehér kagyló, szemöldöke türkiz, kezében egy gyöngybaltát tart és egy kristályöv fogja körül az ágyékát. Ezen a leíráson jól látszik, hogy mit kölcsönöztek

a buddhizmusból: ilyen jegy a fehér kagyló, a gyöngybalta illetve a kristály öv is. Szintén a tibeti buddhizmusból érkezett az isten égtájak szerinti megoszlása. A mongol buddhista elképzelések szerint a négy égtájnak is a tűzhajadonok (*Tal-un ökin tengri*) az őrei, de leírásuk különböző.

A keleti tűz hajadonja, akinek a lakhelye a lobogó háromszögű mandalában van, vakítóan fehér, kezében egy szintén fehér tűzkendőt tart. A déli tűz hajadonja pirosassárga színű, jobb-jában pirosas színű kendőt tart. A nyugati vidékek hajadonja sötétpiros színű, egy lótusz szőnyegen ül, kezében egy pirosas tűzkendőt tart. Az északi egék hajadonja olyan fekete, mint egy lándzsa hegye, kezében egy fekete, vasból készült kendőt tart.

A négy égtáj hajadonjainak színe, megegyezik a Nap járásának megfelelő napszakok világosságával. Így a vakítóan fehér a reggel; a pirosassárga a dél; a sötétpiros az este; a fekete, pedig az éjszakát szimbolizálja.¹¹

A tűzisten külső megjelenési formája és összes attribútumai a buddhista ikonográfia közvetlen hatására jöttek létre. Kivétel csak a selyem és a vaj arc, illetve a bakkecske, amit néhány imában kasztrált baknak neveznek. A mongol tűzisten ikonográfiai megjelenítéseinek döntő többsége csupán a rituális szövegek jóvoltából ismert, thankákon, vagy más képzőművészeti ábrázoláson nem látható.

A népköltészeti, folklorisztikai alkotásoknak egyik legfőbb jellemzője az, hogy szerzőjük ismeretlen. Írásos formában nem, csak szójhagyomány útján terjednek, s természetüktől fogva variálódhatnak, miközben továbbhagyományozódnak.

A mongol tűzszövegeket eredetileg, illetve a buddhizmus térhódítása előtt, mint népvallási és sámán- szövegek csak a szertartások alkalmával mondták el, és a szöveg recitálójá (a sámán, vagy a család feje) gyakorta az alkalomhoz igazította a szöveget. Természetesen ugyanazon textust másképp mondták egyszerű, hétköznapi rítusnál és másképp akkor, ha törzsi, nemzeti ünnepről volt szó. A variálódás akkor is bekövetkezett, amikor az egyes családok számára tartottak tűzáldozati szertartást, mert az előadó beleszötte a szövegbe a család kívánságait és kéréseit is. Így egy olyan szövegtörzsszel „dolgozhatott”, amelynek elsősorban a keretei voltak megszabva, ám a szöveg mindig aktualizálható az adott családtól és az adott rituálétól függően. Ezek a keretek lehettek a feltételezett archetípus alkotóelemei.

A tűzszövegek szerzőit, egyes esetektől eltekintve nem ismerjük. A XVIII. századtól erőteljesen meginduló buddhista térítéshullám számos, kolostorban élő tudós lámát, írástudót készítetett arra, hogy az addig közszájon forgó vallásos szövegeket lejegyezze, és átalakítsa a buddhizmus követelményeinek megfelelően. Természetesen ebben az időben ismerkedtek meg a mongolok behatóbban az indiai-tibeti buddhista műveltséggel, így az egymásra hatás kölcsönös volt, mind a szójhagyomány, mind az írott tradíció terén.

A tűzszövegek esetében sem történt ez másképp, s a textusok nagy részénél azonnal szembe ötlük, hogy mely elemek buddhizmus előttiak, s melyek azok, amelyeket csak jóval később csatoltak a szöveghez. Az ismeretlen, „újraalkotó” szerzetesek gyakran megelégedtek annyival, hogy a lejegyzett szöveg címébe beleírták a „szútra”, vagy „szang” kifejezéseket, illetve a szöveg elejére jól ismert formulákat (pl.: világtéremtés) illesztettek, amint azt az alábbi szövegrészlet is megvilágítja:

Deger-e Sümber ayula-yin dobu büiküi-eče Amikor a Sümber hegy még domb volt
Sün yeke dalai-yin čalčy-un čay büiküi-eče a nagy tejtenger csak tócsányi volt.¹²

Az idézett szövegrész jól példázza a világteremtés bekerülését a különben népvallási ihletettséggű szövegbe, hiszen a *Sümber ayula* (skt. *Meru*) „Világhegy”, valamint a „*Sün dalai* „tejtenger” ← „Világtenger”, mely az ind mitológiából került be a buddhizmusba, eredetileg merően idegen elem volt a mongol népvallási szövegekben.

