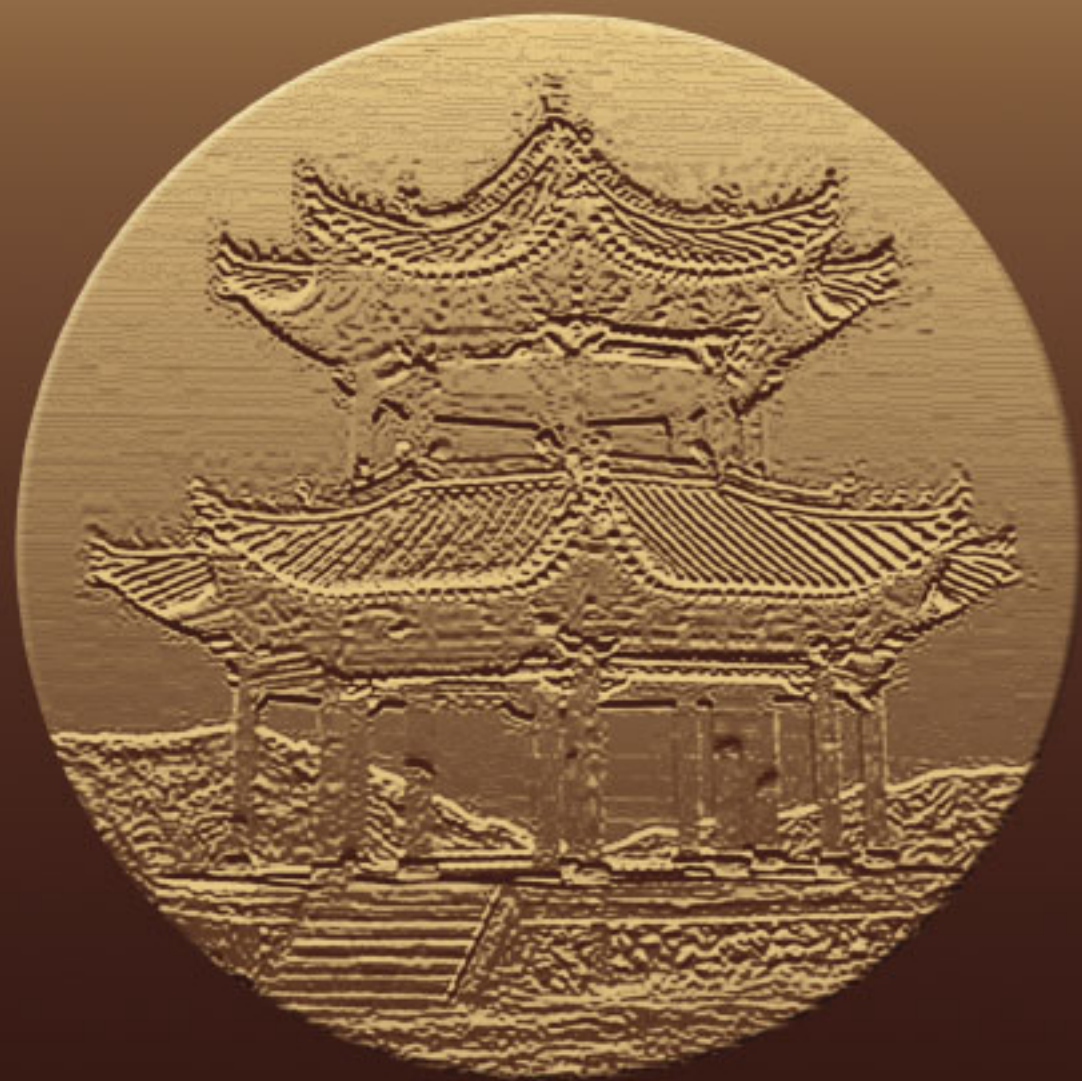


TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

2009/1



TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

I. ÉVFOLYAM
2009 / I

Főszerkesztő
HAMAR IMRE



BUDAPEST

E számunk kiadását a Konfuciusz Intézet támogatta

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes,
Kósa Gábor, Mecsai Beatrix, Salát Gergely,
Sárközi Alice, Szerdahelyi István, Terjék József,
Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Szilágyi Zsolt

Kiadja a Távol-keleti Intézet, Budapest
Felelős kiadó: Hamar Imre
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina (Rocket Kft.)

ISSN 2060–9655

Köszöntő

Távol-Kelet egy történeti tájegység neve, amely elnevezését onnan kapta, hogy Kelet-Ázsiában, tőlünk, európaiaktól a legtávolabbra található. Ennek az egységnek a meghatározó közös jellegzetessége, amely már évezredek óta áthatja az itt élő emberek mindennapjait, nem más, mint maga a kínai kultúra, jóllehet e térség a külső szemlélő számára meghökkentő sokszínűséget mutat. A kaleidoszkóp zsongító forgatagába éppúgy beletartozik a világ tetején élő tibeti lámák imamormolása, a japán udvarházak, samurájainak viadalai, a teaházakban kimonóban tipegő gésák kecses szertartásossága, a mongol pusztákon vágató nomád lovasnépek félelmet keltő dübörgő száguldása. Így vagy úgy valamennyien a kínai mértékrendhez igazodnak; vagy életszemléletüket veszik át, vagy csupán anyagi kultúrájának termékeire vannak utalva. Mindez a múlt kincse, napjainkban pedig a világgazdaság meghatározó ereje. Szokássá vált mondani: a 21. század a Távol-Keletről fog szólni.

Jóllehet a távolság mai szemmel sem elhanyagolható, nekünk magyaroknak mégis közelebbinek tűnik, mint más európai népeknek. Itt, „Kína belső zugaiban” kereste KÖRÖSI CSOMA SÁNDOR népünk őshazáját, s LIANG QICHAO a múlt század jeles kínai gondolkodója is büszkén hirdette, hogy lám, az ázsiai népek egyike, a magyar, Európában is helyt tudott állni. Ez a kölcsönös vonzalom ma is tartja magát népeink között.

A folyóirat elsődleges szempontja az a tudományos követelményrendszer, amely Intézetünket az oktatás területén is jellemzi, vagyis hiteles források feltárása és azok elemzése. Módszer tekintetében azonban eltérünk a szokott úttól. A hagyományos orientálistika úgy tekintett Ázsia kultúráira mint kutatási tárgyakra, érzékletesen szólva, a maga számára felfedezte azt, ami az ottlakók számára mindennapi valóság volt, a publikáció európai nyelven európaiak számára szólt. A 20. század második felétől nyilvánvalóvá vált ennek tarthatatlansága, ezért Intézetünk a távol-keleti intézetekkel való közös munkára helyezi a hangsúlyt. A másik jellegzetesség, hogy élünk azokkal az előnyökkel, melyeket az informatika nyújt, folyóiratunk az Intézet honlapján is elérhető.

Minden szemléletváltás mellett meg szeretnénk őrizni csodálatunkat a térség klasszikus kultúrái iránt, melyek az egyetemes emberi műveltséget oly sokszor és oly sokszínűen gazdagították, s értékei szerencsés módon a modernizáció motorjainak bizonyulnak,

a főszerkesztő

序言

远东是一个历史性的综合地域名称，是因其位于距离我们欧洲人最为遥远的东亚而得名。这一综合地域数千年来渗透到当地居民日常生活一切领域之中的、具有决定性意义的共同特征不是别的，正是中国文化，无论该地域在旁观者眼中看来是何等的五彩斑斓。在这令人晕眩的万花筒中，包含着生活在世界屋脊上的喇嘛们的唱佛咏经，日本宫廷武士们的格斗比武，茶馆里身穿和服的艺伎们姿态优雅的繁复礼仪，还有蒙古莽原上游牧部落令人惊魂动魄的扬威纵横。所有这一切都以这样那样的形式与中国有着无法分割的渊源：或者接受了中国人的生活观，或者只在物质文化产品上明传暗承。然而，这一切都已经逝者如斯，在今天，这个地域成为了世界经济的决定性力量，人们已经习惯了这个说法：21世纪将是远东崛起的世纪。

尽管这个遥远的距离在今天看来也依然如旧，但与其它欧洲民族相比，我们匈牙利人与远东的距离毕竟还是显得稍微近一些。在那里，在“中国境内的偏远角落”，克勒希·乔玛寻找过我们民族远祖的故乡，上个世纪中国杰出的思想家梁启超也曾骄傲地说：“看啊，亚洲民族的一个分支——匈牙利在欧洲也能够落地生根。”迄今为止，这种相互吸引始终存在于我们两个民族之间。

希望我们的刊物能够像讲述当代人一样讲述文化的价值，我们首先想要通过我们的手段将远东拉近。

这里首当其冲的是我们研究所在教育领域里所运用的科学方法体系，或者来源可靠的探索发现及其分析阐述。然而从方法上看，我们刻意求新，不循序守旧。也就是说，我们一方面从“东方学”理念出发，另一方面则是利用信息技术的手段。我们觉得，我们应该使用明晰的表达方式。传统的东方学总是把东方文化视为研究对象，也就是说，让自己去发现那些对当地居民而言的日常之事，然后用书面化的欧洲语言写给欧洲人。从20世纪下半叶开始，这种方法显然变得捉襟见肘，因此，我们研究所强调与远东研究机构的联手协作。

另一个特点是，我们充分使用信息技术所提供的优势，使我们的刊物能在我们研究所的网站上得以查阅，在网站上，我们加倍利用信息技术所能提供的优势，通过关键词帮助读者较为容易地理解学术文字，搜索引擎则为进一步的扩展查询提供了方便。

在观点改变的同时，我们还希望保持我们对区域性传统文化的钦羡，正是这些区域性的传统文化多时多地、多姿多彩地丰富了全世界人的知识修养，它们的价值则以幸运的方式被证实为是现代化进程的驱动马达。

KÓSA GÁBOR

AZ ÖRÖKLÉT GYÜMÖLCSEI
KÍNAI NYELVŰ MANICHEUS TÖREDÉKEK
A TURFÁN-MEDENCÉBŐL

Jelen tanulmány azokat a kínai nyelvű manicheus töredékeket mutatja be, melyeket nem a már ismert három hosszabb szöveg lelőhelyén (Dunhuangban), hanem Turfánban találtak. A töredékek és a velük párhuzamos szövegek bemutatásán túl a tanulmány néhány velük kapcsolatos hipotézist is megfogalmaz. A töredékek sokfélesége egyrészt egyértelműen utal a Turfán-vidéken élő kínai manicheus közösség meglétére, másrészt jelentős mértékben valószínűsíti, hogy a 8–10. századi manicheusok a jelenleg feltételezettnél jóval intenzívebb fordítói tevékenységet folytattak.

A következőkben azokat a manicheus töredékeket tekintem át, melyeket az elmúlt két évtizedben találtak a különböző Turfán-gyűjteményekben (Turfansammlung (Berlin), Ōtani-gyűjtemény (Kiotó)).¹ Közismert, hogy habár a Turfán-medencéből nagy mennyiségű középperezsa, pártus, szogd és ujjur nyelvű töredék került elő, kínai nyelvű manicheus szövegek az 1990-es évek előtt kizárólag Dunhuangból voltak ismertek (*Traktátus*, *Himnusz-tekercs*, *Kompendium*).² Az újonnan talált szövegek rendkívül fontosak, mert összességükben egyrészt arra utalnak, hogy Turfánban nagy valószínűséggel létezett kínai ma-

¹ Jelen tanulmány megírásához hozzájárult a Japan Society for the Promotion of Science (FY2008) ösztöndíja.

² Az idézett kínai nyelvű szövegek rövidítései: T = *Traktátus* (*Bosijiao canjing* 波斯教殘經 [BD00256; T54, n2141B: 1281a–1286a]), H = *Himnusz-tekercs* (*Moni jiao xiabu zan* 摩尼教下部讚 [S.2659; T54, n2140: 1270b–1279c]), K = *Kompendium* (*Moni guangfo jiaofa yilüe* 摩尼光佛教法儀略 [S.3969 + P.3884; T54, n2141A: 1279c–1281a]). A kínai idézeteknél || || között megadom a kézirat oszlopainak számát, előtte, illetve / jellel a Taishō Kánonban (Takakusu–Watanabe 1924–1932) szereplő szöveg oszlopait jelölöm. A töredékek esetében | jellel jelöltem, ha a kéziratban egy oszlopon belül a versforma érzékeltetése érdekében kihagyással él. A töredékek oszlopait külön sorokba rendeztem és megszámoztam. A töredékek esetében zárójelben adom meg a sérült, de biztosnak mondható, szögletes zárójelben pedig az alig látható, de a párhuzamos szöveg alapján rekonstruálható írásjegyeket. Mivel a töredék után közlöm a párhuzamos változatot is, így a töredéken egyáltalán nem látható írásjegyeket kizárólag [.] jellel jelölöm. A töredékek esetében az értelmező központosítást elhagytam. Mind a szövegek megadásakor, mind a fordításnál a kéziratban szereplő szöveget használtam, ettől kizárólag egyes speciálisan írt írásjegyek esetében tértem el, ha annak megjelenítése technikailag nem volt megoldható, ilyenkor a neki megfelelő, általánosan elfogadott írásjegyet adtam meg. A Ch. 258 és a Ch. 174 töredékek jó felbontású képe megtalálható az International Dunhuang Project honlapján (<http://idp.bl.uk>). A szövegek fordításánál kizárólag a szövegűsége törekedtem.

nicheus közösség is, másrészt arra, hogy a manicheus szövegek kínaira történő fordítása időben és térben több helyen is zajlott.

Az utóbbi években talált töredékeket leszámítva G. Mikkelsen (2004) írt egy áttekintést a turfáni szövegekről. Jelen tanulmány az azóta felfedezett új töredékek bemutatása és a régiek pontosítása mellett arra törekszik, hogy kontextusba ágyazva mutassa be őket, illetve nagyobb hangsúlyt fektessen a megtalált szövegek párhuzamaira, jelentőségére és a révükön felvethető hipotézisekre. A töredékeket a már ismert szövegek alapján csoportosítva mutatom be, így alapvetően a *Himnusz-tekercs*ből származó, vagy azzal rokonságot mutató, illetve a *Traktátus*ból származó vagy azzal analógiát mutató töredékek két csoportjára bontottam a jelenleg rendelkezésre álló anyagot.

1. HIMNUSZ-TEKERCS

1.1. Ch. 258 (= T II T 1319)

A Th. Thilo által felfedezett első töredék nagyságrendileg a legjelentősebb, mivel öt különböző himnusból tartalmaz részleteket.³ Ebből négynek megvan a párhuzamos változata a Dunhuangban talált *Himnusz-tekercs*ben, egy azonban egy eddig nem ismert himnusból származik. Ez utóbbinak W. Sundermann megtalálta a párthus változatát.⁴ Különösen érdekes az itt szereplő szövegek egyikét (Ch. 258 R/I) a himnuszok ismert variánsával összevetni, mivel egyértelmű, hogy ezeket két fordító ugyanabból az eredeti szövegből készítette.⁵

A töredék 13,2×4,7 cm, a régi szignatúrájából (T II T 1319) következik, hogy a 2. Turfán-expedíció során Toyoqban találták. A töredék mindkét oldalán manicheus szöveget tartalmaz, a *Himnusz-tekercs*ben található hét írásjegyes verssorok helyett itt öt írásjegyes sorok is szerepelnek, egy-egy oszlop („strófa”) 4×5 írásjegyből áll. A töredék nagy valószínűséggel nem lehet a 9. század végénél korábbi,⁶ Wang Ding szerint a tabu alá eső írásjegyek vizsgálata arra utal, hogy a Tang-kor után keletkezhetett.⁷ A töredéken szereplő öt himnusz-részletet egyenként vizsgálom (Ch. 258 R/I, II; Ch. 258 V/I, II, III).

³ Thilo 1991. Egy évtizeddel korábban Thilo (1981, p. 50) már bejelentette a töredékek felfedezését.

⁴ Sundermann 1991.

⁵ Thilo 1991, pp. 168–169.

⁶ Thilo 1991, p. 170.

⁷ Wang 2005, p. 51.

1.1.1. Ch. 258 R/I

Ez a vers (Thilo: Y) egy már ismert himnusz másik fordítását adja. A *Himnusz-tekercs*ből ismert és lent idézett H161–163 himnuszok hét írásjegyes verziójához képest a jelen töredék lényegében ugyanazt a tartalmat öt írásjegyes sorokkal adja vissza.

Ch. 258 R/I

1. 若食此菓者 | 而得獲常住 | 服此甘露味 | 心意常(能福)
2. 警覺於我等 | 與(我)作依止 | 扶策於我等 | 令我出生死
3. 稱揚慈父名 | 珍重廣大施 | 惟希於究竟 | 所願得如是

1. Aki eszik ebből a gyümölcsből, az elnyeri az örök lakhelyet. Aki ebből az édes-harmatos ízből vesz, annak szíve, gondolata mindig (képes lesz a boldogságra).

2. A felébredést add nekünk, légy támasz (számu)nkra, segítséget nyújts nekünk, juttass ki az élet-halálból [az újjászületések körforgásából]!

3. Dicsérjük az Irgalmas Atya nevét, becsüljük hatalmas adományát, csak azt reméljük, hogy mindörökké [az örökkévalóságban], amit kívánunk, megkapjuk ekként.

A Ch. 258 R/I párhuzamos szövege: H161–163

Chengzan Mangni juzhi wang 稱讚忙你具智王

1274a14–18 || 161 || 若人能食此果者，即得長生不死身； / 或復嘗彼甘露味，內外庄嚴令心喜。 / || 162 || 即是眾生倚託處，策持令安得堅 / 能與我等无生滅，豈不齊心稱讚礼？ / || 163 || 珍重珍重慈父名，究竟究竟願如是！

H161 Az az ember, aki ehét ebből a gyümölcsből, / annak hosszú [örök] élete lesz, nem hal meg, / ha valaki megkóstolja azt az édes-harmat ízt, / belül s kívül ékes lesz, szívét megörvendezteti.

H162 Nem más vagy, mint az érző lények menedékhelye. Segítesz (bennünket), békét és szilárdságot adsz. Képes vagy nekünk adni a születéspusztulás mentességét, / hogyan is ne magasztalnánk s dicsérnénk téged egyhangúlag?

H163 Dicsőség, dicsőség az Irgalmas Atya nevének, / mindörökkön-örökké így legyen!

Jelen töredék egy szempontból mindenképpen a legizgalmasabbnak mondható: ez az egyetlen himnusz, amelyet a *Himnusz-tekercs*ből másik fordításban ismerünk. Habár nyilvánvaló, hogy a két himnusz ugyanabból az eredeti pár-

thus forrásból készült, G. Mikkelsen szerint a közös szókincs ellenére valószínűbb, hogy a két fordítás egymástól függetlenül keletkezett.⁸ A függetlenség azt jelenti, hogy térben és/vagy időben nem egyszerre készültek, de elképzelhető, hogy a Dao Ming 道明 által készített fordítást egy későbbi fordító ismerte és esetleg éppen azért változtatott a formán, mert nem volt megelégedve vele. A *Himnusz-tekercs* H266–388 himnusza (A Fénybirodalom dicsérete [*Tàn míngjiè wén* 歎明界文]) bizonyíthatóan a párthus *Huyadagmān*ból készült, és közismert, hogy a kínai verzióban szereplő hét írásjegyes fordítás nagyvonalúan adja vissza az eredeti szöveget, számos egyéni motívumot sző bele, mivel a hét írásjegy használata ezt lehetővé tette.⁹ Hipotézisként felvethető tehát, hogy egy pontosabb fordításra törekvő személy valószínűleg joggal kritizálhatta ezen másik himnusz hét írásjegyes verzióját is, és éppen ilyen megfontolásból készíthetett egy szöveghűbb változatot.

1.1.2. Ch. 258 R/II

Ez a töredék (Thilo: A) a *Himnusz-tekercs*ből is ismert hét írásjegyes formában adja vissza az eredeti, minden bizonnyal párthus himnuszt.

Ch. 258 R/II

1. (各)願慈悲受我請 | 与我離苦解脫門 | 令(我)速到常明界!
2. [。](歎)[。](業。)眾 | 過(去未)來現在者 | 各(開)清淨甘露口
3. [。](大慈音捨)[。](罪) | [。]夜今修此歎偈 | 豈(能)[周悉如法]說

1. (Mindannyióktól) azt kívánjuk, hogy irgalmasan fogadjátok kérésünket, | adjátok nekünk a szenvedésből kiszabadító megszabadulás-kaput, | hadd érhes(ünk) el minél gyorsabban az Örök Fény Birodalmába!
2. [。](magasztaljuk)[。](tetteket)[。 。] | közösségét, a múltbelieket, a jövőbelieket és a jelenlegieket, | mindannyian (nyissátok meg) tiszta, édes-harmatos szátokat!
3. [。](a nagy irgalom hangjait, hogy elvessétek) [。] (bűnöket), | [。] Ye most ezt a himnuszt alkotta, | vajon (képes volt-e) [mindent a Tannak megfelelően] elmagyarázni?

⁸ Mikkelsen 2004, p. 215.

⁹ Boyce 1954, pp. 67–77. M. Boyce fordítását Arthur Waley megjegyzései kísérik a lábjegyzetben.

A Ch. 258 R/II párhuzamos szövege: H147–149

[Puqi zanwen 普啓讚文]

1273c18–22 || 147 || 一切光明諸佛等，各願慈悲受我請，/ 與我離苦解脫門，令我速到常明界。/ || 148 || 又歎善業修道眾，過去未來現在者，/ 各開清淨甘露口，吐大慈音捨我罪! / || 149 || 未夜今修此歎偈，豈能周悉如法說?

H147 A Fénynek minden buddhája, / mindannyióktól azt kívánjuk, hogy irgalmasan fogadjátok kérésünket! / adjátok nekünk a szenvedésből kiszabadító megszabadulás-kaput, | hadd érhesünk el minél gyorsabban az Örök Fény Birodalmába!

H148 Magasztaljuk továbbá a jót cselekvő, a Tant gyakorlók közösségét, / a múltbelieket, a jövőbelieket és a jelenlegieket, / mindannyian nyissátok meg tiszta, édes-harmatos szátokat, / ejtsétek ki a nagy irgalom hangjait, hogy elvessétek bűneinket!

H149 Mo Ye most ezt a himnuszt alkotta, / vajon képes volt-e mindent a Tannak megfelelően elmagyarázni?

1.1.3. Ch. 258 V/I

Ez a töredék (Thilo: B) néhány írásjegyet őriz meg a *Himnusz-tekeres*ből is ismert egyik versből. A himnusz az eredendő Tizenkét Aeonnal analóg tizenkét erényt sorolja fel, melyekhez a H169–171 a manicheus kozmogónia során „előhívott” isteneket rendeli. A „Kívül s belül mindenütt fény” ezen lista utolsó tagja. A tizenkét óra nem a kínai kettős órákra utal, hanem kizárólag a fényvel teli, nappali órákra vonatkozik, amikor a manicheusok számára a fényben leginkább gazdag Nap van az égen.

Ch. 258 V/I

1. [。 。 。 。 。 。] [內] (外) [俱明] [。 。] (智慧)具(足如日)名十二時圓滿

2. [。]德

1. [。 。 。 。 。 。] [Belül-](kívül) [mindenütt fény.] [。 。] (Bölcsességben) tökéletesek, mint a Nap), a Tizenkét Órának nevezik, tökéletesen kiteljesítik

2. [。] erényeket

A Ch. 258 V/I párhuzamos szövege: H167[*Yizhe Mingzun* 一者明尊]

1274a24–25 || 167 || 齊心和合。十二者: 內外俱明。庄嚴智慧, / 具足如日, 名十二時, 圓滿功德。

H167 Elfogulatlan Szív és Harmónia. A tizenkettedik: Belül-kívül mindenütt fény. Ékességben és bölcsességben tökéletesek, mint a Nap, a Tizenkét Órának nevezik, tökéletesen kiteljesítik az érdemteli erőnyeket.

1.1.4. Ch. 258 V/II

Ez a töredék (Thilo: B) lényegében szintén a *Himnusz-tekercs*ből is ismert egyik vers pontos változatának néhány írásjegyét őrzi meg, a cím és a szöveg megfogalmazása teljes mértékben megegyezik a már ismert verzióval, pusztán annyiban különbözik tőle, hogy magyarázóként megadja a Nagy Fény küldötté (*dàming shì* 大明使) elnevezést, ami valószínűleg Mānīra vonatkozik. A himnusz tartalma a már említett 12 erény 12 istenséghez való rendelését mutatja be, ennek első három tagját sorolja fel. Az ilyen jellegű himnuszokat egyebek között a szakrális ételek elfogyasztása előtt mondták el, ami után az ételekből történő fényfelszabadítás szertartása következett.

Ch. 258 V/II

1. [。](食)單偈 | 大明使釋
2. [。]者无上光明王 | 二者(智)惠善(母)佛 | 三(者)[。]勝先意佛

1. Ének az étel [。] | A Nagy Fényküldött magyarázata szerint
2. [。]ként a felülmúlhatatlan Fénykirály, | másodikként a (Böl)csesség, a Jóságos (Any) [。], | harmadikként [。] Győzelem, az Első Gondolat buddha

A Ch. 258 V/II párhuzamos szövege: H168–169[*Shou shidan ji* 收食單偈]

1274a26 || H168 || 收食單偈

1274a27–28 || H169 || 一者无上光明王, 二者智惠善母佛, / 三者常勝先意佛

H168 Ének az étel átvételekor

H169 Elsőként a felülmúlhatatlan Fénykirály, másodikként a Bölcsesség, a Jóságos Any) buddha, harmadikként az Örök Győzelem, az Első Gondolat buddha...

1.1.5. Ch. 258 V/III

Ennek a töredéknek (Thilo: X) nem ismeretes kínai párhuzama, de W. Sundermann egy nagyon közeli párthus szövegtöredéket azonosított, melyet Th. Thilo tanulmányával egy kötetben közölt 1991-ben, egy 1996-ban megjelent írásában pedig egy kevésbé pontos, de a kínai töredék tartalmához közel álló szogd szöveget publikált.

Ch. 258 V/III

1. 常救諸明性 | 離諸生死[。] | 於(諸)山谷(中) | 原野及(砂磧)
2. 江海及泉源 | 卉(木兼苗實) | 四院及三災 | 水陸皆抽出。
3. 有諸福德者 | 能知大威聖 | 法(藏)[。]皆通 | (遍識諸身)主¹⁰

1. Folytonosan menti a Fénylelkeket, kiszabadítja az élet s halál [。], a hegy(ek) közül s a völgyek(ből), a mezőkről és (a homokos pusztaságokból).

2. Folyóból, tengerből s forrásból, (füvekből, a fákból, a palántákból és a gyümölcsökből,) a Négy Udvarból s a Három Csapásból, vízből s a szárazról, mindenhol kiszabadítja.

3. Akiknek szerencsések az érdemei, azok megismerhetik a nagyhatalmú Szentet, a Tan (kincstárában) [。] jártasságot szerezhettek, (teljesen megismerik az egyének) urát

A Ch. 258 V/III párhuzamos párthus szövege:

M8287, So 10200/1(5)¹¹

[Megmented a lel]keket, az élőket, / [az újjászületések körforgásából] / a hegyek[ből] és [a völgyekből / a ?-ből és] a pusztákból, / a f[olyókból és] a forrásokból, / a f[ákból és] a növényekből, / a föld-sáncokból és az árkokból, / a szárazság és a nedvesség földjéről, /

¹⁰ Annak ellenére, hogy plauzibilis Rong Xinjiang (1997, p. 542) érvelése, mely szerint a korábbi *zhū* 主 olvasat (Thilo 1991, p. 166) helyett a *xìng* 性 részesítendő előnyben, mind az írásjegy térbeli elhelyezkedése, mind a töredéken található írásmódja miatt (vö. Mikkelsen 2004, p. 218, n. 70), én mégis a *zhū* 主 olvasatot tartom valószínűnek. Ennek egyik oka, hogy a látható 主 írásjegy(rész) bal oldalán lévő viszonylag nagyobb hely nem is sejteti a gyök meglétét, továbbá W. Sundermann által közölt párhuzamos szövegben a *gy'n* (lélek) szó szerepel. Habár ez utóbbi a manicheus terminológiában megfelelhetne a *xìng*-nek 性, azonban az előtte lévő *shēn* 身 ebben az esetben mindenképpen testnek fordítandó (lásd T002, T188, K105–106), ami viszont egyáltalán nem szerepel az egyébként meglehetősen pontos párthus szövegben.

¹¹ Sundermann 1991, pp. 172–173; 1996, pp. 106–107 [2001, pp. 518–519].

[bö]lcs és okos / az a [szerencsés(?)], aki Téged ismer. / Ismeri [saj]át
Lelkét (is).¹²

A Ch. 258 V/III párhuzamos szöveg:

So 20154 (So 14411) = T II D II 169¹³

De a te irgalmas értelmed megmenti és megszabadítja őket minden köte-
léktől, és napról napra megtisztítja őket, / a hegyekből és a hegyekből(?),
a sivatagokból és az erdőkből, / a vizekből, / a fákból és a növényekből,
és az élőlényekből is, / és a száraz és nedves helyekről.¹⁴

Mikkelsen szerint a Ch. 258, továbbá a későbbiekben elemzendő Ch. 174, Ch. 3218 és Ch. 3138 töredék mindegyike származhat Toyoqból, ami egyfajta fordítóközpontként működhetett.¹⁵ Ugyanakkor – magának kicsit ellentmondva – konkrétan a Ch. 258 töredékről azt feltételezi, hogy ezt valamilyen standard himnuszgyűjteményből másolta ki egy manicheus hívő egy másik helyen, majd utazásai során került Toyoqba, tehát egyértelműen személyes célokat szolgált a szöveg.¹⁶ Ezt csak látszólag erősíti meg az a tény, hogy a himnuszok sorrendje nagyrészt megegyezik a *Himnusz-tekercs* himnuszaiéval, mivel – mint említettük – egyrészt található közöttük ez utóbbiban nem szereplő himnusz, illetve másik változatban szereplő himnusz is. Ebből tehát számos, jelenleg megválaszolhatatlan hipotézist lehet felállítani. Ezen elképzelhető feltételezések közül jelenleg számomra a legvalószínűbbnek az tűnik, hogy a jelen töredéket birtokló, illetve másoló manicheus hívő legalább két gyűjteményből másolta ki maga számára a himnuszokat. Az egyik a Dao Ming által fordított, Dunhuangból előkerült *Himnusz-tekercs*nek felelt meg alapvetően. A másik pedig egy jelenleg ismeretlen fordításgyűjtemény, amelyet egy másik fordító készített, bár legalább egy himnusz (*Chengzan Mangni juzhi wang* 稱讚忙你具智王) mindkét gyűjteményben szerepelt. A jelen töredék tulajdonosa ugyanakkor valamilyen oknál fogva a második gyűjteményből másolta át ezt a himnuszot, a Ch. 258 V/III verssel együtt. Ezt a feltételezést alátámasztani látszik

¹² M8287, So 10200/1(5) (Sundermann 1991, pp. 171–173; 1996, p. 106 [2001, p. 518]): „[tw bwjyh gy]’n’n jywndg’n ’c z’dmwr^{oo} [’c]kwf’n ’w[]dr’n^{oo} [’c ? u]šwr’n^{oo} [’c]c rw[d’n ’wd] x’ns’r’n^{oo} ’c d[’lwgn u] ’rwr’n^{oo} ’c prysp’n [’]wd wdr’n^{oo} ’c hwškybd ’w[]xwstbyd [’oo] [jy]r ’wd frz’ng^{oo} hw [hwydg] ky ’w tw z’nyd^o hw z’nyd [’w wxy]by gy’n.”

¹³ Sundermann 1996, p. 107 [2001, p. 519].

¹⁴ So 20154 (Sundermann 1996, p. 107 [2001, p. 519]): „pyšt pr tw’ z’rcnwk / šm’r’^o ZY pr mzyx wrz^o xwyckt ’krty-t, / βnt MN wyspn’c βnty^o rty pswxs’nt / myd mydy^o wβyw cn yrt β’ kwβty^o MN / r’γty^o ZY MN mryty^o ZY MN ’pty^o MN / wnty^o ZY MN βwrōmy^o wβyw MN w’tδ’rty /^o ZY šwkc’ ZY ww nβtc’ wy’kty.”

¹⁵ Mikkelsen 2004, p. 213.

¹⁶ Mikkelsen 2004, p. 213.

az a tény, hogy – ahogyan ezt a kolofónban olvashatjuk – az eredeti pártus nyelvű himnuszgyűjteményből Dao Ming csak néhányat fordított le. Nyilván lehettek tehát olyan fordítók, akik esetleg ugyanebből a pártus gyűjteményből dolgozva más himnuszkat (illetve egy esetben ugyanazt) választották ki lefordításra.

1279b29–c09 || 梵本三千之 / 條，所譯二十餘道；又緣經、讚、唄、願，皆依四 / 處製焉。但道明所翻譯者，一依梵本。

H416–418 Az idegen nyelvű (szöveg) háromezer fejezetéből több mint húszat fordítottam le. A szövegek, a himnuszk, az énekek és az imák a négy (különböző) vidék (helyi sajátosságai) szerint íródtak, de a Dao Ming által lefordítottak mind az (eredeti) idegen szöveg alapján készültek.

Az ugyanabból a himnuszgyűjteményből másik fordító által készült fordítások egyik jellemzője lehetett, hogy egységesen öt írásjegyes „sorokat” használt, míg Dao Ming fordításai egységesen hét írásjegyesek, így amennyiben a Ch. 258 V/III töredék másolója mindkét forrásból átvett himnuszkat, ez megmagyarázná, hogy miért találunk vegyesen öt és hét írásjegyes sorú verseket a töredékben.

1.2. Ch. 174 (= T II 1917)

A Ch. 174 töredéket szintén Th. Thilo fedezte fel és publikálta először.¹⁷ A mindkét oldalán manicheus szöveget tartalmazó töredéket (13,2×8,2 cm) a 2. Turfán-expedíció alatt találták, azonban a megtalálás pontos helyét nem jelölték a szignatúrában. Az írásjegyek tisztán olvashatók, a szöveget kétszer hét írásjegyből álló oszlopokba rendezték, így formailag a *Himnusz-tekercs* hasonló négy-szer hét írásjegyes oszlopokból álló himnuszaira hasonlít, bár konkrétan egyetlen ismert himnusszal sem analóg. A szöveg a Nagy Szenthez (*dà shèng* 大聖) szól, sajnálatos módon azonban ez a titulus a manicheus pantheon számos alakjához kapcsolódhat (pl. Nagyság Atyja, Mānī, Fény-Nousz), így pusztán ennek alapján nem határozható meg a valódi címzett.¹⁸ Az itt előforduló kifejezések közül számos egyáltalán nem ismert a három hosszabb kínai manicheus szövegből, bár több közülük más forrásokban is előfordul, így nyilvánvalóan a manicheus terminológia részét képezik.¹⁹

¹⁷ Thilo 1991, Taf. XX, XXI, p. 164.

¹⁸ Vö. Bryder 1985, p. 89; Thilo 1991, p. 164.

¹⁹ Thilo 1991, p. 165.

1.2.1. Ch. 174 R

Ch. 174 R

1. 遂免地獄眾災殃 | 遂免苦聚諸魔口
2. 大聖普聞聽我啓 | 大聖普現睹我身
3. 能救一切兼我救 | 能進一切兼我進
4. [。 。 。 。]無明擔 | 令我離此無明依
5. [。 。 。 。 。](身)縛 | 離斯貪魔心無記
6. [。 。 。 。 。](輪) | [。]性囚於五重院

1. Elkerüljük tehát a pokolbeli szorongattatásokat, | elkerüljük tehát a szenvedéseket, a démon-szájakat.
2. Nagy Szent, te mindent hallasz, hallgasd kéréseinket, | Nagy Szent, te mindenütt jelen vagy, figyelj fel ránk.
3. Képes vagy mindent megmenteni, ments meg minket is, | képes vagy mindent előmozdítani, minket is juttass előre!
4. [。 。 。 。 。] a féynélküli terhet, | hadd szabaduljunk meg ettől a féynélküli támasztól,
5. [。 。 。 。 。] (a test) kötelékeit, | szabadíts meg a Mohóság Démónától, hogy emléke se maradjon szívünkben,
6. [。 。 。 。 。] (kerekét), | [。] a lelket, amely be van börtönözve az ötszörös udvarba.

Itt egy konkrétummal igyekszem érzékeltetni a töredék által felvetett kérdések jellegét: a recto utolsó sorában előfordul az ötszörös udvar (*wǔ chóng yuàn* 五重院) kifejezés, amibe a lélek (manicheus terminológiában: *xìng* 性) be van börtönözve. Ez nem vonatkozhat másra, mint a manicheus értelmezésben a lélek börtönének számító testre, a kínai manicheusok által használt buddhista kifejezéssel: a hústestre (*ròushēn* 肉身). Érdekes módon, a fenti kifejezés a *Himnusz-tekercs*ben is megjelenik pontosan ebben a formában, de egyértelműen pozitív összefüggésben.

1273b27–28 || 又詮新人十二體，十二光王及惠明，具足善法五淨戒，五種智惠五重院。

H137 Kiválasztotta az Új Ember tizenkét tagját, / a Tizenkét Fénykirályt és a Fény-Nouszt, / a tökéletes és jó tant, az öt tiszta szabályt, / az ötfajta bölcsességet, az öt szintű udvart.

A nyilvánvaló ellentmondást Th. Thilo úgy próbálta feloldani, hogy az öt udvart az egyéb szövegekben valóban előforduló öt negatív tulajdonsággal (gyűlölet, düh, érzéki vágy, harag, tudatlanság) azonosította.²⁰ Az ismert szövegek-

²⁰ Thilo 1991, p. 165.

ben azonban semmilyen összefüggés nincs az udvar és a Sötétség ezen tulajdonságai között, így a megoldást máshol kell keresni. A *Himnusz-tekercs* elején különféle metaforák segítségével éppen a hústest leírása kapcsán említi a szöveg az öt mérgezett/mérgező udvart (*wǔ dù yuàn* 五毒院), a Sötétség Birodalma és így egyben a hústest jellemzőjét:

1270c25–26, 1270c29–1271a01 || 我今懇切求哀諸，願離肉身毒火海。 / 騰波沸涌无暫停，魔竭出入吞舩舫。 (...) 亦是惡業貪魔體，復是多形卑訢斯； / 亦是暗界五重坑，復是无明五毒院。

H020 Most őszintén esdekelve kérlek, hogy távolíts el a hústest mérgezett lángtengeréből / Hullámai megállás nélkül tajtékoznak, a *makara* ki s be ugrálva csónakomat elnyeli. (...) H021 Ezen kívül a gonoszt tevő Mohó Démon teste, / továbbá a sokalakú *Pēsūs*, / valamint a Sötétség Birodalmának ötszörös verme, s a Fény nélküli Öt Mérgezett Udvar.

Egyértelmű, hogy ez a példa annak ellenére sokkal közelebb áll a fogalom megértéséhez, hogy nem pontosan ugyanarról a kifejezésről van szó, miközben a látszólagosan egyező H137-es példa valójában egy teljesen másik fogalomra utal. Ez utóbbi értelmezés továbbá jól beleillik a fenti töredék kontextusába, hiszen mindkét esetben a pokolból, a démon-szájaktól és a sötétségből (fénytelen-ségből), a hústestből való megszabadulásról van szó.

Ezen egyetlen kifejezés vizsgálata kapcsán egyébként akár egy általánosabb hipotézis is megfogalmazható, amelyet természetesen minden töredék minden kifejezése esetén külön ellenőrizni kell: a kopt manicheus szövegek kapcsán tudjuk, hogy léteztek manicheus fordítók által használt szólisták (kopt-szír), melyek a fontosabb terminológiai egyezéseket voltak hivatva elősegíteni.²¹ Hasonló jellegű listák léteztek a középperzsa–szogd, illetve a szogd–ujgur nyelvek között fordítók számára is.²² A majd később elemzendő *Traktátus*-töredékek kapcsán Yoshida Yutaka felveti annak a lehetőségét, hogy a fordítók egy ilyen „vallási szókincs”-ben osztoztak, mivel olyan pontos és csak a manicheizmusra jellemző terminológiai egyezések állnak fenn az egyébként két különböző szövegben (‘ideiglenes vendégtermészet’ = *jìzhù kèxìng* 寄住客性, ‘a fénytérmettel értelemteste’ = *míngxìng xiǎngtǐ* 明性體), melyeknek előfordulása rendkívül valószínűtlennek tűnik, ha nem egy előre meghatározott, közösen használt terminológiáról lenne szó.²³

Jelen esetben minden bizonnyal ennek ellenkezőjéről van szó, tehát egy ilyen lista hiánya feltételezhető, mivel két pontosan megegyező kifejezés éppen egymással ellenkező értelemmel bír, tehát ezen töredék fordítója, úgy tű-

²¹ Gardner 1996, pp. 105–109, 112–124.

²² Henning 1940; Morano 2004; 2005.

²³ Yoshida 1997, p. 39.

nik, nem volt birtokában ilyen listának, vagy legalábbis nem volt szerves része a meglévő fordítói hagyománynak. Ezt a hipotézist az erősítené meg, ha a töredék többi részében sem találnánk más szövegekből ismert, pontos, sajátosan manicheus kifejezést. A töredék mindkét oldalát megvizsgálva megállapítható, hogy a kifejezések között a következő három kategóriát találjuk:

1. Alapvetően buddhista szövegekben is előforduló kifejezések, melyeket mind a korábban ismert szövegek, mind a Ch. 174 töredék használ, bár általában sajátosan manicheus értelmezésben ('pokol' = *dìyù* 地獄, 'számtalan' = *wúshù* 無數, 'megszabadulás kapuja' = *jiětuō mén* 解脫門, 'létforgatag' = *lúnhuī* 輪迴, 'élet és halál (újjaszületések) tengere' = *shēngsǐhǎi* 生死海, 'világos(ság) kapuja' = *míngmén* 明門, 'nagy szent' = *dàshèng* 大聖, 'tisztá természet' = *qīngjìng xìng* 清淨性, 'sötét, fénytelen' = *wú míng* 無明, 'baj, szerencsétlenség' = *zāiyāng* 災殃, 'szentek és bölcsek' = *shèngxián* 聖賢, 'gonosz tettek' = *è'yè* 惡業).

2. Buddhista szövegekben nem, de más manicheus szövegekben egy-egy alkalommal megjelenő kifejezések, amelyek viszont inkább költői kifejezések, mint a manicheus terminológia részét képező alapvető szóösszetételek ('démonok torka' = *zhūmó kǒu* 諸魔口, 'a Mohó Démon szíve' = *tān mó xīn* 貪魔心).

3. Sem buddhista, sem egyéb manicheus szövegből nem ismert, kizárólag jelen töredékre jellemző szóösszetételek ('fénytelen teher' = *wú míng dàn* 無明擔, 'fénytelen támasz' = *wú míng yī* 無明依, 'sötét ajtó' = *àn hù* 暗戶).

Az eredményt a kiindulópontul szolgáló kifejezéssel („ötszintű udvar”) is összegezve elmondható, hogy jelen töredéket valószínűleg olyan személy fordíthatta, aki a manicheusok által is használt buddhista terminológiát jól ismerte, ugyanakkor nem rendelkezett a többi manicheus szövegben szereplő terminológia beható ismeretével. Ez utóbbinak számtalan oka lehet: maga a fordítás keletkezhetett még a hosszabb szövegek létrejötte előtt, vagyis egy ilyen közös terminológia létrejöttét megelőzően, vagy egy másik helyen (például éppen Turfán környékén, míg a többi Dunhuangban).²⁴ Természetesen a töredék rövidege nem teszi lehetővé, hogy jelentősebb következtetéseket vonjunk le belőle, hiszen elképzelhető, hogy az általunk nem ismert részben léteztek a fenti feltevésnek ellentmondó kifejezések.²⁵ Mindez pusztán egy hipotetikus gondolatmenet, amellyel érzékeltetni kívántam, hogy akár egyetlen töredék egyetlen kifejezésének vizsgálatából milyen jellegű hipotézisek állíthatók fel.

²⁴ Vö. Mikkelsen 2004, p. 213.

²⁵ Továbbá elméletileg az is lehetséges, hogy a fordító mindkét esetben hűen követte az eredeti szöveget, így az ellentmondás valójában nem a kínai, hanem az eredeti változatban állt fenn.

1.2.2. Ch. 174 V

Ch. 174 V

1. [。 。 。 。 。](套) | (賢)聖眾訶共不願
2. [。 。 。 。 。](。)牙 | 能沉一切清淨性
3. [。 。 。 。]得無厭 | 恆脩惡業謗賢聖
4. 唯願時日數无足 | 得免輪迴生死海...
5. 明門對我鎮恆開 | 暗戶對我永常閉
6. 唯願速開解脫門 | 無數聖賢皆已出

1. [。 。 。 。 。] csapdát, | (a bölcseket) és a szenteket együtt szidják, s nem kívánnak együtt lenni velük²⁶
2. [。 。 。 。 。] fogukat, | képesek elsüllyeszteni minden tiszta természetet,
3. [。 。 。 。] telhetetlenek, | mindig gonosz tetteket hajtanak végre, a bölcseket és a szenteket rágalmazták
4. Azt kérjük csupán, hogy az órák és a napok száma ne legyen teljes, | hogy elkerüljük az újjászületések tengerét.
5. A fénykapu mindig legyen nyitva előttünk, | a sötétség ajtaja örökké legyen zárva előttünk,
6. Azt kérjük csupán, hogy gyorsan tárd ki a megszabadulás kapuját, | a számtalan szent és bölcs mind előjön.

Th. Thilo a Ch. 258, illetve a Ch. 174 töredékek jelentőségét már 1991-ben abban látta, hogy elsőként bizonyítja a kínai manicheus szövegek és így – véleménye szerint – kínai manicheus közösség jelenlétét Turfán környékén.²⁷ Hozzá kell tenni, hogy bár ez természetesen valószínű, de ez a két töredék önmagában semmiképpen sem bizonyítja perdöntő módon ezt az állítást, hiszen közismert, hogy a Selyemút mentén a különböző szövegek gyakran „utaztak”, így könnyen elképzelhető, hogy egy Dunhuangban élő kínai manicheus egyszerűen magával vitte az eredeti szöveget és az így került Turfánba.

1.3. Ch. 1363 R

A 9,1×5,8 cm-es szöveget Wang Ding publikálta 2005-ben, csak az egyik oldalán szerepel egy meglehetősen rövid manicheus töredék, melyet azonban jellegzetes szókinéséről (‘Új Fénybirodalom’ = *xīn míngjiè* 新明界) könnyű felismerni.

²⁶ Vö. T296–297: A második ismertetőjegye az, hogy mindig örömmel és békésen lakik együtt a többiekkel, nem kíván külön lakni és egyéni terveket szövögetni.

1285b23–24 || 296 || 二者常樂和 / 合, 与眾 || 297 || 同住, 不願別居, 各興異計。

²⁷ Thilo 1991, pp. 163, 170.

1. 造新明界其
2. 泉樹木花菓

1. Létrehozza az Új Fénybirodalmat, az ő...
2. ... a források, a fák, a virágok és a gyümölcsök...

Az Új Fénybirodalom fogalma kétszer fordul elő a dunhuangi kéziratokban (egyszer konkrétan, egy másik alkalommal egy másik megfogalmazásban), azonban egyik alkalommal sincsenek a szövegkörnyezetében a második oszlopban szereplő szavak, vagy azokhoz hasonlók:

1273c10–11 || 我今諦信新明界，及与於中常住者，唯願各降慈悲力，蔭覆我等恒觀察。

H143 Most hittel valljuk az Új Fénybirodalmat, / és benne az örök lakozást. / Kérünk, bocsássátok alá az irgalom erejét, / s védjete meg bennünket, mindig vigyázzatok (ránk)!

1271b11–12 || 復啓清淨妙光輝，眾寶莊嚴新淨土，琉璃紺色新惠日，照我法身淨妙國。

H041 Kérlelem még a tiszta és csodás fényességet, / a drágakövekkel ékes Új Tiszta Földet, / a *liuli*-kő²⁸ bíborszínű Új Áldásos Napot: / Ragyogja be törvény-testem tiszta s csodás országát!

A kínai manicheus szövegekből is ismerjük a Nagy Építőmester elnevezéseit (*zào xīnxiàng* 造新相 = ‘Új Aeont Építő’ [H125]; *zàoxiàng fó* 造相佛 = ‘Aeont Építő buddha’ [H170]), melyek mind az Új Fénybirodalom építőjére utalnak. A manicheus elképzelés szerint annak érdekében, hogy az eredeti Fénybirodalom nyugalma megmaradjon, a világból (fákból, virágokból és gyümölcsökből) felszabaduló fény átmenetileg ebbe az Új Fénybirodalomba kerül, talán ez lehet egymás mellett szerepeltetésük oka.

1.4. O. 4982A

A töredék a Ryūokoku Egyetem Ōtani-gyűjteményének összegyűjtött kiadásában látott napvilágot 2003-ban.²⁹ Azóta egyetlen, kínai nyelvű tanulmány szü-

²⁸ A lapis lazuli (*liuli* 琉璃) egyike a „hét drágakőnek” (szanszkrit *saptaratna*, *qībǎo* 七寶), melyek a Tiszta Föld szövegek szerint (a manicheus [Új] Fénybirodalommal analóg) Sukhāvati-ban mindenütt jelen vannak.

²⁹ Oda 2003, p. 53. tábla/4982A. A kötet összeállítója a 86. oldalon a szöveget pontosan azonosították, a *Himnusz-tekercs* H161–162 verséből a megfelelő részekkel kiegészítették.

letett róla Wang Yuanyuan tollából.³⁰ A töredéknek éppen azért van rendkívüli jelentősége, mert tökéletesen megegyezik a *Himnusz-tekercs* egyik ismert részletével, ráadásul egy olyannal, amely egy másik fordításban is előkerült Turfán környékéről (Ch. 258 R/I). Ez tehát azt jelenti, hogy ugyanarról a területről, bár valószínűleg más időszakból, ugyanannak a manicheus himnusznak két különböző kínai nyelvű példánya is létezett.