A szerzőség kérdését tehát úgy határoztuk meg, hogy megállapítottuk: a szövegek írói, esetenként újraírói néhány kivételtől eltekintve ismeretlen, anonim szerzetesek voltak.

Mergen Gegenről vagy más néven *Mergen blama-yin gegen Blo-bzan bstan-pa rgyal-mchan*ról köztudott, hogy amellet, hogy törekedett a tibeti buddhista irodalom és vallás elterjesztésére, írt egy tűzszöveget, *Tal-un irügel* „Tűzáldás” címmel, a XVIII. század végén.¹³ Az általa írt áldás-szöveg számos változatban maradt fenn, egy fontos, Belső-Mongóliából származó variánsát Damdinsüren mongolista adta ki,¹⁴ a szöveg nála a *Tal-un irügel-ün sudur orusiba* „A tűz áldásának szútrája” címet viseli.

Számos szövegben jelenik meg a *sang* kifejezés, mong. *sang* (tib. *bsang* „füstáldozat”), ami elsősorban a füstölő áldozat bemutatásakor elmondott rituális szöveg műfaji megnevezése. Bár a *sang* tulajdonképpen egy külön kategóriába sorolható műfaj, mégis számos olyan tűzszövegben (a címben vagy magában a szövegben) is megtalálható, pl.: ojr. *Tal-yin sang* „A tűz füstáldozata”, *Tal-un sang sudur orusibai* „A tűz füstáldozatának szútrája”, amelyek tartalmukban megegyeznek a tűzszertartásokéval.

A sanghoz hasonlóan szintén buddhista hagyományokat képvisel a *sudar*, mong. *sudur*, melynek jelentése szerzteágazó, jelenthet „rég, terjedelmes könyvet” éppen úgy, mint „buddhista szútrát” is. A szinkretizmus talán ennél a szövegtípusnál érhető tetten a legbiztosabban, ugyanis a *sudar* kifejezés, mely a leggyakrabban előforduló szavak egyike, sokszor szerepel olyan címekben, amelyek többnyire a sámánszövegekre jellemzőek. Ilyenek például a *Tal-un dalalya sudur orusibai* „A tűz dalalgájának szútrája”, ahol a dalalgákkal együtt található, vagy az ojrát *Tal-yin takilyan-u dalalyan-u sudur orusibai* „A tűzáldozat-bemutatás dalalgájának szútrája”, ahol pedig a *takilya* „áldozatbemutatás, áldozás” és a *dalalya* „szerencsehívó szöveg” mellett szerepel.¹⁵ E buddhista kifejezések előfordulása a népvallási és sámánszövegekben teljesen világos, hiszen amikor legkorábban a XVIII. században lejegyzésre kerültek, az írásba foglalt buddhista szerzetesek már az „új időknek” megfelelően alakították át a szövegeket, s valószínűleg ekkor kerültek bele a buddhizmusnak megfelelő kifejezések, gyakran meghagyva azonban az eredeti címet, terminusokat is.

Az alábbi, eddig még nem publikált tűzszöveg¹⁶ tibeti nyelven íródott, és bár két külön részből tevődik össze, azok mégis szorosan összefüggenek. Az ima pontos címe: *Me-lha'i bsangs-mchod bzhugs-so* „Füstáldozat a tűzistennek”. Az első rész a *bsangs-mchod* „füstáldozat”, egy füstáldozat leírását tartalmazza, a második rész, a *bkra-shis g.yang 'gugs* „Boldogság és virágzás

12 Rintchen, 1959: 16

13 Dumas, 1987: 74

14 Damdinsüring, 1959: 117-119

15 A kérdéshez lásd: Birtalan, Ágnes 2002

16 A szöveget 2000-ben vásárolta Ulánbátorban Teleki

Krisztina és Majer Zsuzsa, akiknek itt szeretném megköszönni, hogy számomra azt feldolgozásra átengedték.

A szöveg összesen három fólió, vízjel nélküli orosz papírra írva, fekete tintával. Lapméret: 17 cm. × 6 cm.; Szövegeret méret: 14,5 cm. × 4 cm.

hívása” pedig egy sajátosan mongol műfaj, a dalalga (mong. *dalaly-a*) „szerencsehívó szöveg” kategóriájába tartozik.

(1a) *Me-lha'i bsangs-mchod bzhugs-so // (1b)*

*kyee shar-lho me-yi pho-brang-nas //
me-yi rgyal-po 'khor-dang bcas //
dad-pa'i sems-kyis...'dren-na //
dam-tshig-dbang-gis gnas'dir gshegs //*

*ye-shes 'bar-pa'i me-nang-du //
tsan-dan dkar dmar dza-ti dang //
spos-dkar gur-gum gu-gul dang //
bzang drug-la sogs phye-mar sogs //*

*spos...bsangs-rdzas stong-phrag brgyan //
'byung-ba me-la bsreg-pa-yi //
dud-sprin nam-mkha'i khyon gang-ste //
drang-srong rigs-bdag rigs-'byung bsangs //
shar-lho-mtshams-na gnas-pa-yi //
ye-shes mgon-po rigs-bdag rgyal //
snang-mtha' Pad-dkar 'khor-bcas bsangs //
phyogs bcu'i Rgyal-ba sras-bcas bsangs // (2a)*

*dpal-ldan Mgon-po 'khor-bcas X
T.akkira'-dza 'khor-bcas X
drang-srong-chen-po 'khor-bcas X
brang-ze chen-po 'khor-bcas X
me-lha'i rgyal-po 'khor-bcas X
lha klu gzhi-bdag 'khor-bcas bsangs //*

*bsangs-mchod 'di-yi thugs-dam bskang //
skang-ngos nyams-chags sel gyur-cig //
rnal-'byor dpon-slob 'khor-bcas-la //
nad gdon bar-chad zhi-bar mdzod //*

*bslab-pa gsum-sogs yon-mchod-rnams //
tshe dang bsod-nams rgyas-par mdzod //
lha-min gnod-sbyin stobs-ldan-rnams //
kham gsum dbang-du bsdu-bar mdzod //*

*bstan-la gnod-pa'i dgra-bgegs kun //
drag-po'i tshar-gcod' phrin-las mdzod // (2b)*

mdor-na bsam-don yid-bzhin grub //
'gal-rkyen bar-chad zhi-ba dang //
mchog dang thun-mongs dngos-grub stsol //

bkra-shis g.yang 'gugs-bar bya-ba ni /

kyee phyogs bcu'i phun-tshogs g.yang-dag de //
steng-phyogs lha-yi pho-brang-nas //
lha-yi longs-spyod g.yang-chags de //
de-ring phyva dang g.yang-du len //

'og-phyogs klu-yi pho-brang-nas //
klu-yi longs-spyod g.yang-chags de //
de-ring X gnod-sbyin mthu-stobs g.yang-chags de //
de-ring X rgyal-bon btsun-mo rigs rgyud de //
de-ring X mkhas-pa'i thabs dang shes-rab de //
de-ring X 'dod-yon lnga dang rin-chen bdun //
de-ring X bkra-shis-rtags brgyad rdzas brgyad-rnams //
de-ring X (3a) shugs-lđan rta nor rva lug-sogs //
de-ring X phyug-po'i nor-rdzas longs-spyod de //
de-ring X bkra-shis phun-tshogs g.yang-chags-rnams
de-ring phyva dang g.yang-du len //
g.yang-chags mi-'gyur bkra-shis shog //

*de-nas me-lha'i gsol-mchod g.yang-'gugs 'di ni slob-dpon Padma-'byung-gnas-kyis rgyal Khri-srong-
 lde-bstan lag-nas byed-pa'i gter mo dpal sgrigs-bkod //*

A szöveg fordítása

(1a) „Füstáldozat a tűzistennek (1b)

Ó, amikor hittel teli tudattal hívjuk,
 A fogadalmunk hatására a délkeleti tűzpalotából
 A tűz istene a kíséretével együtt jöjjön ide!