1. 若人能食此果者
2. 或復嘗彼甘露
3. (眾)生倚託(處)

1. Az az ember, aki ehett ebből a gyümölcsből,
2. ha valaki megkóstolja az édes-harmat...
3. az (érző) lények menedék(helye)

Az O. 4982A-nak megfelelő szöveg: H161–162

Chengzan Mangni juzhi wang 稱讚忙你具智王

1274a14–17 || H161 || 若人能食此果者，即得長生不死身；/ 或復嘗彼甘露味，內外庄嚴令心喜。/ || H162 || 即是眾生倚託處，策持令安得堅 / 能與我等无生滅，豈不齊心稱讚禮？

H161 Az az ember, aki ehett ebből a gyümölcsből, / annak hosszú [örök] élete lesz, nem hal meg, / ha valaki megkóstolja azt az édes-harmat ízt, / belül s kívül ékes lesz, szívét megörvendezteti.

H162 Nem más vagy, mint az érző lények menedékhelye. Segítesz (bennünket), békét és szilárdságot adsz. Képes vagy nekünk adni a születés-pusztulás mentességét, / hogyan is ne magasztalnánk s dicsérnénk téged egyhangúlag?

Mint láttuk, a korábban ismert *Mānī*, a *mindentudó király dicsérete* himnusznak (H159–163) egy változata már előkerült a Turfán-medencéből (Ch. 258 R/I), és bár természetesen nem szabad messzemenő következtetéseket levonni abból a tényből, hogy a viszonylag kis számú manicheus szövegek közül ez az egyetlen, amelyből három kézirat/töredék is ránk maradt, mégis felvethető az a hipotézis, hogy a vallásalapító Mānī dicsérő himnusz viszonylag népszerű lehetett a kínai manicheusok között. E felvetés mellett szól az az érv is,

³⁰ Wang 2005. Mivel a töredék megtalálásának helye és ideje nem ismert, a szerző megpróbálta ezeket a paramétereket pontosítani, elsősorban kizárja a kevésbé valószínű időpontokat (pl. 1. japán expedíciót), illetve helyszíneket, és arra a következtetésre jut, hogy a megtalálás legvalószínűbb helyszíne Qoço (Wang 2005, pp. 52–53).

hogy a különböző himnuszokat tartalmazó *Himnusz-tekercs*ben – a Mānī dicséretét lezáró himnuszon kívül (H372–379) – kizárólag ez a himnusz szól explicit módon Mānīhoz.

2. TRAKTÁTUS

A *Traktátus*ból két töredéket ismerünk, ezek viszont a felfedező, Yoshida Yutaka szerint a kézírásból és a recto oldalakon található szöveg miatt egy kézírathoz tartoznak.³¹ Mivel az egyiknek a szignatúrájából (T III T 132 V) következik, hogy Toyoqban találták, így a másiknak is onnan kell származnia. A két töredék valószínűleg a 8. századra datálható.³²

2.1. Ch. 3218 V

Ch. 3218 V [Yoshida 1997]

1. [。 。](行)憐愍設有怨憎諸惡念起當即摧伏
2. [。 。](。)(若)退散已明性想體還復清淨寄

1. [。 。] gyakorolja az együttérzést. Amennyiben gyűlölet és különböző rossz gondolatok merülnének fel, le kell őket győznie...
2. [。 。](。) (Ha) meghátráltak és szétszóródtak, a fénytermészet értelem-teste visszatér a tisztasághoz, az átmeneti...

Ch. 3218 V párhuzamos szövege: T086–087

1282b14–16 || T086 || 若當防 / 護記念，警覺逆逐怨 || T087 || 憎，當行憐愍。明性相 / 體還復清淨；寄住客性，離諸危...

T086 || Ha azonban odafigyel és védekezik, akkor éber lesz, szembeszáll a gyűlö-

T087 || -lettel, viselkedésében együtt érzőnek kell lennie, így Fénytermészetének Értelemteste visszatér a tisztasághoz, a benne ideiglenesen tartózkodó vendégtermészet pedig minden veszélyből megmenekül.

³¹ Yoshida 1997, p. 35.

³² Yoshida 1997, p. 35; vö. Wang 2005, p. 50.

2.1. Ch. 3138 V (= T III T 132 V)

Ch. 3138 V [Yoshida 1997]

1. (即摧伏令其退散)
2. 清淨寄住客性悅(謝)
3. 如是五種極大門
4. (人囚此憐愍誠信)

1. (azután legyőzte, elérte, hogy meghátráljanak és szétszóródjanak)
2. a tiszta, átmeneti vendégtermészet örvendezik (és hálás lesz)
3. Ekként az ötféle hatalmas harc
4. (az ember az együttérzésre, az őszinte hitre támaszkodva)

A Ch. 3138 V párhuzamos szövege: T106–109

1282c09–15 || T105 || 如 / 其是人記念不忘，愚癡若起，當 || T106 || 即自覺，速能 / 降伏；策勤精進，成就智慧。寄住客性， || T107 || 因善業 / 故，俱得清淨；明性意體，湛然无穢。如是五 / 種極大 || T108 || 鬪戰，新人故人，時有一陣。新人因 / 此五種勢力，防衛護董 || T109 || 敵，如大世界諸聖記 / 驗；憐愍以像持世明使，誠信 || T110 || 以像十天大王。

T105 || Ha ez az ember azonban nem feledkezik meg a jelekről, és amikor a tudatlanság felbukkan,

T106 || azonnal éberséggel tudatosítja, akkor gyorsan legyőzheti. Ha lankadatlanul törekszik, akkor megvalósíthatja a bölcsességet, a benne ideiglenesen tartózkodó vendégtermészet pedig

T107 || a jó tettek következményeképpen teljesen megtisztul, Fénytermészetének Szándékteste pedig tiszta, szennynélküli lesz. Ez az ötfajta óriási

T108 || harc időnként lezajlik a Régi és az Új Ember között. Az Új Ember az ötféle erő segítségével képes szembeszállni a gyűlöletet

T109 || ellenséggel, ez a Nagy Világegyetem Szentjeire emlékeztet. Együttérzése a Világot Fenntartó Fényküldöttére hasonlít, az őszintesége

T110 || a Tíz Ég Nagy Királyára emlékeztet

A töredék, illetve a neki megfelelő rész a *Traktátus*ban a Fény-Nousz átalakító tevékenységének köszönhetően egy emberen belül lezajló öt nagy harcot írja le, amelyet a Biblia, ezen belül a Pál hagyományát átvevő manicheusok a Régi és az Új Ember közötti küzdelemként fogalmaznak meg. Ebben a lényegében a Sötétség Birodalmának hatalma alatt álló Régi Ember lassanként átalakul az immár a Fénybirodalomhoz tartozó Új Emberré, azonban a tudatosság és az éberség hiánya együtt járhat a régi démonok újbóli támadásával, melyben

igyekeznek az Új Ember fundamentumát adó, benne ideiglenesen tartózkodó vendégtermészetet, a fénytermészetet elpusztítani.³³ A Fény-Nousz átalakító tevékenységének részletes leírása rendkívül népszerű volt a belső-ázsiai manicheusok körében.³⁴

Yoshida Yutaka szerint a töredékek és az ismert változat párhuzamos részeinek vizsgálata arra mutat, hogy ugyanabból az eredeti szövegből készült független fordításokról van szó, melyet kínai vagy belső-ázsiai manicheusok készítettek, akiknek azonban a terminológiai szókincsük közös volt. Erre utal egyebek között az olyan rendkívül jellegzetes kifejezés, mint az „ideiglenes vendégtermészet” (*jìzhù kèxìng* 寄住客性).³⁵ Hozzá kell tenni, hogy ugyanakkor az is elképzelhető, hogy éppen a narratíva rendkívüli népszerűségének köszönhetően léteztek belőle rövidített, egyszerűsített változatok is, amelyeket az auditorok tágabb körének, esetleg a megtérítendő nem-manicheusoknak szántak. Véleményem szerint az itt közölt töredék inkább egy ilyen jellegű verzióból származhat.³⁶

Összefoglalásképpen elmondható, hogy az újonnan felfedezett kínai nyelvű manicheus töredékek sok szempontból megváltoztatták a kínai manicheizmusról kialakított képünket: a legalább 5 kézirathoz tartozó 11 szövegrészlet nagy valószínűséggel igazolja, hogy a Turfán-medencében éltek kínai manicheusok is, még ha az általuk használt szövegek nem is feltétlenül ott készültek. A töredékeknek az ismert dunhuangi szövegekhez való viszonya meglehetősen komplex, hiszen különböző szövegek találhatók közöttük: 1. teljesen azonos szövegek (Ch. 258 R/II, Ch. 258 V/I); 2. lényegében azonos szövegek kisebb kiegészítéssel (Ch. 258 V/II); 3. ugyanabból az eredetiből készített alternatív fordítások (Ch. 258 R/I); 4. valószínűleg két különböző, de egymáshoz közel álló pártus eredetiből készült kínai fordítások (Ch. 3218 V, Ch. 3138 V); 5. kínaiul ismeretlen, de középiráni (pártus, szogd) nyelveken fennmaradt töredékekkel analógiát mutató szövegek (Ch. 258 V/III); 6. mind kínai, mind egyéb nyelveken ismeretlen töredékek (Ch. 174, O. 4982A). Mindez a korábbiakban feltételezettnél jelentősebb kínai manicheus fordítói tevékenységet sejtet, amiről majd az esetleges jövőbeli felfedezések tükrében lehet biztosabban állítani.

³³ Általánosan lásd Klimkeit 1998.

³⁴ Lásd Sundermann 1992.

³⁵ Yoshida 1997, p. 39.

³⁶ Vö. Mikkelsen 2004, p. 213.

IRODALOM

- Boyce, Mary (1954): *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*. Oxford: London Oriental Series.
- Bryder, Peter (1985): *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*. Löberöd: Plus Ultra.
- Gardner, Iain (with contr. Clackson, S.–Franzmann, M.–Worp, K. A.) (1996): *Kellis Literary Texts*. Vol. 1. (Dakhleh Oasis Project Monograph 4; Oxbow Monograph 69.) Oxford: Oxbow Books.
- Henning, Walter B. (1940): *Sogdica*. (James G. Forlong Fund 21.) London: The Royal Asiatic Society.
- Klimkeit, Hans-Joachim (1998): The Manichaean Doctrine of the Old and the New Man. In: Heuser, Manfred–Klimkeit, Hans-Joachim: *Studies in Manichaean Literature and Art*. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 46.) Leiden–Boston–Köln: Brill, pp. 123–141. [Eredetileg: Die manichäische Lehre vom alten un neuen Menschen. In: Wiessner, Gernot–Klimkeit, Hans-Joachim (eds.) (1992): *Studia Manichaica. Internationaler Kongress zum Manichäismus. Bonn, 1989. aug. 6.–10.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 131–150.]
- Mikkelsen, Gunner B. (2004): The Fragments of Chinese Manichaean Texts from the Turfan Region. In: Durkin-Meisterernst, Desmond–Raschmann, Simone–Christiane–Wilkins, Jens–Yaldiz, Marianne–Zieme, Peter (eds.): *Turfan Revisited – The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 213–220.
- Morano, Enrico (2004): Un frammento di glossario mediopersiano/partico-sogdiano da Turfan. In: Sandra, Bosco Coletsos–Vittoria, Dolcetti Corazza–Mario, Enrietti–Gendre, Renato–Morano, Enrico: *Magistrō nostrō. Per i cento anni di Giuliano Bonfante*. Alessandria: Editioe dell’Orso, pp. 101–113.
- Morano, Enrico (2005): Preparing the Corpus of the Sogdian Texts for the SOAS Manichaean Dictionary Project. In: Cereti, Carlo G.–Maggi, Mauro (eds.): *Middle Iranian Lexicography – Proceedings of the Conference Held in Rome, 9–11 April 2001*. Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, pp. 215–226.
- Oda Yoshihisa 小田義久 (2003): *Ōtani bunsho shūsei (san)*. 大谷文書集成 (参). [The Complete Otani Documents III.] (龍谷大學善本叢書 23.) Kyoto: Hōzōkan.
- Rong Xinjiang 荣新江 (1997): Review of *Cina e Iran. Da Alessandro Magno alla dinastia Tang*. (Orientalia Venetiana 5.) Eds.: Alfredo Cadonna and Lionello Lanciotti, Firenze: Leo S. Olschki Editore 1996. (Zhongguo yu Yilang – cong Yalishanda dao Tangchao 中国与伊朗—从亚力山大到唐朝). In: *Tang yanjiu 唐研究* Vol. 3, pp. 538–543.
- Sundermann, Werner (1991): Anmerkungen zu: Th.Thilo, Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichäischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung. In: Klengel, H.–Sundermann, Werner (eds.) (1991): *Ägypten – Vorderasien – Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften*. Berlin: Akademie-Verlag, pp. 171–174.
- Sundermann, Werner (1992): *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version*. Berlin: Akademie Verlag.
- Sundermann, Werner (1996): Iranian Manichaean Texts in Chinese Remake. Translation and Transformation. In: Cadonna, Alfredo–Lanciotti, Lionello (eds.): *Cina e Iran. Da Alessandro Magno alla dinastia Tang*. (Orientalia Venetiana 5.) Firenze: Leo S. Olschki Editore, pp. 103–119. [Repr. Sundermann, Werner (2001): *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften*. I–II. (Hrsg.: Reck, Christiane–Weber, Dieter–Leurini, Claudia–Panaino, Antonio). Roma: Istituto Italiano per L’Africa e L’Oriente. Vol. I, pp. 515–532.
- Takakusu Junjirō 高楠順次郎–Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (eds.) (1924–1932): *Taishō Shinshū Daizōkyō 大正新修大藏經*. 85 vols. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai.

- Thilo, Thomas (1981): Die chinesischen Textfragmente der Turfan-Handschriftensammlung der Akademie der Wissenschaften der DDR. In: *Journal Asiatique* Vol. 269, pp. 47–53.
- Thilo, Thomas (1991): Einige Bemerkungen zu zwei chinesisch-manichäischen Textfragmenten der Berliner Turfan-Sammlung. In: Klengel, H.–Sundermann, W. (eds.): *Ägypten – Vorderasien – Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften*. Berlin: Akademie-Verlag, pp. 161–170.
- Wang Ding 王丁 (2007): Bailin Tufufan tezung zhong yi jian chuzi Jiaohe de hanwen Monijiao wenshu. 柏林吐魯番特藏中的一件出自交河的漢文摩尼教文書. In: Takata Tokio 高田時雄 (ed.): *Tangdai zongjiao wenhua yu zhidu* 唐代宗教文化與制度. Kyoto: Kyoto Daigaku Jinbun Kagaku Kenkyūjo, pp. 41–65.
- Wang Yuanyuan 王媛媛 (2005): Xinchu hanwen «Xiabuzan» canpian yu Gaochang huigu de hanren Monijiao tuan. 新出漢文《下部贊》殘片與高昌回鶻的漢人摩尼教團. In: *Xiyu yanjiu* 西域研究 No. 2, pp. 51–57.
- Yoshida Yutaka (1997): On the recently discovered Manichaean Chinese fragments. In: *Nairiku Ajia gengo no kenkyū* 內陸アジア言語の研究 [Studies on the Inner Asian Languages]. Vol. 12, pp. 35–39.

HAMAR IMRE

EGY NĀGĀRJUNA-MŰ A CSOMA-GYŰJTEMÉNYBEN: *A FÜGGŐEN KELETKEZÉS**

A Csoma-gyűjtemény első kötete egy rövid munka a függően keletkezés tanításáról, amely egy versből és a hozzá fűzött kommentárból áll. A verset a hagyomány Nāgārjunának tulajdonítja, a kommentár szerzősége azonban kérdéses. Ebben a cikkben bemutatjuk, hogy Csoma tanulmányaiban miként szerepel ez a munka és tantétel, továbbá elemezzük a függően keletkezés doktrínáját s közöljük a Csoma-gyűjteményben szereplő mű fordítását.

A jelen tanulmány célja a Csoma-gyűjteményben egyes sorszámot viselő könyv és az ebben kifejtett buddhista tanok bemutatása, továbbá annak értékelése, hogy ez a mű és tanítás milyen helyet foglal el Csoma tibetisztikai tanulmányaiban.¹ Érthető, hogy ez a mű Csoma személyes könyvtárához tartozott, hiszen ez a könyv már külső formájában, kalligrafikus kézírásával (dbu-med) is a tibeti kultúra reprezentatív alkotásának számít. A külső jegyeken túl, a tartalmi szempontok is nagy szerepet játszhattak abban, hogy Csoma ilyen nagy becsben tartotta ezt a könyvet. A mű szerzője, Nāgārjuna a *madhyamaka* filozófia megalapítója, aki az i. sz. 2. században élt, és akit valamennyi *mahāyāna* buddhista rend és irányzat kiemelkedő mesterként tisztel.

Nāgārjuna életéről nagyon keveset tudunk, azt is főleg tibeti művekből. Ezekből a tudósításokból egy alkimista, tantrikus gyakorlatokat folytató jógi képe bontakozik ki. Mivel a tantra jóval később jelent meg, mint a 2. század, ezért a szakemberek azon a véleményen vannak, hogy a tudósításokban két személy alakja keveredett össze: az egyik a filozófus, aki kb. a 2. században élt; a másik, a tantrikus mester pedig a 8. században tevékenykedett.² A buddhista hagyomány számos művet tulajdonít Nāgārjunának. A mai napig sem lezárt vita egyes művek esetében, hogy valóban a filozófus Nāgārjuna írta-e őket. Egyes kutatók az itt tárgyalt művet sem tekintik Nāgārjuna alkotásának.

Nāgārjuna és az általa képviselt iskola fontos szerepet játszott a buddhizmus történetében. A tibeti kultúrát tanulmányozó Csoma is lépten-nyomon talál-

* Az előadás elhangzott a 2009. április 21-én a Magyar Tudományos Akadémia székházában megtartott *Kőrösi Csoma szellemi hagyatéka* című jubileumi rendezvényen.

¹ Terjék 1976, p. 19.

² Williams 1989, p. 56.

kozott nevével. Munkáiban több helyen megemlíti – pl. a Sher-phyin irodalmat bemutató tanulmányában –, számos művét felsorolja a Tandzsúr ismertetésekor és néhány fontosabb tudnivalót összefoglal a Nāgārjuna által alapított *madhyamaka* iskoláról a különböző buddhista iskolákról képet festő írásában.³

Felmerül az a kérdés, hogy vajon Csoma a kánon tanulmányozásakor szentelt-e külön figyelmet Nāgārjuna e művének, s talán ez befolyásolta volna abban, hogy ezt a művet megőrizze. Sajnos erre a kérdésre nem adható egyértelmű válasz. Csoma Tandzsúrról összeállított lajstromában ugyanis – ez a mű a Mdo részben található – a *Rten-cing wbrei-bar wbyung-ba'i snying-po* és *bshad-pa* nem szerepel. Olvashatunk viszont egy másik munkáról, amely a *Dbu-ma rten-wbrei snying-po* címet viseli, és amelyről Csoma megjegyzi, hogy a függően keletkezés tanát magyarázza el a *madhyamaka* iskola szempontjából.⁴ Némi gyanúra ad okot, hogy a kánonban ilyen című mű nem található, csak egy olyan, amelyben a *snying-po*, azaz ‘lényeg’ nem szerepel: *Dbu-ma rten-cing wbrei-bar wbyung-ba* (Suzuki: 5257). Ez a mű azonban mindössze egy fólió hosszú, és szerzője, Nag-po-pa sem nagyon ismert. A listán elfoglalt hely szerint viszont inkább Nāgārjuna függően keletkezésről szóló értekezése (Suzuki: 5236, 5237; illetve 5467, 5468) állhatna, mivel a szóban forgó művet megelőző (*Rtsod-pa bzlog-pa*, 5228) és követő mű (*Srid-pa pho-ba*, 5240) – a kánon pekingi kiadásának katalógusa szerint – nem Nag-po-pa művét fogja közre, hanem Nāgārjunáét. Igaz ugyan, hogy Csoma a nartangi kiadású kánonnal dolgozott, így elképzelhető, hogy ott más a szövegek sorrendje. További bizonyíték, hogy a lajstromnak ezen a részén csupa Nāgārjuna-alkotás szerepel, furcsának tűnik Nag-po-pa művének beékelődése közéjük.

Csoma a Sher-phyin irodalomról szóló tanulmányában foglalkozik a függően keletkezés tanával. Más alapvető – a Sher-phyin irodalom kialakulása előtti – buddhista tantétellel együtt, mint például: a halmok (skandha, phung-po), a Sher-phyin irodalom egyik témájaként említi meg a függően keletkezést. A *dependent connexion*, illetve a *causal concatenation* szavakkal adja vissza a tibeti *rten-wbrei* kifejezést.⁵ A *függő* mellett tehát *okozatinak* is fordítja. Ez közelebb áll a nyugati gondolkodásmódhoz, éppen ezért a nyugati szakirodalomban eleinte az oksági láncolat kifejezés honosodott meg. Mostanában azonban egyre inkább a tibeti szó eredeti jelentését hívebben tükröző *függő* szó hódít teret. Mind a két fordítás azt akarja kifejezni, hogy a tizenkét láncszem egymástól függve, egyik a másikból következve teremti meg a létezését.

Csoma közli a tizenkét láncszem tibeti és szanszkrit elnevezését, valamint azok angol fordítását. Majd így folytatja: „Every thing, but especially the hu-

³ Csoma de Kőrös 1984, pp. 75–76.

⁴ Csoma de Kőrös 1984, p. 442.

⁵ Csoma de Kőrös 1984, p. 270.

man soul, depends for its existence on this causal concatenation”.⁶ Ezek szerint a függően keletkezés tanának érvényessége két területre terjed ki: a dolgokra és az emberi lélekre. A „dolgokon” a lételemeket kell érteni (dharma, chos), a lélek szó – nem túl szerencsés a buddhizmus esetében, hiszen Buddha tagadta az állandó én létezését – a lények szüntelen újjászületésére utal. Ez a buddhizmus számára a szenvedést jelenti, így a végső cél: a körbe forgó létből való megszabadulás. A függően keletkezés tanát így a továbbiakban, a Csoma által kijelölt úton járva, két részben ismertetem: egyrészt a lényekre, másrészt a lételemekre vonatkozólag.

A FÜGGŐEN KELETKEZÉS TANA A LÉNYEKRE VONATKOZÓLAG

A függően keletkezés tanának a buddhizmusban betöltött kiemelkedő szerepét a buddhista irodalom így méltatja: „Aki megérti a függően keletkezést, az megérti a buddhista tanítást, aki megérti a tanítást, az megérti a Buddhát.” A függően keletkezés tanítása számos helyen megtalálható a *hīnayāna* buddhizmus szent iratait összegyűjtő páli kánon *Sutta-pitaka* és *Abhidhamma-pitaka* részében.⁷ A magától Buddhától származtatott *Sutta-pitakában* részletesebb elméleti fejtegetés nélkül szerepel a függően keletkezést alkotó tizenkét láncszem: egyikből következik a másik.⁸ Az *Abhidhamma* művekben, amelyek már későbbi szerzők alkotásai, bár a *hīnayāna* hagyomány ezt is a *Vinaya*- és *Sutta-pitakával* együtt Buddhának tulajdonítja, sokkal részletesebb kifejtéssel találkozunk: a tizenkét láncszemet rendszerezik, elemzik, csoportokba osztják.

A *Rizspalánta szútra*⁹, amely az időszámításunk kezdete körül kialakuló *mahāyāna* buddhizmus irodalmához tartozik, először megismétli a páli kánon *Sutta-pitakájából* már jól ismert formulát:

„A függően keletkezés azt jelenti, ha ez van, akkor az keletkezik: mivel ez megszületik, annak is meg kell születnie. A tudatlanság következtében a képezés, a képezés következtében a tudatosság, a tudatosság következtében a név és forma, a név és forma következtében a hat érzékelési terület, a hat érzékelési terület következtében az érintkezés, az érintkezés következtében az érzékelés, az érzékelés következtében a vágy, a vágy következtében a ragaszkodás, a ragaszkodás következtében a létesülés, a létesülés következtében a születés, a születés következtében

⁶ Csoma de Kőrös 1984, p. 271.

⁷ Nyanatiloka Mahathera 1969, p. 7.

⁸ Vekardi 1989, p. 115.

⁹ *Wphags-pa Sā-lu'i ljang-pa*: Suzuki 876; Cu 123a4.

ben az öregedés és halál, szomorúság, kín, szenvedés, fájdalom és nyugtalanság születik meg. A sok szenvedés így alakul ki. Ha a tudatlanság megszűnik, a képezés megszűnik, a képezés megszűnésével a tudatosság megszűnik, a név és forma megszűnésével a hat érzékelési terület megszűnik, a hat érzékelési terület megszűnésével az érintkezés megszűnik, az érintkezés megszűnésével az érzékelés megszűnik, az érzékelés megszűnésével a vágy megszűnik, a vágy megszűnésével a ragaszkodás megszűnik, a létesülés megszűnésével a születés megszűnik, a születés megszűnésével az öregedés és a halál, szomorúság, kín, szenvedés, fájdalom, nyugtalanság megszűnik, és így a sok szenvedés mind megszűnik. A Bhagavan így nyilatkozta ki a függően keletkezést.”¹⁰

A *Rizspalánta szútra* a továbbiakban kétféle függően keletkeztetést különböztet meg: belsőt és külsőt. Belső függően keletkezésen a fentiekben idézett tizenkét láncszemből álló létkereket érti, a külsőn a mag fejlődését: a hajtás, a levél, az ág, a növény szár, a rügy, a virág és végül a gyümölcs kialakulását. A mag kifejlődése párhuzamos a létkeréssel, mivel ugyanúgy egyikből jön létre a másik – a magból a hajtás, a hajtásból a levél stb. –, mint ahogy a létkereket alkotó láncszemek is.

Az egyes láncszemek pontos jelentését a 14. századi tibeti vallásreformer, Tsong-kha-pa (1357–1419) a buddhizmust összegző, rendszerező fő műve, *A fokozatos út hosszú kifejtése* alapján mutatom be. Ez a tibeti buddhizmus virágkorában született alkotás a buddhizmus valamennyi tantételének tanulmányozásához kitűnő forrásul szolgál.¹¹

1. A létkereket alkotó tizenkét láncszem közül az első, amely egyben a mozgató is, a tudatlanság (Csoma: *ignorance*¹²). A tudatlanság nem csak a tudás hiányát jelenti, de a téves tudást is. Az ok és okozat, illetve minden dolog ürességének nem tudása idézi elő a szüntelen körforgó létben történő újjászületést. A tudatlanság legjobb ellenszere annak felismerése, hogy minden jelenség üres, mentes a veleszületett lényegiségtől.

2. A képezés (Csoma: *composition, notion*) azokat a tetteket foglalja magában, amelyek a kedvezőtlen (pokollakók, állatok, éhes szellemek) és a kedvező (emberek, istenek) születésekhez vezetnek. A közömbös tettek és a világok feletti üdvös állapotok nem tartoznak ide, mivel nem okoznak újjászületést.

3. A harmadik láncszem, a tudatosság (Csoma: *cognition*) két részre oszlik: ok-tudatosságra és eredmény-tudatosságra. A tudatlanság miatt elkövetett cselekedetek hajlama nyomot hagy, beágyazódik. Létrejön az ok-tudatosság, amely

¹⁰ *Wphags-pa Sā-lu 'i ljang-pa*: Cu 123a8–123b7.

¹¹ Tsong-kha-pa 1985, pp. 248–257.

¹² Csoma de Kőrös 1984, p. 270.

az előző életből származik. Az ok-tudatosságra támaszkodik a tudatosság másik fele: az újjászületés első pillanatát jelentő eredmény-tudatosság.

4. A név és forma (Csoma: *name and body*) az új élet megszületésekor kialakuló öt *skandha*, amelyből a lények fizikai és pszichikai léte felépül. Az öt *skandha* közül az első a forma. Ez az ondó és anyai vér keveredéséből létrejött embriót jelenti, amelyet áthat a tudatosság. A hátralévő négy *skandhát* (érzékelés, képzet, képezés, tudatosság) a név összegzi. Ettől a pillanattól fogva létezik a testi és tudati érzékelés, amely már átnyúlik a következő láncszembe, a hat érzékelési területbe.

5. A hat érzékelési terület (Csoma: *six senses*): szem, fül, orr, nyelv, test, tudat. A halmok fejlődése során a maradék négy érzékelési terület is létrejön: szem, fül, orr, nyelv. Csodás születések esetén a fent említett hat érzékelési terület nem egymás után, fokozatosan, hanem egyszerre alakul ki, míg a méhből, tojásból, melegből és nedvességből születéskor ezek kifejlődése fokozatos.

6. A hatodik láncszem az érintkezés (Csoma: *touch*). A tárgy, az érzékszervek és a tudatosság találkozása hozza létre az érintkezést. Ennek következtében az embrió már képes megkülönböztetni, és ennek hatására a kellemes, kellemetlen és közömbös benyomásra boldog, boldogtalan vagy közömbös állapot lép fel.

7. Az érintkezésbe lépés folyamatát teljesíti be a következő láncszem, az érzékelés (Csoma: *perception*), az embriót érő hatásokra adott válasz. A kellemes, kellemetlen és közömbös benyomásra boldog, boldogtalan vagy közömbös állapot lép fel.

8. A nyolcadik láncszem a vágy (Csoma: *affection*). Vágy a kellemes érzetek átélésére, vágy a kellemetlen érzetek megszűnésére. Az érzékelés önmagában nem feltétlenül vezet a vágyhoz, a tudatlansággal párosult érzékelés az, amely elkerülhetetlenül a lényeket a következő állapotba, a vágyba taszítja.

9. A kilencedik láncszem a ragaszkodás (Csoma: *ablation*). Ragaszkodás a vágyak világának kellemes formáihoz, hangjaihoz, ízeihez; ragaszkodás a téves nézetekhez; ragaszkodás az erkölcshez és az erkölcsi fegyelemhez; ragaszkodás az énhez. Talán furcsának tűnik, hogy az erkölcshez való ragaszkodás negatív következményeket szül, de jusson eszünkbe, hogy Buddha mindig óva intett a túlzásba vitt aszkézistól.

10. Az előzőekben a képezés, a tettek miatt a tudatban beágyazódtak a cselekvések hajlamai, amelyek a vágy és a ragaszkodás által táplálva elvezetnek a létesülésig (Csoma: *existence*).

11. A tizenegyedik láncszem a születés (Csoma: *birth*), amelynek során az öt *skandha* átvándorol az új életbe. Az újjászületéskor a *skandha* ismételt kapcsolódása azonban nem jelenti a *skandhák* teljes átvándorlását a mostani élettől a következő életbe. Már a *Sutta-pitaka* is figyelmeztet arra, hogy a tettek elkö-

vetője és a tettek következményének megtapasztalója (a következő életben sem nem ugyanaz a személy, sem nem teljesen különböző személy).¹³ Buddha tanításában következetesen tagadta az indiai filozófiában, vallási hagyományban gyökerező állandó én (atman) létezését, mivel úgy vélte, hogy az erkölcsi fejlődésre nézve nem előnyös az állandó, változatlan én elfogadása, de ugyancsak elutasította az én pusztulását hirdető materialista tanokat.¹⁴ Buddha azért fogalmazott ennyire óvatosan az újjászületés kérdésében, mert mindkét végletet – az örökkévalóságot és a megsemmisülést – egyaránt el akarta kerülni.

Az újjászületést, a *skandhák* átvándorlásának módját Nāgārjuna is megvizsgálta a függően keletkezésről szóló munkájában, úgy véli, ezt szavakkal nem lehet kifejezni, megértéséhez csak hasonlatok nyújthatnak segítséget:

„Miként nehéz szavakkal elmagyarázni, hogy a mester szavai és a tanítvány szavai ugyanazok és különbözőek, ugyanígy nehéz szavakkal kifejezni, hogy a haló tudat, amely a támasz, és a születő részévé váló tudat ugyanaz és különböző. Ehhez hasonló a láng és a méceses, a tükör előtti arc és a tükörben látható kép, a pecsét és a pecsétlenyomat, a tűzgyújtó tükör és a tűz, a mag és a csíra, a savanyú gyümölcs leve és az összegyűlő nyál, a hang és a visszhang, ugyanaz és más, nem könnyű szavakkal kifejezni.”

12. A tizenkettedik, utolsó láncszem az öregedés és halál (Csoma: *old age and death*). Minden, ami keletkezett és összetett, a pusztulás, a széthullás felé tart. A halállal a halmok kapcsolódása megszűnik, a halmok szétválnak. Az öregedés és halál azért egyetlen láncszem, mert néha a születés után rögtön a halál következik az öregedés folyamatát kihagyva.

A tudatlanság, a képezés és az ok-tudatosság alkotják az „elhajító” okokat. Azért „elhajító”, mert ezek „hajítanak” az újjászületésbe, a szüntelen létforgatagba. A tudatlanságra támaszkodva a képezés, a tettek hajlama beágyazódik a tudatba, mint az elvetett mag a földbe. Az elültetett magok hatására kialakulnak az „elhajított” következmények, az embrió fejlődését bemutató eredmény-tudatosság, név és forma, a hat érzékelési terület, érintkezés és érzékelés. A vágyakozás és ragaszkodás által aktivizálódnak az elültetett magok, s ez a kényszer taszít a következő létbe. Ez a három a megvalósító ok. Megvalósítják, kifejlesztik a korábbi tettek elkövetése miatt kialakuló hajlamokat. Az elvetett magokból, a hajlamokból megvalósul a születés, az öregedés és a halál – ezek a megvalósult következmények.

¹³ Mahathera 1969, pp. 38–39.

¹⁴ Murti 1960, pp. 20–28.

A tizenkét láncszem egy másik csoportosítási módja Nāgārjuna itt tárgyalt művében is megtalálható. Ez a felosztás már az *Abhidhamma* munkákban is szerepel, nem tőle származik.¹⁵

Az első, a nyolcadik és a kilencedik a nyomorúság,
A második és a tizedik a tett,
A maradék hét mind a szenvedés.
A tizenkét elem hármassággá csoportosul.

A tizenkét láncszemből álló létkerék három élet alatt forog teljesen körbe: a tudatlanság, a képezés, az ok-tudatosság az előző életben alakul ki; a következmény-tudatosság, a név és forma, a hat érzékelési terület, az érintkezés, az érzékelés, a vágyakozás, a létesülés ebben az életben játszódik le; a születés, öregedés és halál a következő életben jelenik meg.

A FÜGGŐEN KELETKEZÉS TANA A LÉTELEMEKRE VONATKOZÓLAG

A fentiekben nyomon követtük, hogy a buddhizmus tanítása szerint hogyan történik az újjászületés, mi kényszeríti a lényeket újra és újra a *samsārāba*, a lét-forgatagba. A függően keletkezés tanítása nem csupán az élőlényekre érvényes, hanem az anyagi világot felépítő összes lételemre is, meghatározza működésüket, szabályozza a létben elfoglalt helyüket.¹⁶ Ahhoz, hogy megérthessük a függően keletkezés lételemekre vonatkozó módozatát, meg kell vizsgálnunk a lételem fogalmát, annak pontos jelentését a *hīnayāna* és *mahāyāna* buddhizmus értelmezésében.¹⁷

A *hīnayāna* buddhizmusban a lételemek az emberi tapasztalásban az egyedül létező, tovább nem bontható, valóságos léttel bíró elemek. Minden más, a létezés összes többi jelensége ezekből épül fel, amelyek viszont nem rendelkeznek valós léttel. A lételemek képezik a lét végső, tartalom nélküli, összehasonlíthatatlan elemeit, amelyek a létbe kerülnek egy pillanatra, majd gyorsan a nemléttbe süllyednek alá. Valamennyi lételemről kijelenthető, hogy állandótlan, pillanatnyi, nyugalom nélküli. Az állandótlanság annyit jelent, mint a lételemek eredete, egy pillanatig tartó folyamata, majd megszűnése.

Nāgārjuna a buddhizmus szerint értelmezett lételemekre jellemző hármasságot – eredet, tartam, megszűnés – logikai eszközökkel vizsgálat alá vette, és

¹⁵ Lindtner 1982, p. 170.

¹⁶ Stcherbatsky 1974, p. 28.

¹⁷ Stcherbatsky 1965, p. 39.

kimutatta ennek tarthatatlanságát.¹⁸ A *madhyamaka* filozófia szerint így nem csupán a lételemekből felépülő dolgok nem valósak, hanem maguk a lételemek sem. A lételem jelentésének átértelmezésével megváltozik a függően keletkezés értelme is. A *madhyamaka* filozófia okfejtése szerint, ha feltennénk, hogy a lételemek külön lényegiséggel rendelkeznek, akkor ezek nem függőnek semmitől, így nem is jönnének létre: ellentmondana a függően keletkezés tanításának. Ezzel ellentétben a függően keletkezés azt mondja ki, hogy egyik függ a másiktól, hogy semmi nincs önmagában – minden relatív. A függően keletkezés így nem a pillanatnyi lényegi tartamok keletkezésének és alámerülésének időben egymásra következőségét fejezi ki, hanem ezek kölcsönös függését, önmagukból fakadó lényegi létük hiányát, ürességét. Nāgārjuna függően keletkezésről szóló versében így fejezi ki ezt a gondolatot: „Az üres elemekből csupán üres elemek keletkeznek.”

NĀGĀRJUNA ÉRTEKEZÉSE A FÜGGŐEN KELETKEZÉSÉRŐL

Nāgārjunának a függően keletkezést tárgyaló munkája valójában két mű, egy vers és az ehhez tartozó magyarázat. A tibeti szöveg kolofonja szerint mindkét mű szerzője Nāgārjuna.¹⁹ A kínai buddhista kánonban azonban ezek a művek többször is előfordulnak más-más szerzők nevei alatt.

1. A *Yinyuan xinlun song* 因緣心論頌 (T. 1654) megegyezik a tibeti szöveggel – sőt Gokhale szerint ez a fordítás tibetiből készült –, és mindkét mű szerzőjéül Nāgārjuna van megjelölve.

2. Az előbb említett tibeti és kínai művekkel szinte teljesen megegyezik a *Shier yinyuan lun* 十二因緣論 (T. 1651), amelynek szerzője viszont Jingyi 淨意, lehetséges szanszkrit neve Suddhamati. A fordítást Bodhiruci készítette 508 és 537 között.

3. Ullañghának tulajdonítanak egy harminc versszakból álló művet és kommentárját, amely két különböző fordításban is fennmaradt a kínai buddhista kánonban. Az egyiknek *Yuansheng lun* 緣生論 (T. 1652) a címe, a másiknak pedig *Dasheng yuansheng lun* 大乘緣生論. Az utóbbit a tantrikus buddhizmust Kínában elterjesztő Amoghavajra (705–774) fordította le. A harminc versszakból öt megegyezik a korábbi művekkel (26=1, 6=2, 27=3, 28=4, 30=5), de a kommentár eltérő.

Carmen Dragonetti a szerzőséget Suddhamatinak tulajdonítja, szerinte ezek nem tekinthetők Nāgārjuna-műveknek. Azzal érvel, hogy Indiában megszo-

¹⁸ Murti 1960, pp. 191–195.

¹⁹ A vers és a kommentár két-két helyen is megtalálható a kánon pekingi kiadásában. A verseket lásd P. 5236, 5467; a kommentárt lásd P. 5237, 5468.

kott, hogy egy művet egy korábban élt híres embernek tulajdonítanak, míg fordítva nem szokott előfordulni. Mivel Nāgārjuna nagy hírnévnek örvendett, így a valós szerző Suddhamati lehet.²⁰ Christian Lindtner részben cáfolja Carmen Dragonetti állítását, kitart amellett, hogy a verset Nāgārjuna írta.²¹ Ezt bizonyítandó tartalmi szempontból vizsgálja meg a szöveget, összeveti más Nāgārjuna-művekkel. Kimutatja, hogy egyes részek Nāgārjuna más írásaiban megismétlődnek. A kommentárt azonban ő sem fogadja el Nāgārjuna alkotásának, mivel egyetlen *madhyamaka* szerző sem idézi, és nyelvi megformáltságában sem éri el Nāgārjuna ékes prózájának szintjét.

A vers hét versszakból áll, ebből a kommentár az első ötöt magyarázza. Az első két versszakban a tizenkét láncszemet három csoportba osztja: nyomorúság, tett, szenvedés. A harmadik versszak a három kategóriát oksági kapcsolattá alakítja, így már nem csupán az egyes láncszemek alkotnak oksági rendszert, hanem az azokat tömörítő három csoport is. A mű legérdekesebb és leglényegesebb gondolatának kifejtését a negyedik és ötödik versszakban találjuk. Szó esik az újjászületésről, arról, hogy a most élő lény és az újjászületendő lény ugyanaz és más. Ezt csak hasonlatokon keresztül lehet megérteni. Itt szól a *madhyamaka* filozófia központi tételéről, az ürességről.

A VERS FORDÍTÁSA²²

A Szelid-örökifúnak²³ hódolok

1. A tizenkét különböző ágat
A Bölcs függően keletkezőnek mondta.
A nyomorúság, a tett és a szenvedés,²⁴
Hármasággá mindent felölelően csoportosul.

²⁰ Dragonetti 1978, pp. 87–93. A tibeti és kínai fordítás szanszkrit forrását egyaránt a Gokhale által 1949-ben Lhászában felfedezett munkában találja meg. Gokhale 1955, pp. 101–106.

²¹ Lindtner 1982a, pp. 167–172. Lindtner Nāgārjuna hiteles műveinek a bemutatásakor is csak a kárikát szerepelteti. Lásd Lindtner 1982a, pp. 170–171.

²² A műről két nyugati nyelvű fordítás is készült. La Vallée Poussin lefordította a verset tibetből franciára. Lásd La Vallée Poussin 1913, pp. 123–124. Sastri, N. Aiyaswami pedig a kínai szöveget fordította le angolra. Lásd Sastri 1940, pp. 485–491. A fordítás során a tibeti szöveget vettem alapul, de a kínai szöveggel is összehasonlítottam. A két fordítás között jelentős eltérés nincs, valószínűleg igaz, hogy a kínai fordítás tibetiből készült, nem pedig közvetlen szanszkritből. Lásd Lindtner 1982a, p. 169.

²³ Szelid-örökifjú (Mañjuśrīghośa, Wjam-dpal-gzhon-nur-gyur-pa). Mivel az összes szennyből megtisztult és az összes erényt megszerezte, örökké megőrzi tizenhat éves virágzó ifjúságát. Lásd *Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo* 1985, p. 888.

²⁴ Nyomorúság (kleśa, nyon-mongs), tett (karma, las), szenvedés (duḥkha, sdug-bsngal).

2. Az első, a nyolcadik és a kilencedik a nyomorúság,
A második és a tizedik a tett,
A maradék hét mind a szenvedés.
A tizenkét elem hármassággá csoportosul.
3. A háromból kettő keletkezik,
A kettőből hét születik, a hétből
Három jön létre, a lét kereke pedig
Újból és újból fordul.
4. Minden járó-lény ok és okozat,
Bennük semmilyen élő lényegiség sincs,
Az üres elemekből csupán
Üres elemek keletkeznek.
5. A tanítás, a mécses, a tükör, a pecsét,
A tűzgyújtó tükör, a mag, a savanyú íz és a hang.
A *skandhák* ismét kapcsolódnak bár,
Át mégsem jutnak, a bölcs így érti.
6. A nagyon apró dolgokat,
Aki elenyészőnek gondolja,
Bizony nem bölcs az,
S nem érti a függően keletkezés értelmét.
7. Aki egy kevésbé sem látja ezt világosan,
Az nélkülöz bármiféle megalapozottságot.
Aki a valóságban a valóságot nézi,
És meglátja a valóságot, az megszabadul.

A függően keletkezés verse a Magasztos Nāgārjuna mester alkotása.

A KOMMENTÁR FORDÍTÁSA

A Szelíd-örökifjúnak tisztelettel hódolok.

A következőkben, arról esik szó, hogy egy szerzetes tanítvány, aki szeret kérdéseket feltenni, figyelemmel hallgat, megjegyzi, szívébe fogadja s megérti a hallottakat, képes a megtisztulásra, a mester elé járult. A Tathāgata tanítása felől így kérdezett:

[Kérdés:] Ó Győzedelmesen Felülemelkedett!

*A tizenkét különböző ágat
a Bölcs²⁵ függően keletkezőnek mondta.*

Hallani kívánom, hogy ezek miként alkotnak csoportokat.

[Válasz:] A mester felismerte, hogy az elemek igaz természetéről kérdez, és ezt mondta: Fiam!

*A nyomorúság, a tett és a szenvedés,
Hármassággá mindent felölelően csoportosul. (1)*

Ezekkel a világos és megfontolt szavakkal válaszolt. Ebben tíz és kettő van, ezért tizenkettő. Az ágak maguk különbözőek, így különböző ágak. A tanítás szerint a szekér részeihez hasonlóan ágakra oszlik. Testében, beszédében, tudatában elérte a bölcsességet, ezért Bölcs. A bölcs mondta, ez a tanítás és a magyarázat osztályába tartozik.

Ez [a tizenkét ág] pedig nem a természettől, a meghatározottságból, az embertől, a mástól való függéstől, az istentől, az időtől, a belső természettől, önkényesen, az Ég Felkentjétől, a véletlen találkozásból keletkezik, hanem függően keletkezik.²⁶ A tizenkét ág a nyomorúságban, a tettben és a szenvedésben egymásra támaszkodik. A három póznából emelt kunyhó módján hármassággá mindent felölelően csoportosul. „Mindent felölelően” azt jelenti: maradéktalanul.

Kérdés: Mi a nyomorúság? Mi a tett? Mi a szenvedés? Ezek az egymásra támaszkodó ágak miként alkotnak csoportokat?

Válasz:

Az első, a nyolcadik és a kilencedik a nyomorúság.

A tizenkét ág közül az első a tudatlanság, a nyolcadik a vágy, a kilencedik a ragaszkodás. Ismerd fel, hogy ez a három a nyomorúság! Mi a tett?

A második és a tizedik a tett.

A második a képezés, a tizedik a létesülés. Ismerd fel, hogy ez a két elem, amelyet a tett magában foglal!

A maradék hét mind a szenvedés.

²⁵ Bölcs (muni, thub-pa): Buddha egyik epitetonja.

²⁶ Itt a szerző elutasítja a korábban ismert, más filozófia iskolák által hirdetett ok-okozati elméleteket. Erről a kérdésről lásd Kalupahana 1975, pp. 1–54.

Ismerd fel, hogy a nyomorúsághoz és a tethez öt ág sorolandó, a maradék hetet pedig mind a szenvedés tömöríti! Azaz: a tudatosság, a név és forma, a hat érzékelési terület, az érintkezés, az érzékelés, a születés, az öregedés és a halál.

A „mind” szó jelentése, hogy összefoglalja a szenvedés fajtáit: elválás a szeretettől, találkozás a nem szeretettel, a vágyott nélkülözése. Ezért ismerd fel, hogy a *tizenkét elem* a tett, a nyomorúság és a szenvedés *hármassággá tömörül. (2)*

A „pedig” szó jelentése, hogy elválasztja a hátralevő részt. A szútrákban tanított útmutatások itt véget érnek, mást nem tartalmaznak. Így osztja ketté a szöveget.

Kérdés: Ezeket értve, kérlek tanítsd meg, hogy a nyomorúság, a tett és a szenvedés – egyikből a másik – miként születik meg!

[Válasz:]

A háromból kettő keletkezik.

A három nyomorúságból a tettek nevezett kettő jön létre.

A kettőből hét születik.

A fentiekben elmagyarázott szenvedés.

A hétből három jön létre.

A nyomorúságnak nevezettek. A nyomorúságnak nevezett háromból ismét kettő keletkezik.

A lét kereke pedig újból és újból fordul. (3)

A létnek három szintje van: a vágy, a forma és a forma-nélküli.²⁷ E három lét szüntelen körbeforog és a köznapi ember így vándorol létről létre. A „pedig” szó azt jelenti, hogy nem meghatározott, nem úgy születünk egyik létből a másikba, miként a kerék forog fokról fokra. Ezért nem meghatározott.

Kérdés: Ezek szerint mi a minden testben rejtőző élő lényegiség? Cselekedetei miféleké?

²⁷ Vágy-világ (kāmādhātu, wdod-khams): a lényeket (pokollakók, éhes szellemek, állatok, emberek, istenek) alapvetően vágyaik befolyásolják, irányítják. Forma-világ (rūpadhātu, gzugs-khams): a lények (istenek) mentesek a vágyak világának vágyaitól, csak a látható formák iránt éreznek vágyódást. Forma-nélküli világ (arūpadhātu, gzugs-med-khams): itt már a lények teljesen mentesek a vágyak világának és forma világának vágyaitól, kötődéseitől. Lásd Zahler 1983, pp. 25–48.

Válasz:

Minden járó-lény ok és okozat.

A néven [jelenségen] kívül

bennük semmilyen élő lényegiség sincs.

Az a szó, hogy „bennük,” azt jelenti, hogy a valóság, ami nem a név [jelenség] világ. Az, ami névként létezik, nem rendelkezhet lényegi léttel.²⁸

Kérdés: Ha így van, akkor mi megy át ebből a világból a következő világba?

Válasz: Innen a következő világba parányi porszem sem kerül át.

*Az üres elemekből csupán
üres elemek keletkeznek. (4)*

Következő a jelentése: én-nélküli és enyém-nélküli, a nyomorúságnak és tettnek nevezett, okként értelmezett öt üres elemből én-nélküli és enyém-nélküli, szenvedésnek nevezett, okozatként értelmezett hét üres elem keletkezik.

Tovább magyarázva: *én-nélküli és enyém-nélküli* azt jelenti, hogy sem az „én”, sem az „enyém” nem létezik. Így öntermészetük szerint én-nélküli elemekből öntermészetük szerint én-nélküli elemek keletkeznek. A tanítást követve így kell helyesen megérteni.

Kérdés: Milyen példa mutatja be, hogy az öntermészetük szerint én-nélküli elemekből öntermészetük szerint én-nélküli elemek keletkeznek?