A bölcsesség lángoló tűzében fehér és vörös szantált, szerecsendiót és
 Szálafa-füstölőt, sáfrányt, tömjént, a hat kiváló szert és a többit porrá
 Törve halmozz fel!

A tűzben elégetett ezernyi füstölőszer füstfelhője teljes egészében töltsse be
 Az eget és tisztítsa meg a remeték vezetőjét és láncolatukat!
 Tisztítsa meg a délkeleti határon lakó
 Bölcsesség-oltalmazók családjának fejét,

A látszatvilág határait őrző Kétlótuszost¹⁷ és társait,
A tíz égtáj Buddháit és fiaikat (bodhisattvákat)! (2a)

Tisztítsa meg a dicső Oltalmazót és kíséretét,
Takkirádzsát¹⁸ és kíséretét,
A nagy remetét¹⁹ és kíséretét,
A nagy bráhmint és kíséretét,
A tűzisten-királyt és kíséretét,
Az isteneket, kígyószellemeket²⁰ és a helyszellemeket²¹ és kíséretüket!

Valósuljon meg ennek a füstáldozatnak a fogadalma,
A megvalósítás gyengeségei szűnjenek meg!
A gyakorlót (jógit), a mestert, tanítványát és társait
Kerülje el a betegség, a démonok és az akadályok!

A három gyakorlat²² gyarapítsa
a mester és tanítvány életét és érdemeit!
Uralkodjanak a hatalmas félistenek²³, ártószellemek²⁴,
a három birodalom felett!

Kíméletlenül pusztítson el mindent, ami a tanítás számára ártalmas,
ellenséges és akadályt jelent – hajtsa végre ezt a feladatát! (2b)
Összegezve: a terveket kívánság szerint teljesítse be,
a gátló tényezőket és akadályokat szüntesse meg,
váltsa valóra a közönséges és a különleges beteljesedést!

Boldogság és gyarapodás hívása:

Ó, tíz égtáj tökéletes vagyonával rendelkezők!
A felső világ isteni palotájából
isteni vagyont és gazdagságot,
most jószerencsét és bőséget adjatok!

17 Buddha, vagy esetleg Padmasambhava jelzője.

18 Mahākāla isten kíséretéhez tartozó istenség.

19 A tibeti Tűzisten, Me-lha egyik elnevezése.

20 Skt. nāga, a hindu mitológia félisteni lényei, kígyótörzssel és egy vagy két emberi fejfel rendelkeznek.

21 Sidagok: a hely urai.

22 A nemes nyolcrésű ösvény nyolc tényezője három

csoportra osztható, ez a buddhista realizáció három aspektusa: chul- khirms (skt. śīla) erkölcsösség gyakorlása; ting-nge-dzin (skt. samādhi) a koncentráció vagy elmélyedés gyakorlása; shes - rab (skt. prajñā) a bölcsesség gyakorlása.

23 Skt. asura, szó szerint „életerővel bíró”, a védikus és hindu mitológiában varázserejű égi lények osztálya.

24 Skt. yakṣa, a hindu mitológia félisteni lényei.

Alsó világ kígyópalotájából
 a kígyók vagyonát és gazdagságát,
 most pedig a nagy hatalmú ártószelemek vagyonát,
 most pedig a királyokat, tanácsosokat, királynékat és nemzetségüket,
 most pedig a kiváló módszereket és a bölcsességet,
 most pedig az ötféle vágyott kincset, a hét drágaságot²⁵,
 most pedig a nyolc szerencsés jelet, a nyolcféle (értékes) dolgot,
 most pedig nagyerejű lovat, kincset, kecskét, juhot és más egyebet,
 most pedig a gazdagok vagyonát és gazdagságát,
 most pedig a tökéletes szerencsét és virágzást,
 most pedig jósorsot és gyarapodást adjatok!
 Legyen virágzás és nem változó jószerencse!

Tehát ezt a Tűzistenhez szóló fohászt és áldozatot és a gyarapodást hívást Padmasambhava adta Trisong-Decen királynak, akitől átvéve Termopel²⁶ állította össze. Erény származzon ebből”.²⁷

A szöveg értelmezése

Mint arra már kitértünk, a szöveg két részből tevődik össze, az első (*bsangs-mchod*), „füstáldozat a tűzistennek”, valamint a második (*bkra-shis g.yang 'gugs*) „boldogság és virágzás hívása”, amely véleményünk szerint egy mongol folklór műfaj, a dalalga kategóriájába tartozik.

A „füstáldozat a tűzistennek” rész címében *me-lha* neve van említve, de miután a szövegből nem derül ki, hogy tulajdonnévről lenne szó, azt feltételezzük, hogy ez a textus nem a tibeti tűzistenhez *Me-lhahoz* szól, hanem csupán általánosságban említi a tűzistent. Gondoljunk arra, hogy a szöveg Mongóliából került elő, ahol a lakosság elsősorban nem a tibeti tűzistenhez imádkozott,²⁸ így az a gyanúnk, hogy egyszerű szószerinti fordításról van szó, ugyanis a szöveg buddhista tartalma megkövetelte azt, hogy az istent is tibeti néven említsék.

Az első rész strukturális szerkezete a következő:

- a, invocáció – a tűzisten és kíséretének elhívása a délkeleti tűzpalotából.
- b, a szertartás kellékeinek felsorolása, a hat kiváló szer említése.
- c, a szertartás folyamatának előkészítése.
- d, a szertartás folyamata, a megtisztítandók felsorolása.
- e, záróformula – a Tan akadályainak és ellenségeinek elpusztítására való felhívás.

A szöveg második (rövidebb) része egy merőben más műfaj, a mongol folklórból ismert *dalalga* „szerencsehívó szöveg” kategóriájába tartozik. A *dalalga* két legfontosabb kifejezése a *buyan kesig* és a *qurui*, ami utóbbi tulajdonképpen felkiáltás. A *buyan kesig* jelentése „szerencse, boldogság”, s ennek biztosítása végett zajlik a szertartás, nevezhetjük akár a dalalga leglénye-

25 Más néven a világuralkodók hét kincse: 1. nagy értékű kerék, 2. nagy értékű elefánt, 3. nagy értékű ló, 4. nagy értékű drágakő, 5. nagy értékű királynő, 6. nagy értékű miniszter, 7. nagy értékű tábornok.

26 Személyéről további forrás nem áll rendelkezésre.

27 Itt szeretném megköszönni a szöveg fordításában nyújtott segítségét Tóth Erzsébetnek és Uherkovich Lászlónak.

28 Természetesen kivételt képeznek a buddhista kolostorok szerzetesei.

gesebb elemének is. A *qurui* mágikus erejű varázsszó,²⁹ eredetéről számosan feltételezték, hogy tibeti jövevényszó a mongolban, jelentése pedig „gyere ide”, de minden bizonnyal a mong. *quri* „gyűlésezik, összegyűlik, felhalmozódik” szóból származik, s a szövegek végén „gyűljetek ide/össze” értelmet kap.

Az elemezni kívánt tibeti nyelvű szöveg második részének címe így hangzik: *bkra-shis g.yang 'gugs* „boldogság és virágzás (gyarapodás) hívása”. A textus első fele buddhista terminusokat tartalmaz, (tíz égtáj, felső égtáj isteni palotája, alsó világ kígyópalotája, ötféle vágott kincs, hét drágaság, nyolc szerencsés jel, nyolcféle értékes dolog, stb.), de az megfigyelhető, hogy az eddigi alázatos stílus megváltozott, s helyét átvette a mongol dalalgára oly jellemző, felszólító módban előadott, tiszteletteljes kérést tartalmazó hangnem:

Ó, tíz égtáj tökéletes vagyonával rendelkezők!
 A felső égtáj/világ isteni palotájából
 isteni vagyont és gazdagságot,
 most jószerencsét és bőséget adjatok!
 Alsó égtáj/világ kígyópalotájából
 a kígyók vagyonát és gazdagságát,
 most pedig a nagy hatalmú ártószellemek vagyonát,
 most pedig a királyokat, tanácsosokat, királynékat és nemzetségüket,
 most pedig a kiváló módszereket és a bölcsességet,
 most pedig az ötféle vágott kincset, a hét drágaságot,
 most pedig a nyolc szerencsés jelet, a nyolcféle (értékes) dolgot...!

Úgy tűnik, hogy a szöveg szerzője az idézett szövegrésztől kezdve már egy másik séma szerint haladt, és bár még buddhista elemeket használt fel, stílusában azonban már egy másik műfajt alkalmazott.