Válasz:

*A tanítás, a mécses, a tükör, a pecsét,
a tűzgyújtó tükör, a mag, a savanyú íz és a hang.*

Ha ezeket a példákat megérted, akkor megtudod, hogy mi az öntermészet szerinti én-nélküliség és a következő világ. Vegyük például, mikor a mester szavai a tanítványhoz jutnak. Egyrészt a mester szájából származó szavak elenyésznek, ezért nem mondhatjuk, hogy ezeket átadja. Másfelől, ha a tanítvány szavai sehonnan sem származnak, akkor nincsen beszédének előzménye, oka. A mester szájából származó szavakhoz hasonló a haló tudat. Az állandóság hibájába esünk, ha úgy hisszük, nem jut át a következő világba. Ha úgy gondoljuk, hogy a következő világ semmiből sem származik, akkor ez az előzmény

²⁸ A *prāsaṅgika* buddhista filozófia iskola, amely a *madhyamaka* egyik irányzata, tagadja, hogy az „én” veleszületett lényeggel rendelkezne. A „veleszületett léttel rendelkező” szinonimája a valós (*bhāva*, *dn̄gos-po*) és a lényegi lét (*dravya-sat*, *rdzas-yod*). A fenti két fogalommal áll szemben a név (*prañāpti*, *btags-pa*), a jelenség, amely nem rendelkezik veleszületett léttel. Lásd Hopkins 1983, 1996, pp. 35–41.

vagy ok nélküliség hibája. Miként nehéz szavakkal elmagyarázni, hogy a mester szavai és a tanítvány szavai ugyanazok és különbözőek, ugyanígy nehéz szavakkal kifejezni, hogy a haló tudat, amely a támasz, és a születő részévé váló tudat ugyanaz és különböző. Ehhez hasonló a láng és a mécses, a tükör előtti arc és a tükörben látható kép, a pecsét és a pecsétlenyomat, a tűzgyújtó tükör és a tűz, a mag és a csíra, a savanyú gyümölcs leve és az összegyűlő nyál, a hang és a visszhang: ugyanaz és más. Nem könnyű szavakkal kifejezni.

*A skandhák ismét kapcsolódnak bár,
Át mégsem jutnak, a bölcs így érti. (5)*

A skandhák a következők: forma, érzékelés, képzet, képezés, tudatosság. „Ezek ismét kapcsolódnak” azt jelenti, hogy megszűnnek. Az okból mások keletkeznek. Ebből a világból egy porszemnyi dolog sem kerül át a következő világba. Így a körbeforgó kereket a hibás felfogás hajlama tartja mozgásban. Az utolsó „sem” szó azt jelenti, hogy ezzel szemben.

Ha megérted, hogy minden dolog állandótlan, szenvedő, üres, én-nélküli, akkor nem leszel tudatlan a dolgok felől. Ha nincs tudatlanság, akkor nincs vágyakozás. Ha nincs vágyakozás, akkor a harag nem fejlődik ki. Ha nincs harag, akkor a tett nem alakul ki. Ha nincs tett, akkor nincs ragaszkodás. Ha nincs ragaszkodás, akkor a lét nem képződik. Ha nincs lét, akkor nincs születés. Ha nincs születés, akkor a testi és a tudati szenvedés sem keletkezik. Így az öt ok nem halmozódik fel, ezért később a következmény sem születik meg. Ez a megszabadulás. Ekként feladod az örökkévalóság és az elenyészés végletét és más téves nézeteket.

Még két versszak van hátra:

*A nagyon apró dolgokat,
Aki elenyészőnek gondolja,
Bizony nem bölcs az,
S nem érti a függően keletkezés értelmét. (6)*

*Aki egy kevésbé sem látja ezt világosan,
Az nélkülöz bármiféle megalapozottságot.
Aki a valóságban a valóságot nézi,
És meglátja a valóságot, az megszabadul. (7)*

A függően keletkezés lényegének kifejtése, a Magasztos Nāgārjuna mester alkotása.

IRODALOM

- Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo*. Peking: Mi-rigs dpe skrun khang, 1985.
- Csoma de Kőrös, A. (1984): *Tibetan Studies*. In: *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*. Edited by J. Terjék. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kalupahana D. (1975): *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: University Press of Hawaii, pp. 1–54.
- Dragonetti, C. (1978): The *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā* and the *Pratītyasamutpādahṛdaya vyākhyāna* of Śuddhamati. In: *WZKS* Vol. 22, pp. 87–93.
- Gokhale, V. (1955): *Der Sanskrit Text von Nāgārjuna's Pratītyasamutpādahṛdayakārikā*. (Bonner Orientalische Studien 3.) Bonn, pp. 101–106.
- Hopkins, J. (1983, 1996): *Meditation on Emptiness*. London: Wisdom Publications.
- La Vallée Poussin, Louis de (1913): *Théorie des douze causes, recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres*. 40^{ème} fascicule. Londres: Luzac & Co., Gand, librairie scientifique E. Van Goethem.
- Lindtner, Chr. (1982a): *Adversaria Buddhica*. In: *WZKS* Vol. 26, pp. 167–172.
- Lindtner, Chr. (1982b): *Nāgārjunas Filosofiske Værker*. København: Akademisk Forlag.
- Murti, T. R. V. (1960): *The Central Philosophy of Buddhism*. London: George Allen and Unwin.
- Nyanatiloka Mahathera (1969): *The Significance of Dependent Origination in Theravada Buddhism*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Sastri, N. Aiyaswami (1940): Nāgārjuna on the Buddhist Theory of Causation. In: *Prof. K. V. Rangaswami Aiyangar Commemoration Volume*. Madras: G. S. Press, pp. 485–491.
- Stcherbatsky, Th. (1965): *The Conception of Buddhist Nirvana*. The Hague: Mouton.
- Stcherbatsky, Th. (1974): *The Central Conception of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Suzuki = Suzuki, D. T. (ed.) (1962): *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition. Catalogue and Index*. Tokyo: Suzuki Research Foundation.
- Terjék J. (1976): *Collection of Tibetan MSS and Xylographs of Alexander Csoma de Kőrös*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.
- Tsong-kha-pa (1985): *Byang-chub lam-rim*. Xining
- Vekerdí J. (1989): *Buddha beszédei*. Budapest: Helikon.
- Williams, P. (1989): *Mahayana Buddhism*. London–New York: Routledge.
- Zahler, L. (ed. and annot.) (1983): *Meditative States in Tibetan Buddhism. The Concentration and Formless Absorptions*. London: Wisdom Publications.

AGÓCS TAMÁS

A TIBETI KÁNON SERCSIN (SHER-PHYIN) RÉSZÉNEK BEMUTATÁSA KÖRÖSI CSOMA ISMERTETÉSE ALAPJÁN*

A cikk a tibeti kánon Sercsin (Sher-phyin), vagyis Pradnyápáramitá (Prajñāpāramitā) szútrákat tartalmazó részét mutatja be Csoma eredeti közlése alapján. Először a Sercsin irodalom hagyományos felosztását veszi sorra, majd annak tartalmi vázlatát ismerteti a 108 dharma (jelenség) „szennyezett” és „tisztá” csoportjainak elemzésével. A cikket a *Prajñāpāramitā-hṛdaya*, a híres „Szív szútra” tibetiből készített fordítása zárja.

Kőrösi Csoma Sándor készítette a tibeti buddhista kánon első angol nyelvű ismertetését, amely a maga nemében máig egyedülálló munka. Ez a hatalmas terjedelmű, a tibeti buddhizmus szent szövegeit tartalmazó gyűjtemény két részből áll. A Kangyur (Bka'-wgyur) a Buddhának tulajdonított kinyilatkoztatásokat, a Tengyur (Bstan-wgyur) pedig azok magyarázatait foglalja magában, amelyek túlnyomó részét az indiai buddhista vallásbölcselet nagy mestereinek tulajdonítják. Mindezeket a szövegeket, ahogy Csoma írja a Kangyur első részéről, a Dulváról (Wdul-ba, szanszkritul Vinaya) írott ismertetése előszavában, a 7. és a 11. század között, de többségükben a 9. században fordították le tibeti nyelvre.

A Kangyur narthangi kiadásában, amelyet Csoma tanulmányozott, a Dulva után sorrendben a második helyet foglalja el a Sercsin, szanszkritul Pradnyápáramitá (Prajñāpāramitā), szövegek csoportja. Csoma a kánonnak ezt a részét a *Journal of the Asiatic Society of Bengal* XX. kötetének második részében ismerteti¹ a kánon további részeivel együtt. E közlemény, könnyen áttekinthető szerkezete révén, jól szemlélteti Csoma következetes és lényegre törő tárgyalási módját, másrészt pedig érdekessége folytán maga a téma, a Pradnyápáramitá irodalom is érdemes arra, hogy figyelmet szenteljünk neki.

Előljáróban essék tehát néhány szó erről a szövegtípusról általában. A tibeti vallás a buddhizmusnak azon ágához tartozik, amely önmagát mahájánának, ‘nagy kочи’-nak nevezi, s amelyet az európai tudomány sokáig „északi” buddhizmusként emlegetett; így különböztetve meg azt a „déli” buddhizmustól,

* Az előadás elhangzott a 2009. április 23-án az ELTE Konfuciusz Intézetében megtartott *Kőrösi Csoma és a tibeti buddhizmus* című jubileumi rendezvényen.

¹ Csoma de Kőrös 1984, pp. 263–273.

vagyis a hínájánától ('kis kocsi'), amely Ázsia egyes déli országaiban otthonos. A „nagy kocsi” elnevezés arra utal, hogy ezen irányzat szerint minden élőlény elérheti a teljes megvilágosodást, amely a buddhasággal egyenértékű. A mahájána követőjének, a bódhiszattvának arra kell törekednie, hogy ne pusztán önmagát, hanem az egész világot, a benne található összes élőlényrel egyetemben a lehető legideálisabb állapotba juttassa. A buddhizmus e válfajának legkorábbi dokumentumai a Pradnyāpāramitā-szútrák, melyeknek legkorábbi darabjai a nyugati időszámítás kezdete körüli évszázadokból származnak.

A Pradnyāpāramitā (tibetiül Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa) szó szerinti jelentése: 'a bölcsesség túlpártjára érkezettség', vagy ahogy Csoma találóan, latin eredetű szóval fordítja: 'transzcendens bölcsesség'. Ez amellet, hogy a mahájána egyik központi fogalma, egy bizonyos szövegtípust is jelöl: azon szövegek típusát, amelyekben a fogalommal kapcsolatos témák kifejtésre kerülnek. E szövegekben nyer először megfogalmazást a lényekkel együtt érző bódhiszattva eszménye, s itt kerül részletes bemutatásra a hat tökéletes cselekedet (pāramitā), valamint az „üresség” (śūnyatā) fogalma is. A buddhizmus korábbi változata, a „kis kocsi” tanítása kifejti, hogy állandó és elkülönült „önvaló”, személyes énség nem létezik, ám a látszólagos személyiséget alkotó jelenségek mégiscsak rendelkeznek valamiféle valósággal. A Pradnyāpāramitā-szútrák szerint azonban a világ alkotóelemei, a tárgyak, a jelenségek (dharma) sem bírnak kimutatható, önálló léttel. E szövegek, valamint a többi mahájána szútra, különböző értelmezései nyomán különféle filozófiai iskolák jöttek létre, amelyeknek az évszázadok során terebélyesedő indiai irodalmi hagyományai a 9. századtól kezdve Tibetbe is eljutottak.

A SERCSIN IRODALOM FELOSZTÁSA

Először lássuk tehát, hogyan mutatja be Csoma a Kangyur eme részét!

Csoma ezt írja (265. o.):

„A kánon tartalomjegyzéke szerint a Kangyur második nagy fejezete a *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa* (rövidítve *Sher-phyin*, kiejtése *Sercsin*). (...) Eme címszó alatt 21 kötet található a Kangyurban, a következő felosztásban:

(1) *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa ston-phrag-brgya-pa* (vagy *wbum*); szkt. *Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā*, vagyis *Transzcendens bölcsesség százezer slókában*, 12 kötetben, amely 75 fejezetet számlál, 303 részben (tib. *bam-po*), melynek mindegyike 300 slókányi verset vagy annak megfelelő terjedelmű prózát tartalmaz. (Egy rész) általában 21 levelet foglal el a Kangyurban. Ez tehát összesen százezer slóka, de teljes egészében prózában. Ebben a 12 kötetben a pradnyāpāramitā tárgyalatik, s a többi

mű csupán kivonata ennek a 12 kötetnek. Először a 9. században fordította szanszkritből tibetire Jinamitra és a tibeti locava (fordító) Ye-shes-sde. Később mások átdolgozták.”²

Láthatjuk tehát, hogy Csoma itt formai leírást ad a műről, de tartalmi részletekre nem tér ki; erre később, a művek felsorolása után kerít sort. Ezután hasonló módon felsorolja a Sercsin további műveit, kötetek szerint. Ezek adatait nem idézem, hiszen Csománál már szerepelnek, csupán magukat a műveket sorolom fel, hogy némi fogalmat nyerjünk a Sercsin szerkezeti felépítéséről:

(2) *Shes-rab-kyi phya-rol-tu phyin-pa stong-phrag nyi-shu lnga-pa*; szkr. *Pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñāpāramitā*. *Transzcendens bölcsesség huszonötezer slókában*, három kötetben.

(3) *Shes-rab-kyi phya-rol-tu phyin-pa khri-brgyad stong-pa*; szkr. *Aṣṭādaśa-sāhasrikā-prajñāpāramitā*; *Transzcendens bölcsesség tizennyolcezer slókában*, három kötetben.

(4) *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa khri-ba stong-pa*; szkr. *Daśa-sāhasrika-prajñāpāramitā*; *Transzcendens bölcsesség tízezer slókában*, egy kötetben.

(5) *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brgyad stong-pa*; szkr. *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*; *Transzcendens bölcsesség nyolcezer slókában*, egy kötetben.

Csoma itt megjegyzi, hogy ezeket a tanításokat Buddha Magadhában, a Rājgrha városa melletti *Gṛḍhakūṭa* (‘Keselyű-hely’) tetején adta elő, valamint, hogy ez a szöveg a tibetiek egyik legnagyobb becsben tartott könyve, s hogy ennek köszönhetően Tibetben rengeteg példány található belőle mind kézirásos, mind nyomtatott formában. PROF. EDWARD CONZE, a Pradnyāpāramitā szövegek néhai kutatója szerint e nyolcezer slóka hosszúságú mű lehetett a legelső, „ős”-Pradnyāpāramitā. A hosszabb szövegek ennek kibővítésével, a rövidebbek pedig ennek lerövidítésével keletkeztek.³ Az egyes szövegek azonban nemcsak terjedelmükben különböznek, hanem olykor szerkezetileg és tartalmilag is eltérnek egymástól.

A tibetisztika Csoma óta természetesen sok új adat birtokába jutott a Pradnyāpāramitā-sūtrákkal kapcsolatban, melyekkel most mi is kibővíthetjük Csomától származó értesüléseinket.

² A részleteket saját fordításomban közlöm. Duka Tivadar fordítása kétségtelenül irodalmi értékkel bír, de sok helyen hiányos és pontatlan. A tibeti szavak átírásának rendszerét a ma legáltalánosabban használt, ún. Wylie-féle átírásra alakítottam át.

³ Conze 1978, pp. 1–10.

A tibeti hagyomány a Kangyurban levő Pradnyāpāramitā alapszövegeket három nagy csoportra osztja: az ún. „hat anya” (yum drug), a „tizenegy fiú” (sras bcu-gcig) és az „egyéb szövegek” (yan-lag sna-tshogs) csoportjára.⁴ A fent felsorolt öt szöveg, melyek mindegyike legalább egy kötetet tesz ki, az „anya” szövegek közé tartozik. Csoma ezek bemutatása után tárgyalja a Ser-csin utolsó, huszonegyedik kötetét, amelynek címe „egyéb (szövegek)” (sna-tshogs). Itt, mint mondja, „egyéb kisebb művek és mindenféle aforizmák találhatóak a pradnyāpāramitā köréből”. Ebben a kötetben 18 rövidebb szöveg található, azonban csak a hat „anya” és a tizenegy „fiú” csoportjába tartozó szövegeket emeljük ki a felsorolásból, mivel a tibeti hagyomány ezeket tekinti legfontosabbaknak.

– *Rab-tsal-gyis rnam-par gnon-pas zhus-pa*; szkr. *Suvikrānta-vikrāmi-paripṛcchā (-prajñāpāramitā)*; *A pradnyāpāramitáról szóló tanítás Suvikrānta Vikrāmi (bódhiszattva) kérésére.*

A pradnyāpāramitā némely speciális kérdésére összpontosító szöveg, Csoma tudósítása szerint a 21. kötetben az első helyet foglalja el.

– *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa bdun-brgya-pa*; szkr. *Śaptaśatikā-prajñāpāramitā*; *Transzcendens bölcsesség hétszáz slókában.*

– *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa lnga-brgya-pa*; szkr. *Pañcaśatikā-prajñāpāramitā*; *Transzcendens bölcsesség ötszáz slókában.*

– *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa sdud-pa tshigs-su bcad-pa*; szkr. *Prajñāpāramitā-saṃcayagāthā*; *A transzcendens bölcsesség verses összefoglalója.* Ezt a tibeti hagyomány, az öt nagyobb terjedelmű szöveg mellett, az „anya” művek csoportjába sorolja.

– *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pa*; szkr. *Prajñāpāramitā-vajracchedikā*; *Gyémántvágó transzcendens bölcsesség, mely csodálatos hatású.* Csoma erről a következőket írja (pp. 267–268): „[A Buddha] ebben a szútrában közvetlen modorban oktatja Subhūtit (Rab-wbyor), egyik fő tanítványát, a pradnyāpāramitā valódi jelentésére. A tibetiek különösen nagy becsben tartják ezt a szútrát, ezért példányai szép számban fellelhetők.”

– *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i tshul brgya-lnga-bcu-pa*; szkr. *Prajñāpāramitā-naya-śatapañca-śatikā*; *A transzcendens bölcsesség százötven módja, avagy szabálya.*

– *Bcom-ldan-wdas-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i tshul lnga-bcu-pa*; szkr. *Prajñāpāramitā-ardhaśatikā*; *Transzcendens bölcsesség ötven slókában.*

⁴ Conze 1978, p. 17.

- *Bcom-ldan-wdas-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa De-bzhin-gshegs-pa thams-cad-kyi yum yi-ge gcig-ma*; szkr. *Bhagavatī Prajñāpāramitā Sarvatahāgata-mātā-ekākṣarā*; *Transzcendens bölcsesség egyetlen betűben összefoglalva, amely minden Tathāgata anyja.*

Csoma e különös szövegről ekként ír (p. 268): „A buddhista művekben az „A” betűt tekintik minden buddhák anyjának; eszerint minden bölcs buddha és bódhizattva az „A” betűből keletkezett, mivel ez az első eleme a szótárok, szavak, mondatok és egész szövegek megalkotásának. Ez tehát a tudás, a bölcsesség megszerzésének eszköze is; így az egész Pradnyāpāramitā benne foglaltatik ebben az egy betűben. Ez a transzcendens bölcsességről szóló irodalom legtömörebb szútrája, mivel csak egyetlen betűből áll.”

- *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa Kauśika*; szkr. *Kauśika-prajñāpāramitā*; *Kausika transzcendens bölcsessége.*
Ebben a szútrában Buddha Kausikát (Indra istent) oktatja a transzcendens bölcsesség jelentésére.
- *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa yi-ge nyung-ngu*; szkr. *Svalpākṣara-prajñāpāramitā*; *Transzcendens bölcsesség néhány betűben.*
- *Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa sgo nyi-shu-rtsa-lnga-pa*; szkr. *Pañcaviṃśati-prajñāpāramitā-mukha*; *A transzcendens bölcsesség huszonöt kapuja.*

Ezek után Csoma felsorolásában olyan szövegek következnek, amelyek a tibeti felosztásban az „egyéb” szövegek csoportjába tartoznak. Ezek felsorolását mellőzöm. Feltűnő azonban, hogy a listán nem szerepel a híres *Szív-szútra*, a *Prajñāpāramitā-hṛdaya*, amelyet pedig a tibeti hagyomány a tizenegy „fiú” mű közé sorol. Természetesen nem Csoma felejtette ki ezt a művet felsorolásából, csakhogy az a kánon egy másik részében, a tantrikus szövegek (Rgyud) osztályában kapott helyet, így az ő ismertetésében is a tantrák között szerepel.⁵

A SERCSIN IRODALOM TARTALMI VÁZLATA

A Pradnyāpāramitā irodalom tartalmáról Csoma a következő rövid leírást adja (p. 269):

„A Sercsin mind a 21 kötete spekulatív, elméleti filozófiával foglalkozik, pontosabban a buddhisták pszichológiai, logikai és metafizikai szak kifejezéseit tartalmazza, de anélkül, hogy bármely egyedi téma részletes tárgyalásába bocsátkozna.”

⁵ Csoma de Kőrös 1984, p. 384 (Da/13).

Ellentmondásnak tűnhet, hogy Csoma a Sercsin tartalmát először spekulatívnek nevezi, majd pedig azt állítja, hogy egyetlen tárgyat sem tárgyal részletesen. E látszólag ellentmondásos kijelentés valóban jól jellemzi ezt az irodalmi műfajt, ha megértjük, miért nevezhette Csoma spekulatív, elméleti filozófiának. A Pradnyápáramitákat a mahájána buddhizmus – csakúgy, mint a többi szútrát – Buddha személyes kinyilatkoztatásaként tartja számon. A tibeti hagyomány szempontjából tehát semmiképp sem indokolt a „spekulatív” jelző használata. De mivel meglehetősen absztrakt, az európai kultúrkör fogalmai által nehezen megragadható kategóriák szerepelnek benne, nem csoda, hogy Csoma számára „spekulatívnak” tűnhetett. Valójában nem sok minden szerepel e szövegekben, amit a mi európai fogalmainkkal filozófiának nevezhetnénk, inkább a lét; az ember és a világ, általában a jelenségek létmódjával kapcsolatos kategóriák és alapelvek kerülnek itt bemutatásra. Nehéz elképzelni, miként lehet az, hogy ebben a 21 kötetre rúgó szövegrengetegben ne kerüljön sor bármely egyedi téma részletekbe menő taglalására, de mégis így van: a Pradnyápáramiták tele vannak ismétlésekkel, azon kívül – lévén a kinyilatkoztatás a „műfajuk” – a kérdések részleteibe, logikus érvelésbe és így tovább, valóban nem bocsátkoznak. Itt definíciók és axiómák – a mahájána létszemléletének axiómái – vannak lefektetve; ezek magyarázatát, kifejtéseit pedig a kommentárirodalom tartalmazza.

A) A 108 dharma (chos)

De olvassuk tovább, mit is ír Csoma:

„[A szövegek] száznolc téma köré csoportosulnak, melyek terminusok vagy kifejezések (dharma) s ezek további alcsoportokra oszthatók, melyekről, ha valamely állítmányt rendelünk hozzájuk, állító avagy negatív bírálatokat lehet alkotni.”

A dharmák, mint már említettük, a világ alkotóelemei. A száznolc dharma, amiről Csoma beszél, azon alapvető fogalmak eszköztára, amelyek segítségével a Pradnyápáramitá-sūtrák a mahāyāna ontológiai kulcsfogalmának, az „ürességnek” (szkr. śūnyatā, tib. stong-pa-nyid) a jelentését próbálják érzékeltetni. A száznolc dharmát ezért úgy is emlegetik, mint „a kommentár száznolc bázisát”.⁶ Az „állító vagy negatív bírálatokról” szóló megjegyzés arra vonatkozhat, hogy ez a száznolc „téma”, vagyis dharma, két csoportra oszlik: az 53 ún. „szennyezett” (zag-bcas) és az 55 ún. „tisztá” (dag-pa) dharma csoportjára.

⁶ Hopkins 1983, p. 201. A dharma-elmélettel és az üresség-tannal kapcsolatos információk nagy része, amit ebbe a tanulmányba beépítettem, ebből a műből származik.

A „szennyezett” dharmák kivétel nélkül olyanok, amelyeket a hínájána buddhizmus rendszerei is tárgyalnak, csakhogy ott ezeket úgy szemlélik mint végső szinten létező dolgokat. A „tisztá” dharmák között sok olyan van, amely a mahájánában – konkrétan a Pradnyáparamitá szövegeiben – bukkan föl először.

Csoma felsorolja a szennyezett dharmák hat csoportját, majd a tiszta dharmák közül is két csoportot (de ő nem különíti el egymástól a dharmák eme két osztályát). Tekintsük át most ezeket, de a pusztá felsoroláson és a terminusok lefordításán túl – amit Csoma tesz – próbáljunk meg egy kicsit jobban megismerkedni e fogalmak némelyikével!

B) A szennyezett (zag-bcas) dharmák hat csoportja

1. Az öt halmaz (szkr. skandha, tib. phung-po)

Az öt halmaz a személyiség (és a világ) alkotóelemei. Ezek a következők: (1) forma (szkr. rūpa, tib. gzugs); (2) érzés (vedanā, tshor-ba); (3) képzet (saṃjñā, wdu-shes); (4) késztetés (saṃskāra, wdu-byed) és (5) tudatosság (vijñāna, nam-par shes-pa).⁷

Ez az öt dharmá – ezen indiai eredetű osztályzási rendszer szerint, mely számunkra talán furcsa – zömmel magában foglalja a többi dharmát is. Azokra a nehézségekre, amit egy ilyen kategória lefordítása jelenthet, jó példa az első halmaz, a „forma”, mely ebben a felosztásban nemcsak a látható formákra (tehát az alakokra) vonatkozik, hanem mindenre, ami az érzékszerveinkkel felfogható (tehát a hangokra, ízekre stb. is). Egy másik felosztásban azonban, mely maguknak a formáknak a felosztása, a „forma” valóban csak a látás útján érzékelhető dolgokat jelenti. A „forma” tehát érzékelhető, anyagi jelenség, a további négy „halmaz” pedig tudati. Az öt halmaz ily módon egy későbbi felosztásban (a tizenkét tagú oksági láncban) mint „név és forma” bukkan föl, ahol is a „név” a tudati jelenségek négy halmazára utal.

A hinayāna iskolái azt vallják, hogy az öt halmaz valóban létezik, de az „én” nem határozható meg, sem mint ezek egyike, sem mint ezek együttese, sem pedig mint azoktól független létező. Ennek az igazságnak a felismerésével lehet megszabadulni az „én” és az „enyém” hibás képzetétől, amely minden szenvedésünk gyökere. A mahájána irányzat ennél is tovább megy és azt állítja, hogy maguk a halmazok, azaz a dharmák sem bírnak megfogható, kimutatható létezővel, s hogy éppen ez a bizonyíték az „én” illuzórikus voltára. Ahogy Nāgār-

⁷ E kifejezések java részét saját fordításomban közlöm. Csoma fordításai ma már több esetben nem állják meg a helyüket, ráadásul nem mindig világos, hogy Csoma mit érthetett egyik-másik angol kifejezés alatt.

juna, a madhyamaka filozófia megalapozója, a Pradnyāpāramitā-sūtrák nagy rendszerezője mondja *Ratnāvalī* című művében:

„Amíg a halmazokat valódinak véled,
Addig az éned is valóságnak véled.
Ha pedig az éned valóságnak tartod,
Tettet hozol létre, s születés a vége.”⁸

A mahájána követői szerint tehát nem elegendő az „üdvösséghez” – a lét-forgatagból való megszabaduláshoz – a személyes én illuzórikus voltának (ürességének) felismerése, hanem be kell látni az összes dharma, különösképpen a halmazok ürességét. Hogy ez mit jelent, arról rengeteg vita folyt és folyik ma is a kommentátorok között.

Ámde térjünk most vissza a „kommentár száznyolc bázisához”, melyek közül a legfontosabb csoportot, a szkandhákét már megismertük.

2. A hat érzékszerv (szkr: *indriya*, tib. *dbang-po*).

A hat érzékszerv, a hatodik, a tudati érzékelés szerve (yid-kyi dbang-po; Csoma ismertetett cikkében „moral sense”-nek fordítja) kivételével, a formák közé tartozik. Mégsem az érzékszervek külső formáiról van szó, mint ahogyan gondolnánk, hanem valamiféle szubtilis anyagról, amely állítólag az érzékszervek belsejében található, de szabad szemmel nem látható. Egyfajta erőnek fogják fel, ahogy az elnevezés is tanúsítja (dbang-po: szó szerint ‘erő’, ‘hatalom’).

3. A tizenkét „forrás” (szkr: *āyatana*, tib. *skye-mched*)

A tizenkét „forrást” a hat érzékszerv, valamint a hozzájuk tartozó tárgyak alkotják. Azért nevezik ezeket forrásoknak, mert belőlük erednek a tudatosság formái. A szemhez a szűkebb értelemben vett formák tartoznak, a tudati érzékszervhez pedig a tudat tárgyai: azon „jelenségek” (dharma, chos), amelyeket nem az érzékszerveinkkel, hanem a tudatunkkal fogunk fel (mint pl. az olyan elvont fogalmakat, mint a szeretet vagy éppen az üresség). Másrészt természetesen dharmának nevezik az érzékszervek tárgyait is, mint a lista minden egyes tagját.

4. A tizennyolc tartomány (szkr: *dhātu*, tib. *khams*)

A tizennyolc tartományt a hat érzékszerv, a hat tárgy, valamint az ezekhez tartozó tudatosságok, úgymint „szem-tudatosság” (mig-gi nram-shes), „fül tudatosság” (rma-ba’ i nram-shes) és a többi alkotják. Ez utóbbiak egyébként maradéktalanul besorolhatók a tudati érzékszerv kategóriájába (lásd a tizenkét forrásnál).

⁸ *Rgyal-po-la gtam bya-ba rin-po-che'i phreng-ba*. P5658, Suzuki: Vol. 129. Idézi Congkapa P6143, in: Hopkins 1980, p. 165.

5. *A hat elem (szkr. dhātu, tib. khams)*

A hat elem az anyagi világot alkotja: föld (prthivī, sa) , víz (ap, chu) , tűz (tejas, me) , levegő (vāyu, rlung), tér (ākāśa, nam-mkha') és a tudatosság (vijñāna, nam-par shes-pa).

6. *A tizenkét tagú oksági láncolat (szkr. pratīya-samutpāda, tib. rten-cing-wbrel-ba)*

Az utolsó tizenkét szennyezett dharma⁹ nem más, mint a tizenkét tagú oksági láncolat, a függő keletkezés láncszemei.

C) A tiszta (dag-pa) dharmák

A tiszta dharmáknak két csoportját említi meg Csoma: az ún. „transzcendens cselekedeteket” (pāramitā; pha-rol-tu phyin-pa, valamint az üresség fajtáit. A „transzcendens” (szó szerint: „túlpartra érkezett”) cselekedetek a Pradnyāpāramitā-szútrákban jelennek meg először. Azokat a gyakorlatokat nevezik így, amelyeket a bódhiszattvának a buddha állapot elérése és az összes élőlény megváltása érdekében művelnie kell. Általában hatot különböztetnek meg:

1. adás (dāna, sbyin-pa)
2. fegyelem (śīla, tshul-khrims)
3. béketűrés (kṣānti, bzod-pa)
4. igyekezet (vīrya, brtson-wgrus)
5. összpontosítás (dhyāna, bsam-gtan)
6. bölcsesség (praññā, shes-rab)

Olykor azonban hozzátesznek további négyet:

7. módszer (upāya, thabs)
8. odaadás (prañidhāna, smon-lam)
9. erő (bala, stobs)
10. eredeti tudás (jñāna, ye-shes)

A hatos lista utolsó tagja, a bölcsesség, a hat páramitá közül a legfontosabb, lévén maga a dolgok végső létmódja, az üresség (śūnyatā) látása, érzékelése. Ez az, ami véget vet a létezők valódi létmódját illető tudatlanságnak, amely a mahájána szerint a szenvedés alapvető oka. A dolgok üressége – ahogy a kommentárok gyakran említik – nem az jelenti, hogy a dolgok nem léteznek, hanem

⁹ A hat érzékszerv és a hat tárgy természetesen csak egyszer szerepel az 53 szennyezett jelenség között. A teljes szám úgy jön ki, hogy ide számítják még a hatféle kontaktust, amely az érzékszerv, annak tárgya és az azokhoz tartozó tudatosság között létesül, valamint e hatféle kontaktusból származó hatféle érzést (amelyek jellege lehet kellemes, kellemetlen vagy akár közömbös).

azt, hogy nem rendelkeznek kézzelfogható, konkrétan kimutatható, önálló léttel. Az üresség nem „valami”: e kifejezés pusztán a hiányra, a konkrét lét hiányára utal. Bővebben kifejtve svabhāva-śūnyatā (rang-bzhin-gyis stong-pa), azaz „önnön természetétől üres”, vagyis saját léttel nem rendelkezik. Minden csak valami máshoz képest, más dolgokkal összefüggésben létezik. Ez, mint említettük, a mahájána buddhizmus szerint élő és élettelen dolgokra egyaránt vonatkozik.

Atīśa, indiai mester, aki a 11. században a buddhizmus terjesztésére Tibetbe érkezett, a következőket írja a Pradnyāpāramitā-sūtrák tartalmáról:

„Ha össze akarjuk foglalni mindazt, amit a Sugata [Buddha] a Dharma kérének másodszori megforgatása alkalmával kinyilatkoztatott, két dolgot kell megkülönböztetnünk: a megvalósításról és a lényegről szóló tanításokat. A hosszú, a közepes terjedelmű és a rövidebb [Pradnyāpāramitā, vagyis az „anya” művek] főként a megvalósítást tanítja a háromféle embernek, a *Hétszáz* és a többi [„fiú”] pedig főként a lényegét. [ti. az ürességet]. Ezek a szövegek tehát az eredeti tudás megvalósításához vezető ösvényt tárgyalják.”¹⁰

E szövegek tehát, mint látjuk, kétféle mondandót hordoznak. Egyrészt a bölhizattva teendőit taglalják, mint például a hat „transzcendens cselekedet” gyakorlását, azaz leírják az ösvényt, amely a buddha-állapot eléréséhez vezet. Másrészt pedig a dolgok valódi állapotát, az ürességet fejtik ki a korábban említett 108 dharma alapján. Az üresség közvetlen tapasztalása és a „transzcendens cselekedetek” gyakorlása egyaránt szükséges a cél, a teljes megvilágosodás eléréséhez, ezért a tanítások a „módszer” (az első hat páramitá) és a „bölcesség” (pradnyā) egységét szokták hangsúlyozni. A Pradnyāpāramitā-szútrák madhjamaka filozófiai irányzathoz tartozó kommentátorai az elméletet, azaz a „bölcesség” oldalát hangsúlyozták, a jógácsára irányzat képviselői pedig a gyakorlatot, tehát a „módszert” fejtették ki részletesebben.

Csoma is leírja ismertetésében, hogy a Pradnyāpāramitā-sūtrákban foglalt tanok megismerése feltétlenül szükséges a buddhizmus filozófiája, de főként a madhjamaka megértéséhez. Ugyanakkor közli, hogy részletes ismertetésébe mégsem bocsátkozhat a fenti felsorolások közlésén túl, „mivel ez fárasztó volna az olvasónak”. Ezután még néhány szót ejt a szútrák keletkezésének körülményeiről, majd közli Nāgārjuna *Madhyamaka-śāstrá*jának tartalomjegyzékét mint a madhjamaka filozófia fő témáinak felsorolását.

¹⁰ Hopkins 1980, p. 133.

RÉSZLET A SZÍV-SZÚTRÁBÓL

Végezetül, hogy kapjunk egy kis ízelítőt a Pradnyáparamitá-szútrák szövegéből, álljon itt egy részlet a *Szív-szútrából*, amely a legrövidebben és talán a legszebben foglalja össze e szövegek mondanivalóját. Ebben a szövegrészletben Avalókitésvara (Avalokitešvara, Sphyan-ras-gzigs) bódhizattva (az összes lény nyel való együttérzés megtestesítője) tart előadást az ürességről Sáriputrának (Sáriputra, Shāri'i-bu), a hínájána buddhizmus egyik főalakjának.

„Avalókitésvara bódhizattva, a világ ura (meditációja révén) betekintést nyert a mélységes transzcendens bölcsesség területére, s ott mind az öt halmazt önnön természetétől üresnek látta. (...)

– Ó Sáriputra! [– így szólt –] A forma itt üresség, az üresség forma. Nincs más üresség, mint forma, s nincs más forma, mint üresség. Ugyanez vonatkozik az érzésre, a képzetre, a késztetésre és a tudatosságra is.

Ugyanígy üres minden, ami létezik. Tulajdonság nélküli, születetlen, múlhatatlan, szennyezetlen, és szennyeztől nem mentes, nem fogyatékos és nem teljes.

Az ürességben ezek szerint nincs forma, nincs érzés, nincs képzet, nincs késztetés és nincs tudatosság. Nincs szem, nincs fül, nincs orr, nincs nyelv, nincs test, nincs tudat. Nincs látható forma, nincs hang, nincs szag, nincs íz, nincsenek tapintható, sem tudatilag érzékelhető tárgyak. (...)

Nincs szenvedés, nincs a szenvedés eredete, nincs a szenvedés megszüntetése, nincs a szenvedés megszüntetésének útja. Nincs eredeti tudás, nincs megvalósítás, nincs meg nem valósítás.

Ó Sáriputra, ezért a bódhizattva – hisz nincs mit elérnie – erre a transzcendens bölcsességre hagyatkozik, ebben lakozik, tudatát nem borítja homály, és nem retteg. Maga mögött hagyja a tévelygést, s eléri a végső célt, a gyötrellem felülmúlását (a nirvánát).

Valamennyi buddha, aki a három idő folyamán (a múltban, jelenben, jövőben) megnyilvánul, erre a mélységes transzcendens bölcsességre támaszkodva tisztul meg és válik buddhává. Ennek alapján éri el a beteljesedést, a megtisztult kitárulkozást, melynél nincs nagyszerűbb állapot.”¹¹

¹¹ Conze 1954. Az itt közölt fordítás a tibeti szövegből készült.

IRODALOM

- Bcom-ldan-wdas-ma Shes-rab-kyi. pha-rol-tu phyin-pa'i snying-po.* P160, Suzuki Vol. 6 (144b–146a). E. Conze (1954) angolra fordította szanszkritből. Buddhist Wisdom Books (the Diamond Sūtra and the Heart Sūtra translated and explained). London: Allen and Unwin
- Congkapa: *Dbu-ma-la wjug-pa'i rnam-par bshad-pa.* Suzuki P6143. In: Hopkins, Jeffrey (1980): *Compassion in Tibetan Buddhism.* London: Rider.
- Conze, Edward (repr. 1978): *The Prajñāpāramitā-literature.* Tokyo: The Reiyukai
- Csoma de Kőrös, A. (1984): *Tibetan Studies.* In: *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös.* Edited by J. Terjék. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hopkins, Jeffrey (1983): *Meditation on Emptiness.* London: Wisdom Publications.
- Suzuki = Suzuki, D. T. (ed.) (1962): *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition. Catalogue and Index.* Tokyo: Suzuki Research Foundation.

BETHLENFALVY GÉZA

A BUDDHIZMUS ÉS TANULMÁNYOZÁSÁNAK KEZDETEI*

(KÖRÖSI CSOMA SÁNDOR MUNKÁSSÁGÁNAK TÜKRÉBEN)

A tibeti nyelv megismerésével Csoma számára feltárulhatott a buddhizmus egyik legnagyobb terjedelmű irodalmi kincsestára. Tudományos lelkiismerete nem engedte meg, hogy legalább a bevezető és iránymutató lépéseket meg ne tegye e kincsek felmérésére. Visszatekintve megállapítható, hogy helyesen ítélte, életműve nemcsak a tibeti nyelv tanulmányozásában, de a buddhizmus kutatásában is úttörő jellegű teljesítmény volt. Elsőként adott áttekintést a szent könyvek rendszeréről, alapos filológiai felkészültséggel fordított és elemzett fontos buddhista szövegeket. A tanulmány erről ad rövid áttekintést.

Azon a márványtáblán, amelyet a Bengáli Ázsiai Társaság Körösi Csoma Sándor dardzsilingi sírjára helyezett, a tibeti nyelvtant és szótárt nevezik legjobb és valódi emlékművének. A magyar köztudat szerint is ennek a két műnek köszönhető Csoma tudományos hírneve. Azonban, ha összegyűjtött műveinek 1984-ben közzétett négy kötetét átlapozzuk, észrevehetjük, hogy a buddhizmussal kapcsolatos tanulmányok és a buddhista terminológiai szótár együttesen terjedelmesebbek, mint a tibeti nyelvtan és a szótár.¹ Ez azért is feltűnő, mert a munkáját támogató Moorcroft és az indiai brit kormány csupán a szótárt és a nyelvtant kérte tőle, a buddhizmussal kapcsolatos műveket Csoma nyilvánvalóan saját elhatározásból kezdte tanulmányozni, belső érdeklődésből foglalkozott e témával olyan hosszasan. Az persze igaz, hogy a Bengáli Ázsiai Társaság tibeti kéziratának, köztük a Buddhista Kánonnak a feldolgozására a Kalkuttába érkezése utáni első két évben munkaköri megbízást is kapott, de ezt a munkát is már korábban, minden felkérésről függetlenül kezdte el.

Hogyan érthetjük meg Csoma ez irányú érdeklődését? Csak találgatni lehet. Én úgy vélem, hogy ebben az esetben is korábbi teológiai tanulmányaiban és a fontosnak és megoldhatónak vélt feladatok iránti realiztikus vonzódásában kell a kulcsot keresni. Úgy vélem, tévedés, ha Csomát valamiféle álmodozónak tartjuk. Tudományos szempontból bármennyire is megalapozatlan vállalkozásnak látszik ma az akkori őshazakutatás, a magyarság rokonainak megkeresése

* Az előadás elhangzott 2009. április 23-án az ELTE Konfuciusz Intézetében megtartott *Körösi Csoma és a tibeti buddhizmus* című jubileumi rendezvényen.

¹ *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*. Ed. by J. Terjék. Budapest: Akadémiai Kiadó 1984.

a kor egyik nagy feladata volt. Csoma nagyon alapos körütekintéssel fogott vállalkozásaiba. Már diák éveiben törekedett a célja szerint szükséges nyelvek megtanulására. A göttingai egyetemen pedig a modern filológia épp kialakulóban lévő legújabb tudományos módszereit tanították, amelyek a klasszika-filológián, a felvilágosodás világszemléletén és a természettudomány új eredményein alapultak. Minthogy teológushallgató volt, láthatta, hogy itt a kor legfejlettebb Biblia-kutatása folyik, mely a protestantizmusnak a Biblia felé való fordulásából eredt. Eichhorn és Heeren egy szövegkritikai, racionális Biblia-szemléletet képviselt, amely (anélkül, hogy a kereszténység alaptanításait megkérdőjelezte volna) a szent szövegeket is egy történeti folyamat eredményeként szemlélte. Ezzel a háttérrel Csoma könnyen beláthatta, hogy a buddhizmus feltárása, tudományos megismerése a világ megismerésének ugyanilyen égető feladata.

A kibontakozóban lévő európai tudományosság is éppen ebben az időszakban, a 18–19. század fordulója táján kezdte meg a nem európai kultúrák és vallások nyíltszívű tanulmányozását. Korábban a kalmárok, hittérítők vagy kíváncsi utazók a leghátborzongatóbb módon, az értelemmel és erkölccsel szembenálló kuriozitásként vagy üldözendő istentelenségként, pogányságként mutatták be az idegen kultuszokat. Ennek helyére most fokozatosan a jelentős mozgalmak, vallások megismerésének, megértésének az igénye lépett.

A Bengáli Ázsiai Társaság már megalakulásakor, 1784-ben tanulmányozandó célnak tűzte ki a korábban puszta bálványimádásnak tekintett hinduizmust, és szinte nemzetközi vetélkedés alakult ki a francia, angol, szentpétervári és német kutatók között a buddhizmus ceyloni, hátsó-indiai, kínai és japán, valamint mongol változatainak leírásában, amelyeket Gibbon még „felhők közt elvesző misztikus témáknak” nevezett. Bizonyos előzményeket fel lehetett használni, amelyek elsősorban a hittérítők és egyes kereskedelmi utazók tudományosabb igényű munkáiban őrződtek meg, de igazi továbblépést a helyszínrre eljutó kutatók munkássága, az eleddig ismeretlen ősi források felfedezése, az írott dokumentumok leírása, lefordítása jelentette.

Csoma Göttingában biztosan hallott ezekről a munkálatokról és tudta, hogy a komoly eredmények legfőbb akadálya az európai tudomány számára az volt, hogy az eredeti szövegeknek csak nagyon kicsiny része állt rendelkezésre, és sokszor még az elolvasásuk is súlyos nyelvi akadályokba ütközött. A tibeti nyelv megismerésével a buddhizmus egyik legnagyobb terjedelmű irodalmi kincsesára nyílt meg előtte, amelyeknek létéről az óriási kolostori könyvtárak Ladakhban történt szemügyre vételéből és Moorcroft tájékoztatásából értesült. Tudományos lelkiismerete nem engedte meg, hogy legalább a bevezető és iránymutató lépéseket meg ne tegye e kincsek felmérésére. Visszatekintve megállapítható, hogy helyesen ítélte, Csoma életműve nemcsak a tibeti nyelvtanulmányokban, de a buddhizmuskutatásban is úttörő jellegű teljesítmény volt. Elsőként adott áttekintést a szentkönyvek rendszeréről, fordított és elemzett valódi buddhista szövegeket. A korábbi buddhista hagyományt őrző páli, illetve

a szanszkrit nyelvből készült első fordítások évekkel Csoma cikkei után jelentek meg. Minden egyes műve, dolgozata meghatározó jelentőségű, némelyiknek száz évig kellett várnia, amíg valaki hozzá hasonló hozzáértéssel tudott a témához nyúlni. Megállapításai (néhány kivétellel) a mai napig megállják helyüket.

Ismeretes, hogy Csoma mestere, legfőbb munkatársa Ladakhban és később Kinnaurban Szangye Phuncog (Sangs-rgyas Phun-tshogs) volt. Ő és a számára hosszú tanulmányt író Kungá Csöleg (Kun-dga' Chos-legs) is a Drugpa Kagyüpa (Wbrug-pa Bka'-brgyud-pa) rendhez tartoztak, a Dzonkul *gompában* (Rdzong-khul dgon-pa) tanultak, ahová Csoma is eljutott. Viszont Zanglában és a phuktáli *gompában* (kolostorban) megismerhette a Gelugpa (Dge-lugs-pa) rend mindennapi életét is.

A kutatásban kevés szó esett a tibeti buddhizmusnak erről a Bhutánban is honos ágáról, a Drugpa Kagyüpa rendről, amely a ladakhi királyi udvarnál is meghatározó szerepet játszott. Csoma-kutatók azt gondolták, hogy a magyar tudósnak azért kellett ebbe a „félreeső” völgybe mennie, mert tevékenységét a lehi udvarban rossz szemmel nézték. A valóság az, hogy a 18. században és a 19. század elején ez az Indiával közvetlenül határos terület vallási és kulturális szempontból kiemelkedő szerepet játszott. A Szpitiben végzett legújabb kutatások is azt bizonyítják, hogy Nyugat-Tibetnek, a nyugat-tibeti kis fejedelemségeknek különleges szerepük volt Tibet buddhista megtérésében, és nagyon fontos felfedezéseket várhatunk még ezen a területen. Valahol itt (talán Lahulban) lehetett a Zsangzsung vidék is, erre volt Guge, itt működött a nagy fordító és sok kolostor alapítója Rincsen Szangpo (Rin-chen Bzang-po).

Zanszkár legrégebbi műemléke, a Szani kolostor udvarán álló sztúpa nagyon archaikus formát őriz, és a helyi hagyomány szerint Kanika (szanszkrit: Kaniska; Kr. u. 1. sz.) építette. Különböző hagyományok szerint hosszabb időt töltött Zanszkárban Nárópa (Nāropa; a Szani és a Dzonkul *gompában*) és Marpa (Mar-pa; a Tonde *gompában*) is, a karsai kolostort pedig talán Rincsen Szangpo alapította. Csoma két mestere, Szangye Phuncog és Kungá Csöleg képzését a Dzonkul *gompában* kapta, ahol mesterük a hírneves szobrász és festő, Lama Sedpa (Bla-ma Bzhad-pa) volt, akinek az édesapja a különlegesen hírneves szent, Ngavang Cering (Ngag-dbang Tshe-ring) *mahásziddha* (mahāsiddha) volt.

Nézzük meg közelebbről, hogyan alakult ki és mi mindent képvisel az a buddhizmus néven ismert vallási mozgalom, amellyel Csoma a Tibet határán fekvő Ladakhban találkozott.

A BUDDHIZMUS SOKSZÍNŰSÉGE

Amikor a „buddhizmusról” szólunk, mindig tudnunk kell, hogy nagyon sokféle buddhizmus létezett. A történeti Buddha, Sziddhártha Gautama (Siddhārtha Gautama) által hirdetett tanítás 2500 éves fennállása során folyamatosan formá-

lódott. Bár a Buddha által kitűzött cél – a földi szenvedéstől való megváltás – mindig is érvényes maradt, a kitűzött célhoz vezető utak, módszerek állandóan változtak, újabb és újabb formákat öltöttek.

Az új irányzatok, vallásformák, szekták kialakulásának több oka, forrása volt:

– A legfontosabb ok az a belső fejlődés volt, melynek során újabb és újabb filozófiai gondolatok, szellemi–meditatív gyakorlatok, szervezeti formák jelentek meg és épültek be a buddhizmusba. Ezek részben az alapgondolat továbbfejlesztésével, részben más közegben kialakult, de a cél érdekében használható elképzelések átvétele útján keletkeztek.

– Változásokhoz vezetett az is, hogy földrajzi elterjedése során a tanításokat más és más vallási környezethez kellett adaptálni (a buddhizmus általában a helyi vallásokkal való együttműködés, összeolvadás útját követte), így alakultak ki a különböző „buddhizmusok” Kínában, Japánban, Tibetben vagy Hátsó-Indiában.

– A változatosság harmadik forrása az, hogy a társadalom különböző rétegei egyazon időben és helyen is, más és más igénnyel léptek fel a vallási szolgáltatások iránt. Tibetben például a filozófiában és a történettudományban járatos művelt láma vagy a samanisztikus hiedelemvilágban élő írástudatlan nomád pásztor teljesen mást várt a vallástól. De a személyes vonzalom is befolyásolhatta azt, hogy valaki a filozófián vagy a meditatív elmélyülésen keresztül kívánja-e megközelíteni a végső célt: a megvilágosodást, a szenvedéstől való megszabadulást.

Ennek a diverzitásnak a kialakulásához hozzájárult még az is, hogy a buddhizmusban nem jött létre az egész mozgalmat átfogó vallási szervezet, egyház. Nagyon korán megjelentek az egymással vitázó, rivalizáló iskolák, irányzatok, amelyek eltérően értelmeztek bizonyos filozófiai vagy gyakorlati tanításokat, de az így létrejövő és egyre szaporodó szerzetesi rendek vagy akár államilag támogatott egyházak sem váltak kizárólagossá.