A textus befejező része, amely csak elemzésünk miatt került külön szakaszba, már teljességgel megfelel a *dalalga* stílusának, követelményeinek, ráadásul megjelennek a mongolok számára oly fontos, gazdagságot jelentő szimbólumok is:

Most pedig nagy erejű lovat, kincset, kecskét, juhot és más egyebet,
 most pedig a gazdagok vagyonát és gazdagságát,
 most pedig a tökéletes szerencsét és virágzást (gyarapodást),
 most pedig jósorsot és gyarapodást adjatok!
 Legyen virágzás és nem változó jószerencse!

A nagy erejű ló, kecske és juh említése teljességgel a nomád életmód és gazdaság legfontosabb ismérve, így azok szerepeltetése megerősíti azon feltevésünket, hogy a szöveg ezen része már tipikusan mongol, és semmilyen formában nem lehet köze buddhista szertartáshoz. A „kincs” (tib. *nor*) szó pedig a mongolban „erdeni”, amit előszeretettel használnak többek között lovak jelzőjeként, pl.: „*morin erdeni*”.

A „tökéletes szerencse és virágzás”, valamint a „jósors és gyarapodás” kérése ugyancsak a dalalgák irányába mutat, megegyezik a már említett *buyan kesig* „szerencse, boldogság” hívásával.³⁰

Foglalkoznunk kell még a szöveg egy szavával, konkrétan a textus második részében található, sor eleji (tib.) *de-ring* „most” kifejezéssel. A *de-ringek* nem részei a verssoroknak, az átírásnál keresztekkel választottuk el a tulajdonképpeni soroktól. Ezen kifejezés valószínűleg egy szertartási formulával áll kapcsolatban, elhangzásakor valamilyen rítust kellett elvégezni, és úgy véljük, nem állunk messze az igazságtól, amikor azt mondjuk, a *de-ring* „most!” szó elhangzásakor a tűznek áldoztak, valószínűleg szóróáldozatot mutattak be, a szöveg eleji *de-ring* pedig azt mutatta, hogy mikor kell ezt megtenni.

Ezen feltevésünk is megerősít bennünket abban, hogy az elemzett tibeti nyelvű szöveg két különálló részből tevődik össze: az első, hosszabb szakasz, amely tisztán buddhista elemeket tartalmaz, egy tibeti füstáldozat leírása, a második, rövidebb szakasz pedig egy mongol „tűz dalalga” fordításának (mong. *γal-un dalaly-a*) beillesztett része.

A teljes szöveg záróformulája természetesen már ismét buddhista hatásról árulkodik, mégpedig a Padmasambhava hagyományok irányába mutat:

„Tehát ezt a tűzistenhez szóló fohászt és áldozatot és a gyarapodás-hívást Padmasambhava adta Thriszongdecen királynak, akitől átvéve Termopel állította össze. Erény származzon ebből.”

Az idézetből a már említett tibeti Padmasambhava tradíció mellett kiderül a szöveg összeállítójának neve, Termopel (tib. *Gter-mo-dpal*), de valószínűleg nem ő az, aki a jelen textust írta, bár a kolofon gyakran jelzi a lejegyző nevét, itt azonban ez nem derül ki.

Padmasambhavának a mongol tűztiszteletben való jelenlétét, a mongol nyelvű tűzszövegek mellett számos tibeti nyelvű kéziratban érhetjük tetten. Jelen szövegben nyoma sincs szinkretizmusnak, az ismeretlen szerző a buddhista eredetű füstáldozat (tib. *bsang*) mellé valószínűleg mongolból fordított szövegrészletet tett, vagy írt. Célja világos: a buddhista szertartásszöveg és rítus elfogadhatóvá tétele a mongolság között.

Irodalomjegyzék:

- Barta, Zsolt - Zsigmond, Ártémisz Éva 2004. „A süin a burját mitológiában.” In: Birtalan Ágnes (szerk.): *Helyszellemek kultusza Mongóliában. Őseink nyomán Belső-Ázsiában III.* Budapest: Új Mandátum Kiadó, 41–51.
- Bawden, Ch. 1994. *Confronting the Supernatural: Mongolian Traditional Ways and Means. Collected papers.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Beyer, S. 1973. *Magic and ritual in Tibet.* Berkeley.
- Birtalan, Ágnes 2001. Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung Die Alten Kulturvölker* 34. Lieferung. Hrsg. von Egidius Schmalzriedt und Hans Wilhelm Haussig. Klett-Cotta, Stuttgart. pp. 879–1097.
- Birtalan, Ágnes 2002. Mongol sámánszövegek műfaji kérdései. Tipológiai áttekintés. In: Csonka-Takács, Eszter – Czövek, Judit – Takács, András (szerk.) *Mir-Susnē-xum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére.* Budapest: Akadémiai Kiadó, 852–863.