A következőkben tehát nem törekszünk egy univerzális „buddhista tanítás” bemutatására, hanem azt próbáljuk érzékeltetni, hogyan alakult ki ez a sokszínűség, hogyan igazodhatunk el benne, és hogy mi lehetett az, amit Csoma látott.

NÉHÁNY ALAPFOGALOM

A történeti Buddha (Kr. e. 5. század) alaptanítása azt volt, hogy az élet minden eleméhez szenvedés tartozik, elsősorban azért, mert az evilági létben minden mulandó.² A szenvedés onnan származik, hogy önmagunk létének valamifajta

² Vö. a „Négy nemes igazságról” és a „Függő keletkezésről” szóló legalapvetőbb szövegeket. Sajnos egyik magyar fordítás sem nevezhető tökéletesen pontosnak, de a Buddha-legenda azon

állandóságot tulajdonítunk, s ehhez görcsösen ragaszkodunk, pedig az öregedés és halál bizonyos. Buddha a megvilágosodást ennek a téves koncepciókból fakadó, az evilági ÉN-hez való ragaszkodásnak a megszüntetésében látta.

Mindennek a teljesebb megértéséhez tudnunk kell, hogy szinte minden indiai vallás egyik alapkoncepciója a reinkarnáció. Ennek lényege, hogy minden cselekedet (szanszkrit: karma) következménnyel jár és a függőben maradt következményeket az sem szünteti meg, ha az azokat létrehozó személy adott élete véget ér. Épp ezek a *karmák* ('tett-következmények') válnak egy újabb megszületés okaivá, amelyben azután a korábbi élet tetteinek a „hordása” (*dharmá*³) válik a kötelességünké. A tett-következményeket olyan pozitív cselekedetek oldozzák fel, amelyek önző ragaszkodás nélkül valósulnak meg; következésképpen az ok és okozat, a *karma* és *dharmá* örökös körforgásából, (amely az evilági, szenvedéshez kötött létnek, a *szamszárának*⁴ [*samsāra*] az oka), az énhez való ragaszkodás, az önzés megszüntetésével szabadulhatunk meg.

A későbbi filozofikus buddhizmus egyenesen azt tanítja, hogy az egyén valójában csak gondolatban létezik, amit ÉN-nek tartunk, rajtuk kívül álló okokból keletkezett (testünket a szülőktől, tudásunkat a környezetből stb. kaptuk) mindaz, amit „én”-nek képzelünk, külső okokból alakult ki, „belső-ön-okú létezés” nincs, „saját-léte” (*svabhāva*) senkinek, semminek sem lehet, ha valaminek mégis volna, az örökké tartana. Különben is, a múlt már nincsen, a jövő pedig még nincs, létezésünk tehát csakis gondolati lehet. A megvilágosodás ezen felfogás szerint ennek a pusztán gondolati létezésnek a felismerése, ha ezt beláttuk, máris túljutottunk a *szamszára* körforgásán.

Bár a Buddha az efféle filozofálást, egyéni lélek vagy az evilágon túli létezés kérdéseiben való elmélkedést mint túl elvontakat elutasította, nyilvánvaló, hogy amennyiben van egy evilágból való megszabadulás, akkor kell egy másik, *karma* és *dharmá*, okság és mulandóság nélküli „világnak” is lennie. Ezt a másfajta létezést, a transzcendenciát a korai buddhizmus nem próbálta pozitív terminusokkal meghatározni. A Buddha maga *nirvánának* (*nirvāṇa*; 'kialvás'-nak) nevezte, melyet annak a lángnak (evilági létnek) az elalvásához hasonlí-

részével kiegészítve, amely az ő kereső-útrairdulását indokolja (egy-egy beteg, öreg és halott ember látványa), világos, hogy a szenvedés végső oka a *dsarā-marana* (*jarā-marana*): öregedés és halál. (Frauwallner 1956, pp. 9–14, 31–43; Takasaki 1987, pp. 76–85, 96–104, 149–162.)

³ Ezért kapja a buddhista lételméletben a *dharmá* szó, más fontos jelentések mellett – mint 'sors', 'a sors, kötelesség elfogadása', 'vallás' – az 'elem, lételem' jelentést is, hiszen minden ami létezik, valamely most létező dolog, valamilyen korábbi ok, *karma* eredményeként jött létre, s ebben az értelemben kell 'hordani', ami a *dharmá*, azaz 'hordani való'.

⁴ A szanszkrit *szamszára* szó jelentése közvetlenül 'vándorlás, az egyik életből a másikba való továbbjutás', tehát a transzmigrációs létezés, de az alapjául szolgáló *szrdzs* (*sjj*) ige alapjelentése 'kibocsát, kiereszt, kiont', ami a világ teremtésének indiai mítoszaira emlékeztet bennünket, ami egyfajta „kiáradás” révén valósult meg.

tott, amely a mécses olajának (a *karmáknak*) az elfogyásakor következik be. A későbbiekben ugyanezt a fogalmat „ürességnek” (śūnyatā), „olyanságnak” (tathatā) vagy „Buddha-természetnek” is nevezték különböző filozofikus iskolák, és a kétfajta létezőt az úgynevezett „két igazság elméleté”-ben fogalmazták meg. Eszerint ebben az okság által meghatározott, az érzékelő alany és az érzékelt tárgy kettősségében megnyilvánuló anyagi világban a „közönséges igazság” (saṃvṛtti-satya) érvényesül. Van azonban egy másik igazság is, a „felsőbbrendű igazság” (paramārtha-satya), amely kimondatlanul is (mert szavakkal nem megragadható), egy nyilvánvalóan létező, transzcendens (csak a racionális következtetés átlépésével érzékelhető) világra vonatkozik, amelyben nem kell hinni, de amit meditációban meg lehet tapasztalni.

Ahhoz, hogy az evilági létezésen, az ehhez való ragaszkodáson és ennek következtében az ebben való állandó újjászületésen felülemelkedjünk, a buddhizmusban három fő módszert (śikṣā) alkalmaznak. Az erkölcs (śīla), a meditáció (samādhi, dhyāna) és a felsőbbrendű tudásra (prajñā) törekvő gondolkodás módszereit. A buddhizmus első korszakára a magatartás nemesítése, a második korszakára a filozofikus gondolkodás, a harmadikra pedig a meditatív elmélyülés a legjellemzőbb, de a sikerhez mindig is mind a három módszer együttes alkalmazása volt szükséges, különbség csak a hangsúlyban van.

Buddha maga a világtól való elfordulás, a szerzetesi életforma erkölcsi rendjének kialakítása után, a szenvedés okának felismerése után meditatív elmélyülésben ismerte fel a megvilágosodáshoz vezető utat, ezt azután logikus gondolatmenetben, a helyes gondolkodásra építve közölte tanítványaival, akik a tanítást követve és erényes életmódot kialakítva végül ugyancsak meditációban egyénileg érthették el a megvilágosodást, ami egyébként a transzcendens igazsággal való élményszerű azonosulásként értelmezhető.

A KORAI BUDDHIZMUS

A buddhizmus legkorábbi szövegei minden jel szerint éppen a helyes magatartás (śīla) szabályait rögzítő gyűjtemények, amelyeket a korai hagyomány nyelvén (páli nyelven) és szanszkritul *Vinaja* (Vinaya) néven, tibetiül *Dulva* (Wdulba) néven őriz a buddhista kánon. Csoma egy 42 oldalas tanulmányban ismertette a tibeti kánon ezen első részét,⁵ amelyben nagyon sok legendát is leír. A helyes életmód ugyanis a legkönnyebben az életből vett példákkal volt illusztrálható és ezek a legendák sokszor emlékeztetnek más vallások legendáirodal-

⁵ Csoma de Kőrös 1836, illetve 1984a, pp. 175–227, kivonatos fordítás Duka 1885, pp. 201–231. Áttekintés ugyanerről korábban, a *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1. kötetében, 1832, Wilson neve alatt, pp. 375–382.

mára, hiszen az erkölcsi normák is nagyon hasonlóak az összes világvallásban. A korai buddhizmus erkölcsiségének legfőbb sajátossága a világtól való nagyon határozott elfordulás az önérdék vonatkozásában, ugyanakkor egyfajta ragaszkodás nélküli szeretet, aktív együttérzés (*karuṇā*) az összes élőlény (és nem csak az emberek) irányában.

A korai buddhizmus (*theravāda*) időszakában alakult ki a „Buddha-legenda” is, amelyet Csoma részben a *Dulvából*, részben egy későbbi szövegből, a *Lalita visztarából* (*Lalita vistara*) állított össze. Ugyancsak a *Dulvából* származik az a közlemény, amelyet Csoma a Buddha tizenkét cselekedetéről és haláláról írt, mindig pontosan idézve azt a szöveghelyet, amelyből az adott információ származik.⁶

A FILOZOFIKUS ISKOLÁK

A buddhizmus második nagy korszakát a filozófiai iskolák korának nevezhetjük. A tibeti kánon első gyűjteményében a *Kandzsurban* (*Bka’-wgyur*), amelyet a Buddha kinyilatkoztatásának fogad el a hagyomány, három rész foglalkozik ezzel a témával kizárólagos módon, ezek Csoma analízisében a *Sercsin* (*Sherphyin*), *Phalcsen* (*Phal-chen*) és *Konceg* (*Dkon-brtsegs*) címen szerepelnek. A *Sercsin* rész a szanszkritul *Pradnyáparamitának* (*Prajñāpāramitā*) nevezett irodalomként ismert és a Kr. u. első évszázadokban kialakult irodalmat jelenti, amely az evilági lét teljes illuzórikusságát, mintegy tagadását fogalmazza meg filozofikus formában.

Ez az irodalom teremti meg az alapját a két másik közismert filozofikus iskolának, amelyek már indiai mesterek nevéhez fűződnek: a *madhjamaka* (*madhyamaka*; ‘közép-út’) iskola Nágárdzsunáéhoz (*Nāgārjuna*), aki a 2. század táján élt és a *jógácsára* (*yogācāra*; ‘jógagyakorló’) iskola Maitréjanátháéhoz (*Maitreyañātha*), aki valamivel később élhetett. Ezek az iskolák Kínában is elterjedtek, új formákat vettek fel és a későbbi Csan-buddhizmus és a japán Zen-buddhizmus kialakulásában játszottak nagy szerepet. A kínai *csan*, illetve japán *zen* szó egyébként az indiai szanszkrit *dhjána* (*dhyāna*), illetve a páli *dzshána* (*jhāna*) ‘meditáció’ szóból ered. Az indiai mesterek műveinek ismertetését Csoma nagyon rövidre vette, mert ezek a tibeti kánon második gyűjteményében, a *Tandzsurban* (*Bstan-wgyur*) találhatóak, amelyet eleve csak egy rövid tanulmányban dolgozott fel.

A *Kandzsur* „*Szútra* gyűjteményében” (tibeti: *Mdo*) is sok olyan mű van, amelyek a filozofikus iskolák előfutárai vagy tanaiknak kanonizált foglaltatai. A *szútrák* (*sūtra*) tulajdonképpen dialógusok, amelyek Buddha (vagy egy későbbi

⁶ Eredetileg Csoma de Kőrös 1839, reprint: 1984a, pp. 231–263.

megtestesülése) és egy tanítvány párbeszédét rögzítik. Valószínű, hogy az ilyen jellegű korai szövegek a Buddha idejére mennek vissza, hiszen a halálakor tartott első zsinaton a *Vinaja* mellett egy *Szútra* gyűjteményt is recitáltak, és az először Kr. e. 80-ban leírt, Ceylonban megőrzött páli nyelvű kánonnak is van *Szútra* (Sutta) része. Bizonyos, hogy a későbbi időkben is születtek *szútrák*, s a régieket az új tanításoknak megfelelően egészítették ki, így datálásuk minden esetben külön vizsgálat tárgyát képezi. Kőrösi Csoma ismertetésében 75 oldalt⁷ szentel ennek az irodalomnak.

A *szútrák* és a filozófiai iskolák fogalmi rendszere az idők során nagyon sokrétűvé vált. Amikor a tibetiek a 8. századtól kezdve az Indiából Tibetbe menekített műveket lefordították, a terminológia kérdése nagyon fontos lett. Ezért, bizonyos indiai előzmények felhasználásával, nagyszabású értelmező szótárakat állítottak össze, hogy a különböző kolostorokban munkálkodó tibeti fordítók, akik többnyire indiai mesterekkel együtt dolgoztak, az azonos fogalmakat azonos tibeti szavakkal jelöljék. Csoma már zanszkári tartózkodása idején felfedezte a legfontosabb szanszkrit–tibeti terminológiai szótárt, a *Mahāvajrapattit* (Mahāvajrapatti). Ebből a szanszkrit és tibeti terminusokat olyan módon másolta le egymás alá két oszlopban, hogy a harmadik oszlopban az angol értelmezésnek, fordításnak is helye maradjon. A kéziratot Kalkuttában fejezte be és az eredeti mű ma is megtekinthető a Bengáli Ázsiai Társaság kéziratárában. Nyomtatva csak jóval halála után 1911, 1913 és 1943-ban jelent meg három kötetben. Ez a háromnyelvű, a buddhizmus alapfogalmait, terminológiáját összefoglaló szótár – mely terjedelemben jóval meghaladja a tibeti–angol szótárt – Csoma negyedik fő műve, ha a harmadiknak a buddhista irodalom ismertetését tekintjük.⁸

A MEDITATÍV ISKOLÁK

A meditáció gyakorlata Indiában az ősidőktől fogva ismeretes. A Kr. e. 3. évezred tájt virágzó Indus-völgyi kultúrának az emlékei között több ábrázolás utal arra, hogy az a spirituális és testi gyakorlat, amit a történeti időkből a *jóga* (yoga) fogalma alatt ismerünk, már akkor is élt. Van olyan pecsételő kép, amelyen egy istennek látszó emberalak szabályos *jóga* pózban ül vadállatokkal körülvéve. Ez az emberalak feltehetőleg a későbbi hindu vallásban oly fontos Siva (Śiva) istennel azonosítható, akit azonban a Kr. e. 1500 tájt keletkezett védahimnuszok nem említenek, mivel talán az őslakosság kultuszában volt csak szerepe, az ekkor bevándorló és indoeurópai nyelvet beszélők még nem építették be saját vallásukba. Amikor azután Siva a hinduizmusban megjelenik, az állatok

⁷ Csoma de Kőrös 1984a, pp. 412–487.

⁸ Csoma de Kőrös 1910–1944, reprint: 1984b.

urának és a *jóga* királyának tartja a hagyomány. A buddhizmus is átvette a *jóga* gyakorlatát és hagyományát; mondhatjuk, hogy az egyik összetevő eleme épp a *jóga*, s a buddhista gyakorlat a későbbiek során is kapcsolatban maradt az Indiában máig is virágzó és valójában felekezeti feletti, újabb és újabb módszereket kifejlesztő *jóga*-iskolákkal.

A Buddha által gyakorolt meditációról annyit tudhatunk, hogy a lélegzetre vagy a testre, esetleg bizonyos tárgyakra való koncentráció révén a tudatos gondolkodásnak mintegy ideiglenes gátat vetett. Ezzel elméjét egy olyan állapotba hozta, amely egyrészt teljesen nyugodt (szanszkritul: *samathā*) és az olyan tó tükréhez hasonlít, amelyet szellő sem érint, másrészt teljesen éber (szanszkritul: *vipaśyanā*), de ez az éberség csak a valóság közvetlen észlelésére irányul, ahogy a tó tükrében a felhők vagy fák megjelennek, továbbá mentes minden fogalmi, racionális gondolkozástól. Egyes kutatók elemzése szerint ez az állapot egyrészt „tárgynélküli befeléforduláshoz”, másrészt egy „szubsztancia nélküli ürességhez” vezet, s ez a kettő együttesen segít a *nirvána* élményének átéléséhez. A *théraváda* buddhizmus meditatív iskolája ma is nagyrészt a *samathā* és a *vipasjanā* (páli: *vipassanā*) gyakorlásán alapul. Az így elért állapotban jelentkező belső élmények az igazság, a valóság preconcepcióktól mentes, korlátlan felismerését segítik elő. Ezeknek a felismeréseknek filozofikus megfogalmazása jelenik meg a korai buddhista tanításokban.

A Kr. u. 1. század tájékán azonban egész Indiában újfajta meditatív technikák alakultak ki. A legfontosabb újítás azt volt, hogy a meditáció keretében olyan rejtett belső lelki tényezőket (ma azt mondhatnánk: tudattalan erőket, energiákat) mozgósítottak, amelyeket azután a gyorsabb megvilágosodás érdekében használtak. A két legfontosabb ilyen belső erőforrás: a képzelőerő (vizualizáció) és a szexuális ösztön volt. Az eredeti tanítás szerint a megvilágosodás csak hosszas törekvés, sokszoros reinkarnáció után történhetett meg, az új „technikák” segítségével viszont akár egyetlen élet során is el lehetett jutni a megvilágosodáshoz.

VIZUALIZÁCIÓS TECHNIKÁK A *BÓDHISZATTVAJÁNA* ÉS A *VADZSRAJÁNA*

A korai morális iskolával szemben, amelyet az iskola Ceylonban és Hátsó-Indiában megmaradt követői *théraváda* (‘az öreg mesterek tanítása szerinti’) buddhizmusnak neveznek, a későbbi buddhizmus és már a filozofikus iskolák is *mahájánaként* (*mahāyāna*) nevezték meg magukat. Ez ‘nagy utat’ vagy ‘nagy járművet’ jelent, ami arra utal, hogy a régi iskola egyéni fáradozást, szigorú életrendet jelentő alpmódszerével szemben az újabb iskolák gyorsabb megvilágosodást ígértek, amelyet a *bódhiszattva* (*bodhisattva*) eszménykép kialakításával és alkalmazásával, fejlettebb meditációs módszerek átvételével és gyakor-

lásával és az ezekhez igazított filozófiai rendszerek segítségével, még később, a „népi buddhizmusban”, a mágia egyes elemeinek felhasználásával értek el.

A korai buddhizmusban a buddhává válás útjára lépett embert, így pl. a Buddha korábbi inkarnációit nevezték *bódhiszattvának*. Egyes *mahájána* iskolák szerint a már megvilágosodott, de a *nirvánába* még el nem távozott, az emberiség javára könyörületből ebben a világban maradó lényeket, még később a meditációban felidézett mestereket vagy meditatív aspektusukat nevezték *bódhiszattváknak*, akik sokat segíthettek az embereknek. A *bódhiszattva* sok életlen át tartó vagy már megrövidített tökéletesedésének lépcsőfokai jól követhető eszményképet adtak azoknak, akik a Buddha útját kívánták követni. Az ilyen tanokat a középpontba helyező, ezt az eszményt követő gyakorlatot nevezték *bódhiszattvajánának* (bodhisattvayāna).⁹

Az eddig említett buddhista iskolák és művek Indiában keletkeztek az előtt az idő előtt, amikor a tibetiek a buddhizmus felé fordultak volna. Abban a korban – a 7. századtól kezdődően –, amikor a tibeti királyok fiatal tibetieket küldtek Indiába, hogy megtanulják a legmodernebb vallási rendszert – amely egyébként a másik szomszédnál, Kínában is virágkorát élte –, Indiában már a buddhizmusnak egy új formája volt a legnépszerűbb. Ezt az elsősorban meditatív élményekre támaszkodó irányzatot *tantrikus* buddhizmusnak¹⁰, *vadzsrajánának* (vajrayāna) avagy ezoterikus buddhizmusnak nevezi a szakirodalom.

A képzelőerő adta lehetőségek felhasználása, a „vizualizáció”, már a *bódhiszattvajána* időszakában is fontos szerepet játszott. A buddhista meditatív gyakorlatban ez többek között olyan formában történt, hogy a megvilágosodásban segítő különféle lelki tényezőket – mint például a könyörület, a segíteni akarás, a tisztánlátás, a végső igazság felismerése – megszemélyesített formában képelték el, emberfeletti erőkkel ruházták fel, és ezeket a megszemélyesített erőket mintegy vízió vagy álmokép formájában maguk elé idézték és vele azonosulva erősítették meg saját pozitív motivációjukat.

Egy ilyen vizualizációs meditáció alapelemei tehát: egy álomszerű („transz”) állapot és egy valamire való törekvés. Ahhoz, hogy egy előre meghatározott

⁹ Itt jegyzem meg, hogy egy magát tudósnak valló újságíró, Vályi Félix, a II. világháborút előkészítő mozgalmak, az akkori japán–magyar barátság jegyében, egy Körösi Csomát *bódhiszattvaként* ábrázoló szobrot adott át Japánban a Taisho Egyetemnek és hosszú cikket jelentetett meg a *Pesti Napló* 1933. április 2-i számában Csoma *bódhiszattvává* avatásáról. Ez alapvetően tévinformáció, ilyen szertartás nem létezik, és habár Csoma mély megértéssel tanulmányozta a buddhista irodalmat, vallást, kulturát, sohasem vallotta magát buddhistának. Minderről részletesebben másutt, vö.: *Annual of the Institute of Comprehensive Studies of Buddhism* (Taisho Univ.) No. 3, March 1981, pp. 47–48.

¹⁰ A szanszkrit *tantra* és a tibeti *gyü* (rgyud) szó alapjelentése egyaránt ‘fonal’, ebből ‘tanté- tel, tanítás, tankönyv’ stb. lett, de a buddhizmusban kifejezetten késői ezoterikus alapszövegek, szövegcsoportok, egy-egy egész meditatív rendszer jelölésére használják.

álmokkép felidézhető legyen, feltétlenül szükség volt egy pontos rituális folyamatra. A korai buddhizmusban elutasított ritualitás újramegjelenésének épp ez volt az oka. (Buddha feltehetőleg ritusellenes volt, a korai szövegek és a *théraváda* gyakorlat nagyon kevés rituális elemet tartalmaz.) A meditációt irányító személynek specifikus testhelyzetben kellett elhelyezkednie (*āsana*), egy megadott, többnyire egyszótagos hangsort ismételtetnie (*mantra*), kezével bizonyos mozdulatokat tenni vagy helyzetet felvenni (*mudrā*). Mindehhez szükséges volt egy mester is (*guru*), aki tanítványát (*cela*) megtanítja a jógára, a rítusra, a vizualizációra, majd beavatja annak gyakorlásába, és gondolatátvitel formájában átruhazza a megidéző erőt a tanítványra.

Egy vizualizációs meditatív gyakorlat nagyjából a következőképpen alakult: a bevezetés a *théraváda* alapgyakorlatához hasonlított, amelyben a gyakorló egy nyugodt és nyitott állapotot valósított meg, miután kezdetben a mesterhez, a Buddhához, a tanításhoz és a közösséghez (*saṅgha*) fordult segítségért. Ezután saját lelkét, gondolatait megtisztította a haragtól, csak pozitív motivációt hagyva meg.

Ezután a felidézendő princípiumnak megfelelő megszemélyesített „istenség” felidéző-hívószavának (*mantra*) a betűformáját vagy geometrikus szimbólumát (*yantra*) kellett képszerűen maga elé idézni, miközben magát a *mantrát* is hangosan ismételtette (pl. *OM* vagy *Ā*). A szótagból ekkor egy bizonyos meghatározott fénynek a kiáramlását kellett elképzelni, amelyből egy lótuszvirág jelenik meg. Magán a lótuszvirágon ezután egy sugárzó holdkorong megjelenését kellett vizualizálni, amelyen ismét megjelenik az alapszótag és ebből a felidézett istenség alakja, akinek formájáról, színéről, ruházatáról és ékszereiről a közben recitált szöveg (*sādhana*) részletes képet ad. A meditáló személy ezt az istenalakot magával szemben ülőként vagy állóként látja és az erre következő rítus során vele teljesen azonosul, egyé olvad: most már ő maga a megidézett istenség, a megtestesült könyörület, a tiszta tudás vagy a segítő erő. A meditáció a vízió elbocsátásával, abból való kilépéssel zárul. Az ilyen megidézést olyannak kell elképzelnünk, mintha az alvás és az éberség közötti állapotban egy nagyon élénk álomban vennénk részt.¹¹

Az egész folyamat kulcskérdése, hogy a hétköznapi gyakorlatban teljességgel befolyásolhatatlan álmokképeket milyen gyakorlás, mestertől kapott segítség eredményeképpen tudja felidézni a tanítvány, és ha sikerült felidézni, elképzelhető-e ezeknek a képeknek a stabilizálása. A hosszadalmas jógagyakorlatok éppen erre irányultak, de semmilyen körülmények között sem elegendők arra, hogy egy ilyen bonyolult folyamatot segítség nélkül meg lehessen valósítani.

¹¹ A tibeti kánon *Tantra* szekciója, a *Gyü* (*Gyut*, ahogy Csoma írja), számtalan ilyen leírást tartalmaz, ma már ezek közül sok szöveg jó angol fordításban is olvasható, pl. Snellgrove 1976. Csoma rövid elemzéseiből világos, hogy ő is pontosan értette a szövegek tartalmát, ezt Szangye Phuncogtól is megtanulhatta.

Az ilyen felidézés csak akkor volt lehetséges, ha egy avatott mester tanította az embert, aki maga is tudta, tanulta a folyamatot. Az, hogy ilyen vizualizációs technikák vannak forgalomban, éppen a „mester” (guru) fontosságát jelzi, és a buddhista történetírásban épp ettől a kortól kezdve válnak egyre fontosabbá a legkorábbi mesterekig visszamenő mester–tanítvány listák. A tantrikus kor legendáinak témakörei közül talán a legjellemzőbbek azok a történetek, amelyek a mester keresésének, a mester megtalálásának sokszor nagyon hosszadalmas esemény sorát írják le.

A víziók stabilizálásának legfontosabb módszere egy-egy tantrikus meditatív istenség minden aspektusát magában foglaló szilárd struktúra, a *mandala* (maṇḍala) volt. Ez a négyzetekből és körökből álló geometrikus ábra tulajdonképpen egy palotának, templomnak a sematikus alaprajza. A középpontban mindig a főistenség helyezkedik el és általában még a belső négyzetben találjuk a főistenség legfontosabb aspektusainak a megtestesített változatait is. *Vairocana* (Vairocana; ‘Nagyon Megvilágosító’ esetében pl. négyfelől *Amitābha* (Amitābha; ‘Végtelen Fény’), *Amóghasiddhi* (Amoghasiddhi; ‘Tévedhetetlen Siker’), *Aksóbhja* (Akṣobhya; ‘Rendíthetetlen’) és *Ratnasambhava* (Ratnasambhava; ‘Drágakő Létű’) helyezkedik el. Minden istenséghez női megtestesülések járulhatnak és a fő-, központi épület körül elhelyezkedő tágasabb csarnokban további aspektusok megtestesülései jelennek meg, a *mandala-palotát* körülvevő kertben különböző áldozati kellékeket megtestesítő személyek, füstölő, virág stb. található. Az egész struktúrát egy mágikus védőkör veszi körül, amely békés istenségek esetében lótuszvirágokból, haragvó istenségek esetében tűzgyűrűkből áll.

Mint láttuk, a tantrikus kultusz egyik legfontosabb jellemzője a beavatás. Egy-egy ilyen vizualizációs kultusz gyakorlóinak körébe csak egy beavatott mestertől való hosszas tanulás után lehetett bekerülni, a titoktartás teljes kötelezettsége alatt. (Ezért nevezik „ezoterikus”-nak is ezt az iskolát.) A beavató szertartásnál a tanítványt az adott kultusz teljes *mandalájába* vezették be és a mester a szertartás folyamán ruházta át a tanítványra azt az erőt, amivel most már maga is bizton felidézhetette és taníthatta a kultusz gyakorlatát.

A különféle vizualizációs istenségeket és a hozzájuk tartozó *mandalákat* falfestményeken, képtekercseken, de szobrokban és épületek formájában is ábrázolták. Ezek a műalkotások minden kolostorban, sőt az egyes hívek házi-oltárain is nagy szerepet játszottak. Az a rendkívül bonyolult „istenvilág”, amely így létrejött, a tibeti művészetnek és a tibeti művészet kutatásának az egyik fő témája. Az egyes alakok leírása, megkülönböztetése már a tibeti nyelvű szakirodalomban is nagy helyet foglalt el, és a modern ikonográfiának is ez az egyik tárgya.

Mint említettük, a vizualizáció a pszichés energiák irányításának, vallási célú felhasználásának csak az egyik formája.

A Kr. u. 5. század tájékán jelenik meg India szinte minden vallásában a meditációnak egy olyan formája, amely a szexualitás ösztönerejét próbálja a meditációs jóga keretében vallási élménnyé szublimálni. A megfelelő keretek között megvalósuló nemi egyesülés valójában misztikus cselekedet, az emberteremtés a Bibliában is Isten műve, a házasság a katolikus egyházban is szentség.

A tantrikus megvilágosodásélmény alapjait azok a fentebb leírt filozófiai tanítások adták, amelyek a transzcendenciaélményt, a materiális, racionálisan érzékelt világ elhagyását az ÉN-ből való kilépés, a létező anyagi világot meghatározó kettősség megszüntetése útján vélték elérhetőnek. A kettősségek – a megismerő és megismert, az érzékelő és érzékelt, a látó és a látott, a fény és a sötétség, a hideg és a meleg, a hímnemű és nőnemű, az én és a nem-én, az alany és a tárgy stb. – ennek a való világnak a meghatározó összetevői. A tantrikus meditáció pedig abból az élményből meríti ihletését, hogy a szexuális unió tetőfokán mind a két gyakorló a társával EGY-nek érzi magát, ÉN-je megszűnik, a KETTŐ-ségből EGY-ség lesz. Ahogy Tóth Árpád költői távolságot tartva írja: „Nem tudtam többé, hogy te vagy-e te, / Vagy áldott csipkebokor drága tested, / Melyben egy isten szállt a földre le, / S lombjából felém az ő lelke reszket.”

Valószínű, hogy a gyakorlat eredetileg valóságos szexuális aktussal kezdődött, bár a legtöbb iskola szerint ez az unió meditatív úton is megvalósítható. A nemiség azonban szimbolikusan nagyon is jelen van az egész folyamatban. Az egyénnel a szeretett társsal való eggyéolvadását paradigmaként kezelve, a gyakorlat végső célja a különálló személyes ÉN-nek a tudatbeli feloldódása a transzcendentális végső EGY-ségben, a mindenségben. Ez a folyamat azonos a más vallásokban is leírt „misztikus élménnyel”.

Ennek a gyakorlatnak az alapjait egy bizonyos ezoterikus anatómiai elképzelés egészíti ki. E szerint a testünkben egy, a nemi szerv és végbélnyílás között kezdődő és a koponyánk tetején vagy esetleg a homlokunkon végződő nem anyagi természetű vezeték, „ér” húzódik (ezt a szanszkrit *nádí* [nāḍī] ‘cső, ütőér, véna’, eredetileg ‘folyó’ jelentésű szóval jelölik), amely talán a gerincoszlop szerepével asszociálható. Az elképzelés szerint ebben az érben, az *avadhūtī*ban (avadhūti), szellemi energiákat lehet mozgatni, és amikor az energia alulról fölfelé haladtában bizonyos különös jelentőséggel bíró pontokhoz (cakra) érkezik, különböző meditatív élményekben van részünk.

A hindu *tantrá*ban ezt a *Kundaliní* (Kuṇḍalinī) kígyó képével szokták ábrázolni, amely a *nádí*, a meditatív csatorna alsó részére csavarodva szunnyad, de felébresztése után egészen a legfelsőbb *csakra*ig kúszhat fel. Nyilvánvaló, hogy nem valami anyagi természetű kígyóról vagy csőről van szó, hanem egy vizualizált szellemi konstrukcióról.

A buddhizmusban ehhez a meditációhoz a kiindulópont az ember életének az az eseménye, amikor elhatározza, hogy mindent megtesz azért, hogy lehetőleg még ebben az életben Buddhává váljék. Ezt az akarati elhatározást már a korai buddhizmusban is *bódhicsittának* (bodhicitta), a Buddhává válás gondo-

latának nevezték, de ott maga a folyamat sok újjászületés során valósulhatott csak meg.

A tantrikus buddhizmusban a *bódhicsittát* a megtermékenyítő maggal azonosították és a gyakorlatok során arra törekedtek, hogy ezt a *bódhicsitta*-magot a testünkben elképzelt csatornán, az *avadhútín* keresztül, a jógalézés segítségével a különböző *csakrák* érintésével a legfelsőbb *csakrába* juttassák el. Az elképzések szerint a két alsó *csakrában* (köldök, szív) ez a mag még anyagi természetű, de a következő, torok-*csakrában* abszolút természetű szellemi energiává alakul át, és amikor a torok-*csakrán* túljutva a fejtető-*csakrába* érkezik, a megvilágosodás élményét éljük át. Megszűnik az ÉN és a TE, az evilági KETTŐ-ség, és a meditatív folyamat egy megélt transzcendencia élményében, látomásában teljeseedik be.

A tantrikus művészetben ábrázolt istenségek egy jelentős része ölelkező pózban van és ezek minden esetben a kettősség megszűnésének, a másik, „isteni” síkon való egységnek a szimbolikus megjelenítései.

A különböző tantrikus kultuszok a fent leírt két módszer és sok másfajta meditatív gyakorlat alkalmazásával egy összindiai mozgalomban keletkeztek. A 6. és 12. század között nagyon sok tökéletes tudású mester (siddha) élt, akik egymástól tanulták és kapták a különböző jógamódszereket és valamilyen többékevésbé egységes keretbe állították a tanításokat és gyakorlatokat. A buddhista tradíció 84 ilyen nagy mestert ismer, akiknek a neve azonban a különböző listákon nem egyezik, így a valóságban sokkal többen lehettek. A buddhista mesterek közül nem egy a hindu hagyományban is nagy szerepet játszik, Górakhnáth pl. egy ma is élő hindu szektának is az alapítója, s a ma is virágzó észak-indiai Górakhnáth nevű város névadója.

A TIBETI BUDDHIZMUS ÉS IRODALMA

Az eredeti buddhista tantrikus irodalom Indiában legnagyobb részét megsemmisült, de Nepálban maga a kultusz és sok szanszkrit is szöveg fennmaradt. Megközelítő teljességében csak a tibeti kánon őrizte meg a buddhista tantrikus irodalmat. Ugyanis ez a fajta vallásosság különösen vonzó volt a tibetiek számára. A varázsigéknek tűnő *mantrák*, a felidézett istenségek hasonlósága a samanisztikus világ szellemeivel és démonaival könnyen felfoghatóvá tette számukra a tantrikus mesterek praktikáit. Meg kell jegyeznünk, hogy ennek a kultusznak a népi változata már Indiában is elszakadt a magasan ívelő filozofikus elképzelésektől és a népi varázslás gyakorlatából sokmindent olvasztott magába. A Tibetbe érkező indiai mesterek tulajdonképpen varázslásban is felülmúlták az egyszerűbb népi sámánokat, így könnyen váltak a tibeti állam hivatalos vallásának a megalapítóivá, papjaivá, „sámánjaivá”.

A tibetiek nagy tisztelettel gyűjtötték az indiai írásokat, lefordították azokat és minden kolostor arra törekedett, hogy minél nagyobb könyvtáryi anyagot őrizhessen falai között. A buddhizmus tantrikus korszakának irodalmát végül is Tibetben szerkesztették kanonikus gyűjteményekké, a 105 kötetes „(Buddha-) Kinyilatkoztatás”, a Kandzsúr és a 225 kötetes „(Indiai mesterek) Tanításai”, a Tandzsúr, formájában. Itt tovább éltek, formálódtak a különböző indiai iskolák, irányzatok is.

Csoma kánonkatalógusának jelentős része írja le a Kandzsúr tantra szekcióját, melyet tibetiül *Gyutnak* (Rgyud) neveznek. Mint bevezetőjében mondja, ez a rész 22 kötetből áll, amelyek általánosságban „misztikus teológiával” foglalkoznak. Leírják a különböző isteneket és istenségeket, utasításokat adnak a *mandalák* elkészítésére, melyek olyan körök, ahol a megidézett istenségeket fogadják. Találunk továbbá följajánlásokat és áldozatokat, melyekkel kegyeiket nyerik meg, imákat, himnuszokat, varázsmondásokat stb., amelyeket hozzájuk intéznek. De találhatók asztronómiára, asztrológiára, időszámításra, gyógyászatra és természetfilozófiára vonatkozó művek is.

Csoma külön cikkben foglalkozik az egyik még ma és népszerű ritussal, a *Kálacsakra tantrával* (Kālacakra-tantra).

A kánon második, terjedelmesebb részének, a Tandzsurnak egy 32 oldalas tanulmányt szentelt Csoma, de itt csak a gyűjtemény vázlatát írja le és a legfontosabb műveket sorolja fel.

Az idők folyamán Tibetben a kóbor mágus-szentek, *sziddhák* és vallási lázadók tantrikus vallásából az államvallások minden jellemzőjét viselő, az élet minden területét átszövő egyházi szervezetrendszer jött létre. A lakosság jelentős része (egyres korszakokban a munkaképes lakosság 30–40 százaléka) vált a kolostorok lakóivá, amelyek száma nőttön-nőtt. A kolostorok a régi és újabb iskolák, rendek, szekták szerint szerveződtek. Némelyik rend, mint pl. a Szakjapa vagy a Gelugpa az egész országra vagy akár több országra is kiterjedő befolyást szerzett, mások egyetlen kolostor falai közt maradtak, mint pl. a Salupa (Zha-lu-pa). Mint láttuk, Csoma két renddel került közelebbi kapcsolatba, a Ladakhban (és Bhutánban) prominens szerepet játszó Drugpa Kagyüpa renddel és a Gelugpával.

IRODALOM

- Csoma de Kőrös, Alexander (1836): Analysis of the Dulva, a Portion of the Tibetan Work Entitled the Kah-Gyur. In: *Asiatic Researches* Vol. XX, Part I, pp. 41–93.
- Csoma de Kőrös, Alexander (1839): Notices of the Life of Shakya, Extracted from the Tibetan Authorities. In: *Asiatic Researches* Vol. XX, Part II, pp. 285–317.
- Csoma de Kőrös, Alexander (1910–1944): Sanskrit–Tibetan–English Vocabulary: Being an Edition and Translation of the Mahavyutpatti. In: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* Vol. IV, No. 1 and 2 (Calcutta 1910, 1911) ed. by Denison Ross and No. 3, ed by S. C. Vidyabhushana.

Csoma de Kőrös, Alexander (1984a): *Tibetan Studies*. (In: *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*.) Budapest: Akadémiai Kiadó.

Csoma de Kőrös, Alexander (1984b): *Sanskrit–Tibetan–English Vocabulary: Being an Edition and Translation of the Mahavyutpatti*. (In: *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*.) Budapest: Akadémiai Kiadó.

Duka Tivadar (1885): *Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.

Frauwallner, Erich (1956): *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie-Verlag.

Snellgrove, D. (1976): *The Hevajra Tantra*. London: Oxford University Press.

Takasaki Jikido (1987): *An Introduction to Buddhism*. Tokyo: Toho Gakkai.

Szanszkrit szavak különleges hangjainak hozzávetőleges magyar ejtése (olvasata)			
Jel	Ejtés	Nemzetközi	Magyar
ā	á	tathāgata	tathágata
bh	bh	bhadra	bhadra
c	cs	pañca	panycsa
ḍ	d	maṇḍala	mandala
dh	dh	dharma	dharma
e	é	veda	véda
gh	gh	mañjuhośa	manydzsughósa
ḥ	h	duḥkha	duhkha
ī	i	śīla	sila
j	dzs	jātaka	dzsátaka
jñ	dny	prajñā	pradnyá
ḷ	li	prakḷpta	praklipta
ṃ	m	saṃsāra	szamszára
ṁ	m	pañcaviṃśati	panycsavimsati
ñ	ny	mañjuśrī	manydzsusrí
ṅ	ng	prāsaṅgika	prászangika
ṇ	n	purāṇa	purána
o	ó	bodhisattva	bódhisattva
ṛ	ri	ṛṣi	risi
ś	s	kauśika	kausika
s	sz	sattva	szattva
ṣ	s	aṣṭasāhasrikā	asztásahasriká
ṭ	t	gr̥ḥhakūṭa	Gridhakúta
ū	ú	rūpa	rúpa
y	j	vinaya	vinaja

BIRTALAN ÁGNES

KÍNAI EREDETŰ DÍSZÍTŐELEMÉK (*XĒ UGALJ*) A MONGÓLIAI NOMÁDOK TÁRGYI VILÁGÁBAN

(A MAGYAR–MONGOL NYELVJÁRÁS- ÉS
NÉPI MŰVELTSÉG-KUTATÓ EXPEDÍCIÓ ANYAGAI ALAPJÁN,
1991–2008)*

Jelen tanulmány részét alkotja egy projektnek, melynek célja a mongóliai nomádok anyagi műveltségét ért kínai hatások kutatása (Chinese impact on the material culture of the Mongolian nomads). A projekt több alapítvány támogatásával valósul meg¹ és az alábbi témákat érinti:

1. A 13. századi mongol nomádok anyagi kultúrája történeti források alapján (az elemzett téma történeti kontextusa).
2. Kínai hatások a mai mongóliai nomádok anyagi kultúrájában.
 - 2.1. Kínai eredetű tárgyak a mai mongol nomádok használatában.
 - 2.2. A tárgyi világ motívumkincsének kínai kapcsolatai (jelen tanulmány témája).
 - 2.3. Kínai hatások a mongol nomádok étkezési kultúrájában.

Az elemzés alapjául az 1991 óta folyamatosan zajló magyar–mongol expedíció által gyűjtött anyagok szolgálnak.²

A MONGOL DÍSZÍTŐMŰVÉSZET

A mongol népek díszítőművészetéről számos mongóliai és külhoni tanulmány készült,³ vagy azzal a céllal, hogy egy emikus eredetű rendszerben a motívumok típusait bemutassa, vagy, hogy egy-egy kiállítás katalógusában az egyes tárgyakon található mintakincset elemezze. Mongol szerzők tollából származik az a

* Az expedíció tevékenységéről részletesen lásd: Birtalan 2008. Az expedíciós kutatásokat jelenleg az OTKA (62501, témavezető Birtalan Ágnes) támogatja. Itt szeretném megköszönni Kardos Tatjánának és Vinkovics Juditnak, a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum munkatársainak, hogy segítségemre voltak a kínai műveltséghez kapcsolódó szakirodalom kiválogatásában.

¹ A tanulmányban ismertetett kutatást a Chiang Ching-kuo Alapítvány (RG001-EU-06) támogatta.

² A fotóarchívumunk jelentősen kiegészült olyan anyagokkal, melyeket az expedíciós tematikához kapcsolódóan más kutatók bocsátottak a rendelkezésünkre.

³ A mongol szerzők által írt művekre az alábbiakban részletesen kitérek, a külhoni szerzők közül itt kiemelném Kočeškov 1973 és Ivanov 1954 művét.

négy motívumkatalógus, mely a legátfogóbban ismerteti a mongolok által használt ornamentikát.⁴ Mindegyik tanulmány olyan tipológia, mely részben a motívumokat alkalmazó nomádok elnevezésein, részben pedig a kutatási tárgyat rendszerező szakember ötletein alapul. E munkák kismértékben kitérnek egy-egy motívum szimbolikus jelentésére, és esetenként megemlítik azt is, hogy milyen jellegű tárgyak díszítésére használják a mintákat.⁵ A tárgyi világ kapcsán fontos szerepet kapnak a kiállítási katalógusok, melyekben a tárgyleírás egyik szempontja a motívumkincs lehetőség szerinti értelmezése.⁶ E kutatásokon túlmenően fontos feladat lesz a jövőben egy olyan rendszerezett motívumkatalógus összeállítása, mely bemutatja az egyes minták szimbolikus jelentéseit, valamint használatának körét a tárgyi világ részletes feltárásával. A motívumkincsről átfogó szócikk készült a Belső-ázsiai Tanszék munkatársai és hallgatói által készített DVD-n,⁷ melyben Kontsek András kitér a hagyományos motívumkincs használatára, és röviden elemzi a globalizációnak a mongol díszítőművészetre gyakorolt hatását is. A DVD-n található egy motívumkatalógus, melyben a szerző tartalmi és szerkezeti szempontból rendszerezi a díszítőelemeket.

Jelen tanulmány néhány kínai eredetű díszítőmotívum használatát vizsgálja egy jól körülhatárolható forrásanyag alapján, mely az expedíció gyűjtőtevékenységéhez kapcsolódik.

A mongolok a 'díszítőmotívum, minta, mintakincs, ornamentika' kifejezéseket elsősorban a *xē ugalj*⁸ terminussal jelölik. Az *ugalj* (mong. *uγulja, uγalja*) a vadjuh (*ovis ammon*, halha *argali*) kosának az elnevezése, s a hatalmas, néha szeszélyesen csavarodó szarvát utánzó motívum az egyik legnépszerűbb, sok-sok változattal rendelkező díszítőminta is egyben (*l. ábra*). A *hendiadyoin* kifejezés másik tagja a *xē* (mong. *ke, kege*) alapjelentése 'minta, motívum, dísz, ékesség'. A *xē ugalj* (mong. *ke uγalja*) kifejezés – valamennyi szótár és motívumtipológia alapterminusa – mellett a mongol népek anyagi műveltsége

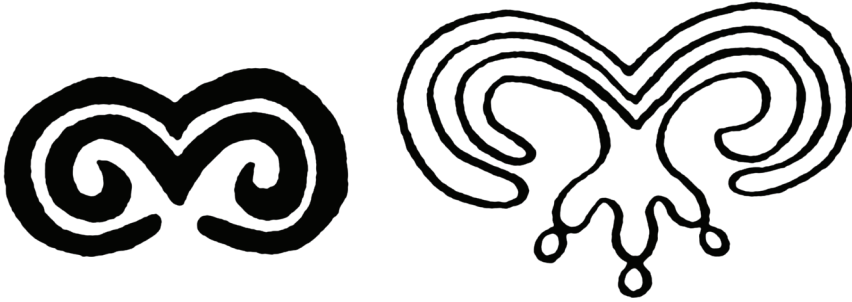
⁴ Nyambū 1968; Yadamjaw 1985; Enxdawā 2000; Amurbatu–Bayan–a–Nasunbatu 1999.

⁵ A motívumok szimbolikus jelentését és a használati körüket a legrészletesebben Amurbatu–Bayan–a–Nasunbatu 1999 katalógusa tárgyalja.

⁶ Heissig–Müller 1989; Berger–Bartholomew 1995.

⁷ Kontsek–Vreczó 2008.

⁸ Ha külön nem jelölöm, akkor a halha (a Mongol Köztársaság hivatalos nyelve) alakot közlöm; gyakori rövidítések: mong.: írott mongol, kín.: kínai, tib.: tibeti, szkr.: szanszkrit. A szavak átírása követi a tudományos átírási rendszerek hagyományát, a halha sajátossága, hogy a *j* hangértéke *dz*.

1. ábra: *Ugalj*

bemutatásának szentelt legátfogóbb képes enciklopédiában⁹ egyedül a kínai *shou-* (*pūj-*) mintát jelölik más szóval: mong. *quwar* (halha *xuar*), mely kínai jövevényszó (kínai *hua*, *huar*) és a mongol nyelvekben ‘virág, minta, dísz’ jelentése van.¹⁰

Az alábbiakban rövid rendszerezésben bemutatom a díszítőmotívumok hagyományos tartalmi és szerkezeti tipologizálási lehetőségét.¹¹

I. Tartalmi tipológia

1. Természeti jelenségek

- 1.1. Asztrális és időjárás jelenségek (pl. nap, felhő stb.)
- 1.2. Világalkotó elemek (pl. tűz, víz stb.)
- 1.3. Felszínformák (pl. hegy, folyó, vizek stb.)
- 1.4. Növényzet (pl. virágminták, fák stb.)
- 1.5. Állatvilág
 - 1.5.1. Mitikus állatok (pl. garuda, hóoroszlán stb.)
 - 1.5.2. Vadállatok (pl. tigris, denevér stb.)
 - 1.5.3. Jóság (pl. jak, ló stb.)

2. Életmódhoz kapcsolódó és társadalmi jelenségek (idesorolom a fogalmi szimbólumokat is)

⁹ Bűrínbayar et alii 2002.

¹⁰ Lásd még ‘flower, pattern’ Bawden 1997, p. 466.

¹¹ Yadamjaw motívumkatalógusában összefoglalja mindazon, többnyire hasonló rendszerű tipológiákat, melyeket a mongol kutatók állítottak fel. Lásd Yadamjaw 1985, pp. 10–13. A mongol motívumkatalógusok elkülönítettek egy úgynevezett ‘geometrikus minták’ csoportot, melybe a meander változatait, valamint a jelen cikkben tárgyalt motívumokat is sorolják. Az általam javasolt felosztásban nem különítettem el e kategóriát, mert a rendelkezésemre álló anyagot átvizsgálva úgy tűnik, hogy ezek a minták is besorolhatók a természeti, illetve a társadalmi háttérű csoportba. Idézett művében Kontsek András is vázol egy motívumtipológiát, a fenti, általam javasolt rendszerezés eltér a DVD-n közölt változattól. Lásd Kontsek–Vreczó 2008.

- 2.1. A nomád életmód használati eszközei a motívumkincsben (pl. a kalapács (*alx*), vagy más hagyomány szerint a kötelek, béklyók csatja (*čagt*),¹² a tűzszerszám stilizált formája stb.)
- 2.2. Vallási szimbólumok (pl. boldogságfonat NB! E tematikus csoporton belül nagyon részletes további osztályozás lehetséges, melyhez kitűnő alapként szolgál R. Beer tibeti motívumkatalógusa.)¹³
- 2.3. Írásjelek, írásjegyek (pl. kínai írásjegyek, ujjur írás, cirill betűs írás stb.)¹⁴

II. Szerkezeti tipológia

1. Különálló motívumok
2. Sormintába rendezett motívumok
3. Sarokminta motívumok
4. Felületkitöltő motívumok

A legtöbb motívum eredetének a feltárása nehéz vagy lehetetlen vállalkozás, mert elemei és változatai az eurázsiai díszítőművészet alapmintakincsét alkotják, melynek párhuzamai természetesen más kontinenseken is megtalálhatók. De akadnak köztük olyanok, s ezek éppen a kínai ornamentikában világosan belső keletkezésű elemek vagy a tibeti buddhizmus ábrázoló művészetéből érkező motívumok, melyek átadó közege nem kétséges. A mongol szerzők a motívumkincs jelentős részét belső keletkezésűnek tartják,¹⁵ esetenként a valószínűleg meglehetősen elrugaszkodott elképzeléseket vallva. Az viszont tagadhatatlan tény, hogy a mongol díszítőművészet, hasonlóan az életmód és a műveltség számos más eleméhez, a belső-ázsiai nomád birodalmak öröksége,¹⁶ így a belső-ázsiai területen mindenképpen létezik egyfajta folytonosság a díszítőmotívumok tekintetében is. A belső-ázsiai kultúrszindróma fontos részét alkotják a kínai és a buddhizmus közvetítésével Belső-Ázsiába került ujjur, indiai–tibeti hatások, melyek már a mongolelőd birodalmak idején beépültek a nomádok műveltségébe.

¹² Ebből az elemből építkezik az európai mediterráneum meander motívuma, melyet a mongol motívumtipológiák a geometrikus minták csoportjába sorolnak.

¹³ Beer 2004.

¹⁴ A fenti áttekintés csak támpont a rendszerezéshez és semmiképpen sem tekinthető véglegesnek szánt tipológiának. Fontos megjegyezni továbbá azt is, hogy az egyes kategóriák között átfedések vannak. E problémák részletesebb kifejtése azonban nem e tanulmány feladata. További rendszerező elvek szerinti tipológiák: Nyambū 1968; Yadamjaw 1985; Enxdawā 2000; Amurbatu–Bayan-a–Nasunbatu 1999.

¹⁵ Ebből a szempontból óvatosabban fogalmaz Amurbatu–Bayan-a–Nasunbatu 1999. A belső-mongóliai szerzők pontosan ismerik a biztosan kínai eredetű motívumok kulturális hátterét és számos általuk tárgyalt mintánál feltűntetik az eredetet.

¹⁶ A jelenség, a belső-ázsiai nomád kultúrszindróma rendszerét. Lásd Uray-Kőhalmi 1989.

A leggyakoribb kínai díszítőelemek

A mongol nomádok tárgyi világában – az expedíciós anyagok alapján – a leggyakrabban használt motívumok a *shou*, a hosszú élet kínai istenségnek (Shou-lao) egyik szimbóluma, a *shuang xi*, a ‘kettős boldogság’ írásjegye és a *yang-yin* szimbólum¹⁷ (2–3. ábra). Elsősorban Belső-Mongóliában használatos még a denevér, valamint több növényi motívum, mint a tök, az őszibarack, a különböző virágminták.¹⁸ Az expedíció által dokumentált anyagban a kínai eredetű minták közül is a leggyakoribb a *shou* (4. ábra), mongol elnevezése (halha formája) *pūj* (mong. *püüje*) vagy *pūs* (mong. *püüse*, *püse*) mely a kínai *bu zi* kifejezésből származik. Nyelvtanilag és kultúrtörténetileg is fontos adat, hogy a mongolok nem a *shou* lexemát vették át, hanem egy, a minta használatára utaló szót. A mandzsu-kori férfiviselet egyik darabja volt a *bufu*, mely 1759-től kötelező volt a mandzsu császári udvarban: „A *bufu*, azaz a toldással ellátott ruha egy egyszerű sötét színű, háromnegyedes ujjakkal készített laza kabát volt, melyet a *jifu*, illetve egyéb ruhadarabok felett hordtak.”¹⁹ Témánk szempontjából az a lényeges, hogy a *bufut* négy rangjelzés, jelvény (kín. *bu zi*) díszítette, melyek megmutatták viselőjének a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyét. E díszek és rangjelzések között szerepelhetett a *shou* is, s valószínűleg így vált a minta névadójává²⁰ (5. ábra).

Az alábbiakban a *pūj* kifejezést fogom bemutatni a szótári adatok alapján, mivel a motívum elnevezések nyelvi háttérének részletes vizsgálata fontos a jelenség kontextusának megértése szempontjából. A szótári értelmezések részben egymásra épülnek, de minden szótári előfordulás, vagy éppen hiány lényeges adat, mivel rávilágít arra, mely időszakban, mely területen volt használatban, és hogy fontos volt-e annyira, hogy egy-egy szólistába bekerüljön. Ezen kívül ahhoz is szükségesek a szótári adatok, hogy kiderüljön, milyen speciális használata van, vagy létezett az adott kifejezésnek.

¹⁷ A *yang-yin* szimbólum a vizsgált anyagban kevészer fordult elő, ezért itt nem tárgyalom részletesen, de a folyamatosan bővülő expedíciós gyűjtések között várható többszöri felbukkanása a jövőben. Bővebb adatbázis birtokában szeretném ezt a szimbólumot is elemezni a későbbiekben.

¹⁸ Erről részletesen lásd Amurbatu – Bayan-a – Nasunbatu 1999, az 6–10 ábrák forráshelye: pp. 1268–1294.

¹⁹ Garrett 1994 munkája alapján idézi Anyiszonyán 2003, p. 93.

²⁰ A *bufu*ra vonatkozóan rendszerezett múzeumi anyag található az alábbi internetes oldalon (számos, a rangjelzéseket bemutató képpel):

http://www.pacificasiamuseum.org/rankandstyle/html/pdf/RankandStyle_Section_1.pdf, valamint http://www.pacificasiamuseum.org/rankandstyle/html/image_credits.stm.



2. ábra: *Yang-yin* billogozó vas (Xentī megye, fotó: Morava Szilvia, 2005)



3. ábra: *Yang-yin*-billog (Xentī megye, fotó: Morava Szilvia, 2005)



4. ábra: A kínai shou jel

A halha nyelvű és a belső-mongóliai mongol nyelvű értelmező szótárak adatai

Halha *pūj* ‘1. feodal, noyodīn, xüremnī ar öwör tal, mōn mōrōn dēr xadaǰ baidan dügreg buyū dōrwōljīn xelbertei yambanī temdeg; 2. torgo durdangīn dērx tögrög xē ugalǰ’ (Cewel 1966, p. 453); a Süxbātar által szerkesztett *Idegen szavak szótára* és a *Nagy értelmező szótár* ugyanezt a meghatározást idézi (Süxbātar 1997, p. 157; Bold 2008, Vol. III, p. 1635) ‘1. a feudális [elit] és a nemesség által viselt rövid kabát mellrészére és hátára, valamint vállaira varrt kerek vagy négyszögletű tisztségjel, 2. selyem vagy kreppselyem kerek mintája’.

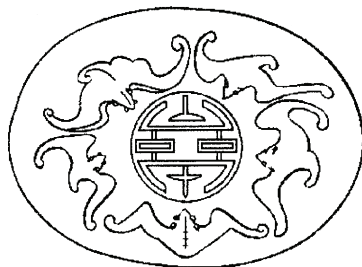
Halha. *pūs* ‘pūj, pūsen xē, dügreg xē’ (Cewel 1966, p. 453) ‘*pūj*, *pūs*-minta, kerek minta’ vö. még (Bold Vol. III, p. 1636).

Belső-mongóliai adatok *püse* ‘1. torǰ-a jerge barayan-u degereki tögöriǰ ke uyalǰa; püse ke-tei torǰ-a; 2. Míng Čing ulus-un noyad-un qubčasun-u aru öbör tal-a mōn mōrōn deger-e qadaqu tögöriǰ buyu dōrbeljīn yamban-u temdeg’ (Norjīn et alii 1999, p. 1114) ‘1. selymen és más anyagon lévő kerek minta; *püse*-mintás selyem, 2. a Míng- és a Csing-kori nemesség viseletének hátára, mellrészére és valamint vállaira varrt kerek vagy négyszögletű tisztségjel.’²¹

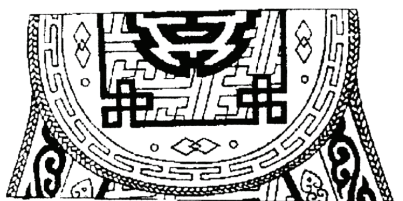
²¹ A Čadrā által szerkesztett enciklopédikus mongol szótárban a *pūj*, *pūs* alakok nem találhatók meg. Lásd Čadrā 2000.



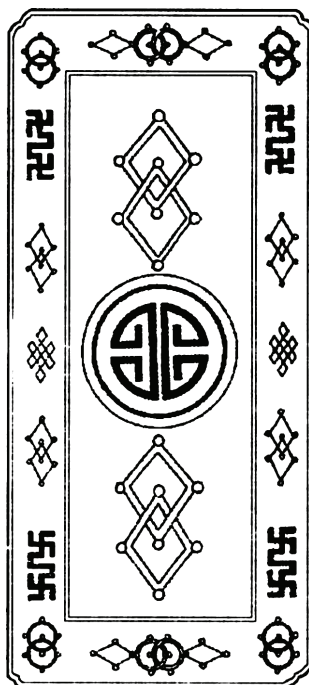
5. ábra: Püj



6. ábra: Püj öt denevérrrel keretezve



7. ábra: Püj tevenyergen



8. ábra: Püj-minta nemezszőnyegen

*A kétnyelvű szótárak adatai*²²

Halha *pūj* ‘régi ujjas mellény kerek vagy négyzetes nemesi dísz; kerek minta’ (Kara 1998, p. 366); *pūj* ‘a round square inset on the robes of the nobility and mandarinates’; *pūjen xē* ‘name of a type of round pattern’ (Bawden 1997, p. 286); *pūj* ‘(püüje) pūs’ (Luwsandendew–Cedendamba 2001, Vol. III, p. 56).

Halha *pūs* ‘1. otličitel’nyj znak knjazej-feodalov v vide kruga ili kvadratika na grudi, spine ili na pleče (odeždy); 2. vid kruglogo uzora’; *pūsen xē* ‘kruglyj uzor’ (Luwsandendew–Cedendamba 2001, Vol. III, p. 56).

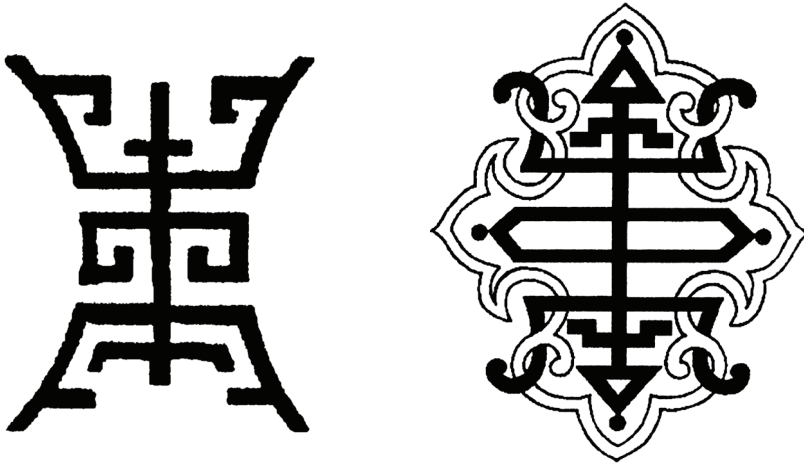
Mong. *pūse* ‘2. kvadratnyja našivki na verhnem plat’je u činovnikov, s izobraženijem zverej i ptic, smotrja po klassu sosloviju činov; 2. la pièce quarrée que portent les mandarins sur le devant et le derrière de leur kao-dze; Cette pièce est en broderie, et varie suivant le degré de mandarinat’ (Kowalewski 1993, p. 1270); *pūsetei torjan* ‘šelkovaja tkan’ s našitymi zolotymi drakonami; étoffe de soie avec des tissus de dragons d’or’ (Kowalewski 1993, p. 1270); *pūsetei kürme* ‘verhneje ceremonial’noje plat’je s našivkami po činu; habit extérieur de cérémonie avec des poutsées suivant le rang’ (Kowalewski 1993, p. 1270).

A kínai és tibeti motívumtipológiában a *shou* egyik típusa a „felnyíló”, nem körbe foglalt változat, mely a mongol emikus csoportosítás szerint önálló motívum (9. ábra). E változatot a mongol rendszer oly mértékig nem köti a kínai *shou*hoz, hogy eltérő elnevezése, egyúttal teljesen más átadó kultúrkörre is utal. A *lanj* kifejezés ugyanis az indo-tibeti műveltségből származónak tünteti fel a motívumot és a buddhista szöveghagyományban és díszítőművészetben használt *lancsa* (*lanycha*, *landza*, *lanydza*; vö. még tib. *ran-dza*, ind. *ranjā*, *ranjana*) írásra vezet vissza.²³ Tekintettel arra, hogy a *lancsa* írásban nincs hasonló jel és, hogy a motívumot a jelenlegi nem mongol tipológiák *shou*-változatként kezelik, az eltérő megnevezés eredetének feltárása további kutatásokat igényel. A szótárak anyagát megvizsgálva, a *lanj*-mintával kapcsolatban jóval kevesebb adat található, mint a *pūj/pūs* esetében.

²² Čeremisov burját szótárában, Ramstedt és Muniev kalmük szótárában, Lessing klasszikus mongol szótárában, valamint Gombojab és Vietze szótáraiban a *pūj*, *pūs* alakok nem fordulnak elő.

²³ Az abugida rendszerű *lancsa* írás a 11. században alakult ki, Tibetben és Mongóliában is szent szövegek írása, de gyakran jegyezték le vele a buddhista szövegek szanszkrit címét, valamint a kolostori szentélyek falának és egyéb kolostori tárgyaknak (imamalmok, füstölők) díszítésére is szolgált. Mönx-Erdene mongol szerzetes nemrég adott ki egy *lancsa* írás tankönyvet, mely a kolostori oktatást szolgálja. Lásd Mönx-Erdene 2004. A világhálón nemcsak az írás története és használati köre, hanem ábécé is található:

<http://www.lantsha-vartu.org/lantshascript/index.html>; <http://www.lantsha-vartu.org/>.



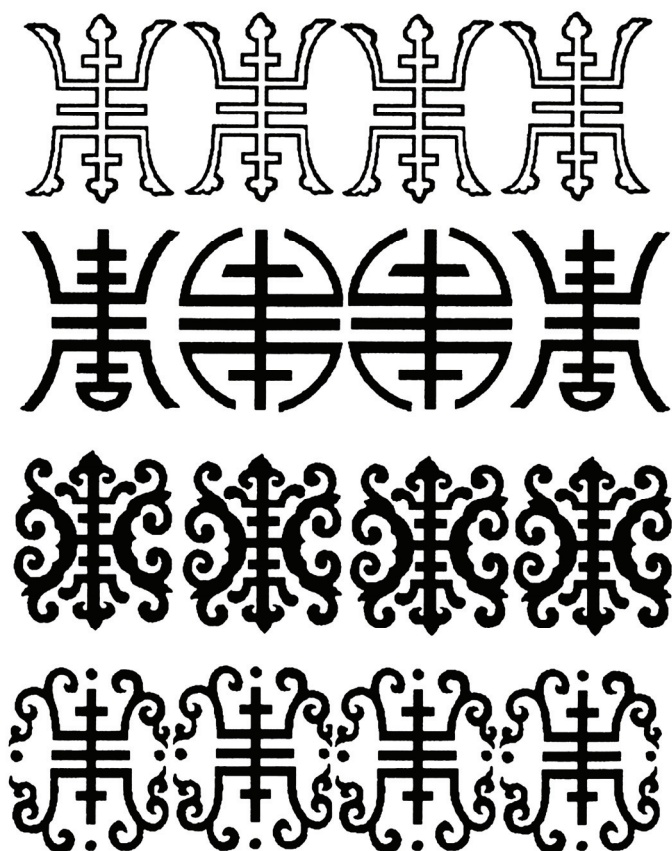
9. ábra: Lanj-minta és változata

Halha és belső-mongóliai mongol nyelvű értelmező szótárak

Halha *lanj* ‘enetxegīn negen jüil üseg, lanj üseg; negen jüilīn üseg met xē, lanj xē’ (Cewel 1966, p. 320) ‘egy fajta indiai írás, *lancsa* írás; egy fajta minta, mely a *lancsa* íráshoz hasonlatos’; *lanj* (lanja) ‘1. enetxegīn ertnī üseg: lanj üseg (ertnī enetxeg bičig); 2. lanj üseg met xē, *lanj tamga* (a. lanj dürselsen tamga, b. lanj met dürselstei tamga); lanj xē (lanj üsgīg dürselsen xē); lanjan bel (lanj xē-tei bel)’ (Bold 2008, Vol. II, p. 1161) ‘1. régi indiai írás: *lancsa* írás (rég indiai írás[fajta]); 2. *lancsa* íráshoz hasonló minta, *lancsa*-billog (a. lancsát formázó pecsét, b. lancsához hasonló formájú billog); *lancsa*-minta (*lancsa* írást formázó minta); *lancsás* övkorong (*lancsa* mintás övkorong)’; *lanj üseg* ‘Balbīn burxanī šašintnī dund anx delgersen nagar üsgīn goyoj bičdeg negen xelber. Ene üsgēr süm xīdīn xana tūrqa, xürd seltest māni, yeröl, nom sudrīn garčig, taxil mörgölīn šülgīg bičdeg ulamjlaltai’ (Čadrā 2000, Vol. I, p. 512) ‘A nepáli buddhisták körében először elterjedt ind írásnak egy díszes változata. Hagymányosan ezzel az írással írnak mantrákat, áldásokat, a szentélyek falára, az imamalmokra stb., valamint szútrák [szanszkrit] címét és verses áldozati szövegeket is feljegyeznek vele’.²⁴

Belső-mongóliai adatok: *lanja* ‘1. Enedkeg-ün nigen jüil üsüg; 2. üsüg-iyer uralan γaryγaysan nigen jüil-ün ke, lanja-tai abdar-a’ (Norjīn et alii 1999, p. 1766) ‘1. egy fajta indiai írás; 2. a [*lancsa*] írásból megmintázott, egy fajta minta, *lancsa*-mintás láda’.

²⁴ Az enciklopédikus szótár csak a *lancsa* írásról és annak a díszítőművészetben való használatáról ír, nem szól a motívumról.



10. ábra: Lanj sorminták

Kétnyelvű szótárak

Halha *lanj* ‘landza írás <kövér vonalú, indiai/nepáli ábécé> = *l. üseg* (lanja, tib. ran-dza, ind. ranjâ)’ (Kara 1998, p. 239); *lanj* ‘name of an ornamental pattern’ (Bawden p. 203); *lanj* ‘lañca – an ancient Indian script; decorations resembling the *lañca*’ (Gombojab 1986, p. 290); *lanj(an)* ‘Lãñtsã–Dewanagari – altindische Schrift’ (Vietze 1998, p. 138); *lanj* ‘(lanja) landža (nazvanie odnogo iz drevneindijskih šriftoŧ)’; *lanj üseg* ‘bukvy landža’; *lanj üsegei gŧlŧm xŧrd* ‘molitvennyj baraban s bukvami landža’; *lanjan tamga* ‘peĉat’ na šrifte landža’; *lanjan tamgatai adŧ* ‘losad’ s klejmom na šrifte landža’; *lanj xŧ* ‘uzor v vide bukv landža’ (Luwsandendew–Cedendamba 2001, Vol. II, p. 300).

Mong. *lanja* ‘drevnija indijskija [sic!] pis’mena; lettres indiennes anciennes’ (Kowalewski 1993, p. 1956).

A motívumkatalógusok adatai

Yadamjaw motívumkatalógusában (*Mongol ardīn xē ugaljīn ex dūrsūd; A mongol népi díszítőmotívumok alapformái*)²⁵ elemzi a mongol szerzők korábbi csoportosítási megoldásait és felállít egy saját tipológiát, melynek előnye, hogy részben kitér egy-egy motívum használati területeire, a tárgyi világra, valamint emikuszmagyarázatait adja egy-egy motívum eredetének. A motívumok eredetét aitológiai kerettörténetbe (*domog*) helyezi, ezzel bemutat egy érdekes, további kutatásra érdemes hagyományt is. Művének hátránya, hogy a csoportosítás nem következetes, például az élőlényekkel kapcsolatos motívumok több kategóriában is megtalálhatók. Ugyanez vonatkozik a világosan buddhista eredetű mintákra is. A *pūj* (*lanj*) változatok kapcsán meglehetősen szűkszavú, nem említi egyik terminust sem, és a *tūmen nasan xē* ‘tízezer éves kor’ minták közé sorolja.²⁶ Az ábrák között is csak egyetlen helyen fordul elő a *pūj*, hullámmintába ágyazva, mely gyakori a nemezzsőnyegeken.²⁷

Enxdawā motívumkatalógusa (*Mongol xē čimeg; A mongol díszítőminták*) alapul veszi a Yadamjaw művét és használatuk szerint csoportosítja a motívumokat. A napjainkban használt formáknak megpróbálja megkeresni az eredetét, régészeti és tárgyi emlékek rajzát közli, melyeken egyes minták vagy elemeik megtalálhatók. A mű hátránya, hogy, bár valamennyi motívumnak ad egy tipológiai számot, ezeknek csak egy részét magyarázza és teljes listát sem közöl róluk. A *pūj*- és a *lanj*-motívumokról megjegyzi, hogy távol-keleti eredetűek és elsősorban a jurta díszítésére használják.²⁸ A *pūj*-mintát nemezzsőnyeg hímzésén (p. 47) és a jurtához kapcsolódóan különálló motívumként is bemutatja; további típusok: szvasztikás *pūj*, *pūj* és *lanj* váltakozásával létrehozott sorminta (p. 49), ez utóbbinál az elnevezést is megadja (*pūjen xē, lanjan xē*). Közöl egy érdekes ábrát, melynek neve *mongol xēnī joxiomj* ‘mongol mintakompozíció’, ezen összegyűjtött számos, gyakran használatos mintát. Ennek közepén található egy *pūj*, mely uralja a képet, de megtalálható a minták közt a *pūj* és a *lanj* ritmikus váltogatásával létrehozott sorminta is (p. 52). Bemutatja a díszsátrakon (*maixan*) megtalálható *pūj*-mintákat is (4 mintaváltozatot, p. 58). A jurtán és a sátron kívül használatban van a *pūj* a viselet mintájaként, erre az alábbi példákat közli: a Bogdo kán (Bogd xān 1869–1924, uralk. 1911–1924) rövid felsőkabátjának (*xürem*) ábráját (p. 80), egy női *tōrcog* fejfedőt (p. 94) és egy dohányzacskót (p. 110). A *lanj*-motívum egy férfi övkorongon található meg anyagában (p. 104). A használati tárgyak kategóriájában *pūj*- és *lanj*-díszes

²⁵ Yadamjaw 1985, valamint Nyambü 1968.

²⁶ Yadamjaw 1985, p. 20.

²⁷ Yadamjaw 1985, p. 55.

²⁸ Enxdawā 2000, pp. 44–45.

kannát (p. 127),²⁹ *pūj*-mintás bőrkulacsot (p. 130), jurtában elhelyezhető fiókos szekrényt (*dörwön nüdet šügē* p. 135) mutat be. A sajnos csak részlegesen elkészült motívumlistában az alábbiakat közli a vizsgált motívum kapcsán (a *pūj*- és a *lanj*-motívumot egyébként a IV. nagy csoportba sorolja, melynek elnevezése *Belegdel dürslel* ‘Szimbólum ábrázolások’):

5.³⁰ *Lanj xē* – üseg bögőd ixēxen toxioldold *pūjen xētei* jeregen dürslegdne (p. 154) ‘a *lanca*-minta – írás/betű és legtöbbször a *pūj*-mintával együtt szerepeltetik’.

10. *Pūjen xē* – üseg bolon xēg toirogt bagtāsan dugui xē yum (p. 155) ‘a *pūj*-minta – az írást/betűt és a mintát körbe foglaló kerek minta’.

A hagyományos mongol műveltség és napjaink használati tárgyait bemutató *Juragt toli; Képes szótár*³¹ közli a legfontosabb motívumtípusokat és az elnevezéseit is. A *pūj*- és a *lanj*-mintáknak szerepel egy-egy változata (p. 223), és itt is megtalálható a nemezszőnyegek gyakori motívumegyüttese a hullámminta közepén ábrázolt *pūj* (p. 218). A szótárban található továbbá egy érdekes adat, melyet az eddig rendelkezésemre álló egyéb forrásaim nem említettek, ez pedig a *pūj* kifejezés eredetét jelentő mandzsu kori tisztségjel *fūs* formában való szerepeltetése. Mandzsu-kori káni, nemesi és katonai viselet mell- és vállrészén található tisztséglelek ábrájához rendeli ezt a kifejezést (p. 39).

A belső-mongol motívumkatalógus, mely a mongol népek szellemi műveltségét összefoglaló terjedelmes kötet fejezeteként jelent meg, az alábbi adatokat közli:

„*Pūsen ke nige jüül-ün toyoriy kelbertü čimeglel-ün ke uyalja. Pūsen keyi qayičilamal, qadqumal-tu ürgülji keregledeg böged sirdeg, abdara-a qorɣo jerge-yi ürgülji pūse ke-ber čimedeg. Pūse ke-dü basa egülen pūse, babayai pūse, luu-yin pūse, yarudi-yin pūse, üsüg-ün pūse, ɣoɣ-a-yin pūse gekü olan qubilbartai dürsü-tei baiyidag.*”³²

„A *pūs*-minta egy fajta kerek formájú díszítő motívum. A *pūs*-mintát gyakran használják [papír]kivágásokon, hímzéseken, valamint nemezde-rékaljakat, ládákat stb. is díszít a *pūs*-minta. A *pūs*-minták közt sokféle formaváltozat van, így felhő *pūs*, denevér *pūs*, sárkány *pūs*, garuda *pūs*, írásjegyes *pūs* és dekoratív *pūs*.”

„*Lanjā ke kitad-un lanja üsüg-ün dürsü бүкүй ke. Erten-ü mongyolčuud kitad kümün-tei soyul-un solilčay-a kikü yabuča-tu torɣ-a durdung dege-*

²⁹ A kannák hasonlítanak a Veronika Ronge által, éppen a motívumok szempontjából elemzett tibeti kannához. Lásd Ronge 1989.

³⁰ Az 5. és a 10. a tipológiaiában elfoglalt sorszámot jelenti.

³¹ Dorjgotow–Songino 1998.

³² Amurbatu–Bayan-a–Nasunbatu 1999, p. 1290.

*reki lanĵa üsüg-ün uyalĵa-yi asiylan öber-ün ulamĵilaltu ke uyalĵa-yi egüdügsen bayidag. Lanĵa üsüg ni mongĵol-un sülde tuy-un ke uyalĵa-tai töstei bayiday-eĉe mongĵolĉuud tegün-i ĉimeglel-ün ke uyalĵa bolyan ör-gen-iyer keregledeg. Lanĵa ke-yi qubĉasu qunar, abdar-a qorĵo-yin ĉimeglel-dü kereglen nasun ölĵei-yi batudqaqu belegdel bolyaday.*³³

„A *lanĉsa*-minta a kínai [sic!] *lanĉsa* írást formázó motívum. A régi mongolok, a kínaiakkal való kulturális kapcsolataik során felhasználták különböző selymek *lanĉsa*-mintáit és kifejlesztettek egy saját hagyományú motívumot. Mivel a *lanĉsa* írás hasonlít a mongol *sülde* hadijelvény motívumára, a mongolok [a *sülde*] díszítőmintájává tették és széles körben használni kezdték. A *lanĉsa*-mintát a viselet és a ládák díszeként a boldog élet szimbólumaként értelmezik.”

A fenti leírásból kitűnik, hogy a *lanĉsát* tekintik – helyesen – kínai eredetűnek, míg a *pǖst*, inkább csak olyan formai keretnek, melybe különböző mintarészek rendezhetők. A kínai *shou* írásjegyet csak egy fajtájaként (írásos *pǖs*) említik a szerzők. A katalógusban bemutatott minták közül a három *pǖs* kör alakban, szimmetrikusan elhelyezett kosszarv- (*ugalj*) és orrmintákat (*xamar ugalj*) mutat,³⁴ de a tanulmányban több helyen is megtalálható az írásjegyből kialakított minta: egy tevenyereg díszeként (p. 1271) (*7. ábra*), nemez derék-aljon (p. 1272) (*8. ábra*), két díszdoboz felületén (p. 1274), denevérmintához kapcsolódóan (p. 1281) (*6. ábra*). A tárgyi világban gyakran tűnik fel, az említett példákön más motívumokkal együtt, és alakjából adódóan általában a felületek közepén. A *lanĉsa* ezzel szemben, mindössze egy tárgyon található meg a katalógusban, egy tarsolyon, a vízmotívummal kombinálva (p. 1288, valamint lásd fentebb a víz- és hullámmotívumos *pǖj*-kombinációkat). A belső-mongóliai szerzők, a kínai műveltséggel való szorosabb kapcsolatuk miatt érthető módon, sokkal részletesebben dolgozták ki a tárgyalt motívumot, a *pǖs* esetében tartalmi alcsoportokat is felsorolnak. E tartalmi alcsoportok azonban inkább a nevükben megjelölt motívumok (denevér, sárkány, garuda) kör formába rendezett szerkezeti változatai, semmint a *shou* variánsai.

A mongol népek anyagi műveltsége bemutatásának szentelt legátfogóbb képes szótár is ad egy összeggést a motívumról:³⁵ a mongol motívumok (mong. *ke uyalĵa*) csoportjában a *pǖsen quwar* (mong.) elnevezést viseli (lásd fentebb is) és a tizenegy ábrázolt változat vagy a jelben található vonások számában különbözik, vagy abban, hogy van-e körülötte egy a jelet körbe fogó kör. Az önálló motívumok mellett két sormintát is bemutat a könyv. A *lanĉsának* (*lanĵ*) neve-

³³ Amurbatu–Bayan-a–Nasunbatu 1999, pp. 1290–1291.

³⁴ Amurbatu–Bayan-a–Nasunbatu 1999, p. 1290.

³⁵ Bürinbayar 2002, p. 141, továbbá mint rátétes vagy himzett minta: pp. 42–43.

zett motívum itt a minták között csak egy sormintában jelenik meg, és nem említik külön néven.

Mielőtt rátérnék a motívum mai használatára a mongolság körében, röviden áttekintem a kínai mitológiai és szimbológiai hátterét, mely részben meghatározza a mongolok általi használatát is. A hosszú élet istensége és attribútumai megjelennek a mongolok díszítőművészetében, mind a buddhista kontextusban, mind a nomád élet tárgyi világában. Shou xing³⁶ jellegzetes külsejével (többnyire ösztövé, tar fejű aggastyán, hosszú szakállal és magas homlokkal) látható a kínai mintát utánzó ábrázolásokon, de alakja egybeolvadt a mongol mitológia buddhizmus által is kanonizált szellemlényével, a Fehér öreggel (mong. Čayan ebügen, halha Cagān öwgön).³⁷ Attribútumai megjelennek az istenség körében, de különállóan is a mongol motívumok között. A kínai *shou* jelentése ‘hosszu élet’ vagy ‘halhatatlanság’. Szimbolikája az élet taoista felfogásában rejlik, tükrözi az emberi élet meghosszabbítására való törekvést.³⁸ E jelentése alapján különösen kedvelt motívum a rituális vagy ünnepekhez kötődő tárgyakon, de megjelenik a hétköznapi használati eszközökön is:

1. Ajándéktárgyak, különösen fontosak az esküvői ajándékok.
2. Rituális jellegű dísz tárgyak, képek.
3. Viseleti darabok, ékszerek, különösen fontos az amuletteken való szerepeltetése.
4. A háztartáshoz tartozó tárgyi világ: bútorok, edények.
5. Egyéb eszközök.

A tibeti tárgyi világ díszítőművészetéről írt átfogó munkájában Robert Beer részletesen elemzi a motívumokat, ábrái, értelmezései jól használhatók a mongol motívumkincs feltárásához is. A mongol és a tibeti műveltség két legfontosabb érintkezési területe a buddhizmus és a nomád életmód, melyek alapján számos hasonlóság található köztük. Robert Beer a következőképpen összegzi a *shou* szimbolikus jelentését: taoista minta, melyet a kínai *shou* írásjegyből alakítottak ki, s melynek kör alakú formája a taoista menny hallhatatlanságát szimbolizálja.³⁹ A szóbeli hagyományra alapozva írja, hogy több mint száz változata létezik. A tibeti tárgyakon megjelenő *shou* gyakoriságát említi Veronika Ronge is, aki egy tibeti teáskanna gazdag motívumkincsét elemezve arról

³⁶ Eberhard 1983, pp. 171–172; Lessing 1934, pp. 131–133; Vasziljev 1977, p. 346; Christie 1968, p. 109.

³⁷ Birtalan 2001, pp. 958–960 (további bibliográfia és ábrázolási módok).

³⁸ Lessing 1934, pp. 142–144; Tokaji 2002, pp. 120–122.

³⁹ „This Taoist design is created from the stylisation of the Chinese written character *shou*, denoting longevity, and its representation in a circular form symbolises the immortality of the Taoist heavens.” (Beer 2004, p. 358.)

ír, hogy a hosszú élet jelének kerek és szögletes formája is elterjedt minta, a jó kívánságokat és hosszú életet jelenti.⁴⁰

A *pūj* és a *lanj* a mongol nomádok tárgyi világában (az expedíciós anyagok alapján)

A mongolok is szívesen díszítik a különböző tárgyak (lásd alább) felületeit a *shou* kerek változatával vagy szegélyezik a *lanj* sormintájával. Az alábbi tipológia kizárólag a saját anyagunk, az expedíció archívumában található, valamint az expedíciós kutatások céljára rendelkezésre bocsátott tárgytipusokat tartalmazza és ily módon egy folyamatosan bővülő tipológiai rendszer alapjait jelenti. Mielőtt az expedíciós anyagokat rendszerbe foglaltam volna, áttekintettem a mongolok anyagi műveltségéről megjelent több albumot és tanulmányt,⁴¹ átvizsgálva a bennük előforduló tárgytipusok motívumkincsét. Az alább bemutatásra kerülő anyagok mellett, hagyományosan a viselet és a viseletkiegészítők különböző motívumai között, valamint a lószerszámok és a nemezből készült tárgyak ornamentikáján található nagy számban a *pūj* és a *lanj*.

Az expedíció archívumából az alábbi tárgytipusokon található meg a *shou* valamely változata:

I. Szerszámok, eszközök

- Tevenyereg (*toxos*) szegélyén körbefutó, keresztet formázó *pūj*-minta⁴² (Ömnögowi megye, fotó: Kónya Albert, 2004) (11. ábra).
- *Lanj*-billog (*tamga*) (12. ábra).

II. Szállás

- Jurta ajtófélfája (*xawtas*) és ajtaja (*ūd*), a *pūj* a felhő (*ūlen xē*) motívummal társított. (fotó: Báthory Péter 2006) (13. ábra).
- Ünnepi sátor (*maixan*) *lanj*- és *pūj*-motívumokkal. (Xentī megye, fotó: Varga Ferenc, 2001) (14. ábra).

⁴⁰ „Another favorite symbol is the Chinese *Shou* sign (*tram ka*) in its round and rectangular form. Both stand for the good wishes for a long life. They are painted on the big tsampa-boxes, sewn as appliqué ornaments on saddlebags, form patterns on Bhutanese woven cloth, are imprinted on the so-called ‘mouth-glue’ which is sold in decorative little plaques and worked as silver inlaid decoration into the surface of iron pen-cases and flasks for indigenous brandy (a rag).” (Ronge 1989, p. 304.)

⁴¹ Amgalan 2004; Yadamšüren 1967; Bāsanxū 2006.

⁴² A tevenyeregek motívumkincsét egy másik, készülő tanulmányomban részletesen feldolgozom.

III. Kereksátor berendezése

- *Pūj*-mintás, jakszörből készült nemezszőnyeg. A *pūj*-motívumot a kosszarv- (*ugalj*) és orrminta (*xamar xē*) keretezi, a külső szegély mintája a kalapácsmotívum (*alx*). (Xowd megye, fotó: Harald Korb–Č. Otgonbayar) (15. ábra).
- *Pūj*-mintás, jakszörből készült nemezszőnyeg. A *pūj*-motívumot a hullámmotívum (*usan xē* vagy *dolgion xē*) keretezi. (Xowd megye, fotó: Harald Korb–Č. Otgonbayar) (16. ábra).
- Nemezszőnyeget díszítő *pūj*-motívum. (Füredi Zoltán tulajdona, fotó: Báthory Péter, 2006) (17. ábra).
- *Lanj*-minta egy gyárilag készült ágytakarón (tkp. szőnyeg, *xiws*) a kép bal szélén. (Xöwsgöl megye, fotó: Ann Katrin Hellberg, 2005) (18. ábra).
- *Pūj*-minta egy gyárilag készült szőnyegen (*xiws*), mely a jurta padlóját borítja. (Xöwsgöl megye, fotó: Ann Katrin Hellberg, 2005) (19. ábra).

IV. Viselet

- *Pūj*-mintás selyem köntöst viselő asszonyok. (Xowd megye, fotó: Harald Korb–Č. Otgonbayar) (20. ábra).
- Nemezharisnya bőrrátétét díszítő *pūj*-minta. (Budapest, a Shambala Tibet Központ kiállítása, fotó: Szilágyi Zsolt, 2006) (21. ábra).
- *Pūj*-mintás színházi fellépő csizma (*gutal*) a kép bal oldalán ülő, lófejes hegedűn (*morin xūr*) játszó művész lábán. (Budapest, fotó: Báthory Péter, 2006) (22. ábra).
- Modern szabású nemezipapucsot díszítő *pūj*. (Budapest, a Shambala Tibet Központ kiállítása, fotó: Szilágyi Zsolt, 2006) (23. ábra).
- Ékszert díszítő *pūj*. (Oka Ildikó tulajdona, fotó: Szilágyi Zsolt, 2006) (24. ábra).

V. Táplálkozás

- *Lanj*-minta süteményen (*bōw*). (Xöwsgöl megye, fotó: Ann Katrin Hellberg, 2005) (25. ábra).

VI. Szakrális tárgyak

- Füstölőt díszítő *lanj*-minta és a tibeti *om mani padme hum* imaformula (*mantra*). (Xowd megye, fotó: Harald Korb–Č. Otgonbayar) (26. ábra).

VII. Disztárgyak, játékok

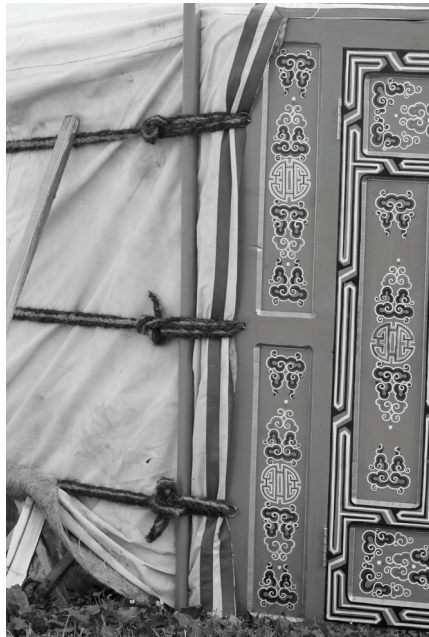
- A *lanj*-minta a *xorol* nevű játékon (az alsó sorban balról a harmadik). (Xowd megye, fotó: Harald Korb–Č. Otgonbayar) (27. ábra).



11. ábra: Tevenyereg



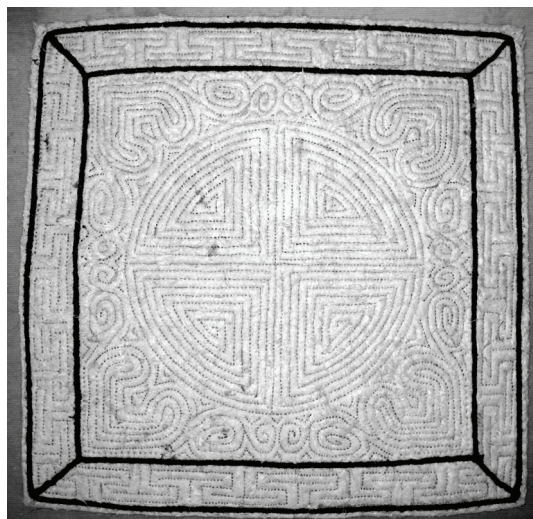
12. ábra: Lanj-billog



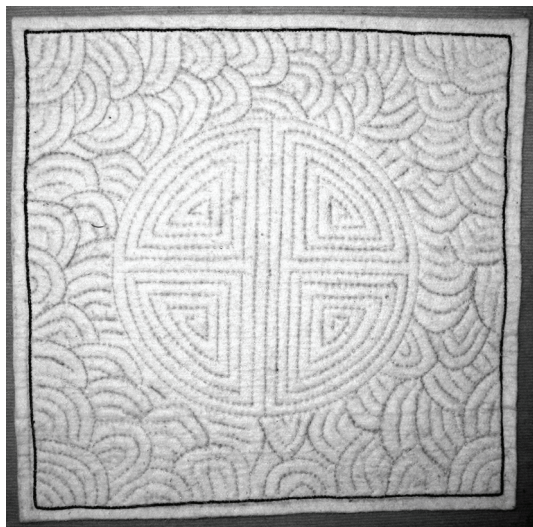
13. ábra: Jurta ajtófélfája és ajtaja



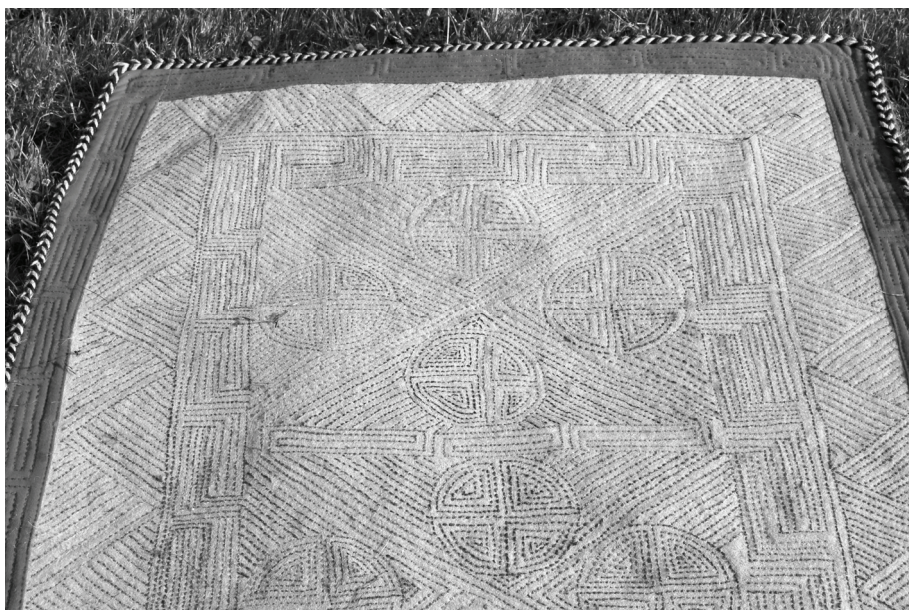
14. ábra: Ünnepi sátor *pǔj* és *lanj* mintával



15. ábra: *Pǔj*-mintás, jakszörből készült nemezszőnyeg



16. ábra: *Pűj*-mintás, jakszörből készült nemezszőnyeg



17. ábra: *Pűj*-mintás, jakszörből készült nemezszőnyeg



18. ábra: *Lanj*-minta egy gyárilag készült ágytakarón (tkp. szőnyeg, *xiws*) a kép bal szélén



19. ábra: *Pűj*-minta egy gyárilag készült szőnyegen



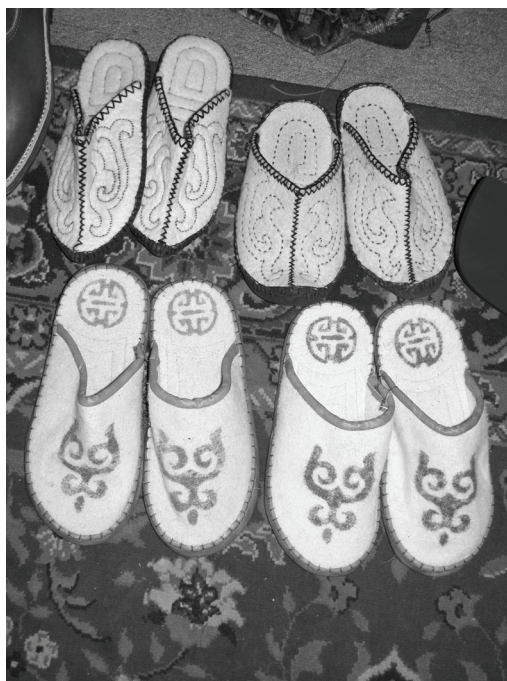
20. ábra: *Pūj*-mintás selyemküntöst viselő asszonyok



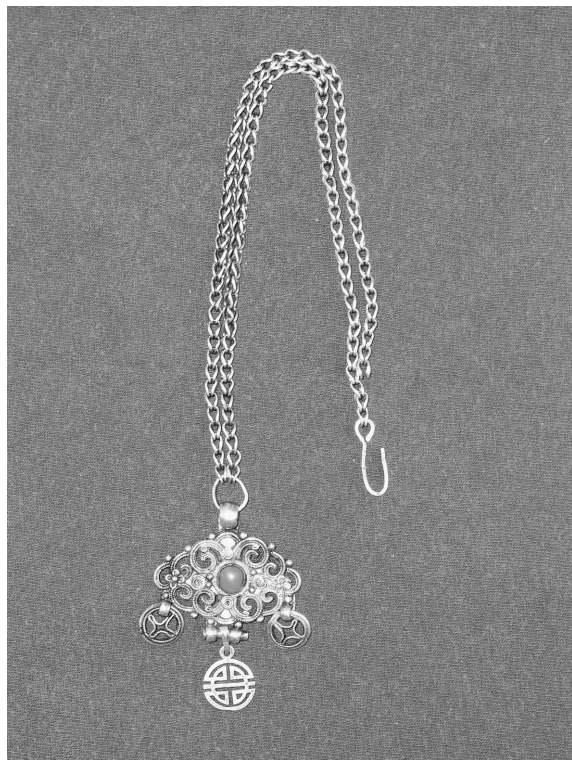
21. ábra: Nemezharisnya bőrrátétét díszítő *pūj*-minta



22. ábra: Pūj-mintás színházi fellépőcsizma



23. ábra: Modern szabású nemezipapucsot díszítő pūj



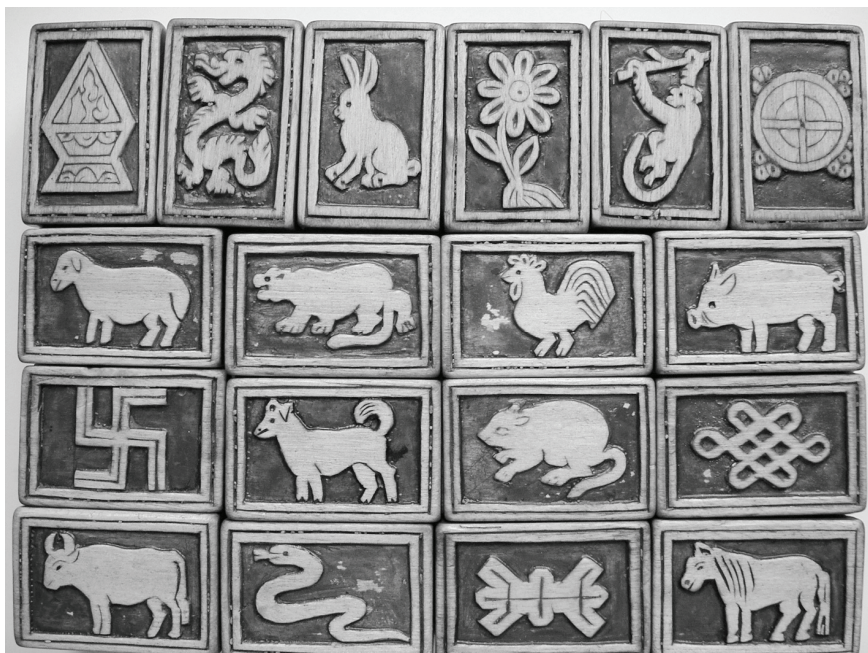
24. ábra: Ékszert díszítő pīj



25. ábra: Lanj-minta süteményen



26. ábra: Füstölőt díszítő *lanj*-minta



27. ábra: A *lanj*-minta a *xorol* nevű játékon (az alsó sorban balról a harmadik)

IRODALOM

- Amgalan, M. (2004): *Barūn mongolčūdīn edīn soyolīn dursgalt jūils. The Cultural Monuments of Western Mongolia*. Ulānbātar: Monsudar.
- Amurbatu–Bayan–a–Nasunbatu (1999): Mongyol ke uralja [A mongol motívumok]. In: Būrintegūs (szerk.): *Mongyol jang üyile-yin nebterkei toli. Oyun-u boti* [A mongol szokások enciklopédiája. Szellemi műveltség]. Kókeqota: Öbör Mongyol-un Šinjlekü uqayan teknig mergejil-ün keblel-ün qoriy-a, pp. 1268–1294.
- Anyiszonyán Diána (2003): *Arany sárkányok, vörös denevérek. A férfiak udvari ruházatkodása a Qing korban*. Szakdolgozat. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Bawden, Charles R. (1997): *Mongolian–English Dictionary*. London: Kegan Paul International.
- Bāsanxū, Besüd Ayūšīn (2006): *Mongol Altain büs nutgīn ard tümnī edīn soyol. Material Culture of the Mongol Altai Region*. Ulānbātar: Mongol Altai Sudlalīn Xūrēlen.
- Beer, Robert (2004): *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Chicago–London: Serindia Publications.
- Berger, Patricia–Bartholomew, Terese, T. (szerk.) (1995): *The Legacy of Chinggis Khan*. London: Thames and Hudson.
- Birtalan, Ágnes (2001): Wörterbuch der Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: Schmalzriedt, Egidius–Haussig, Hans W. (szerk.): *Wörterbuch der Mythologie*. Bd. 34. Stuttgart: Klett–Cotta Verlag, pp. 879–1097.
- Birtalan Ágnes (2008): A Magyar–mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció tevékenysége. In: *Vallástudományi Szemle 2*, pp. 197–206.
- Bold, L. (szerk.) (2008): *Mongol xelnī delgerengüi tailbar toli* [A mongol nyelv nagy értelmező szótára]. I–V. Ulānbātar: Šinjlex Uxānī Akademi, Xel Joxiolīn Xūrēlen.
- Bürinbayar et alii (szerk.) (2002): *Mongyol ündüsüten-ü ulamjilaltu soyol-un jiruytu toli* [A mongol nemzetiség hagyományos műveltségének képes szótára]. Kókeqota: Öbör Mongyol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.
- Cewel, Ya. (1966): *Mongol xelnī towč tailbar toli* [A mongol nyelv rövid értelmező szótára]. Ulānbātar: Ulsīn Xewlelīn Xereg Erxlex Xorō.
- Chabros, Krystyna (1987): The Decorative Art of Mongolia in Relation to Other Aspects of Traditional Mongol Culture. In: *ZAS 20*, pp. 250–281.
- Christie, Anthony (1968): *Chinesische Mythologie*. Wiesbaden: Emil Vollmer Verlag.
- Čadrā, B. (szerk.) (2000): *Mongolīn newterxī toli* [Mongol enciklopédikus szótár]. I–II. Ulānbātar: Mongol Ulsīn Šinjlex Uxānī Akademi.
- Čeremisov, K. M. (1973): *Burjatsko–russkij slovar’*. Moskva: Izdatel’stvo „Sovetskaja Enciklopedija”.
- Dorjgotow, A.–Songino, Č. (1998): *Juragt toli* [Képes szótár]. Ulānbātar: Öngöt Xewlel.
- Eberhard, Wolfram (1983): *Lexikon chinesischer Symbole. Geheime Sinnbilder in Kunst und Literatur, Leben und Denken der Chinesen*. Köln: Eugen Diederichs Verlag.
- Enxdawā, D. (2000): *Mongol xē čimeg* [A mongol díszítő minták]. Ulānbātar: „Mönxīn Üseg” Xewlelīn Gajar.
- Garret, Valery M. (1994): *Chinese Clothing – An Illustrated Guide*. Oxford: University Press.
- Gombojab, Hangin (1986): *A Modern Mongolian–English Dictionary*. Bloomington, Indiana University: Research Institute for Inner Asian Studies.
- Heissig, Walther–Müller, Claudius C. (szerk.) (1989): *Die Mongolen*. Innsbruck–Frankfurt/Main: Pinguin-Verlag–Umschau-Verlag.
- Ivanov, S. V. (1954): Materialy po izobrazitel’nomu isskustvu narodov Sibiri XIX–načalo XX v. In: *Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Mikluho-Maklaja Novaja Serija XXII*, pp. 691–735.
- Kara György (1998): *Mongol–magyar kéziszótár*. Budapest: Terebess Kiadó.