- Chabros, K. 1992. *Beckoning fortune. A study of the Mongol dalalya ritual*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Damdinsüring, C. 1959. Mongyol uran jokiyal-un degeči jayun bilig orusibai. *Corpus Scriptorum Mongolorum XIV*. Ulaanbaatur.
- Dumas, D. 1987. *Aspekte und Wandlungen der Verehrung des Herdfeuers bei den Mongolen. Eine Analyse der mongolischen „Feuergebete“* Bonn.
- Grünwedel, A. 1900. *Mithologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. Leipzig.
- Heissig, Walther 1980. *The Religions of Mongolia*. London and Henley, Routledge and Kegan Paul
- Heissig, Walther 1987. „Padmasambhava in der mongolischen Volksreligion.“ In: Heissig, W. – Klimkeit, H. J. (szerk.): *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens* Wiesbaden: Otto Harrassowitz
- Kuznecov, B. I. 1977. „Tibetskij ritual poklonenija bogu ognja“ In: *Vostokovedenie 5*, Leningrad.
- Macdonell, A. A. 1995. *Vedic mythology*. Delhi.
- Manduqu 1990. „Mongyol aman jokiyal-un egüsül tölöbsirel-ün asayudal-du.“ In: *Oyirad-un sudulul*. 50–63.
- Maxwell, T. S. 1998. *The Gods of Asia. Image, Text and Meaning*. Delhi.
- Mostaert, A. 1962. „A propos d’une prière au feu“ In: *UAS XIII*. 191–223.
- Poppe, N. 1925. Zum Feuerkultus bei den Mongolen. *AM II*. 130–145.
- Rintchen, B. 1959. *Les matériaux pour l’étude du chamanisme mongol*. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Taube, E. 1991. „Der Igel in der Mythologie Altaischer Völker.“ In: *Altaica Osloensia. Proceedings from the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. Oslo, June 12–16 1989* Oslo.
- Tulku, Sharpa-Perrott, Michael 1987. *A manual of Ritual Fire Offerings*. Library of Tibetan Works and Archives. Dharamsala.
- Tulohonov, M.I. (szerk.) 1997. *Skazki burjat Mongolii*. Ulan-Ude.
- Žukovskaja, N. L. 1988. *Kategorii i simbolika tradicionnoj kul’tury mongolov*. Moskva.

Summaries in English

Imre Hamar:

Impact of Yogācāra philosophy on the Avatamsaka-sūtra and its Chinese interpretations

The Huayan Buddhism is regarded as the final development of Chinese yogācāra teachings. The main work of the school, the Avatamsaka-sūtra includes a famous poem which compares the mind to the painter: the mind creates the outer object the same way as the painter paints his painting. In this article we are going to discuss the antecedent of this metaphor, the Chinese and Tibetan versions of the text, and the interpretations of masters of Huayan school.

Gábor Kósa:

The Three Sages return – The Figures of Buddha, Confucius and Mānī in Huahujing

In the process of the Chinese reception of Buddhism, Wang Fu's 王浮 *Huahujing* 化胡經 („The Conversion of the Western Barbarians”) can be justly considered as a major milestone. This work is the first to attest to the opinion that Buddhism was a series of teachings preached by Laozi as Buddha among the western barbarians. The present article briefly summarizes the philological background of this work, then proceeds to analyzing a passage which presents Mānī as Laozi's incarna-

tion. It is argued that the expression „three religions” (*sanjiao* 三教) in this passage refers to Buddhism, Confucianism and Manichaeism

Éva Kalmár:

The story of Mulian's descent into hell in local theatrical performances in China

The story of Mulian's descent into hell has been a popular theme in the folklore of the Far East and Central Asia since the 7th or 8th century.¹

From the 16th century on, the theme 'Mulian saves his mother' was also presented at local theatrical performances, and a number of records of these performances have survived. Buddhist, Taoist and Confucian religious elements merge in this ritual drama as we follow and witness the shamanic ordeals and powers of the performers, with Mulian holding the centre stage. In several types of Chinese local theatrical performance of the piece, in addition to the characters appearing in the story (dramatis personae), the actors/performers themselves also undergo shamanic initiation-like trials at each performance. A version of the Mulian drama from Zhejiang province, the Mulian mime from Hangzhou as well as the Mulian performance held in the context of the Hakka burial ceremony on Taiwan, after Kenneth Dean, are treated in this article.