- Kelényi Béla–Vinkovics Judit (1995): *Tibeti és mongol buddhista tekercsképek*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum.
- Kočeškov, N. V. (1973): *Narodnoe isskustvo Mongolii*. Moskva: Nauka.
- Kontsek András–Vreczó Bernadett (2008): Motívumok (*xē ugalj*). Motives. In: Birtalan, Ágnes (szerk.): *A mongol nomádok anyagi műveltsége. (Hagyományos mongol műveltség I.) Material Culture. (Traditional Mongolian Culture I.) Materielle Kultur. (Traditionelle mongolische Kultur I.) Ulamjlalt mongol sojol*. Wien–Budapest: IVA-ICRA Verlag–ELTE Belső-ázsiai Tanszék. (DVD)
- Kowalewski, J. E. (1993): *Dictionnaire mongol–russe–français*. I–III. Taipei, SMC Publishing Inc. (Reprint; 1. kiadás: Kazan', 1844–1849.)
- Lessing, Ferdinand (1934): Über die Symbolsprache in der chinesischen Kunst. In: *Sinica* Vol. 9, pp. 121–155.
- Lessing, Ferdinand D. (1982): *Mongolian–English Dictionary*. (Szerk.: Haltold, Mattai–Hangin, John Gombojab–Kassatkin, Serge–Lessing, Ferdinand D.) Bloomington, Indiana: The Mongolia Society.
- Luwsandendew, A.–Cedendamba, C. (szerk.) (2001): *Bol'šoj akademičeskij mongol'sko–russkij slovar'*. I–IV. Moskva: Academia.
- Maidar, D.–Darisüren, L. (1976): *Ger* [A kerekátor]. Ulānbātar: Ulsīn Xewlelīn Gajar.
- Mönx-Erdene, C. (2004): *Enetxegīn lanj üsgīn bičix yoson oršwoi* [Az indiai lancia írás használat]. Ulānbātar: Daščoilin xīd, Jūn xürē Kollej.
- Norjīn, C. et alii (szerk.) (1999): *Mongyol kelen-ü toli* [A mongol nyelv szótára]. Kökeqota: Öbör Mongyol-un keblel-ün qoriy-a.
- Nyambū, X. (1968): *Xalxīn jarim nutgīn xē ugaljīn jüülēs* [Néhány halha terület díszítőeleméről]. Ulānbātar: Šinjlex Uxānī Akadēmīn Xewlel.
- Ronge, Veronika (1989): Symbolical Ornaments on Tibetan Objects of Daily Use. Szerk. Sagaster, Klaus (Helmuth Eimer közreműködésével): *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers. Proceedings of the 27th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference Walberberg, Federal Republic of Germany June 12th to 17th, 1984*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 300–307.
- Süxbātar, O. (1997): *Mongol xelnī xar' ügīn tol'* [A mongol nyelv idegen szavainak szótára]. Ulānbātar: Mongol Ulsīn Šinjlex Uxānī Akademi Xel Joxiolīn Xürēlen.
- Tokaji Zsolt (2002): *Kínai jelképtár*. Budapest: Szukits Könyvkiadó.
- Uray-Kóhalmi, Käthe (1989): Das zentralasiatische Kultursyndrom. In: Heissig, Walther–Müller, Claudius C. (szerk.): *Die Mongolen*. Innsbruck–Frankfurt am Main: Pinguin Verlag–Umschau Verlag, pp. 47–51.
- Vasziljev, L. Sz. (1977): *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat.
- Vietze, Hans-Peter (1998): *Wörterbuch Mongolisch–Deutsch*. Leipzig–Berlin: Langenscheidt.
- Vollmer, John E. (1980): *Five Colours in the Universe*. Edmonton: The Edmonton Art Gallery.
- Yadamjaw, C. (1985): *Mongol ardīn xē ugaljīn ex dürsūd* [A mongol népi díszítő motívumok alapformái]. Ulānbātar: Ulsīn Xewlelīn Gajar.
- Yadamsüren, Ya. (1967): *BNMA Ulsīn ardīn xuwcas* [A Mongol Népköztársaság népviseletei]. Ulānbātar: Ulsīn Xewlel.

Internetes források (a források utolsó letöltése: 2009. április)

http://www.pacificasiamuseum.org/rankandstyle/html/pdf/RankandStyle_Section_1.pdf

http://www.pacificasiamuseum.org/rankandstyle/html/image_credits.stm

<http://www.lantsha-vartu.org/lantshascript/index.html>

<http://www.lantsha-vartu.org/>

Mongol szavak különleges hangjainak hozzávetőleges magyar ejtése (olvasata)			
Jel	Ejtés	Nemzetközi	Magyar
ā	á	dawā	<i>davá</i>
č	cs	čadal	<i>csadal</i>
dž	dzs	landža	<i>landzsa</i>
ē	é	xē	<i>hé</i>
γ	g	γadaγa	<i>gadaga</i>
ī	í	durdangīn	<i>durdangín</i>
ǰ	dzs	ǰǰig	<i>dzsidzsig</i>
ǰ	dz	ǰag	<i>dzag</i>
ō	ó	tōrcog	<i>tórcog</i>
ö	ő	öglö	<i>öglő</i>
š	s	šašin	<i>sasin</i>
s	sz	sanal	<i>szanal</i>
w	v	öwöl	<i>övöl</i>
x	h	xöx	<i>höh</i>
ū	ú	nyambū	<i>nyambú</i>
ū	ű	pūj	<i>pűdz</i>
y	j	eyin	<i>ejin</i>

- γ veláris zöngés réshang
 w két ajakkal ejtett „v”
 x veláris zöngétlen réshang
 (erős „h”, mint az oroszban)
 mong. írott (ujgur) mongol
 halha halha (cirill) mongol

OSVÁTH GÁBOR

HVANG DZSINI *SIDZSO* VERSEI

(EREDETI SZÖVEGEK, NYERS- ÉS MŰFORDÍTÁSOK)

Hvang Dzsini a régi koreai irodalom legismertebb költőnöje. Életéről kevés hiteles adat maradt fenn, de sok legendás történet hőse. A szórakoztató hölgyek, a *kiszengek* közé tartozott. A három soros, laza ütemes verselésű *sidzso* a koreai líra reprezentatív, ma is népszerű műfaja; Hvang Dzsini ennek kiemelkedő művelője volt. A *kiszengek* által írt szerelmes versek nem allegorikus értelműek, mint a férfiköltők művei. A szigorú erkölcsű konfuciánus világban szabadabb életformájuk alkalmas volt az őszinte érzelmek kifejezésére. Állandó témájuk a társuk távolléte miatti fájdalom. Hvang Dzsini mai művészeti alkotásokban gyakran szerepel mint az önálló, döntésekre képes modern nő előképe. A dolgozat bemutatja összes fennmaradt *sidzso* versét.

Hvang Dzsini 黃眞伊, 황진이 (1506?–1544?) a régi koreai irodalom legismertebb és legnépszerűbb költőnöje. Életéről nagyon kevés hiteles adatot ismerünk, a korabeli és későbbi írásokban a róla fennmaradt legendás történetek valóságalapja kétséges. Pak Ilszu tanulmánya ismerteti azokat a korabeli és későbbi kínai nyelvű (*hanmun*, *venjen*) verseket, értékelő, kritikai jellegű esszéket (*si-hva* 詩話, 시화, ‘vers + beszélgetés’), amelyekben szó esik a költőnő egyes verseit ihlető személyekről, s így életének jelentősnek vélt epizódjairól is.¹ Ezek szerint Hvang *csinsza* 黃進士, 황진사 a régi főváros, Keszong 開成, 개성 egyik hivatalnokcsaládjából származott, s igen jó nevelést kapott. Ennek ellenére *kiszeng* 妓生, 기생, más néven *kinjo* 妓女, 기녀 lett. A *kiszengek* a japán *gésákhoz* hasonló szerepet játszottak koruk társadalmában: dallal, versírással, tánccal szórakoztatták előkelő vendégeiket. Ezek a hölgyek a *cshonminek* 賤民, 천민 társadalmi rétegéhez tartoztak, s ez volt a legalacsonyabb státusú, következésképpen legmegvetettebb társadalmi csoport akkoriban. Nem tudjuk pontosan, hogy a hivatalnokcsalád sarjának miért kellett az igen alantnak minősített foglalkozást választania, amelynek gyakorlása során a művészneve (*kimjong* 妓名, 기명) *Mjongvol* 明月, 명월, ‘Fényes hold, Telihold’ volt. Egy feltételezés szerint azért kényszerült erre a sorsra, mert apjának törvénytelen gyerekeként született.² Egy másik történet szerint a szépséges fiatal hölgynek a szomszédban volt egy ifjú hódolója, aki viszonzatlan szerelme

¹ Pak 1990, pp. 207–210.

² Lee, G. 1989, p. 706.

miatti mérhetetlen fájalmába belehalt (öngyilkos lett?), s koporsóját csak akkor tudták továbbvinni Hvang Dzsini ablaka elől, amikor a lány az ingét ráterítette. E változat szerint az ifjú halála miatt érzett büntudat késztette volna a megvetett mesterségre. Választásában az is szerepet játszhatott, hogy a sorsában jelentkező baljós jel miatt senki sem merete feleségül venni a rendkívül bájos lányt.³ Miután *kiszeng* lett, elvesztette az esélyt is, hogy valaha feleségül vegyék. Ugyanakkor messze földön hírneves hölgyként megengedhette magának, hogy válogasson hódolói között. A legendák szerint azokat a férfiakat értékelték, akik a dalnak, a versírásnak és a bornak egyaránt hódoltak, azaz csak azokhoz volt kedves, akik kvalitásukkal felkeltették a figyelmét. Rendkívüli vonzerejéről az a korabeli pletyka is árulkodik, hogy még azt a *Csidzsok* 知足禪師, 지족선사 (*Csidzsok-szonsza*) nevű zen-buddhista szerzetest is sikerült az igaz útról letérítenie, aki 30 évig a fal felé fordulva meditált egy klostorban.⁴ Korának több híres irodalmára azonban nemcsak a szépségét, női vonzerejét, hanem a költői tehetségét is nagyra becsülte. Már életében és később még inkább legendás személyiséggé vált. Tudatában volt értékének: saját magát, valamint *Szo Gjongdokot* 徐敬德, 서경덕, írói neve *Hvadam* 花潭, 화담, ‘Virágos tó’, (1489–1546), kora neves konfucianus írástudóját és a Keszong környéki *Pakjon* vizesét 朴淵瀑布, 박연폭포 büszkén nevezte *Szongdo* három nevezetességének (*Szongdo-szamdzsol* 松都三絶, 송도삼절; Szongdo a keszongi régió korabeli neve volt). A hagyomány úgy tartja, hogy csak egyetlen férfit nem sikerült meghódítania, s ez a férfiú a fentebb említett Szo Gjongdok, a szigorú erkölcsiségéről híres konfucianus volt. A tudós – kárpótlásul – tanítványául fogadta az eszes lányt, betartván mindvégig a három lépés távolságot.⁵ Hogy a költőnőt halála után nem felejtették el, bizonyítja a Hvang Dzsinit már nem ismerő, a következő nemzedékhez tartozó Rim Dzse 林悌, 임제 (1549–1586) egyik sokat emlegetett verse is, amelyet Hvang Dzsini sírjánál írt.⁶ Rim Dzse a 16. század egyik legnevesebb prózaírója és költője volt. Ennek a versnek (és a többinek is) közlöm az eredeti koreai nyelvű szövegét mai helyesírással, majd a nyersfordítását és a műfordításomat is.

청초(靑草) 우거진 골에 자는다 누웠는다
 홍안(紅顔)을 어데 두고 백골(白骨)만 묻혔는다
 잔(盞) 잡아 권(勸)할 이 없으니 그를 슬허 하노라

³ Zöng 1982, pp. 43–44.

⁴ <http://www.seelotus.com/gojeon/gojeon/si-jo/cheong-san-eun.htm> (2008. 07. 06.)

⁵ Lee, G. 1989, p. 706.

⁶ Lee, P. H. 2003, p. 186.

A völgyben, ahol burjánzik a zöld fű, alszol vagy (a sírban) fekszel?
Rózsás arcod hová tetted, csak fehér csontok vannak eltemetve.
Fogom a kupát, de tósztot mondanom nincs kiért, hasztalan.

Meghaltál vagy csak alszol
e zöldellő kies völgyben?
Hová tűnt rózsás arcod:
sárgás csontod hever alatt.
Serlegem terád emelném,
de már nem élsz, értelme nincs.

A költő magas műveltségét bizonyítja, hogy kínai nyelvű verseket (*hansi* 漢詩, 한시) is írt, ezek közül nyolc maradt fenn (háromnak az eredeti szövegét és angol fordításait Lee Hai-soon könyve tartalmazza).⁷ Koreai nyelven öt *sidzso* versének szerzősége biztos, ezeket a *Cshong-gu-jong-on* és a *He-dong-ga-jo* című, a koreai irodalomtörténetben kivételes jelentőségű nyomtatott versgyűjtemények⁸ őrizték meg elsőként könyv alakban, s később is sok hasonló *sidzso* gyűjteményben szerepeltek. Hvang Dzsini művei egészen addig kéziratban vagy szájhagyomány útján terjedtek.

Valamennyi verse szerelmes vers; korának szigorú erkölcsű konfuciánus világában a nők közül általában csak a *kiszengek* merészeltek ilyen verseket írni. A *sidzso* költői között 31 nőről tudunk, ezek közül a többség, 26 fő *kiszeng* volt, s a máig fennmaradt, nők által írott 66 *sidzso* közül 60-at ők írtak. A 31 költő a régi irodalom összes, azaz 372 *sidzso* költőjének mindössze 8,3 százaléka, verseik művészi színvonala viszont a *sidzso* versek javát jelentik.⁹ Fejlődésként értékelik az élöbeszédhez közeli, kevesebb kínai idiómát tartalmazó, következésképpen érthetőbb nyelvezetüket.¹⁰ Ezekkel a nyelvi, stílusbeli sajátosságokkal együtt jár az, hogy verseik természetesebb, didakticizmustól mentes, őszinte érzésvilágot fejeznek ki.¹¹ A verseket énekelve, egy citeraszerű

⁷ Lee, H. 2005, pp. 12–17.

⁸ A közel ezer *sidzso*t tartalmazó *Cshong-gu-jong-on* 靑丘永言, 청구영언 (*A kéklő dombok örök dalai*, 1727) összeállítása a későbbi korok egyik leghíresebb *sidzso* költőjének, Kim Cshontheznek 金天澤 김천택 (1725–1766) a nevéhez fűződik ('Kéklő dombok': Korea egyik költői neve). A *He-dong ka-jo* 海東歌謠, 해동가요 (*Korea dalai*, 1763) Kim Szudzsang (1690–1769?) összeállítása, aki szintén neves *sidzso*-költő volt; munkájában Kim Cshontheek segítette (*Hedong*: 'A tengeren keletre', Korea egy másik költői neve). A két gyűjteményről részletesebben lásd Osváth 2002, pp. 98–99.

⁹ Pak 1990, pp. 202, 230.

¹⁰ Kim, J. J. 1986, p. 118.

¹¹ Cho 1987, pp. 177–178.

hangszer (*kajagum*¹²) kíséretében adták elő, hiszen abban a korban a költészet és a zene közötti kapcsolat még ilyen formában is létezett. A férfiak által írt szerelmes versek viszont – a nők által írottaktól eltérően – általában nem igazi szerelmes versek, hanem allegorikus értelműek: az uralkodó iránti érzelmek jelképes kifejezései. Fennmaradtak ismeretlen szerzőktől való erotikus jellegű rövid versek is, ezeknek a szerzői is valószínűleg *kiszengek*.¹³ Hvang Dzsini-nek hat *sidzso* verset tulajdonítanak, de ezek közül csak ötnek a szerzősége látszik bizonyítottnak (lásd később). A biztosan tőle származó öt vers korhű helyesírásban többek között Kwon Duhvan gyűjteményében,¹⁴ mai helyesírással pedig Kim Jaihiun Joyce antológiájában található meg.¹⁵ Több internetes oldalon¹⁶ a versek mai koreai nyelvre fordított változata is megtalálható, ami azt jelzi, hogy a 16. századi koreai nyelv a mai koreaiak többsége számára nehezen értelmezhető.

A *sidzso* 時調, 시조 a sinocentrikus kultúrkörben oly népszerű rövid versnek a koreai válfaja, szerkezetében emlékeztet a kínai négysorosra, elképzelhető, hogy genezise összefüggésben lehet vele. Az elnevezés két szótagjának jelentéséről több elmélet is született, a legvalószínűbb értelmezés: ‘alkalmi, rögtönzött melódia’ vagy ‘évszakok melódiája’. Az énekversként született versforma három hosszú sorból áll és laza ütemes verselésű, ami azt jelenti, hogy az ütemek szótagszáma ingadozik, általában 2–4 között van. Minden sor négy ütemből áll. Szótagszámot illető szigorúbb szabálynak csak az nevezhető, hogy a harmadik sor utolsó üteme kizárólag három szótag lehet, a következő ütemnek pedig a leghosszabbnak kell lennie, azaz öttől egészen kilenc szótagig terjedhet. Ennek oka az, hogy ez a két ütem vezeti be a vers fordulatát, a tanulságot vagy csattanót. A *sidzso* össz-szótagszáma a fentieknek megfelelően 41 és 50 között ingadozik. Rímek időnként előfordulnak. A korabeli dokumentumokban fellelt *sidzsók*at a többi koreai (és kínai) szöveghez hasonlóan központosás és szóköz nélkül jegyezték le, a verssorokat sem különítették el; ezt azonban a jól kitapintható ritmus alapján pontosan lehetett rekonstruálni. Az európai fordítók a három sort túl hosszúnak tartván 6 sorosra tördelik a sorok második üteme mentén.¹⁷

¹² *kajagum*: 12 húros, pengető hangszer, a húrok selyemszálból készültek. Női hangszer volt (*jin*). Törökülésben, a bal térdre fektetve használták. A *komungo* volt a 6 húros párja, ezt férfias (*jang*) hangszernek tartották. A népi együttesekben ma is előfordulnak.

¹³ Osváth 2002, p. 37–38.

¹⁴ Kwon 1997, p. 132–135.

¹⁵ Kim, J. J. 1986, p. 275–277.

¹⁶ pl. <http://www.seelotus.com/gojeon/gojeon/si-jo/cheong-san-eun.htm>

¹⁷ A *sidzsóról* részletesebben: Osváth 2002, p. 5–23; 2006, p. 175–226.

1.

Az itt közölt első *sidzso* Mártonfi Ferencnek (1945–1991) a Világirodalmi lexikon *sidzso* címszavát illusztráló fordítása.¹⁸ Mártonfi átültetésén némi javítást tettem az eredeti ritmus jobb érzékeltetése kedvéért (vitatható, hogy erre szükség volt-e).

Ez a vers nem biztos, hogy Hvang Dzsini műve, bár a stílus, az alkalmazott költői eszközök rá vallanak. A bizonytalanságot az okozza, hogy ez a vers csak két antológiában szerepelt régebben. A korábbi gyűjtemény (*Kun-hva-ak-pu* 槿花樂府, 근화 악부, ‘*A hibiszkuszvirág dalai*’) kiadási éve bizonytalan, 1779 vagy 1839 jöhet számításba, összeállítójának személye sem ismeretes. 394 *sidzso* és 7 *kászá*, azaz hosszabb, epiko-lírai jellegű vers található benne. A bizonytalanságot az okozza, hogy ez a gyűjtemény nem említi a *sidzso* szerzőjének, Hvang Dzsininek a nevét. A másik antológia (*Te-dong-phung-a* 大東風雅, 대동풍아, ‘*Korea szépségei*’) sokkal későbbi, 1908-ból származik, szerkesztője Kim Gjohon 김교헌, s az összeállítás 321 *sidzsót* és néhány *kászát* tartalmaz. Ebben már szerepel Hvang Dzsini neve.¹⁹ A vers első sora a *Kunhvaakpó*ban eltér az 1908-as változattól, a régebbi változat így hangzik: 내 정은 청산이요 님의 정은 녹수로다.²⁰

청산(靑山)은 내 뜻이오 녹수(綠水)는 님의 정(情)이
 녹수(綠水) 흘러간들 청산(靑山)이야 변(變)할 손가
 녹수(綠水) 도 청산(靑山)을 못 잊어 우리 예어 가는고

A kék hegy az én gondolatom (érzésem), a zöld folyó az Ő érzése,
 A zöld folyó elfolyik, de a kék hegy megváltozhat-e?
 A zöld folyó sem tudja elfelejteni a kék hegyet, zokog és megy tovább.

Mártonfi Ferenc fordítása, amely az eredeti 3 soros írásképet megőrizte:

A kéklő hegy az én szívem, a zöld folyó uram szerelme.
 A zöld folyó bár tovafuthat, a kéklő hegy mozdulhat-é?
 A zöld folyó sem felejtí a kék hegyet – zokogva megy tovább.

Az én változatom öt helyen változtatta meg Mártonfiét, s az eredetitől eltérően rímekeket is alkalmaztam:

A kéklő hegy az én szívem,
 a zöld folyó uram szerelme.
 A zöld folyó bár tovafuthat,

¹⁸ Mártonfi 1992, p. 337.

¹⁹ Lee, G. 1989, pp. 137–138, 187.

²⁰ <http://www.sealotus.com/gojeon/si-jo/cheong-san-eun.htm> (2008. 07. 06.)

a kéklő hegy mozdulhat-e?
Zöld folyónk nem felejtí a kék hegyet –
zokogva megy messzire.

2a

Ezt a verset mestere, Szo Gjondok halálakor írta, így tisztelgett emléke előtt:²¹

산(山)은 옛 산(山)이로되 물은 옛 물 아니로다
주야(晝夜)로 흐르니 옛 물이 있을 소냐
인결(人傑)도 물과 같도다 가고 아니 오노매라

A hegy a réges-régi hegy, de a (patak) vize nem a réges-régi víz,
Éjjel-nappal folyik, s ezért lehet-e a réges-régi víz?
A hős férfi is olyan, mint a víz: elmegy és nem jön vissza.

A hegycsúcs: mint száz éve,
de a patak nyughatatlan,
Szalad, szalad, folyik egyre,
habja helyett habja kél.
Daliánk, mint a víz sodrása –
itt hagy minket, nem jó vissza.

2b

Peter H. Lee könyvében az angol nyelvű verzió ennek a versnek egy másik értelmezését jelenti; a *sidszo* szabadabb átköltéséről van szó, parafrázisnak is nevezhetnénk.²² Ezt az értelmezést a magyar fordításban is átvettem. Peter H. Lee angol változata az angol fordítások zömétől eltérően rímeket is tartalmaz. Mind formai, mind tartalmi megoldásait tekintve jó példa arra, hogy a műfordítás milyen messzire rugaszkodhat az eredetítől annak érdekében, hogy a célnyelven is esztétikai minőséget jelenthessen.

Mountains are steadfast but the mountain streams
Go by, go by,
And yesterdays are like the rushing streams,
They fly, they fly,

²¹ O'Rourke 2002, p. 56.

²² Lee, P. H. 1981, p. 97.

And the great heroes, famous for a day,
They die, they die.

A hegység mozdulatlan,
de a patak rohan egyre,
A tegnap zuhatagként
zubog le a végtelenbe;
A hérosz a ma vitéze,
holnap várja sírnak mélye.

3.

A következő vers kezdősora egy szójátékon²³ alapul. A *pjokkjeszu* szó ugyanis homonima: kiejtése és koreai írásmódja is egybeesik egy bizonyos személy-névvel. A versbéli *s* az idegen nyelvű fordításokban megadott jelentés és írásmód: ‘zöld folyóvíz’ 壁溪水, személynévként viszont más kínai írásjegyekkel írták le a harmadik szótagot (壁溪守). A vers első elhangzásának idején a szójátékkal kifejezett kétértelműség világos volt.²⁴ A vers keletkezésének története a következő. A királyi családhoz tartozó *Ri Honjon*, aki a *Pjokkjeszu* névre is

²³ A homonimián alapuló szójáték igen gyakori volt a sinocentrikus irodalmakban. Például Csong Csholnak 정철, a 16. század leghíresebb költőjének *sidzso* verse is szójátékon alapul. Nagyon kedvelt egy *kiszeng*et, Csinokot 眞玉, 진옥; hozzá írta következő, erotikus célzást tartalmazó versét, amely azon alapul, hogy a *kiszeng* nevének jelentése: ‘Valódi drágakő’. Lásd Chun 1982, p. 128:

Drágakő vagy utánczat?
Tapintom: valódi ő.
A drágakő átfúrva jó,
viselni így alkalmas.
Szerszámom átfúrja a drágát,
s hordozom majd kevélyen.

Ebben a kultúrkörben a verssel történő kommunikáció igen gyakori volt, nem véletlen tehát, hogy a Csinok nevű kurtizán versben válaszolt a kihívásra, s adott méltó választ az elbizakodott szerelmesnek. A válaszvers szintén egy szójátékon (homonimián) alapul, mégpedig azon, hogy a költő neve *Csongcshol* 鄭澈 (‘udvarias + világos’), s kiejtve, a tonalitást nem ismerő sino-koreai-ban azt is jelentheti, hogy ‘igazi acél’ 正鐵:

Acél-e vagy utánczat?
Valódi vagy becsapás?
Tapintom: hű, de kemény,
acél ez: megedzették.
Fujtatóm szépséges szerszám,
tüzet táplál: szétolvasztom!

²⁴ Rutt 1958, pp. 45–46; Ha 1985, p. 222; Pak 1990, p. 208.

hallgatott, arról volt híres, hogy megvetette azokat a férfiakat, akik nem tudtak ellenállni női csábításának. Hvang Dzsini erről értesülvén elhatározta, hogy próbára teszi őt. Barátain keresztül rávette a fiatalembert, hogy látogasson el Keszongba. Pjokkjeszu egy este a *Manvolde* 滿月臺, 만월대, azaz Telihold kilátóban a holdfényes tájban gyönyörködött. Hvang Dzsini, aki követte őt, a sötétben elrejtözve ezt a *sidzsót* kezdte énekelni. A hatás természetesen nem maradt el, a fiatalember és Hvang Dzsini között románc kezdődött A „telihold” szó utalás a *kiszeng*-költő művésznevére.²⁵

청산리(靑山裏) 벽계수(碧溪水)야 수이 감을 자랑 마라
일도창해(一到滄海)하면 돌아오기 어려워니
명월(明月)이 만공산(滿空山) 하니 쉬어 간들 어떠리

Kék hegyek zöld folyóvize ne büszkélkedjél, hogy elmész,
Ha megérkezel a nagy óceánhoz, nehéz lesz visszajönni,
A telihold megvilágítja az egész hegyet, mi lenne, ha megpihennél?

Kék hegyek zöldes vize,
azt csobogod, szélesebb vagy.
Am elfutván az óceánig,
visszatérsz lehetetlen!
Telihold aranyló fényében
megpihennél kis időre?

4.

내 언제 무신(無信)하여 님을 언제 속였관대
월침삼경(月沈三更)에 온 뜻이 전혀 없네
추풍(秋風)에 지는 잎 소리가 낸들 어이 하리오

Én mikor voltam hűtlen, mikor csaptalak be?
A Hold lesüllyed (elbújik) késő éjjel a harmadik dobverés idején²⁶
és Te sem jössz,
Az őszi szélről lehulló levelek hangja..., mit tegyek?

Valaha kételkedtél
hűségemben; megcsaltalak?!

²⁵ Trocevic 2004, p. 128; Koncevic 1978, p. 290.

²⁶ A harmadik dobverés ideje az éjjel 11 és 1 óra közötti időszak. A sinocentrikus kultúrkörben az este héttől reggel ötig tartó időszakot (az éjjeli őrseg ideje) öt részre osztották, s mindegyik rész két órából állt. A kétóránként esedékes őrsegváltás kezdetét dobveréssel, gong- vagy harangkongatással jelezték. Lásd Koncevic 1978, p. 290.

Egyedül a sötétben
sóhajtozom Uram után,
s hallgatok hulló lombokat
őszi-szeles éjszakán!

5.

Kim Kichung szerint két, alább következő verse a leglíraibb, legélőbb, ennek egyik oka vagy következménye minden bizonnyal az, hogy ezekben van a legkevesebb kínai szó. Megállapítja, hogy az elsőként tárgyalandó versben – a koreai költészetben igen szokatlan módon – a második és harmadik sor találkozásánál soráthajlás (*enjambement*) található. Ez a megoldás szintén az élőbeszédhez való közeledést mutatja, hiszen az érzelmek hevében gyakorta ignorálódhatnak a túl merev grammatikai vagy prozódiai szabályok.²⁷

어저 내 일이여 그릴 줄을 모르던가
이시랴 하다면 가라마는 채 구태여
보내고 그리는 정 (情)은 나도 몰라 하노라

Jaj, az én hibám, nem tudtam, hogy (ennyire) hiányzik majd,
Ha mondtam volna, hogy maradjon, elment volna-e? – én tudatosan
(józan ésszel)
Engedtem el, (még) nem ismertem a hiány érzését (akkor).

Jaj nekem, nem tudtam, hogy
ennyire fog hiányozni!
Könyörgéssel, zokogással
tudtam volna marasztalni?!
Nem tettem, hagytam elmenjen,
iszonyúan vágyom őt!

6.

Hvang Dzsini ezt a verset (amelyet az egyik legszebb koreai szerelmes versnek tartanak) állítólag szerelméhez, későbbi mesteréhez, Szo Gjondokhoz írta.²⁸ Szójátékot tartalmaz: a szeretett férfit jelző szó kiejtésileg homonima (*orünnim*), leírva már nem (얼은 님 ‘megfagyott, fagyos úr’, de: 어른 님 ‘a kedves úr’).

²⁷ Kim, K. 1996, pp. 118–119.

²⁸ <http://ipcp.edunet4u.net/~koreannote/3/3> (2008. 07. 06.)

동짓(冬至)달 기나긴 밤을 한 허리를 베어내어
 춘풍(春風) 이불 아래 서리서리 넣었다가
 어른님 오신 날 밤이어든 구비구비 껴리라

Tongdzsittál kínágin pámul hán harirül péa neja
 Cshunphung ibul áre szariszari naattágá
 Arün nim osin nál pámijodün kubigubi phjarirá

A leghosszabb téli éjszakát dereka kellős közepén (ketté)vágom,
 Tavaszillat takaró alá *szariszari* beteszem,
 Azon a napon, amikor Ő megjön, *kubigubi* kibontom.

A *szariszari* és a *kubigubi* szavak hangulatfestő szavak, amelyek magyarra (és más nyelvekre is valószínűleg) lefordíthatatlanok; az őket követő igék szóhangulatát teszik érzékletesebbé, szemléletesebbé. A koreaiak véleménye szerint mint hangszimbolikai eszközök igen emelik a vers művészi értékét.

Leghosszabb télészakám
 leszelem a csillagokról,
 S szövetjét összehajtom
 tavaszillat párnám alá.
 Majd nyáron, ha kedvesem hazatér,
 nyáréjszakán kibontom.

Hvang Dzsini legendás személyisége és sorsa számtalan prózai és költői mű, tévéjáték és film témája. Ilyen vonatkozásban nem meglepő, hogy a rég halott költőnő Észak- és Dél-Korea kapcsolatainak javulásában is szerepet játszhatott: 2004-ben északi és déli művészek közösen forgattak filmet az életéről, s ez lett a második dél-koreai producer és rendező által készített film, amelyet Észak-Koreában is bemutattak (az első az *Arirang* című film volt 2002–2003-ban). A film készítői Hvang Dzsininben a modern kor emancipációra törekvő nőjének előképét látják, aki nem alkuszik meg a hagyományos asszonyi sors lehetőségeivel, hanem felveszi a versenyt a férfiakkal, s párkapcsolatait illetően is önállóan, csak a szívére hallgatva dönt.²⁹

²⁹ Koehler 2007, p. 94–96.

IRODALOM

- Cho, Yun-che 조윤제 (1987): *한국문학사* [A koreai irodalom története]. Seoul: T'apkudang.
- Chun, Shin-yong (1982): *Humor in Korean Literature*. Seoul: Si-sa yong-o-sa.
- Ha, Tae-hung (1985): *Guide to Korean Culture*. Seoul: Yonsei University Press.
- Kim, Jaihiun Joyce (1986): *Classical Korean Poetry. More than 600 Verses since the 12th Century*. Seoul: Hanshin Publishing Co.
- Kim, Kichung (1996): *An Introduction to Classical Korean Literature. From Hyangga to P'an-sori*. (An East Gate Book.) Armonk–New York–London: M. E. Sharpe.
- Koehler, Robert (2007): A Very Different Hwang Jin Yi. Story of Korea's Most Beloved Gisaeng Helping Bring Divided Nation Together. In: *Seoul May 2007*, pp. 94–96.
- Koncevics, L. R. (1978): *Bambuk v sznegu. Korejszkaja lirika VIII–XIX vekov*. Moszkva: Nauka.
- Kwon, Duhwan 권두환 (1997): *한국문학총서. 고전시가*. [Koreai irodalmi szöveggyűjtemény. Klasszikus költészet]. Szöul: Henem.
- Lee, Gimoon et al. (1989): *국어국문학사전*. [Koreai nyelvi és irodalmi szótár]. Seoul: Seoul tehakkjo dong-a munhva jonguszo. [Szöul Egyetem Ázsiai Kultúrát Kutató Intézete.]
- Lee, Peter H. (1981): *Anthology of Korean Literature. From Early Times to the Nineteenth Century*. Honolulu: University of Hawai Press.
- Lee, Peter H. (2003): *A History of Korean Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Hai-soon (2005): *The Poetic Word of Classic Korean Woman Writers*. Seoul: Ehwa Womans University Press.
- Mártonfi Ferenc (1992): Szidzso. In: Szerdahelyi István (szerk.): *Világirodalmi lexikon*. Budapest: Akadémiai Kiadó, XIV. kötet, p. 337.
- O'Rourke (2002): *The Book of Korean Sijo*. Cambridge, Ma.–London: Harvard University Press.
- Osváth Gábor (2002): *Az öt barát éneke. Koreai rövidversek*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Osváth Gábor (2006): *Koreai nyelv és irodalom. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Editio prulilingua.
- Pak, Ilszu 박일수 (1990): 시화(詩話)를 통해 본 여류시조고 [A *sidzso* költőnei a régi irodalmi kritikákban]. In: *국문학자파론문집. 고전문학언문집 IV*. [Koreai irodalommal kapcsolatos disszertációk tézisei. Koreai nyelvű klasszikus irodalom. IV. kötet]. Seoul: Tejegak, p. 189–231.
- Rutt, Richard (1958): An Introduction to the Sijo. In: *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society* Vol. 34, pp. 1–80.
- Trocevcis, A. F. (2004): *Isztorija Korejszkoj tradicionnoj literaturi*. Szankt-Peterburg: Izdatyelsztvo Szankt-Petyerburgszkogo unyiverszityeta
- Zöng, In-söb (1982): *A Guide to Korean Literature*. Seoul: Hollym.

Tibeti szavak különleges hangjainak hozzávetőleges magyar ejtése (olvasata)			
Jel	Ejtés	Nemzetközi	Magyar
c	cs	me-lce	<i>me-lcse</i>
ch	csh	byang-chub	<i>bjang-cshub</i>
j	dzs	jo-khang	<i>dzso-khang</i>
s	sz	dge-slong	<i>dge-szlong</i>
sh	s	sher-phyin	<i>ser-phjin</i>
ts	c	rtsi	<i>rci</i>
tsh	ch	tshul-khrims	<i>chul-khrimsz</i>
w	v	rab-wbyung	<i>rab-vbjung</i>
y	j	ye-shes	<i>je-sesz</i>
zh	zs	zhe-sdang	<i>zse-szdang</i>

A tibeti szavakat kétféle formában szerepeltetjük a kötetben. Az ejtett szóalakokat magyaros átírásban adjuk, vagyis ezeket úgy ejtjük, ahogy látjuk. A klasszikus (írott) szóalakokat a nemzetközileg használt jelölésmódon írjuk.

Példa: a transzcendens bölcsesség neve a tibetiben: *sercsin* (sher-phyin). A *sercsin* tibeti ejtett szóalak, ugyanígy mondjuk, vagyis *sercsin*. A klasszikus (írott) szóalak kibetűzése pedig *ser-phjin*.

Megjegyzés: Az általunk „w”-vel jelzett betű helyett a nemzetközi használatban gyakran előfordul az aposztróf is (pl. rab-wbyung = rab-’byung)

CSOMA MÓZES

BARÁTHOSI BALOGH BENEDEK A CSOSZON-DINASZTIA VÉGNAPJAIT ÉLŐ KOREAI-FÉLSZIGETRŐL

A magyar – dél-koreai diplomáciai kapcsolatfelvétel huszadik évfordulójának apropóján a tanulmány bemutatja a magyarországi Kelet-kutatás egyik méltatlanul elfeledett szereplőjét, aki egyben az első hazai Korea-monográfia szerzője is. Baráthosi Balogh Benedek a múlt század elején több utazást is tett a távoli félszigeten: megfigyelései és tapasztalatai fontos forrásul szolgálnak a folyamatosan fejlődő hazai koreanisztika számára.

Idén februárban volt húsz éve annak, hogy Horn Gyula külügyminisztériumi államtitkár Szöulban aláírta Magyarország és Dél-Korea diplomáciai kapcsolatfelvételének jegyzőkönyvét. A szocialista országok közül elsőként hazánk lépett túl a keményvonalas Észak-Korea melletti feltétlen szolidaritáson, ami pár hónappal később a hagyományos hidegháborús szövetségi rendszer teljes átalakulásához vezetett.

1989. február 1-jéig Magyarország számára Korea csakis a KNDK-t jelenthette. A két ország közti „testvéri” viszony azonban csak meglehetősen korlátozott kapcsolatokat tett lehetővé: a korszakban általános barterüzletek mellett a phenjani vezetés elsősorban saját politikai világnézetét szerette volna exportálni felénk. A szélsőséges személyi kultusz azonban már akkoriban is visszataszítást keltett. Míg Kim Ir Szen kétszer is megfordult Budapesten, a magyar pártfőtitkár egyszer sem volt hajlandó elutazni Phenjanba. Az eltelt évtizedek során a magyar lakosság vajmi keveset tudhatott meg a Távol-Kelet egyik legősibb országáról és annak kultúrájáról. Alapvetően ebben gyökerezik az a tény, hogy a távol-keleti civilizáció hallatán még most is elsősorban Kínára és Japánra gondolunk, míg Korea csak jóval kevesebbeknek jut eszébe.

Magyarország és Dél-Korea kapcsolatfelvétele persze árnyalt ezen a képen: a másik két távol-keleti nyelvhez képest hatalmas késéssel, de megkezdődött a koreai nyelv intézményesített oktatása, valamint az egykori „kistigrisre” ma már elsősorban a nagy elektronikai és autóiipari világmárkák származási helyeként tekintünk. A koreai kultúra mindazonáltal csak a közelmúltban kezdett ismertté válni Magyarországon. Az ázsiai országokban *hálju*-nak, vagy „koreai hullámnak” nevezett kulturális előretörés révén a világszerte hatalmas sikert aratott koreai mozifilmek – Kim Ki Dok (Kim Ki-duk) és Pak Csan Uk (Park Chan-wook) alkotásai – öt-hat éve már itthon is láthatók. Az Európai Unió országai közül pedig elsőként a Magyar Televízió tűzött műsorára koreai tévé-

dráma-sorozatot. *A palota ékköve* (Jewel in the Palace) a feudális királyi udvar intrikáit mutatja be, s kétszeri vetítése során nagyon kedvező nézettségi adatokat hozott.¹ A koreai kultúra elterjedése kétségkívül elősegíti, hogy tényleges helyének megfelelően kezeljük a Koreai Köztársaságot. A jelenleg 49 milliós ország a félsziget majdani egyesülésével kb. 72 millióra duzzadhat, komoly kihívás elé állítva a Távol-Kelet többi államát.

A húsz évvel ezelőtti kapcsolatfelvétel évfordulóján érdemes felelevenítenünk, hogy az első magyar utazók már a 19. század végén és a 20. század elején megfordultak a Koreai-félszigeten, s közülük többen komolyan hozzájárultak a távol-keleti ország hazai megismertetéséhez. Közéjük tartozik Báráthosi Balogh Benedek néprajzkutató is, aki elsőként jelentetett meg önálló Korea-monográfiát Magyarországon.

AZ ELSŐ MAGYAR UTAZÓK A KOREAI-FÉLSZIGETEN

Jelenlegi ismereteink szerint az első magyar látogatók 1890 októberében a *Zrínyi* gőzkorvett fedélzetén érkeztek a Koreai-félszigetre. Az osztrák–magyar hadihajó orvosa DR. GÁSPÁR FERENC (1861–1923) volt. A későbbi világotutazó hajóorvos tanulmányait Bécsben végezte. A haditengerészet kötelékébe lépve a *Möwe* korvetten, a *Cyclop* műhelyhajón, az *Erzherzog Albrecht* és *Leopard* cirkálókon, valamint a *Custoza* és *Don Juan d’Austria* vérteshajókon teljesített szolgálatot. 1885–1886-ban részt vett a *Fruntsberg* gőzfregatt ázsiai útján, majd 1890-ben a *Zrínyi* gőzkorvett kelet-ázsiai missziós körútján. Gáspár Ferenc írói tehetségét tudományos, szakirodalmi és földrajzi tárgyú műveinek nagy száma mutatja. Útleírásai rendkívül fontos szerepet játszottak a magyar tengerészeti irodalom megteremtésében. Legjelentősebb munkája az 1892-ben megjelent *Negyvenezer mérföld vitorlával és gőzzel* című útleírás, amely számos kiadást ért meg.²

A *Zrínyi* gőzkorvett 1890 áprilisában indult el a dalmáciai Polábról kelet felé, majd augusztus elején érkezett meg Sanghajba. A hajó október elején indult tovább Port Arthurból a Koreai-félsziget felé: a tisztikar a diplomáciai kapcsolatfelvétellel egyenértékű barátsági és kereskedelmi szerződés megkötésére készült. Erre azonban nem kerülhetett sor a koreai anyakirálynő halála miatt bevezetett udvari gyász miatt. Gáspár Ferenc koreai visszaemlékezéseinek je-

¹ A sorozat eredeti koreai címe: *Tedzsanggüm* (Daejanggeum). A szülői MBC tv-csatorna által 2003-ban forgatott produkció Kelet- és Délkelet-Ázsia számos országában hatalmas sikert aratott. A sorozat hatására Tajvanon fiatalok százai kezdtek koreaiul tanulni. A témáról bővebben: Kwon 2008.

² Gáspár 1892.

lentsége abban rejlik, hogy elsőként számolt be a távol-keleti országról és annak belső viszonyairól a hazai nagyközönség számára. Megfigyelései azonban korlátozottak voltak, így nagymértékben elfogult képet közvetített. A csemülpói kikötő környékén meglátogatott falvak szalmaviskóira visszaemlékezve Budapesten megjelent könyvének egy későbbi kiadásában „áldásos eredményűnek” minősítette a japán befolyás növekedését, amelynek következtében az országutak és az első vasútvonalak kiépülhettek.

A Koreai Királyság és az Osztrák–Magyar Monarchia barátsági, kereskedelmi és tengerhajózási szerződését végül másfél évvel később sikerült megkötni. FERENC FERDINÁND TRÓNÖRÖKÖS a *Kaiserin Elisabeth* páncéloshajó fedélzetén Japánba látogatott, amelynek során 1892. június 23-án báró Rüdiger Biegeleben tokiói osztrák–magyar követ és Kwon Dzse Hüng (Kwon Chae-hung) ideiglenes koreai ügyvivő aláírta a diplomáciai dokumentumot.³

A századforduló időszakában nagyon kevés magyar fordult meg a hajnali csendesség országában. Közéjük tartozott GRÓF VAY PÉTER (1863–1948) püspök is. Tanulmányait Rómában folytatta, majd 1898-ban pappá szentelték. I. Ferenc József a pécsi egyházmegyei vaskaszentmártoni javadalmas apátságot adományozta neki, kicsivel később pedig X. Pius pápa apostoli protonotáriussá nevezte ki. 1903 és 1914 között a Vatikán megbízásából bejárta a világot, hosszabb időt töltött Kínában, Koreában, Japánban, valamint az indokínai térségben is. Úti jegyzetei 1906-ban jelentek meg a *Kelet császárai és császárságai* címmel, amelynek számos észrevétele a mai napig forrásértékű.⁴

A magyar lelkipásztor első koreai utazására 1902-ben került sor. A Peking közelében lévő Taku kikötővárosban november 11-én szállt fel a japán *Tairan Maru* gőzösre, amely a Sárga-tengert átszelve futott be Csemülpóba. Gróf Vay Péter volt az egyetlen magyar, aki tárgyalhatott Kodzsong (Kojong, 1852–1919) koreai uralkodóval.⁵ A fővároson kívüli utazásai során pedig alapos megfigyeléseket tehetett az önálló államiságának végnapjait élő Koreai-félsziget belső vi-

³ A témáról bővebben: Fendler 2007.

⁴ Vay 1906. A könyv koreai vonatkozású fejezetei a közelmúltban angol nyelven is megjelentek: Vay 2001.

⁵ Kodzsong (1852–1919): koreai uralkodó. Kisgyermekként került a feudális Koreai Királyság trónjára, nagykorúságáig apja régensherceggént irányította az országot. 1873-ban vette át a kormányzást: csaknem négy évtizedes regnálása egybeesik az ország függetlenségének elvesztésével. 1895-ben japán bérgyilkosok törtek be a királyi palotába, a hazafias érzelmű Ming (Myeongseong, 1851–1895) királynét meggyilkolták, Kodzsong király pedig a szülői orosz követségre menekült. 1897-ben császári címet vett fel, hogy demonstrálhassa egyenrangúságát a kínai és a japán uralkodóval. 1905-ben a japánok protektorátust vezettek be a félszigeten. A kibontakozó gyarmati berendezkedés miatt Kodzsong tiltakozni próbált a nagyhatalmaknál, így 1907-ben követeket küldött a hágai békekonferenciához. Ennek következtében a japánok lemondatták. A hatalmat formálisan saját fiának, a szellemileg korlátozott Szundzsongnak adta át.

szonyairól. A magyar látogató pontosan érezte a kialakuló japán berendezkedés kettősségét, amely a modernizáció mellett durva nemzeti elnyomással párosult.

Néhány évvel a lelkipásztor koreai utazása után sor került egy magyar hajóorvos látogatására is. DR. BOZÓKY DEZSŐ (1871–1957) tanulmányait Budapesten végezte, majd a császári és királyi haditengerészet szolgálatában állva hajóorvosként huszonhat hónapot töltött a Távól-Keleten. Utazása során végig naplót vezetett, amelynek részletei megjelentek a *Pesti Hírlap* és a *Budapesti Hírlap* hasábjain is. Magyarországra visszatérve összegyűjtött írásait sajtó alá rendezte, majd *Két év Keletázsiban* címmel könyvben publikálta.⁶

A fiatal hajóorvos rendkívül éles szemmel figyelte meg a feudális Csoszon-dinasztia (Chosun, 1392–1910) mindennapjainak teljes eltűnését, valamint a japán gyarmatosítók által irányított gyors modernizációt. Dr. Bozóky Dezső ezt egyszerre tartotta fájdalmasan szomorúnak és az ország fejlődése szempontjából pozitívnak. Az orosz Távól-Keletet is megjárt magyar hajóorvos elismerően figyelte meg Korea változásait, amelyet egyértelműen a növekedő japán befolyás következményének tekintett. Úgy vélte, hogy Korea sokkal jobb kezekben lesz a felkelő nap országának irányítása alatt, mintha az orosz medve „karmai-ba” került volna.