¹ Mair, Victor H. Notes on the Maudgalyāyana Legend in East Asia. *Monumenta Serica* 37 (1986–87): 83–93.

.....

Botond Szathmári:
The Tibetan Cham Dance

The present paper has been inspired by *cham* dances which the author saw in Mongolia in 1993 and in the Keylong Valley (a North Indian region inhabited by Tibetans) in 1998. The rite of the *cham* dance plays a key role in Tibetan Buddhism. It is a very complex and spectacular phenomenon, which inspired me to give a summary of the *cham*'s essence in Hungarian, all the more so because so far Hungarian specialised literature has lacked such an account. The *cham* dance is rooted in the pre-Buddhist Tibetan culture; however, this shamanistic basis is interpreted in terms of Buddhist philosophy. It is this duality that makes *cham* exceedingly interesting. The paper outlines the dance spot and the participants, and gives details of the masks – the most characteristic accessory – and the costumes. After that, it gives an account of the accompaniment and the musical instruments used. Then it lists the major deities and demons invoked, and discusses the process and dramaturgy of the rite. Finally, it mentions the most well known stories of the *cham* dances. The *cham* dance is a living tradition in Mongolia as well. Nowadays monks present the rite in the Western world, too; there was a *cham* dance performance in Hungary in 2004. In autumn, 2008, we will have a similar opportunity, so it is worth knowing the details.

Zsolt Szilágyi:
Buddhist Church in Modern Mongol Society

The political changes in Mongolia at the end of the 1990s made it possible for Buddhism to revive: a great number of the monasteries

were re-opened, the monks could return to the order, and many young people chose to join them. The lay community is also growing, so everything has come to full circle – apparently.

However, appearances can be deceptive. Not even the euphoria of the 1990s managed to make politics keep away from the Church. Although the number of followers is increasing continuously, many of them have adopted the Buddhist philosophy of life only superficially. Similarly, there are more and more monks; however, many of them did not choose this lifestyle out of conviction. The financial state of the renewed monasteries is insecure. Thus, many difficulties are accompanying the rebuilding of the Church. On the basis of our almost fifteen years' observation we try to give an in-depth view of the present-day Mongolian Buddhism – not particularly from the point of view of the monastic life but in respect of the societal role of the laymen, the Church, and the religion.

Zsuzsa Majer–Krisztina Teleki:
Monasteries once and now in the Mongolian countryside

The authors of the present article did field-work during 2007 summer for three months in three provinces of Mongolia (Öwörxangai, Dundgovi and Töw) participating in the project 'Documentation of Mongolian Monasteries' of the Arts Council of Mongolia (ACM). The project aimed at finding and registering the sites of once existed monasteries as well as currently working temples, documenting their current state and collect-

ing oral history on them from their old ex-monks, elderly people and monks. During the survey period the authors visited 190 monastic sites, 150 of them being the ruins of old monasteries and 40 being revived or currently working ones. Interviews were made on the history and everyday monastic life of old sites with 35 old monks and 16 old laypeople, and on today's monastic life with 23 monks of the new temples. The article summarizes the outcomes of the fieldwork, and draws conclusions of what was experienced on the sites and what became known from the detailed interviews. It describes the present state of revived temples as well, which are again in a difficult situation 17 years after the revival with the old monks, the masters passing away.

Zsolt Barta: Buddhist elements in Mongolian fire-worship

The following article is about the Buddhist elements of fire-respecter Mongol population's custom. Fire has always played an important role in nomadic people's life, as a family protector element. They used to believe, that with regular, daily sacrifices they can gain fire's grace, and it will fulfill their wishes.

As Buddhism came along, the god of fire's basic function remained, but as a result of the mingle of Buddhism and traditional beliefs, it's attributes changed. The older family protector transcendent icon transformed into a faith protector deity, who – as the Buddhist tradition says – was sent to earth by the Buddha or Padmasambhava.