BARÁTHOSI BALOGH BENEDEK TAPASZTALATAI A KOREAI-FÉLSZIGETEN

Dr. Bozóky Dezső koreai utazásával egy időben egy magyar néprajzkutató is megfordult a Koreai-félszigeten, aki a fentebb említett látogatókkal ellentétben nem állami vagy egyházi misszió részeseként kereste fel a távoli országot. Baráthosi Balogh Benedek ebből adódóan sokkal közelebbi tapasztalatokat szerezhetett az eltűnőben lévő Csoszon-dinasztia mindennapjairól. Második koreai útja alkalmával már igen éles szemmel figyelhette meg a kialakuló japán gyarmati uralom valódi arcát, amelyről véleményét az első hazánkban megjelent önálló Korea-monográfiában publikálta.

A leendő néprajzkutató 1870-ben született az erdélyi Lécfalván. Tanulmányait Székelykeresztúron, Nagyenyeden és Kolozsvárott végezte. Fiatal korától érdeklődött a magyarság eredete iránt, elsősorban az urál-altáji népcsoport legkeletibb képviselőinek tartott mandzsu-tunguzok néprajzát akarta kutatni.

⁶ Bozóky 1911; az első kötet Kínát és Koreát, a második pedig Japánt mutatja be.



Baráthosi Balogh Benedek

Első távol-keleti útja 1903-ban Japánba vezetett, ahonnan tovább ment Vlagyivosztokba, hogy keletről nyugat felé haladva járja végig a magyar néppel rokonságba hozható etnikumokat. Az orosz–japán háború azonban közbeszólt, így a fiatal néprajzos kénytelen volt Délkelet-Ázsián keresztül hazatérni. 1905-ben kitört az orosz polgári forradalom, ezért csak két évvel később – a helyi viszonyok konszolidálódását követően – tudott ismét engedélyt kapni az orosz Távol-Keleten való kutatómunkához.

Baráthosi első koreai utazására 1907-ben igencsak kalandos körülmények között került sor. A magyar néprajzos az orosz Távol-Keleten kutatva ellátogatott egy Vlagyivosztok melletti koreai faluba, ahol egy jómódú koreai gazda pár évvel korábban már vendégül látta őt és feleségét. A látogatás során kiderült, hogy a házigazda hamarosan szülőhazájába fog utazni üzleti ügyben. Vlagyivosztokból a koreai Vonszan (Wonsan) kikötővárosba gőzhajóval alig egy napig tartott az út, de a koreai férfi saját bambuszvitorlás bárkájával készült indulni, amivel az út három-négy napba is beletelhetett. Baráthosi kapva kapott a lehetőségen, azonban a koreai vonakodott beleegyezni a közös utazásba. A magyar néprajzos ezt nem pontosan értette: először attól tartott, hogy vendéglátója potyautasnak gondolja, így azonnal hozzátette, hogy természetesen kifizeti a költségek ráeső részét. A házigazda ezt elhárította, de mégis csak Baráthosi hosszas unszolására egyezett bele a közös utazásba.

„Másnap alig múlt el 10 óra, már nálam volt az én koreaim, s vitt magával a kikötőbe, ahol egy kis motorcsónakkal a Péter-Pál öböl egyik félreeső helyén horgonyzó dsunkák [sic!] közé mentünk. A dsunka maga nagy, de barátságatlan alakú gránitkövekkel megterhelt alkotmány volt. Nagy csodálkozásomra egy orosz őrmester is volt a dsunkán, aki mindeképp igyekezett már az első percben barátságot kötni velem. [...] Déli 12 óra lehetett, mikor a nehezen terhelt dsunka felhúзва vitorláit délfelé

indult. Erősebb szél fújt, s alkotmányunk elég gyorsan mozgott a kacsaringós partok közelében. Egymás után haladtunk el a kikötő előtt lévő festői szigetsorok mellett, s én, majdnem megfélemedkezve magamról, gyönyörködtem a csodaszép fekvésű város kiváló szépségében. Alkonyat felé hajlott az idő, amikor hajónk a parthoz közeledett. Az orosz határ közelébe értünk, Vlagyivosztok várszerű megerősítésének utolsó gyűrűjéhez. Koreaim arra kért, hogy maradjak a kajütben, s ne legyek kíváncsi semmire. Szót fogadtam, s a kis kibitkából néztem végig, hogy a hajó fedélzetét elfoglaló gránitkockákat miképpen hordják koreaiak és orosz katonai munkások a partra. Addig-addig néztem, amíg elnyomott az álom, s arra ébredtem fel, hogy újra a szabad tengeren himbálódik a dsunka.

Dsunkánk folytonosan a part közelében haladva repült délfelé, s a felhúzott, nehéz bambuszvitorlák ívalakká görbültek a kedvező északi szélben. [...] Jó későre járt az idő, amikor lefeküdtem. Majdnem bosszankodtam, hogy legjobb álmomból hangos vitatkozás és veszekedés zajára ébredtem. Kikandikáltam kajütöm arasznyi ablaknyílásán, s akkor láttam, hogy dsunkánk egy másik dsunka mellett áll, pár lépésnyire a parttól. A szóváltás egyre hangosabb veszekedéssé fajult, s lassan kivettem a holdvilágban, hogy a másik dsunka kínaiakkal van megrakva. Jó pár órát tartott, amíg házigazdám hozzám jött, s közölte velem, hogy az egész dsunkát mindenestől együtt kénytelen volt eladni ezeknek a tolvaj kínaiaknak, s nekünk a reggeli órák beállása előtt partra kell szállnunk. [...] Nem tudtam mire magyarázni a dolgot, de nem volt más választásom és a koreaiakkal együtt én is felszedtem kis batyumat, s egy lapos fenekű csónakon partra szállottunk. Az egész helyzet kimondhatatlanul furcsa volt, hogy az én házigazdám az egész dsunkát, amelyen megfigyelésem szerint 40–50 kis zsák liszt, néhány bödön pálinka és még egyéb rakomány is volt, eladta a lábunk alól éjjel, marcona kínaiaknak, olyan veszekedő kiabálások között, amelyet semmiképp sem lehetett békés alkuozásnak mondani.” – írta kalandos megérkezéséről Baráthosi Balogh Benedek.⁷

Csak hetekkel később tudta meg a naiv néprajzkutató a vártnál rövidebbre sikerült tengeri hajóút hátterét. Vlagyivosztokba visszatérve ugyanis a rendőrség kikérdezte Baráthosit, látott-e a hajón orosz muníciós ládákat. Mint kiderült, a jómódú koreai titokban csempész volt, s a kínai *hunhuzok*nak⁸ szállította

⁷ Baráthosi 1929, pp. 8–10.

⁸ Hunhuzok: fegyveres rablóbandák, akik a 19. század vége és a 20. század eleje között fosztogatták az orosz–kínai határvidéket. Elsősorban Mandzsúria és Dél-Szibéria területén bukkantak fel. Nevük a kínai *honghuzi*, vörös szakállúak kifejezésből ered. A témáról bővebben lásd Perry 1980, pp. 60–60, 98–101.

a katonaságtól egy őrmester által elsikkasztott töltényládákat. A hunhuzok aztán a legutolsó találkozás alkalmával elszámolási differenciák miatt elvették tőle az egész bárkáját.

A váratlan partraszállást követően Baráthosi és a koreaiak gyalogosan jutottak el egy buddhista kolostorhoz, ahol a hajnali imaszertartást követően a szerzetesekkel reggeliztek. Étkezés közben a jómódú koreai megállapodott a vendéglátókkal, hogy a fővárosba induló szerzetesek vigyék magukkal. Baráthosi úgy döntött, hogy ő is csatlakozik a csapathoz. A magyar néprajzos eredetileg csak Vonszanba ment volna, de így alkalma nyílt, hogy a félszigeten lóháton keresztülvágyva eljuthasson Szöulba.

Az út során keskeny hegyi csapásokon haladtak. Mint a magyar utazó visszaemlékezésében megjegyezte, a világtól elzárt országról sokáig egyáltalán nem álltak rendelkezésre térképek. A századforduló táján a japánok már komoly erőfeszítéseket tettek az ország teljes feltérképezésére, a legtöbb európai számára azonban ezek a térképek teljességgel használhatatlanok voltak, mivel a települések neveit japán *kandzsi* írásjegyekkel tüntették fel.

Baráthosi nagyon pozitív tapasztalatokat szerzett az apró, de kitartó koreai lovakról. Csodálkozva tapasztalta, hogy a távoli országban a kancákat csupán tenyésztés céljából tartják, s valamennyi munkára a méneket használják. Ráadásul a hátsólovakat főtt abrakkal táplálják: az út során minden pihenőnél a lóápoló szerzetes első gondolja az volt, hogy nagy vaskondérban megfőzze a fűből és szénából álló táplálékot. A magyar néprajzos a lehető legnagyobb nyitottsággal szemlélte a helyi szokásokat, sőt a koreai ételekkel is hamar megbarátkozott. Egyedül a húsételektől húzódozott, ugyanis mindenképpen szerette volna elkerülni, hogy esetleg kutyahús kerüljön a tányérjára:

„Egy alkalommal, még 1904-ben tudtomon kívül ettem ugyan kutyahúst az én koreaimnál [Vlagyivosztkban – Cs. M.], aki mostani utunk alkalmával sem győzte eléggé kínálgatni és dicsérni nekem. Minden kínálás mottója az volt, hogy hiszen a [...] háború előtt én már jóízűen ettem nála hizlalt kutya rostélyt. Hiába volt minden, valami legyőzhetetlen undorféle érzés mindig félredobatta velem a már szájamhoz közelített falatot. Hiába okoskodtam, hogy hiszen a disznóhús, meg a kacsahús éppen olyan minden malacságot megevő állattól származik, mint amilyen a kutya, nem tudtam szájamba venni egy falatot sem.”⁹

Baráthosi és útítársai főként buddhista kolostorokban szálltak meg. A koreai kultúra iránt élénk érdeklődést mutató néprajzos tudomást szerzett az önálló koreai írásbeliségről is, amiről határozottan megállapította, hogy nem kínai eredetű. A Csooszon-dinasztiabeli Szedzsong (Sejong, 1419–1450) király által

⁹ Baráthosi 1929, p. 21.

1443-ban bevezetett koreai betűírást tévesen tibeti–indiai eredetűnek vélte.¹⁰ Több kolostorban is érdeklődött ősi kéziratok és régi írással írott buddhista könyvek iránt, de mindenhol azt a választ kapta, hogy a japánok három-négy-száz évvel korábban betörték az országba, s a régi Korea valamennyi írott emléket elvitték. Az 1592-ben kirobbant hétéves *Imdzsin-háború* (Imjin veran) idején valóban pótolhatatlan veszteség érte a félsziget kulturális emlékeit, így még a legutóbbi években is napirenden volt, hogy a Japánba utazó szöuli nemzetgyűlési képviselők megpróbálták tárgyalásokat eszközölni a szigetország múzeumaiban lévő elhurcolt kulturális javak visszaszolgáltatásáról. Baráthosi azonban örömmel jegyezte meg, hogy a koreai írásbeliség jó pár emléke azért még fellelhető a vidéki buddhista kolostorokban: sikerült találnia olyan 15. századbéli nyomtatott lapokat, amelyeken a szanszkrit buddhista szövegek felett koreai betűírással szerepelt annak hangértéke, valamint emlékeztetőül rajta voltak a kínai írásjegyek is.

A magyar néprajzos és útítársai több ízben töltötték az éjszakát favágóknál és szénégetőknél. Ebben az időszakban ugyanis Korea-szerte kiterjedt fakitermelés zajlott, amelynek legnagyobb felvevőpiaca Kína és Japán volt. Különösen az utóbbiban rendkívül kevés a fa: mint a tokiói finn nagykövet a magyar néprajzosnak korábban elmondta, olcsóbban tudna felépíteni egy faházat Japánban úgy, hogy a hozzávaló faanyagot Finnországból hozatja. A koreai erdőségeket járó favágókat szénégetők követték, akik a kidöntött faóriások vékonyabb ágait szénné dolgozták fel. A kiégetett szenet szalmazsákokba rakva, bika hátán szállították el Mandzsúriába és Japánba.

A szénégetőknél töltött éjszakát követően Baráthosi társaival tovább indult a főváros felé, s a hegyi patakok partján egy-két méter magas kavicskúpokra lett figyelmes. Mint kiderült az óriási hangyabolyszerű képződmények a koreai aranyosók művei, akik háromlábú fatálakban, folyamatosan rostáló mozgással öblítették át a patakok hordalékát. Baráthosi csodálkozva figyelte, hogy miután három ember többórás fáradságos munkával egy „kocsideréknyi” hordalékot mosott át, csupán néhány apró arany szem fénylett a fatál mélyén. A néprajzos kérdezősködéseinek és számításainak eredménye szerint egy kilogramm arany kimosásához kb. négy millió kilogramm hordalékot kell átmosni, ami nagyjából 2500 kocsi homoknak feleltethető meg.

¹⁰ A Koreai-félszigeten kb. 750-től kezdődően az ún. *idu-* vagy más néven hivatalnokírást használták, amelynek széles körű elterjedését az hátráltatta, hogy igen alaposan kellett ismerni hozzá a több ezer kínai írásjegyet. A Szedzsong király által alapított *Csongüm Csong* (Chongum-chong – ‘A helyes kiejtés hivatala’) által 1443-ban létrehozott *Hunmin Csongüm* (Hun-min-chong-um) írásrendszer Kelet-Ázsia egyetlen fonetikus betűírása lett. A témáról bővebben lásd: Osváth 2006, pp. 93–103.



Koreai favágók a hegyekben (Baráthosi Balogh Benedek felvétele)

A 19. század második felében nagyon sok szerencsevadász próbálkozott meg aranymosással Koreában. A koreai udvar több külföldi – angol, amerikai, francia, belga, német – társaságnak adott bányászati koncessziót, akik rögvest neki is láttak az aranykeresésnek. Különösen az amerikai Morgan-csoport fektetett be hatalmas összegeket a koreai aranymezőkbe. Baráthosi információi szerint az önálló koreai állam fennállásának utolsó pár esztendejében a kitermelt arany értéke évente elérte az 50 millió pengőt.

A főváros felé vezető úton a magyar néprajzos és társai az útba eső falvakban szálltak meg. Baráthosinak így volt alkalma megcsodálni a koreai házakban lévő hagyományos padlófűtési rendszert is. Az *ondol* évszázadok óta alapvető része minden ottani lakóháznak: a leleményes padlófűtési rendszer még napjainkban, a modern koreai lakásokban is megtalálható.

„A koreai házat rendszeren a padló alatt fűtik. A föld és a ház padlója között 50–60 cm-es pincyszerű üreg van. Ezt az üreget fűtik fával, s a vékony deszkapadlón és nyíláson keresztül innen kap meleget a szoba. A kályha tüzeit nem is a szobából rakják meg, hanem kívülről, s a füst elvezetésére külön, rendszeren deszkából készített kémények vannak. Az alacsony szobák így meglehetősen egyenletes meleget kapnak, s ha agyon nem fűtötték a helyiséget, tartósabb a melegség, mint a mi vaskályháinknál...”¹¹

A magyar néprajzos egy dombról pillantotta meg először a koreai fővárost, amelyet a lemenő nap fényében egy sokszázezer lakosú hatalmas faluhoz tudott hasonlítani. A lankákon leereszkedve ez a benyomása még inkább megerősítést nyert, ugyanis a széles utcákat szegélyező egyforma vályogvisekők kimondottan a korábban látott vidéki településekre emlékeztették. Ugyanakkor

¹¹ Baráthosi 1929, pp. 23–24.

látta a városban haladó villamosokat, illetve az utcák felett húzódó telefon- és távíróvezetékeket is. Baráthosi csupán négy napot töltött Szöulban, majd Cse-mülpóban hajóra szállva Puszan felé indult. A japán hajóstársaság által működtetett kimustrált gőzhajó, ami negyven évvel korábban még Norvégiában készült, a tengeri vihar elől a félsziget délnyugati csücskénél lévő Mokphó kikötőjébe menekült. A hajó csak a vihar elültével folytatta az útját Puszanba, ahol Baráthosi átszállt az „Orosz önkéntes flotta” Vlagyivosztokba tartó személyhajójára.

BARÁTHOSI BALOGH BENEDEK A KOREAI-FÉLSZIGET ÉS JAPÁN KAPCSOLATÁRÓL

A magyar néprajzos sokat publikált, első kötetét még 1906-ban *Dai Nippon. Kelet csodái* címmel jelentette meg Tolnai Simon, a *Világlap* kiadója. Szintén Tolnai felkérésére írta meg 1907-ben a *Séta a világ körül* című képeskönyvet, valamint a *Három székely diák kalandos utazása a föld körül* című ifjúsági regényt. Utána három távol-keleti utazása miatt sokáig nem publikált, majd a húszas évek második felében indította el a *Baráthosi Turáni Könyvei* című sorozatot, amelyből összesen tizenhét kötet jelent meg. A magyar néprajzos 1929-ben Budapesten szerzői kiadásban megjelentette *Korea, a hajnalpír országa* című könyvét, amely hazánkban az első Koreáról szóló önálló monográfia. Baráthosi Balogh Benedek 1927 és 1936 között polgári iskolai igazgatóként dolgozott Budapesten. Az idős néprajzos 1945 februárjában, Budapest ostromának idején hunyt el. Hagyatékának nagy része a Néprajzi Múzeumban található.

A távoli országról szóló monográfiájában Baráthosi külön fejezetet szentelt annak, hogy bemutassa Korea kulturális hatását Japánra. Leszögezi, hogy a két szomszédos ország hosszú évszázadokra visszanyúló érintkezése során a magas kultúrájú koreai néptől nagyon sokat tanult a japánság. Megemlíti, hogy az i. sz. 4. században egy – a japán forrásokban – Acsikinek nevezett koreai tudós látogatott a szigetországba, aki nem sokkal később az uralkodó fiainak nevelője lett.¹² A tudós ajánlására később egy másik koreai tanító is érkezett a japán császári udvarba, s magával hozta a régi kínai bölcsék gyűjteménykönyvét, amelyből a hercegek megismerhették a klasszikus szövegeket.

¹² Acsiki: az ókori Pekcse királyság tudósa. Künszogo (Kunchogo, 346–375) király parancsára Japánba ment, ahol a japán császárnak két lovat ajándékozott. Az udvarban elsősorban a lovakkal törődött, de az uralkodónak feltűnt, rendkívül jártas a kínai klasszikusokban. A japán császár ezért úgy döntött, hogy a hercegek tanítójaként fogja alkalmazni. Acsiki viszont egy Vangin (Wangin) nevű pekcei tudóst ajánlott, aki végül is elterjesztette a szigetországban a klasszikus kínai műveltséget.



Baráthosi Balogh Benedek: *Korea, a hajnalpiros országa* (1929)

Baráthosi beszámol arról is, hogy a 6. század elején a koreai Pekse királyságból kiváló szaktudósokat hoztak Japánba.¹³ Elsősorban orvosokat és csillagászokat, hogy átadják tudásukat a helyieknek. Ugyanebben az időszakban a – japán történelemkönyvekben fellelt adatok szerint – a rövid életű Gaja királyság uralkodója különleges égetett gyümölcspálinkát küldött a japán császárnak, ami annyira megnyerte az udvar tetszését, hogy egy sereg koreai pálinkaégetőt hoztattak a szigetországba.¹⁴ De a selyemhernyó-tenyésztés, a porcelánkészítés, a papír- és tusgyártás, valamint a festészet is a koreai királyságokból jutott el a japán szigetekre. A hajnali csendesség országa iránt feltétlen rokonszenvet mutató magyar néprajzos a koreai hatásra történt japán fejlődést egyenesen az 1867-es meidzsi restaurációhoz mérhető változásnak titulálta.

Baráthosi nagyon sajnálta, hogy a neki igencsak szimpatikus ország a nagyhatalmi vetélkedések áldozatául esett, s így az ország önálló fejlődése is derékba tört. A magyar néprajzos monográfiájában a következőket írta a koreaiakról:

¹³ Baráthosi Balogh Benedek az ókori és kora-középkori Korea három királyságát az általa elérhető források szűkössége miatt csak Japán nevükön tudta feltüntetni. Az északi Koguryó királyságot (Koguryo, i. e. 37–i. sz. 668) Koma, a délnyugati Pekse királyságot (Paekche, i. e. 18–i. sz. 660) Kudara, míg a délkeleti Silla királyságot (i. e. 57–i. sz. 918) Siragi néven említi.

¹⁴ A rövid ideig fennállt Gaja (Gaya, 42–562) királyságot Baráthosi Balogh Benedek a japán Mimana néven említi.

„Csodálatos egy nép ez. Meg merem kockáztatni azt az állítást, hogy elejétől végig úr ez a náció. Annyi értelmesség, annyi öntudat és annyi finomság van még a legutolsó parasztban is, hogy az ember elcsodálkozik rajta. Nincs bennük semmi a japánok mesterkélt udvariasságából, amely jóformálag [sic!] tettetés, illetve álarc arra, hogy a bennük lévő igazi érzelmeket eltakarja. Nem találjuk meg náluk a Khinában szokásos tolakodó bizalmaskodást sem, s még kíváncsiságuk is olyan, ami nem zavarja meg a közējük kerületet.”¹⁵

Baráthosi Balogh Benedek teljes mértékben átérezte a két szomszédos ország ellentéteinek súlyosságát. A magyar néprajzos 1922-ben Japánban tartózkodott, ahol megalapították a *Japáni Turán Központ* (Turán Remmen Kai) nevű szervezetet. Az ünnepségre Tokióban az egyik Ueno-parki nagyvendéglőt foglalták le, s úgy tervezték, hogy meghívják a Japánban tartózkodó valamennyi turáni nép képviselőjét. A terem feldíszítésénél egy Sztriha Sándor nevű, Japánban élő, volt első világháborús hadifogoly festőművész megrajzolta a Magyarországi Turán Szövetség címerét, s köré minden turáni nemzet lobogóját, így természetesen a már nem létező Koreai Császárság zászlóját is. Már kezdtek gyülekezni a vendégek, amikor egy japán katonatiszt a transzparenshez lépett és megpróbálta eltávolítani a koreai lobogót. Kínos incidens vette kezdetét: a magyar néprajzos természetesen próbálta udvariisan meggyőzni a japán tisztet, de a vitába két koreai vendég is bekapcsolódott, akik kikérték maguknak a zászló eltávolítását.

„Hamarosan erős szóváltás keletkezett közöttük, mire a tiszt a telefonhoz ment, és értesítette a dologról a rendőrfőnökséget. Addig is a teremben időző néhány embert eltávolították, s az ott lévő rendőrlegényekkel az ajtókat elállatták. Nemsokára megérkezett valami fő-fő policáj, aki kijelentette, hogy addig nem engedi a gyűlés megkezdését, amíg a koreai lobogót el nem távolítjuk, és a koreai megbízott felszólalását a programból nem töröljük. [...] A közben megérkezett közönség között rendkívül izgatott lett a hangulat, magam is annyira izgatott lettem, hogy alig tudtam azt a néhány szót elmondani, amellyel a gyűlést megnyitottam. A koreaiak nagyon el voltak keseredve, s el akartak távozni. Csak arra a kérésre és megokolásomra maradtak ott, hogy a banketten fel kell szólaljanak, mert kívánatosnak tartom, hogy ezen a nevezetes gyűlésen minden jelenlévő turáni nép szóhoz jusson. [...] A banketten tényleg felszólt a koreai, hangot adott elkeseredésének azért a méltatlanságért, ami a zászló eltávolításával érte őket. Kifakadása érthető volt bár és jogos, mégis

¹⁵ Baráthosi 1929, pp. 37–38.

Japán részről erős megtorlásban részesült, mert négy nap múlva mind amellet, hogy Japánban virágzó kereskedése volt, örökre kitiltották őt a japán anyaország területéről.”¹⁶

Baráthosi monográfiájában egyértelműen leírja, hogy a japánok berendezkedése minden jel szerint örök időkre készül Koreában. A főkormányzóság részére fényes palotát emeltek, a félszigeten pedig nagyszámú japán katonaság állomásozik. A japán rendőrség, a japán posta- és távíróhivatalok miatt a külföldi látogató könnyen azt hiheti, hogy igazi japán területen van. Baráthosi több olyan japán propagandafüzetet kapott, amelyben a régi és az új Korea van szembeállítva egymással. A Csoszon-dinasztiabeli koreai hivatalnok háza mellett a modern japán törvényszéki épület képe szerepel, a régi falusi vízfordó mellett a modern szöuli vízvezeték képe látható, a falusi kuruzsló mellett pedig egy modern klinika fényképe szerepel. Csak a régi koreai lélek mellé nem tudják odatenni azt az újat, amit annyira szeretnének belenevelni – vélekedett a magyar néprajzos.

„Ha a japán hatás nem volna annyira koreai ellenes és annyira önző anyagias célú, talán áldásosnak volna mondható Koreára, de így, mikor csak a morzsákat juttatják nekik a belőlük dúskáló japánok, nem lehet csodálni, ha az ellenérzés nem csökken irántuk. [...] Az a futó pillantás, amit 1921-ben vethettem Koreára, meggyőzött arról, hogy a nemzetnek megvannak a maga vezetői, akik biztos kézzel vezetik népüket a teljes nemzeti egység és öntudat felé, s ha a nemzet hallgatni fog rájuk, eljön a megváltás órája, akárhogy nem akarja is Japán. Tizenötmillió ember akaratáról van szó, s tizenötmillió koreai élni akarásáról.”¹⁷

A magyar néprajzos önzetlen kiállása a koreai függetlenség mellett az eltelt évtizedek ellenére nem felejtődött el. A szöuli tudományos körök 2005 februárjában, a *Második Koreanisztikai Világkonferencia* (2nd World Congress of Korean Studies) egyik előadása révén ismerhették meg Baráthosi Balogh Benedek munkásságát.¹⁸ Az érdeklődés olyan magas szintű volt, hogy a *Munhwa Ilbo* című napilap külön tudósításban számolt be a magyar tudós csaknem nyolcvan évvel korábbi megállapításairól. A cikket nem sokkal később több más napilap internetes kiadása is átvette, a látogatottsági adatok miatt pedig még a közszolgálati televízió (KBS 2) híradójában is említést tettek róla.

2005 augusztusában egy szöuli társadalomtudományi könyvkiadó erőfeszítéseinek köszönhetően koreai nyelven is megjelenhetett a magyar néprajzos által írt monográfia, amelynek végén egy külön tanulmány mutatja be az elfe-

¹⁶ Baráthosi 1929, p. 56.

¹⁷ Baráthosi 1929, pp. 155–157.

¹⁸ Csoma 2005, pp. 151–158.

ledett tudós életútját és munkásságát.¹⁹ Reményeink szerint mindez hozzájárulhat Baráthosi Balogh Benedek emlékének megőrzéséhez, valamint a Koreai Köztársaságban még mindig csupán formálódóban lévő Magyarország-kép kedvező irányú fejlődéséhez.

IRODALOM

- Baráthosi Balogh Benedek (1929): *Korea, a hajnalpír országa*. Budapest: a szerző kiadása.
- Baráthosi Balogh Benedek (1996): *Távoli utakon*. (Összeállította: Hoppál Mihály.) Budapest: Magyar Néprajzi Múzeum.
- Bodrogi Tibor szerk. (1978): *Messzi népek magyar kutatói II*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Borathosi Bollogu Benedekhu (2005): *Khoria, choyong'han achim'ui nara*. (Fordította, jegyzetekkel ellátta, valamint a zárótanulmányt írta: Csoma Mózes.) Seoul: Jipmoon Dang.
- Bozóky Dezső, (1911): *Két év Keletáziában. China és Korea*. Nagyvárad: a szerző kiadása.
- Csoma Mózes (2005): Hongari chwe'choro kphi ittke hanguk'ul yonguhan hakcha'wa yoksa'ui soyong'doli sokeso sara'chyo kanun ku'ui choso. [Az első Korea-kutató magyar tudós és a történelem viharáiban elveszett kötete – koreai nyelven.] In: *Korean Studies in the Era of Reconciliation and Cooperation. 2nd World Congress of Korean Studies*. Peking: The Academy of Korean Studies–The Peking University, pp. 151–158.
- Fendler Károly (1994): *A magyar–koreai kapcsolatok 100 éve. 1892–1992*. (Herman Ottó Múzeum Évkönyve.) Miskolc: Herman Ottó Múzeum.
- Fendler Károly (2007): Austro-Hungarian Archival Sources of Korean History (1884–1910) In: *Seoul Journal of Korean Studies* December.
- Gáspár Ferenc, dr. (1892): *Negyven ezer mérföld vitorlával és gőzzel*. Budapest: Singer és Wolfner Irodalmi Intézet Rt.
- Kwon, Hyeok Chang (2008): “Daejanggeum” Enthralls Hungarian TV Viewers. In: *Korea Focus* Autumn.
- Nahm, Andrew C. (1988): *Korea. Tradition and Transformation. A History of the Korean People*. New Jersey–Seoul: Hollym.
- Osváth Gábor (2006): *Koreai nyelv és irodalom*. Budapest: Editio Plurilingua.
- Perry, Elizabeth J. (1980): *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*. Stanford: Stanford University Press.
- Vay Péter (1906): *Kelet császárai és császárságai*. Budapest: Franklin-Társulat.
- Vay, Peter (2001): *Korea of Bygone Days*. (Birtalan Ágnes ed.) Budapest: Terebess Publishing.

¹⁹ Borathosi 2005.

SZABÓ BALÁZS

EGY BEVEZETŐNEK SZÁNT
HARCMŰVÉSZETI FORRÁS:
*HEIHŌ SHOSHIN NO TEBIKIGUSA**

A tanulmány a Takenouchi-ryū *jūjutsu* iskola egyik fontos forrásművét, a *Heihō shoshin no tebikigusát* mutatja be. A japán harci művészetek fejlődésében a Takenouchi-iskola kiemelkedő jelentőségét az adja, hogy ez volt az első *jūjutsu* iskola, amelynek létezését dokumentumok igazolják, technikai, elméleti hatása a későbbi stílusokra is igen jelentős. A *Heihō shoshin no tebikigusa* az iskola kilencedik vezetőjének a műve, a 19. század első harmadában keletkezett. Erre az időre már – párhuzamosan a harci művészetek átalakulásával – a *jūjutsu* szerepe, hasznossága alaposan ártértékelődött, ez adja a mű sajátos hátterét, és határozza meg szerzőjének szempontjait. Általa bepillantást nyerhetünk a harci művészetek elméleti fejlődésének folyamatába.

A Takenouchi-ryū *jūjutsu* iskola alapítását egy Mimasaka tartománybeli *bushinak*¹, Takenouchi Nakatsukasa Daiyū Hisamorinak tulajdonítja az iskola történeti emlékezete, aki Tenbun éveiben (1532 körül) alkotta meg irányzatát.

Ashikaga Yoshimasa shōgun idejében (1444–1473) a Takenouchi-ház feje Takenouchi Toyoharu volt, akinek öccse, Tameharu állami hivatalnokként került Mimasaka tartományba, ahová követte őt az unokaöccse, Yukiharu (Hisamori apja) is, Haga környékén telepedve le. A Tazuta-vár urának, Takenouchi Tamenagának a halála után Hisamori lett a Takenouchi-ház feje olyan politikai helyzetben, amikor a Takenouchi három nagy és erős ház, a Mogami, az Amago és a Mōri szorításában küzdött a fennmaradásért.

Hisamori kezdetben apja, Yukiharu nyomán Hisayukinak nevezte magát, később változtatta nevét Hisamorira. A Takenouchi-ház történeti forrása² azt állítja, Hisamori Bunroku 4. évében (1595), 93 évesen halt meg, ennek alapján a születését Bunki 3. évére (1503) kell tennünk.

Az iskola születéséről a család tulajdonában levő másik forrás, a *Kogoden* 古語伝 így ír:

„Hisayuki már ifjan igen bátor volt, kedvelte a kardvívást. Elmélyült ennek a művészetnek a gyakorlásában, ám maga úgy érezte, nem elegendő a tudása. Tenbun első évének 6. havában, mivel erősen hitt Atago-nokami istenben, naponta háromszor imádkozott, majd a Haga nyugati ré-

* 兵法初心の手引草, Forráshely: Oimatsu–Ueshiba 1982, pp. 42–69.

¹ A *bushi* 武士 a japán katonai réteg, a szamuráj korabeli elnevezése volt.

² Takenouchi keisho kogo den 竹内系書古語傳.

szén levő San-no-miya szentélyhez zarándokolva imádkozott tovább és edzette magát. Két láb négy hüvelyk hosszú fakardjával nagy fákat ütött, s efféle gyakorlatokat végzett hat napon és hat éjszakán át, s amikor teste és lelke is elfáradt, fakardját párnaként használva elaludt. A hatodik hónap negyedik napja volt, egyszerre a semmiből megjelent egy ősz hajú hegyi szerzetes s a nevét kiáltotta. (...) Hisamori a fakardját megragadva támadott, de [ellenfele] minden támadását könnyedén védte.

(...)

[A szerzetes] elvette tőle fakardját, azt mondta, a hossza miatt nem használható jól, ezzel azt kettévágva rövidkardot csinált belőle, amit átnyújtott neki ezekkel a szavakkal: ha ezt hordod magaddal, azt *kogusokunak* 小具足 nevezzük. (...) Később ezt az irányzatot *toritenek* 捕手 nevezte el, a *kogusokut* és a *kumiuchit* 組討 pedig *koshi no mawarinak* 腰の廻り. Ez a technika egészen csodálatos volt.”³

Hisamori második fia, Hitachinosuke Hisakatsu, apja művészetét megörökölve azt magas szintre fejlesztette. Kiotóban lehetősége nyílt a tudását Go-Mizunoo császár előtt is bemutatni, ahol az „A japán *torite* alapítója” (*Nihon torite kaizan* 日本捕手開山) címet adományozták neki. Ő és fia, Hisayoshi, aki az iskola harmadik vezetője lett, saját technikáikkal bővítették a repertoárt, kialakítva így a Takenouchi-ryū máig tanított tananyagát.

Jelen írás a Takenouchi-ryū forrásanyagának egy érdekes és tanulmányozásra méltó darabját, a *Heihō shoshin no tebikigusāt* 兵法初心手引草 kívánja megvizsgálni. Ez a mű az iskola történetének egy későbbi időszakában, az Edo-kor végén, 1830 körül íródott, szerzője Takenouchi Gamonta Hisayori 竹内雅門太久居, aki az iskola 9. vezetője (*sōke* 宗家) volt. A mű célja szerint megalapozást kíván adni a művészet gyakorlóinak számára, afféle bevezető kézikönyv szándékával (*shoshin tebiki no tame* 初心手引のため) íródott.

A szerző emellett természetesen hangsúlyozza, hogy az iskola tanításai csak személyes gyakorlás, a mestertől való közvetlen tanulás útján érthetők meg.⁴

Mindazonáltal, az alapok, a megfelelő megalapozás szükséges, e nélkül mesteri fokra jutni nem lehetséges.

„Olyan ember van, aki az alapok elsajátítása után a technikák magas fokáig jutott, de olyan, aki az alapokat el nem nyerve mesterré vált, mindez idáig nem bukkant fel.”

³ Idézi Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 5.

⁴ 技を嗜む緒家の秘旨を探り、その蘊奥を研究せずといふ所なし。日頃師友に聞く所を著し。(Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 42).

また規距を得意の其業に工ざるもの有といへども、
規距を得ずして、其業に工者はいまだあらず。⁵

A mű szerkezetileg három részből áll, ami megfelel a gyakorlási folyamat három szintjének: az első a bevezető, kezdő szint (*shoi* 初意), a második a középső szakasz (*chūi* 中意), végül pedig a már „helyes úton” járók szintje következik (*sei* 正意). Bár az egyes részek nevének saját, a gyakorlás szintjeire vonatkozó elnevezése van, az értelmezés megkönnyítése végett egyszerűen Első, Második és Harmadik könyvnek fordítottam őket.

A mű jellegzetességeként ezen kívül ki kell emelni azt, hogy rendkívül tudatosan az oktatásra helyezi a hangsúlyt, ebben a minőségében azt mondhatjuk, átmenetet képez a hagyományos, a művészet alapjait konfuciánus, sintoista képekkel, példákkal megvilágítani igyekvő *denshō*k és a modern, pedagógiai szemléletű munkák között.

A *Tebikigusa* a 19. század első felében keletkezett, olyan korban, amikor a japán társadalom vezető rétegét alkotó *bushi* osztály már sokadik válságos időszakát élte. A korra jellemzően a *bakufu*⁶ és a *hanok*⁷ gazdasági, társadalmi problémáit igyekeztek a lakosság morális állapotának nem megfelelő voltával magyarázni, s különösen így volt ez akkor, amikor a problémák a *bushi* réteghez kapcsolódtak. A mű keletkezése után mintegy tíz évvel hajtották végre az Edo-kor utolsó nagy reformkísérletét, a Tenpō-reformokat,⁸ s a *bushi* társadalom eladósodottságának kezelésére jobb ötlet nem lévén a fogyasztáscsökkentés érdekében folytattak kampányt, valamint az ilyen értelmű konfuciánus tanításokhoz való visszatérést szorgalmazták. A *bushi* hagyományos szerepét megalapozó konfuciánus, neokonfuciánus gondolatok a mű szövegében is feltűnően jelen vannak.

Ehhez kapcsolódó sajátosság, hogy a tanítások, magyarázatok között szívesen használ *wakákat*, ezekkel tömör, verses formában illusztrálja az érintett témát. Ennek késői változataként megemlíthetjük Ueshiba Morihei, az *aikidō* alapítója példáját, aki szintén verseken (nála a nevük *dōka* 道歌, ‘az Út versei’) keresztül jegyezte le gondolatait.

⁵ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 43.

⁶ A sóguni kormányzat.

⁷ Tartomány, egy kézben levő birtok.

⁸ 1841-ben Mizuno Tadakuni lett a shogunátus központi bizottságának a feje, aki megkísérelte a *bakufu* helyzetét minden területen megerősíteni. Utasításokkal próbálta az élelmiszerárakat csökkenteni, a nagy kereskedőligákat feloszlatta, őket tartva felelősnek a magas áráért. A városokba települt parasztokat az eredeti lakóhelyükre visszakényszerítve a városi lakosság létszámának csökkentését, az ellátási problémák megszűnését kívánta elérni. Rendeleteket hozott a szórakoztatóipar visszaszorítására, a ruházat, hajviselet és lakások luxusát megtiltva fogyasztáscsökkentésre törekedett. Reformkísérlete teljes kudarcot vallott, 1843-ban felmentették posztjáról és száműzték, ott halt meg 1851-ben. Jansen 1961, pp. 14–15.

ELSŐ KÖNYV (*SHOI*, 初意)

Az Első könyv elején Hisayori a harcművészeti stílusok lényegének egysége mellett tesz hitet, mint mondja, számos stílus létezik bár, a lényegük egy, ez pedig az, hogy a „sekélytől a mély felé” kell haladni az elsajátításuk során.⁹ A távoli hegycsúcsok bár nagy távolságban vannak tőlünk, ugyanaz a hold ragyog rájuk, azaz nincsen elérhetetlen cél, a gyakorlás mindig meghezozza a gyümölcsét.

Az újkori *budō* elmélet egyik sarokköve volt az a tétel, hogy a messzi célok eléréséhez, a művészet legmagasabb fokon való gyakorlásához a tudat szabad-dá tételére, „elengedésére” van szükség. Az egyik legkorábbi *bujutsu*¹⁰ elméleti munkának számító *Fudōchishinmyōrokuban* Takuan Sōhō Meng-cét idézve ír az „elveszett tudatról” (*hōsin* 放心), amelyet szerinte meg kell találnunk és vissza kell térítenünk magunkhoz, mint egy kutyát vagy macskát.¹¹ Hisayori ugyanezt a passzust idézi:

„Azért, hogy a tudatot, ami elveszett, megtaláljuk, a tudatot szabadon kell engedni.”

孟子曰、求放心心要放。¹²

Aki ezt megvalósítja, annak számára minden lehetséges, nem számít, milyen előnyökkel vagy hátrányokkal indul másokhoz képest. A gyenge emberek is képesek lehetnek sok mindenre, ha kitartásuk van.

„Ha a gyenge ember akkora hegyet lát, amelynek csúcsa az égig ér, arra gondol, mikor lesz ő képes arra felmászni és elcsügged, pedig nem ez a helyzet. Például, ha egész Japánt akarjuk is bejárni, száz vagy ezer *ri* is csak lépésenként tehető meg. Ennek megfelelően mit sem számít, hogy két *rit*, ötöt, vagy hetet akarunk menni, könnyed lélekkel lépdelni kell csak.”

柔弱の人は天を仰ぐ程の高山を見ては、いつか登り得んと心を屈せんか、さにあらず。譬ば日本廻国して百里千里も一足一足歩行に随ひ、二里或は五里七里を遠しとせず、難なく心の及処にふみひらけん。¹³

⁹ 我朝の武家の兵術、緒流多しといへども、一として別なる事なし。浅きより深きに入り、深きより浅きに至る事は、いずれの道もかわる事なし。(Oimatsu-Ueshiba 1982, p. 43).

¹⁰ A harci művészetek összefoglaló neve.

¹¹ Takuan 2004, p. 75.

¹² Oimatsu-Ueshiba 1982, p. 44.

¹³ Oimatsu-Ueshiba 1982, p. 44.

Ha pedig valaki eltökélten gyakorol, mindenképpen megvalósíthatja a célját, beteljesítheti az Utat, amit járni kíván.

Ennek alátámasztására Hisayori Bōdhidharma (Daruma 達磨) falnézésének a példáját is felhossa, hangsúlyozva azt a hatást, amit ez a tett a világ minden táján kiváltott. Az Első könyvet végigkíséri az a konfucianus meggyőződés, hogy ha egy ember képes önmagát megjavítva helyesen viselkedni, akkor ennek hatására a környezete is változni kezd. Konfuciusz a *Beszélgetések és mondasok* című művében hangsúlyozza is, hogy a bölcs akár kéri erre, akár nem, bele kell, hogy szóljon az ország kormányzásába, mert felelőssége a világ jobba tétele.

Az Edo-kor elején Hayashi Razan volt az a gondolkodó, aki a Szung-konfucianizmus korai japán képviselőjeként tevékenykedett, s ebben a minőségében 23 éves korától élete végéig a *bakufu* szolgálatában állt. Ő ezt azzal magyarázta, s ez Hisayori koráig érvényes gondolat maradt, hogy csak így tudta beteljesíteni azt a vágyát, hogy a bölcs útja az egész országot védelmezze, valamint a konfucianus tanítások elérhetővé váljanak a *bushik* számára.¹⁴

Szintén klasszikus, a *bushi* útról szóló művekben sokszor visszatérő gondolat az is, hogy a műveltség (*bun* 文) és a harci ismeretek (*bu* 武) ki kell, hogy egészítsék egymást.¹⁵

Az 1615-ben kibocsátott *Buke shohatto*¹⁶ nevezetes első cikkelye a *bushi* osztályba tartozók számára a *bunbu* tanulmányozását köteleességgként írta elő, amely kifejezésben a *bu* a *bugeire*¹⁷, a *bun* pedig a tudományra, vagyis a korban egyre inkább magától értetődően a Zhu Xi (1130–1200) által képviselt neokonfucianizmusra (*shusigaku* 朱子学) utalt.

Bun és *bu* egységét szokás volt úgy is értelmezni, hogy a katona a háború közepén sem feledkezhet meg saját emberi valójáról, valamint úgy, s Hisayori korában inkább ezt a megközelítést használták, hogy békében sem szabad elfeledkezni a háborúról, nem kényelmesedhet el, nem merülhet az élvezetek

¹⁴ 儒門ヲ武門ニ開カント欲 (Sagara 1992, p. 28).

¹⁵ 文武両道. A kifejezés először a *Heike Monogatari* 7. könyvében, a *Gansho* c. fejezetben bukkan fel, s a helyeslés mellett akkor még némi csodálkozás is érezhető – a *bushik* akkor még többnyire írástudatlanok voltak. Yamaji 1993, p. 6.

¹⁶ Az 1615-ös rendelet közvetlen előzményének tekinthető az a dokumentum, amelyet Keichō 16. évének (1611) április 12-én adtak át a *daimyōknak* (hűbéruraknak), akik Go-Mizunoo császár beiktatásának az ünnepségére érkeztek a császári fővárosba. Ez a *Hōrei sankajō* 法令三箇条 címet viselő rendelet három cikkelyből állt, s a következőket tartalmazta: Az Edóból érkező utasításokat be kell tartani; a *bakufunak* engedelmességni kell, s előle semmit el nem rejteni, a bűnösök befogadása tilos. A *Buke shohatto* 武家諸法度 lényegében ezt a dokumentumot egészítette ki 13 cikkelyre. A megszövegezést az ekkorra a *bakufu* fő ideológusává vált Konji-in Sūden szerzetes végezte, munkájában segítette őt Hino Juisin Terusuke és Hayashi Dōshun is. A szöveg elkészítésekor figyelembe vették Jōei és Kenmu császárok ősi rendeleteit is. Mikami 1977, pp. 9–15.

¹⁷ A *bujutsu*, a harci művészet korabeli megnevezése.

világába az, aki katonának, *bushin*nak született. A szerző figyelmeztet, hogy aki így tesz, az élvezeteket sem ismerheti igazán, s a *bushi* eredeti eszményeihez való visszatérést sürgeti. Érdekes megfigyelnünk, hogy ebben a műben már megjelenik a harci művészetnek az a szemlélete, ami majd a 19. század végén válik uralkodó nézetté: a *bujutsu* nem pusztán a technikák, illetve a mögöttük álló elméleti tartalom elsajátítását jelenti, hanem eszköz a társadalom (ekkor még nyilván csak a *bushi* társadalom) nevelésére. Ennek szellemében egyfajta programot ajánl: először is a *sake* túlzott élvezetéről kell lemondani, másodszor visszaszorítani a ruházkodás, étkezés, lakás területén tapasztalható túlzásokat, harmadszor pedig fel kell hagyni az élvezetek hajszolásával.¹⁸ Csak ezen az úton végighaladva valósulhat meg a *bunbu ryōdō* 文武両道, s válik az ember azzá, akit Hisayori „bölc és bátor vazallusnak” (*chīyū no shin* 智勇の臣) nevez.

A modern *jūjutsu*-elmélet történetét kutatva a mű Első könyvének talán legfontosabb szakasza az, ahol a tanulás, a gyakorlás működéséről magyaráz a szerző. A korai *denshō*k jellemzően nem foglalkoztak ezzel a kérdéssel, vagy pusztán a győzelemhez szükséges tudás megszerzésének folyamataként tárgyalták. A *Tebikigusa* újszerűsége abban áll, hogy érezhetően igyekszik a tanulók igyekezetét bátorítani, motivációjukat fejleszteni. Ez határozottan eltér a régi *denshō*k gyakorlatközpontú szemléletétől, amikor a tanulás célja a valódi harcban való helytállás, az életben maradás volt, s ily módon, a tanulók motiválása nem igényelt különösebb nehézséget. A 19. század elejére a helyzet alaposan megváltozott,¹⁹ a Takenouchi-ryu igyekezett a tanulók lelkesedését szinten tartani. Leszögezi, hogy ahogy az emberek testalkata különbözik (*shintai kyojaku* 身体虚弱), úgy a tudatuk ereje (*shinki no kōge* 心気の高下) sem egyforma. Emiatt a fejlődés sebessége is egyénenként más és más, ám emiatt nem szabad aggódni, hiszen ha a szilvafa egy *jōnyit* nő egy év alatt, az nem sok, de ha a kámforfa egy hüvelyknyit, az nagyon is szép teljesítmény.²⁰ Annak a modern pedagógiai gyakorlatnak korai példáját láthatjuk itt, amely a tanulók személyre szabott, az egyéni különbségeket figyelembe vevő oktatásának fontosságát hangsúlyozza.

¹⁸ Oimatsu–Ueshiba 1982, pp. 46–47.

¹⁹ A *bushi* osztály, amelynek törvényekben rögzített feladata volt a harci művészetek gyakorlása és hadi felkészültségük szinten tartása, ekkorra meglehetősen heterogenizálódott. Fukuzawa Yukichi azzal a példával érzékeltette ezt, hogy a *kjūsūi Nakacu-hanban*, amelynek mindössze 1500 szamurája volt, ezek a szamurájok több mint száz rangra voltak szétosztva. Lásd Masao 1989, p. 8. A ranglétra alsó és felső részén álló *bushik* jövedelmi viszonyai között hatalmas volt a különbség. Az Edo-kor végén a Tosa-hanban például a legmagasabb rang a *karō* volt, ezt tizenegyen viselték s a jövedelmük évi 1500–10 000 *oku* között mozgott, míg a legalacsonyabb rangú *bushi* az *ashigaru* volt, mindössze 3–7 *oku* jövedelemmel. Lásd Jansen 1961, pp. 25–26.

²⁰ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 48.

Úgy gondolom, nem véletlen, hogy ez a – talán a korabeli japán oktatásban is szokatlan – megközelítés a harci művészetek világában a *jūjutsu* területén vetődött fel először: a *jūjutsu* oktatásában, amely repertoárjának fontos része volt a test-test ellen, pusztá kézzel folytatott küzdelem, komoly gondokat okozhatott a testi erőben megnyilvánuló hátrány, annak kiegyenlítése sokkal nehezebb volt, mint a fegyvert használó harci művészetekben. Ennek a problémának az áthidalása, illetve a gyengébb testalkatú gyakorlók kezdeti lelkesedésének a fenntartása olyan kihívás lehetett, amellyel a *jūjutsu* oktató mesterek szembesültek a legélesebben.

Az Első könyv fő gondolata az, hogy kitartó gyakorlással mindenki eredményt érhet el. Ennek fényében elítélendő azoknak az embereknek a hozzáállása, akik csak bele akarnak kóstolni egy-egy harci művészetbe, s az alapjártás-ság megszerzése után továbbállnak, más stílus tanulásába kezdenek.

„Sok olyan ember van mostanában, akik csak egy kicsit akarnak egy-egy helyen tanulni, így járnak mestertől mesterig. Azokat, akik egy fél évszaknyit vagy egy évet akarnak csak egy-egy stílus tanulásával tölteni, *musasabigeinek*²¹ nevezzük. A *musasabi* a galambot kinevette, s azt mondta neki, hogy ő ötféle művészetet valósított meg: tud a hegyen futni, a faluban futni, fára mászni, lyukat ásni, folyón átkelni. Ez igaz, de egy lábnál mélyebb vízben nem tud átkelni, a lóhoz hasonló sebességgel nem tud futni, akkora gödröt ásni, hogy maga elbújék benne, nem képes, három lábnál magasabbra a fára sem tud mászni, a hegyen a zergéhez hasonló ügyességgel nem tud mozogni. Hiába tud öt művészetet, abból egyet sem jól. Egy-két, vagy akár tíz hónap, egy év gyakorlás még a belekóstolásra sem elég a harcművészetben.”²²

A gyakorlásban sietni is nagy hiba, mint ahogy a természetben is vannak évszakok, úgy a tanulás során is mindennek megvan a maga ideje, minden szint szükséges, egyiket sem ugorhatunk át, nem számít, mennyire tehetséges valaki. Kitartó gyakorlással azonban csodálatos fejlődés (*myori* 妙利) érhető el.

MÁSODIK KÖNYV (CHŪI JIRŌ 中意次臈)

Az Első könyvben a harcművészet tanulásának általános elveiről volt szó, a Második könyv a haladó tanulók számára kíván ismereteket átadni.

A *bu*, a harci tudás, a harci művészetek az élet természetes kellékei: az ember, aki a házába költözött egereket akarja kordában tartani, macskát kerít, aki az ellenségeit kívánja visszaszorítani, a harci művészetekhez fordul, akinek pe-

²¹ A *musasabi* 鼯 egy egérféle rágcsáló, -gei művészetet, itt művészt jelent.

²² Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 48.

dig az országot kell uralnia, a *bun* és a *bu* egységét (*bunbu ryōdō* 文武両道) kell megvalósítania. A bölcs ember nem tekinthet el egyiktől sem, hiszen a *bu* a közvetlen veszély elhárításának az eszköze, a *bun* pedig a távolabbra tekintésé.²³

A szerző a művészet elméleti tanulmányozásában elmerült tanulókat figyelmezteti, hogy amit gyakorolnak, az nem tudomány, hanem harcművészet. Meng Cét idézi arról, hogy hiába a tudás, a bölcsesség, ha az alkalom nem nekünk kedvez, semmi sem lesz belőle. Hiába van földünk és szerszámunk is, ha az időjárás nem megfelelő, alig lesz termésünk. Bármit csinálunk, az idő (*toki* 時) és az alkalom (*kiyoi* 勢ひ) nem téveszthető szem elől. Hiába van fegyverünk is, tehetségünk is, erről a harcművészetben sem szabad megfeledkeznünk.²⁴

Ezzel együtt a tanulás (*gaku* 学) fontos, csak ezen keresztül láthatjuk át az adott művészet működését (*dōhō* 道法), ami elvezet minket a végső lényeg (*okushi* 奥旨) megértéséhez.

A Második könyv harcművészet-elméleti szempontból legérdekesebb része következik ezen a helyen, amikor a harcművészet és a *shintō* kapcsolatáról szól a szerző. A stílusalapítónak a San-no-mija hegyen egy ősz *yamabushival* történt találkozását meséli el, aki az iskola hagyományai szerint Atago-no-kami isten megtestesülése volt. Az ezt követő magyarázat leszögezi, imádság nélkül nincs teljes győzelem.²⁵ Azonban, ez nem csak annyi, hogy a szívünkben az istenbe vetett hittel imádkozunk,²⁶ hanem tudatunkban az igazságot keresve az együtt érző lelkületen át az emberiségig jutunk el,²⁷ így az Éggel és a Földdel eggyé válva győzedelmeskedünk.²⁸

Amit *kaminak* 神 nevezünk, az a világegyetem eredetének elve, az őselv, ez volt az erő, ami a létező világot létrehozta, s ez annak eredeti szellemisége (*honshin* 本心), spiritualitása (*reisei* 靈性) is. Hisayori ezt a *kami elvének* (*kami no kotowari* 神の理) nevezi. Azonban nem volt olyan ember, aki ezt magában felfogta és tisztelte volna, ezért volt szükség az istenek útjának (*shintō* 神道) a létrehozására, amire úgy is tekinthetünk, mint az előbb említett őserő alkalmazására (*genki no yō* 元気の用).

Azonban, figyelmeztet a szerző, hiába látogatja meg valaki az összes szentélyt, ha az Utat nem követi helyesen,²⁹ akkor az Istenek Útjának árt. Példaként Wu császár és Bóhidharma történetét hozza fel, amikor a császár a bölcstől

²³ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 50.

²⁴ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 51.

²⁵ 勝利の大抵之所は祈るに有.

²⁶ 神の信心は心の事にして抜き、真言杯唱ふる而已にあらず.

²⁷ 心に求誠、慈悲心備りて忽ち仁を恵み.

²⁸ 天地の一体の人と成て勝利備るべし.

²⁹ 道士は破神道悪人也。A kínai (*kanbun*) szöveget japánosan olvasva: 道を乱する士は神道を破る悪人也.

megkérdezte, vajon mennyi erényt halmozott fel életében a buddhizmus bőkezű támogatásával, azt a választ kapta, hogy semennyit...

Érdekes megfigyelnünk, hogy a *Tebikigusa* szövegében a japán eszmetörténetre ható három nagy diszciplína, a buddhizmus, a konfucianizmus és a *shintō* elemei szinte pontosan egyforma súllyal szerepelnek, egy, a *shintō* tanításai szerint felvázolt gondolat magyarázatok buddhista példázatokot használ, más-kor konfuciánus tanításokat kapcsol össze a *shintō* mitologikus képeivel. Az, hogy a harcművészeti munkák szerzői számára a hit, a vallásos meggyőződés mindig is fontos volt, nem újdonság,³⁰ de minden *densho* a maga képi, hasonlatokban megnyilvánuló sajátos világával egyben a korszak eszmei tükröződése is. Ennek megfelelően a korai írásokban (*Heihō kadensho*, *Gorin no sho*) inkább a buddhista hatások erősek,³¹ a 17. század végétől a konfuciánus gondolatok hódítanak teret. A *Tebikigusa* szövegét végigkísérő, erős *shintō* hatás jól illeszkedik a kor szellemiségéhez: a 19. század eleje, köszönhetően elsősorban a *kokugaku*³² tudósainak, a *shintō* újrafelfedezésének a korszaka volt.³³

A *kami* és a világot megteremtő őserő azonosságának gondolata jellegzetes kora újkori jelenség a japán eszmetörténetben, a *kami* avagy a *shintō* világának kiemelt helyén szereplő császári ház háttérbe szorulásakor ugyan maga a *kami* eszme is erejét veszítette, ám a neokonfuciánus tanok elterjedésével párhuzamosan erősödtek meg azok a hangok, amelyek a császári házat a konfuciánus világnézet alapjaihoz igyekeztek igazítani. Nakae Toju 1639-ben írt *Genjin* 原人 című művében a császári házat (*kōjōtei* 皇上帝) a neokonfuciánus „Végső” (*taikyoku* 大極) eszméjével egyesíti, s tekinti minden létező forrásának.³⁴

³⁰ Az életüket folyamatosan kockáztató *bushik* körében az istenekhez, Buddhához fordulás természetes volt, így érthető, hogy a *denshō*kban is gyakoriak a vallásos elemek, isteni látomásokra való hivatkozások. Erről bővebben: Nakabayashi, Sinji (1994), pp. 28–29.

³¹ Bár a *budō* művelőire jellemzően a buddhizmus, főként a *zen* hatott jobban, a *shintō* hatása sem elhanyagolható, gondoljunk csak a Kashima, Katori szentélyek jelentőségére. Nakabayashi 1994, p. 48.

³² A *kokugaku* 国学 a 18–19. század fordulóján zajló tudományos mozgalom volt, ami Keichū (1640–1701) tevékenységével vette kezdetét, aki a *Manyōshū* filológiai kutatásával foglalkozott, majd az ő nyomdokaiban járó Motoori Norinaga (1730–1801) régi szövegek, elsősorban a *Kojiki* elemzésével a japán nép eredeti, kínai hatásoktól mentes szellemiségét (*magokoro* 真心 vs. *karagokoro* 唐心) kutatta. A *kokugakut* később a japán nacionalizmus forrásának tekintették ugyan, valójában inkább tudományos, filológiai mozgalom volt, mintsem politikai irányvonal. Bővebben erről: Karube–Kataoka 2008, pp. 106–109.

³³ A *shintō* újrafelfedezése ekkor még nem járt együtt a buddhista és konfuciánus tanok háttérbe szorításával. A kor jellemző filozófiai meggyőződése volt a „három tanítás egysége” (*sankyō icchiron* 三教一致論, másképp *ju-butsu-dō sankyō icchiron* 儒仏道三教一致論), ami a három diszciplína egyenrangúságát hirdette, már Fujiwara Seika munkássága óta. Sagara 1992, pp. 27–28.

³⁴ Tamakake 2008, p. 198.

A Második könyv helyes hitre vonatkozó tanításait újra a *bun* és *bu* egységét hangsúlyozó gondolatmenet zárja le. Ugyanis hiába tanul valaki sokat könyvekből, ha nem gyakorol, nem tudja kifejleszteni azt a képességet, hogy korában tartsa tudatát, s így a győzelem is kérdéses lesz.³⁵

A mű ettől a ponttól kezdve elszakad a harcművészet elméleti, vallási alapjait taglaló gondolatmenettől s jóval gyakorlatiasabb, a küzdelem megélt valóságához kapcsolódó tanításokkal folytatódik. Hazugság (*kyo* 虚) és igazság (*ji-tsu* 実) kapcsolata a küzdelem gyakorlatának döntő problémája.

„A harcművészetben azt tanítják, hogy az ellenfél hazugságát a saját igazsággal győzöm le, a saját hazugságomat pedig igazságnak látatom, így a hazugságom győz az ellenfél igazsága felett.”

兵法に曰、敵の虚を己が実で勝ち、己が虚は実に計り、敵之実を己が虚にて勝。³⁶

Ezek a gondolatok a japán harcművészeti szakirodalom jól ismert gondolatmenetéhez illeszkednek, vessük össze a fenti magyarázatot a *Heihō kadensho* egyik szakaszával:

„A megtévesztés³⁷ a harcművészet alapja, fontos módszere.

Ha ügyesen alkalmazzák, a segítségével mindig meglátjuk az igazságot. Persze hiába ismerjük, hogy van ilyen módszer, attól még nem fogjuk tudni használni is.

Ha a mi stílusunk ezen technikáját [helyesen] alkalmazzák, az ellenfél vele fog mozdulni, ha pedig ezt teszi, legyőzzük őt. Ha nem mozdul meg, és ezt időben észre vesszük, valami más technika alkalmazható, vagyis akár mozdul, akár nem, végül úgyis meg fogjuk mozdítani.”³⁸

Minden művészet a tudaton alapul (*bangei isshin* 万芸一心).

A Második könyv utolsó része a tudat fontosságáról szól. A fenti, a harci művészetek világában jól ismert gondolatból kiindulva először klasszikus magyarázatokhoz nyúl vissza: ezer technikát is csinálhatsz, ha azokban nincs élő tudat, a láb és a kéz nem mozdul.³⁹ Ha van is bennük tudat, modorosak lesznek, s a tudat abban is megtorpan.⁴⁰ Úgy kell tehát életre kelteni a tudatosságot, hogy az

³⁵ 或は諸書を見聞して理を窮め、(...) 業を習行せずして己を修むる事難し。亦勝利を得る事は曾て尙難し。(Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 52).

³⁶ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 53.

³⁷ Megtévesztés (*hyōri* 表裏) az írásjegyek szerint ‘előtt és mögött’. Azt a taktikát jelenti, amikor úgy teszünk, mintha előlről közelítenénk az ellenfelünkhöz, de valójában a háta mögé kerülve támadjuk meg őt. Watanabe Ichirō megjegyzése, Yagyū 1988, p. 15.

³⁸ Yagyū 1988, p. 32.

³⁹ 万の業をなすに、其心生ぜざれば手足も不動.

⁴⁰ 心を生ずれば又所作に心が留る.

ne torpanjon meg sehol.⁴¹ A nem megtorpanó tudat életre keltése olyan dolog, amire a különféle művészetek mesterei (*shodō meijin* 諸道名人) képesek.

A nem megtorpanó tudat eszméje a harcművészet-elmélet buddhista alapjaihoz vezet minket vissza. Takuan Sōhō híres műve, az *Értekezés a rendíthetetlen bölcsesség lényegéről* (*Fudōchishinmyōroku* 不動智神妙録) meghatározó gondolata az, hogy a tudatnak nem szabad megtorpannia.

„A helyes tudat olyan, mint a víz, amely sehol sem állapodik meg, a tévelygő tudat pedig a jéghez hasonlatos, amelyben sem kezünket, sem arcunkat nem tudjuk megmosni. Ha a jég megolvad, víz lesz belőle, mely mindenhová szabadon áramlik, s kezünket, lábunkat, bármit megmoshatunk benne. Mikor a tudat egy ponton megtorpan s ott időzik, akkor használhatatlanná válik, úgy, ahogyan a jeget sem használhatjuk kezünk vagy lábunk megmosására. Ha a tudatot megolvasztjuk s úgy használjuk, mint a vizet, feltöltve vele az egész testet, ahová akarjuk, el tudjuk küldeni, s használható (alkalmazható) lesz. Ez az, amit helyes szellemnek neveznek.”⁴²

Hisayori (Takuannal egyetértve) megjegyzi, hogy a buddhizmus álláspontja szerint a megtorpanó tudatból születik a gondolat (*nen* 念), ami pedig az újjászületés okozója (*rinne mo mizukara kore okoru* 輪廻も自之起る). A tudatosság, a technikában megszülető tudat a harcművészet lényegéhez tartozik.

A tudat, a tudatosság kiemelt szerepe a harcművészet tökélyre fejlesztése terén ugyanakkor még egy nagyon fontos következménnyel bír. A szerző hangsúlyozza, hogy a tudati kiválóság képes kiváltani a testi adottságokban megnyilvánuló hátrányokat, mert bár vannak erős és gyenge emberek, a gondolkodásban (*ichinen no tessuru tokoro* 一念之徹する所) és az elszántságban (*shinken shikkō* 心懸執行) nincs köztük különbség. Leszögezi: őszinte szándékkal, elszántsággal és a megfelelő tanárral bárki eljuthat a művészet végső pontjáig. Érdeklletes példával támasztja ezt alá: a ló farkán a légy a lóval együtt akár ezer *rit* is utazik. A légy és a ló között óriási a különbség, mégis egyaránt ezer *ris* utat tesznek meg. Éppen így, a tanítvány a tanár kapuján belépve együtt halad vele az úton, számára addig elképzelhetetlen távolságokra jutva el. A művészére jellemző tanítói, pedagógiai szemlélet szép példája ez a szöveghely.

A tanulás, a fáradhatatlan edzés minden a harcművészetben, állítja Hisayori, s ezen a ponton a mű konfuciánus fordulatot vesz, a kínai történelemből vett példákat használ. Egy híres hőst említ, aki vasból készült pajzsot használt, ami ha a kezében volt, ezer íjász löhetett rá, akkor sem esett baja. Úgy kell edzeni, hogy az edzés vaspajzssá váljon.⁴³

⁴¹ 然る間、無所止而心を可生也.

⁴² Takuan 2004, pp. 50–51.

⁴³ 必ず無油断、彼の鉄の楯と成迄可執行 (Oimatsu–Ueshiba 1982, pp. 55–56).

A „semmitől győzelem” lehetőségét húzza alá az a példa is, amit egy régi kínai tábornokról mesél el: a tábornok egy várat ostromolt, ami előtt egy mély szakadék húzódott, ami lehetetlenné tette a támadást. Megparancsolta ekkor, hogy az élelem szállítására szolgáló zsákokat töltsék meg homokkal és vessék a szakadékba. Egy idő után a szakadék megtelt, átkeltek rajta és elfoglalták az erődöt. Ezt a taktikát nevezik a „homokzsákokat a vízre fektetni”⁴⁴ taktikának.

A gondolatmenet végére még egy *wakával*, verssel alátámasztott képet is elének rajzol. Amikor hó esik a vízre, először rögtön eltűnnek a hópelyhek, ám ahogy egyre több esik, a víz fokozatosan befagy.⁴⁵

Az ember tudata természeténél fogva ingatag, olyan, mint a szél: először hevesen fúj, de aztán hevesége alábbhagy. A harcművészetek gyakorlói is csak ilyenek, kezdetben éjjel-nappal edzenek, gyakorolnak, de aztán lelkesedésük alábbhagy. Ám ha valaki *bushi*, annak két dolgot mindig az eszében kell tartania: hűség (*chū* 忠) és kötelesség (*gi* 義). Hisayori idézi mestere, Hisakatsu mondását: az igazi harcos fejében a hűség és kötelesség (*chūgi* 忠義) van, két kezében az őszinteség és a gyermeki szeretet (*shinkō* 信孝), karjait páncélként az emberiség és tisztelet bölcsessége (*jinrei no chi* 仁礼の智) védi, pajzsként az edzést (*keiko* 稽古) markolja, vára pedig a fáradtságot nem ismerő, önfejlesztő gyakorlás (*sessa takuma* 切磋琢磨).

HARMADIK KÖNYV (*SEII* 正意)

A *seii* 正意 kifejezés jelentése ‘helyes gondolat, felfogás’ vagy ‘első, a felszínen lévő gondolat, felfogás’. A harci művészetek gyakorlóinak a tanulás, a fejlődés szakaszairól vallott meggyőződése szerint a tanuló a megszerezhető tudás belseje felé avagy, más képet használva, annak felszíne felé törekszik. Az előbbi elgondolás tükröződik abban, ahogy számos iskola a legmagasabb szintjét belső átadásnak, fokozatnak (*okuden* 奥伝) nevezi, míg a *Tebikigusa* példa a második megközelítésre.

A haladó gyakorló már helyesen fogja fel a tanítást, ami nagyon fontos, mert a Harmadik könyvet bevezető vers is figyelmeztet:

„Ha nem látja a célt az íjász s értelmetlenül lövi nyilait,
Bármennyit ellőhet, csak elfárad abban.”

的も見つめつた無法に射る人は
あだ矢のかづにつかれ果(て)ぬる。⁴⁶

⁴⁴ 俵砂背水之謀。

⁴⁵ 水之面 初の程は 降消ゑて 氷る方より 積るしらゆき。

⁴⁶ Oimatsu-Ueshiba 1982, p. 57.

Az ezen a szinten levő már látja a célt, tudja, mit kell elérnie, így minden nap gyakorlása egy kicsit közelebb viszi ahhoz. A *seii* 正意 az, ami a technika, a művészet gyakorlati aspektusának (*gyōji no shikkō* 業事之執行) a tanulása után következik, vagyis az elméletben való elmélyülés (*jutsuri no shugyō* 術理之修行). Az elméleti tanulás célja a művészet valamennyi részének a megértése és alkalmazása, ami a gyakorlati tanulással, az edzéssel együtt *jiri no shugyō* 事理の修行, a technika és az elmélet együttes tanulásaként jelenik meg. Az így megragadható fontos aspektusok sorrendben a technika (*waza* 業), annak alkalmazása (*shinken* 真剣) és a győzelem (*shōri* 勝利) mint a végső cél. A győzelem helyes felfogásáról szólva a Yagyū Shinkage-ryū álláspontjára emlékeztető tanítást vázol fel: a küzdelem során nekem nem kell győznom, akinek győznie kell, az az ellenfél – nekem arra kell törekednem, hogy ne győzzenek le. A *Heihō kadenshō*ban ezt olvassuk:

„Hagyd, hogy megvágjanak, s ha megvágna, győzz!
Valakit egy csapással levágni nem nehéz. Ami nehéz, hogy minket ne tudjanak levágni.”⁴⁷

A harci művészetekben járatlanok számára ez talán furcsának tűnhet, olyan taktikának, amely átengedi a kezdeményezést az ellenfélnek, veszélybe sodorva ezzel magunkat, ám az ilyen művészetekben hosszabb időt eltöltöttek jól tudják, milyen nehéz egy jó védekezésben álló ellenféllel szemben hatékonyan, biztonsággal támadni. Megint a *Heihō kadenshō*t, a harcművészet-elmélet alapvető munkáját idézve:

„Minden állásnak az az értelme, hogy az ellenfél ne tudjon levágni minket. Olyan az állás, akár a várfal és a várárok – az a céljuk, hogy az ellenfél ne férjen hozzánk, nem az, hogy mi levághassuk őt. Nem támadási szándékkal kell állnunk az ellenféllel szemben, hanem úgy, hogy az állásunk pontossága miatt képtelen legyen megvágni minket. Ezért az állás az első a tanulás során.”⁴⁸

Éppen ezért tud nagyon hatékony lenni az a taktika, amikor az ellenfelet ráveszem, támadjon ő elsőként, ezáltal nyissa meg a védekezését, ahogyan Hisayori írja:

„Ha gyengének és puhának láttatjuk magunkat [s az ellenfél elbízta magát], az olyan, mintha ajtót nyitna nekünk.”

兎角人には、謙く弱く柔かに見する則は、敵開戸。⁴⁹

⁴⁷ Yagyū 1988, p. 41.

⁴⁸ Yagyū 1988, pp. 10–11.

⁴⁹ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 61.

Az elméleti tanulás (*ri no shugyō* 理之修行) fontos része a tudat elhelyezésének, ma úgy mondanánk, a koncentráció irányának a kérdése. Erről a kérdésről szólva Hisayori szinte szó szerint idézi Takuant. Hasonlítsuk össze a kérdéses két szakaszt.

Tebikigusa:

„Az elméleti tanulás része, hogy hová helyezzük a tudatunkat. Ha ezt nem tudjuk, a tudat tévelygésben lesz, s ha az ellenfél ránk támad, a tudatot a mozgásában hagyjuk, a mozgásában megragad. Ha a kardjában hagyjuk, a kardja fogja meg. Ha a saját technikánkban hagyjuk a tudatunkat, a saját technikánk fogja meg. Ha arra gondolunk, hogy megütjük az ellenfelünket, ebben a gondolatban ragad meg a tudatunk.”⁵⁰

Fudōchishinmyōroku:

„Ha tudatosságom az ellenfél mozgására irányul, az ellenfél mozgása meg fogja ragadni azt. Ha az ellenfél kardjára irányul, az ellenfél kardja fogja megragadni. Ha arra a szándékra irányul, hogy le akarom az ellenfelemet vágni, akkor ez a szándék fogja megragadni.”⁵¹

Világos, hogy a szerző Takuan álláspontját teljes mértékben elfogadja ezen a ponton. Érdekes azonban, hogy a folytatásban Hisayori így ír:

„Így hát a tudatot a köldök alá kell szorítani, nem engedni máshová, s így, az ellenfél mozgásának megfelelően kell cselekedni.”⁵²

Ezzel szemben Takuan így folytatja:

„Egy ember azt mondja: 'Bárhová is helyezem a tudatomat, ellenfelem ezt a szándékomat megragadva diadalmaskodni fog fölöttem. Ezért sehová sem irányítom, csupán lezárom azt a köldököm alatti pontba, s így mindig képes leszek az ellenfél mozgásának megfelelően reagálni.’

Ez igen ésszerűen hangzik. Azonban, ha a buddhizmus legfelsőbb szintjéről nézzük, akkor az, hogy a tudatot sehová sem irányítva bezárom a köldök alatti pontba, igen alacsony szint, semmi köze a magasabb szintekhez.”⁵³

A különbség oka, úgy vélem, kettejük eltérő szándékaiban rejlik. Hisayori „mindössze” egy hasznos, a gyakorlatban is jól alkalmazható művet kívánt al-

⁵⁰ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 59.

⁵¹ Ikeda 2004, pp. 53–54.

⁵² Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 59.

⁵³ Ikeda 2004, pp. 54.

kotni, míg Takuan messzebbre tekintett, az íráskor befolyásolták őt saját vallási, valláspolitikai szempontjai. A *Fudōchishinmyōroku* megírásakor (1627–1632 körül) már érezhető volt a politikai szándék, amely a Japánban *shūshigakū*-ként ismert neokonfucianizmust vagy Szung-konfucianizmust pártolta.⁵⁴ Az ezzel szemben a buddhista tanítás tisztaságát, befolyását féltő Takuan megragadja hát az alkalmat, hogy kritikával illesse ideológiai ellenfelét, s hangsúlyozza a buddhista tanítás felsőbbrendű voltát.

Hisayori számára azonban teljesen természetes, hogy konfuciánus gondolatokhoz nyúljon, ahogy meg is teszi a folytatásban. A győzelem, az erő fontos dolog ugyan a harcművészetben, ám a gyakorló a művészet csúcseit csak úgy érheti el, ha emberi, morális oldalát is fejleszti. A győzelem önmagában még nem érdem, s egy kínai bölcset (Xiang Ju, Kōu 項羽) idéz arról, hogy a bátorság csak kivívja az Ég haragját. A műveltség és harci tudás (*bunbu* 文武) útján kiválóságra törekvő emberek számára négy dolog van, amit el kell kerülniük: a fennhéjázás (*ogori* 驕り), a túlzott önbizalom (*manshin* 慢心), a sértődés, harag (*undo* 愠怒) és a gúnyolódás (*hibō* 誹謗).

A fennhéjázásból gonoszság (*yokoshima* 邪) származik, a túlzott önbizalomból túlzás (*ayamachi* 過ち) származik, a haragból gyűlölet (*urami* 恨み) származik, a gúnyolódásból rossz (*aku* 悪) származik. Ezek tönkreteszik, amit elértünk, a bennünket ért károk alapjául szolgálnak. Általános szabályként azoknak, akik komolyan gondolják, hogy harcművészeti tudásra akarnak szert tenni,⁵⁵ kezdettől fogva tartózkodniuk kell a szavaktól (*kotoba o isame* 詞を禁め) és vitáktól (*rondan nado naru bekarazu* 論談杯不可成).

A tanulás, fejlődés folyamata, amely a mű felosztásában is megjelenik, a *shintō* eredetmítosza alapján kerül újrafogalmazásra, amit aztán a kínai filozófia metafizikájával egészít ki.

„A *shintō* szerint, amikor a tiszta szellem felemelkedett, a tisztátalan dolgok lesüllyedtek s ebből lett a föld. Ennek a még meg nem oszlott szellemnek a neve *Kuni no Tokotachi no mikoto* 国常立尊. Nem volt teste, egyetlenként létezett, ez volt az egyetlen dolog, ami égen és földön jelen volt. Másodikként [keletkezett] *Kuni no Satsuchi no mikoto* 国狭槌尊, harmadikként *Toyogumono no mikoto* 豊斟淳尊.

Ez a három istenség hely nélküli⁵⁶ szellemi istenségként létrehozta a víz, föld, tűz hármasságát (*santoku* 三徳). A tűz mozgásba jöve a szelet teremtette meg, (...) a föld hozta létre a fémet, a víz a fát. Így jött létre a három istenség által az öt testetlen elem (*mutai no gogyō* 無骸の五行). A világ kezdete óta nyugalomban lévő elv (*ichiri* 一理) áramlani kezdett, létrejött a két energia, az öt elem, a négy idő és a száz

⁵⁴ Nosco 1984, pp. 3–26.

⁵⁵ 兵法の欲窮蘊奥者.

⁵⁶ Azaz testetlen, fizikailag nem létező.

dolog (*niki gogyō hyakubutsu* 二氣五行百物)⁵⁷. Az eredet, a felhalmozás, a gyümölcsözés és a megállapodottság isteni működése (*gen kō ri tei shinmyō* 元亨 利貞神明) vált a dolgokat kialakító forrássá (*mono o chōzuru minamoto* 物を長ずる源). Az eredetet (*gen* 元) az égre vonatkoztatva ez a tavasz, az emberre vonatkoztatva az emberiség (*jin* 仁), a harcművészetre vonatkoztatva a kezdeti tanítás (*shoi* 初意). A felhalmozást (*kō* 亨) az égre vonatkoztatva lesz a nyár, az emberre vonatkoztatva a tisztelet (*rei* 礼), a harcművészetre vonatkoztatva a középső tanítás (*chūi* 中意). A gyümölcsözést (*ri* 利) az égre vonatkoztatva lesz az ősz, az emberre vonatkoztatva a kötelesség (*gi* 義), a harcművészetre vonatkoztatva a fő tanítás (*sei* 正意). A megállapodottságot (*tei* 貞) az égre vonatkoztatva lesz a tél, az emberre vonatkoztatva a tudás (*chi* 智), a harcművészetre vonatkoztatva a végső tanítás (*okui* 奥意).⁵⁸

A tanulás, fejlődés szakaszainak a természet körforgásához hasonlítása gyakori a harcművészetek szakirodalmában, a közvetlenül adódó párhuzamokon – a fejletlenből a fejlett felé haladó érési folyamaton – túl az is fontos része a képnek, hogy egyik szakasz sem hagyható ki, mindegyikre egyformán szükség van, azok egymásra épülve alkotnak egészet. A *Tebikigusa* magyarázata ehhez kapcsolódik, s a mű többi részéhez hasonlóan színes, élvezetes képeket használ.

„A kezdeti szakasz (*shoi* 初意) olyan, mint a fák növéseinek korai szakasza, amikor az eső és a harmat hatására kirügyezik, az ágai növekedésnek indulnak. Ebben az időben az a fontos, hogy szünet nélkül gyakoroljunk (*sessa takuma* 切磋琢磨).

A középső szakasz (*chūi* 中意) ahhoz hasonlít, amikor a tűz hatására a vas formálódni kezd. Forró izzadságban fürödve a test rugalmassá válik, a kezek-lábak mozgása szabaddá válik. Szabad, ám a forrófejű harciasság korszaka ez (*kekki no yū* 血氣の勇).

A felső szakaszt (*sei* 正意), ha a fémhez hasonlítjuk, olyan, mint a fehéren izzó edzés, a fák és bokrok világában ahhoz hasonlít, amikor a levelek az ősz közeledtével színesek lesznek s a rizskalászok beérve termést hoznak.

A végső tanítás (*okui* 奥意) olyan, mint amikor a természetben a napok rövidülnek, a levelek lehullanak, a dolgokban a *jang*-természet gyengül, a *jin*-természet erősödik. A technika már a testünk része, minden körülményhez képesek vagyunk alkalmazkodni, ha a hit és az őszinteség (*shinsei* 信誠) megvalósul, az öt erény (*jin gi rei chi shin* 仁義礼

⁵⁷ A kínai filozófiában *gogyōsetsu*ként 五行説 ismert elméletnek megfelelően a világ (*hyakubutsu* 百物) a két alapenergia (a föld és a tűz, *niki* 二氣) hatására kialakuló öt elemből (*gogyō* 五行, a már említett földön és tűzön túl a fa, a fém és a víz) jött létre. Bővebben: Zhang 2002.

⁵⁸ Oimatsu–Ueshiba 1982, pp. 59–60.

智信) jelen van, minden dolog nyugvópontjára ér. Mivel ez a szint már a titkos átadás (*hiden* 秘伝) szintje, az idáig jutott ember belül úgy ragyog ugyan, mint a telihold, de kifelé ebből csak annyi látszik, mint az újhold fénye. Az ide elért emberre azt mondjuk, beérkezett a harcművészetben (*budō sijn* 武道至人).⁵⁹

A Harmadik könyv mondanivalója a művészet végső titkai, legbelső lényege körül forog, ami már túllép a látható, közvetlenül érzékelhető dimenzión.

„Az utat (*dō* 道) nem lehet látni, a technikát (*waza* 事) nem lehet hallani, ami látható és hallható, az az út nyoma (*dō no ato* 道の跡) csak.”⁶⁰

Aminek van formája, az holt dolog (*shibutsu* 死物), aminek nincs formája, az élő dolog (*katsubutsu* 活物), ám a forma nélküli dolgok megragadása, megértése is sokkal nehezebb. Amikor azonban képesek vagyunk mindazt megérteni, ami a harcművészetben élő dolog, akkor

„a technika és az elmélet együttes gyakorlásán át a forrásig, a harci művészet fő alapelveig juthatunk el, ez az, amit Végsőnek (*taikyoku* 大極) nevezünk. A Végsőnek kezdettől fogva nincs neve, nincs formája. (...) Zhu Xi azt mondja, a Végső a formák fölött álló Út, a *jin* és a *jang* a formák alatt álló eszköz. A Végső ha mozdul, megszületik a *jang*, ha nyugalomban van, megszületik a *jin*. (...) Mivel az elvek tanulása (*ri no shugyō* 理の修行) forma nélküli, a legmagasabb szint (*sigoku* 至極) nem más, mint a Végső. A Végső tehát élő dolog (*katsubutsu* 活物), a harcművészet legmagasabb foka.”⁶¹

Mindezek megértése nagyon fontos, mert csak így jöhet létre az a termékeny talaj, amin kicsírázhat a gyakorlással szerzett tudás. Hisayori a Yositsune-féle hadi versek gyűjteményéből (*Yositsune-den gunka-shū* 義経伝軍歌集) idéz:

„Ha sovány a föld, a fű és a fa sem nő,
ha sekély a víz, a hal sem úszkál.”

艸木も 土薄ければ ぜざれ
水浅ければ 魚もあそばづ。

A mű befejező részében a szerző szerényen azt mondja, neki magának még nem teljesen világos, miben áll a művészet legvégső foka (*gokui* 極意), ezért a saját, illetve más iskolák mestereinek a megértésből születő verseivel búcsúzik az olvasótól. Ahogy mondja, ők képesek voltak mindössze harmincegy szótag-

⁵⁹ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 60.

⁶⁰ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 57.

⁶¹ Oimatsu–Ueshiba 1982, p. 62.

ban kifejezni mindent, amit egy élet gyakorlása tárt fel előttük. Ezek a versek nem biztos, hogy segítették, segítik a harci művészetek útját járó egykori és mai törekvőket, ám a régi mesterek intelmei ma is élő tartalmat, igazi intellektuális kihívást hordoznak.

Hōzan-ryū 宝山流.⁶²

„A harcművészet végső lényege a tudat,
A technikától elszakadva, a technikában van.”

兵法の 極意と言うは 心なり
業を離れて わざにこそあれ.

Taneda-ryū sōjutsu 種田流槍術.⁶³

„Nem tör előre, nem visszakozik, nem retteg: ilyen a tudat.
A megingó gondolat annyi, mint vereség.”

出づ引づ 恐れづ続く 心なり
ゆがむ頭を 負と知るべし.

Shintō-ryū 神道流.⁶⁴

„A harcművészet lényege a tudat,
Tudat mint tudat, csak ennyi.”

兵法の 極意と云うは 心なり
心で心 ころろなりけり.

Gan-ryū 眼流.⁶⁵

„Tiszta tekintettel lásd meg a fák, bokrok árnyékában a holdat,
Fény, amit a szél mutat meg.”

清眼は 木柴の陰の 月を見よ
風の見せたる ひかり有けり.

⁶² A Hōzan-ryū vagy Tsutsumi Hōzan-ryū egy, a 14–15. század körül létrejött harcművészeti iskola, amelyet Tsutsumi Yamashironokami Hōzan alapított. Az iskola kardtechnikái a Nen-ryū-hoz köthetők.

⁶³ A Taneda-ryū alapítója a Sagamiba való Taneda Hyōma Masayuki volt az Edo-kor elején. Az iskola hosszú, mintegy 3,6–4 méteres lándzsát használ.

⁶⁴ A Shintō-ryū harcművészeti iskolák (közös eredettel bíró) csoportját jelenti. Legismertebb képviselői a Tenshin Shōden Katori Shintō-ryū és a Kashima Shintō-ryū. A vonal alapjául az Iizasa Choisai által alapított Tenshin Shoden Katori Shintō-ryū szolgált, kardvívóiskolaként ismertté Tsukahara Bokuden tette, aki az írásjegyeket megváltoztatva az eredeti *Shintō-ryū* 神道流 helyett 新当流-ként írta az iskola nevét.

⁶⁵ A Gan-ryū alapítója a Miyamoto Musashival vívott párbajával híressé vált Sasaki Kojirō volt a korai Edo-időszakban. Az iskola talán a Chūjo-ryūből származik, jellegzetessége a szokásosnál hosszabb kard (*nodachi* 野太刀) használata.

Shinnuki-ryu 真貫流.⁶⁶

„A legbelső igazságot ha megérted, a kardvívás technikáival győzni képes, nagyon hasznos dolog az.”

奥義ぞと 悟りて見れば 剣術の
表にかてる 利こそ多ふかれ.

Yagyū-ryū 柳生流.⁶⁷

„A kardvívás gyakorlatát, elméletét világosan kell érteni, Olyan az, mint az elhúzott fal mögül beragyogó hold.”

剣法の 事理は有明けと 知りぬべし
障子あくれば 月のさすなり.

Kokko-ryū 克己流.⁶⁸

„A kardvívásban tanításai semmik,
A gondolat a technika betegsége.”

何時も 無きこそ太刀の 習いなり
思いは業の 病なりけり.

Takenouchi-ryū 竹内流.⁶⁹

„A harcművészet végső foka: az öt erényt
Fáradhatatlanul gyakorold, használd az energiáidat.

兵法の 極意は仁義礼智信
絶えづたしなめ 氣遣いをせよ.

A tévelygés olyan, mint a meg nem olvadt jég,
Ha felolvad, a víz felszínét eső veri.”

迷ひこそ とけぬ氷りの うちとしれ
解けては水上 雨あられゆき.

⁶⁶ A Shinnuki-ryūt Okuyama Tadanobu alapította a 16–17. század fordulóján, aki a hagyomány szerint Kamiizumi Isenokami Nobutsuna tanítványa volt. Ma Hiroshima környékén tanítják, 信 抜流 írásjegyekkel írva az iskola nevét.

⁶⁷ A Yagyū-ryū vagy Yagyū Shinkage-ryū alapítója Yagyū Tajimanokami Muneyoshi volt a 16. század végén. Muneyoshi Kamiizumi Nobutsunától tanult Shinkage-ryūt. Ehhez az iskolához kötődik a *Heihō kadensho*, a *Tsuki no shō* és egy sor másik fontos *denshō* is.

⁶⁸ A Kokko-ryū egy kevésbé ismert *jūjutsu* iskola. A Hirosaki-hanban (Mutsu tartomány, ma Aomori-ken) hagyományozták át, s kapcsolatokat ápolt a Takenouchi-ryūval.

⁶⁹ Hisayori saját iskolája.

ÖSSZEFOGLALÁS

A Takenouchi-ryu *denshō*ja, a *Heihō shoshin no te Tebikigusa* nem csak ennek a régi *jūjutsu* iskolának, de a japán harcművészet-elméletnek is nagyon érdekes, számos tanulással szolgáló darabja. A mű, ahogy már volt róla szó, 1830 körül íródott, így az Edo-kori *denshō*k között későinek számít. Ennek megfelelően mind tartalmában, mind stílusában eltér a korábbi munkáktól, ahogy erre írásomban igyekeztem is rámutatni.

A tartalmi eltérés legfontosabb eleme véleményem szerint az, hogy a *Tebikigusa* szerzőjét az iskola gyakorlati-elméleti ismereteinek az önmagukban való magyarázatán túl azok átadása érdeklí leginkább. Takenouchi Hisayori korában a harcművészet tanulása már nem magától értetődő szükség volt a *bushi* osztály tagjai számára, inkább az osztályöntudatukhoz tartozó, ám egyénenként több vagy kevesebb figyelmet kapó terület. A szerző igyekezete, hogy gyengébb testi adottságú, lassabban tanuló tanítványait biztassa, motiválja, munkáját a harcművészet-elmélet pedagógiai indíttatású műveinek sorába helyezi, s mint ilyen, a műben az egyik legkorábbi próbálkozást tisztelhetjük.

A mű stílusát, magát a szöveget filológiailag vizsgálva az feltűnő, hogy a kor eszmei viszonyaival összhangban harmonikusan keverednek benne a buddhista, a konfucianus és a *shintō*hoz kapcsolódó magyarázatok, hasonlatok. Gondolatmeneteinek a szerkezetét feltárva szembeötlő, hogy a neokonfucianus metafizika végső pontjait igyekszik a *shintō* mitológiából ismert eredettannal összeigazítani, s ezáltal a munka szépen illeszkedik a kor eszmetörténeti főáramába is.

Hisayori korát követően nem sokkal Japán politikai, társadalmi viszonyai bonyolulttá váltak, a *bushi* réteg s vele együtt a harci művészetek társadalmi szerepe gyökeresen átalakult. Ennek fényében nem túlzás úgy fogalmazni, hogy a *Tebikigusa* az Edo-kori harcművészet-elmélet utolsó nagy időszakában készült, így ez a kiváló mű máig élő tanításaival mintegy összegzése egy teljes korszak fejlődésének, megmutatva annak gondolatiságát a maga eredeti mélységében.

IRODALOM

- Ikeda, Satoshi (ed.) (2004): Takuan Sōhō: *Fudōchishinmyōroku*. Tokió: Tokuma shoten.
 Yagyū, Munenori (1988): *Heihō kadensho*. (Watanabe Ichirō jegyzeteivel.) Tokió: Iwanami.
 Jansen, Marius B. (1961): *Sakamoto Ryoma and the Meiji Restoration*. Princeton: Princeton University Press.
 Karube, Tadasī–Katoka, Ryū (eds.) (2008): *Nihon shisōsi handobukku*. Tokió: Shinshokan.
 Masao, Maruyama (1989): *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. (Transl. by Mikiso Hane.) Princeton: Princeton University Press.
 Mikami, Sanji (1977): *Edo jidai shi*. 2 vols. Tokió: Kodansa.
 Nakabayashi, Shinji (1994): *Budō no susume*. Tokió: Shimazu.

- Nosco, Peter (1984): Introduction: Neo-Confucianism and Tokugawa Discourse. In: Nosco, Peter (ed.): *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3–26.
- Oimatsu Shin-ichi–Ueshiba Kisshōmaru (1982): *Nihon budō taikei. Dōhōsha shuppan*. Vol. 6: *Jūjutsu-Aikidō*. Tokiō: 1982.
- Sagara, Ryō (1992): Sagara Ryō: Nihon no jukyō. In: *Sagara Ryō chosaku-shū*. Vols. 1–2. Tokiō: Perikansha, 1992.
- Takenouchi Gamonta Hisayori (1982): Heihō shoshin no te tebikigusa. In: Oimatsu–Ueshiba 1982, pp. 42–69.
- Takuan, Sōhō (2004): *Fudōchishinmyō-roku*. (Ikeda Satoshi ed.) Tokiō: Tokuma shoten.
- Tamakake, Hiroyuki (2008): *Nihon kinsei shisōshi kenkyū*. Tokiō: Perikansha.
- Yamaji, Masanori (1993): *Bu, avagy a samurájok gondolatvilágáról – forrástanulmányok a japán művelődéstörténethez*. Kandidátusi értekezés, Budapest.
- Zhang, Dainian (2002): *Key Concepts in Chinese Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Japán szavak különleges hangjainak hozzávetőlegesen magyar ejtése			
Jel	Ejtés	Nemzetközi	Magyar
ch	cs	ocha, chōmen, chikyū, Chūgoku, chekku	ocsa, csómen, csikjū, Csūgoku, csekku
j	dzs	jimen, jōdan, jumon, jakyō	dzsimen, dzsódan, dzsumon, dzsakjó
ō	ó	gakkō,shintō	gakkó, sintó
sh	s	shashin, shuppan, shorui	sasin, suppan, sorui
s	sz	sashimi, sekai, sumō, soroban	szasimi, szekai, szumó, szoroban
ts	c	tsunami, tsuki, tsuzuki	cunami, cuki, cuzuki
ū	ú	jūjutsu, fūrin	dzsúdzsucu, fūrin
w	v	Kawabata, watashi, Wada	Kavabata, vatasi, Vada
y	j	Yokohama, Yashima, Yuasa	Jokohama, Jasima, Juasza

A japán szavak átírásánál a legelterjedtebb átírási rendszert, a *Hyōjunshiki* (Hjódzsunsiki) rendszert, azaz az ún. Hepburn rendszer japán hangtanhoz jobban igazított változatát alkalmazzuk, azzal a kivétellel, hogy a [p, b, m] előtt álló nazális szonáns [N]-t is mindig „n”-el jelöljük, s nem „m”-mel (*shinbun*, *enpitsu*, *genpuku*). A japán hangtan és átírás alapvető tudnivalói a következők:

1) A japán szavak kiejtésének legkisebb hangegysége az azonos időtartamú szótag (*mora*). A szótagok mind nyílt szótagok, kivéve:

- az önálló szótagot alkotó **nazális szonáns „n”** [N] (pl. *mannenhitsu*, magyaros átírásban: *mannehicu*)
- az ún. **gégezárhang [Q]** (pl. *kiqte*, *gakqō*, a *Hyōjunshiki* átírásban a mássalhangzó duplázásával: *kitte*, *gakkō*, *seppuku*)
- a **nyújtó hang**, amely az előtte lévő magánhangzót (a, e, i, o, u) egyszótagnyi időtartammal megnyújtja. Ezt a *Hyōjunshiki* átírásban a magánhangzó fölé tett rövid vízszintes vonal jelzi: *gakkō*, *fūrin*. (De gyakran előfordul – különösen nem tudományos írásokban – a vízszintes vonal elhagyása. Magyaros átírásban hosszú magánhangzóval jelölik: *gakkó*, *fūrin*.)

2) A japán félhangzót [j] a *Hyōjunshiki* átírásban „y”-nal jelölik. A félhangzóval alkotott szótag kiejtésekor az előtte lévő mássalhangzót erősen palatalizált nyelvvállásból ejtjük a *ja*, *ju*, *jo* hanggal együtt egy szótagként (pl. *byōbu*, *nyūmon*, *hyaku*, *Yagyū ryū*, *myōshu*, magyaros átírásban „j”: *bjōbu*, *njúmon*, *hjaku*, *Jagyú rjú*, *mjósu*).

3) „w” ajakhang az angol [w] hangjához hasonlít, de nem olyan kerekajkú.

KÖNYVSZEMLE

EMGENT OOXNOIN BATSAIXAN:

Mongoliin süülčiin ejen xaan VIII. Bogd Ĵawjandamba.*

Ulaanbaatar: Mongol Ulsiin Sinjlex Uxaanii Akademi, Olon Uls Sudlaliin Xü-reelen, 2008.

O. Batszajhan közelmúltban megjelent könyve, mely magyar fordításban *Mongólia utolsó uralkodója, a VIII. Dzsebcundamba* címet viseli, a rendszerváltás utáni mongol történetírást több szempontból jól reprezentáló kiadvány.

A szerző a mongol történészek azon generációjához tartozik, akik tanulmányait még a kommunista rendszer idején kezdték, tudományos pályájuk azonban már a posztszovjet korszakban bontakozott ki. Batszajhan 1962-ben született a Mongólia középső területén található Bajanhongor ajmagban. Az általános és középiskola elvégzése után külföldön folytatta tanulmányait és 1985-ben történészként végzett az Irkusztki Egyetemen. Már a rendszerváltás után, 1995-ben védte meg PhD disszertációját, majd hét évvel később 2002-ben akadémiai doktori címet szerzett. Dolgozott a Társadalomtudományi Intézetben, a Kormányarchívum munkatársa, majd a Mongol Állami Archívum igazgatója volt. Jelenleg a Mongol Tudományos Akadémia Nemzetközi Tudományok Intézetének tudományos főmunkatársa. Tanított Oroszország, Japán, Korea, Németország és Tajvan egyetemeken és kutatott ezen országok levéltáraiban.

Tudományos érdeklődését, publikációinak irányvonalát alapvetően befolyásolták korábbi munkahelyei. Számos fontos történeti dokumentumot adott közre (ezzel foglalkozó publikációinak száma meghaladja a húszat), száznál több tudományos cikket írt. Korábbi munkái közül érdemes külön is megemlíteni az 1915-ös háromoldalú Kjahtai szerződést feldolgozó kötetét,¹ melyben eredeti forrásdokumentumok közreadásával járult hozzá az adott téma jobb megértéséhez.

Az itt bemutatásra kerülő kötete is jól illeszkedik a szerző publikációinak sorába. Számos új dokumentumot tár a közvélemény elé, s célja is inkább ezeknek az anyagoknak a közreadása, mint messzemenő következtetések levonása.

* A szerző nevét és a könyv címét itt tudományos átírásban adom meg, de főszövegben a könnyebb követhetőség érdekében inkább a mongol szavak magyaros átírását használom.

¹ Batsaixan, O. (2002): *Mongol tusgar togtol ba Xyatađ, Oros, Mongol gurwan ulsiin 1915 onii Xiagtiin geree* [A mongol függetlenség és az 1915-ös kínai–oros–mongol háromoldalú szerződés]. Ulaanbaatar: Adnom.

A rendszerváltás utáni mongol történetírás egyik nem titkolt célja, a 20. század eseményeinek, illetve az 1921 óta tartó szovjet befolyás időszakának áttekintése, esetleges újraértékelése. Ez a törekvés az 1990 óta eltelt csaknem húsz évben számos tudományos értékkel bíró és sajnos több, ezt a színvonalat nem elérő kiadvánnyal gazdagította a mongol történeti irodalmat. Ugyanakkor a szólásszabadság ezen dömpingjében is jól felismerhető a mongol történészek célja, hogy a rendszerváltás után kutathatóvá vált mongol (és orosz) levéltárak fontosabb anyagait közreadva a széles tudományos közvélemény számára is hozzáférhetővé tegyenek olyan adatokat, melyek korábban nem, vagy csak részben voltak ismertek. O. Batszajhan e támogatásra és üdvözlésre érdemes törekvés egyik jeles képviselője.

Ezután a rövid bevezető után nézzük a kötetet, melynek már a címe is újabb megjegyzésekre ad okot. A szerző már a címben egyértelmű állásfoglalást tesz amellet, hogy a mongol buddhista egyházfő nyolcadik újjászületése, a VIII. Bogdo gegen (Dzsebcundamba) Mongólia utolsó törvényes uralkodója volt. Ez a cím a mai mongol közgondolkodást is jól tükrözi. A posztszovjet mongol társadalomban a vallás – jelesül a buddhizmus – igen jelentős szerepet játszik. A bolsevik korszakban – különösen a 20. század 30-as éveiben – az uralkodó kormányzati ideológiának megfelelően a hatalom birtoklói minden eszközt bevetettek a vallás visszaszorítása, az egyház pozícióinak meggyengítése érdekében. Tevékenységüknek köszönhetően a mongol buddhista egyház szinte tetszhalott állapotba került, de a rendszerváltás után igen rövid idő alatt a vallás újra virágozni kezdett az országban. A mongol rendszerváltás óta eltelt időszakban, a szabad vallásgyakorlat korszakában a mai mongol lakosság nagyjából fele vallja magát buddhistának. Ma a mongol identitás egyik fontos eleme, hogy a buddhizmus az ország államvallásának tekinthető. A hívek számára a mongol buddhista egyház alapítója, az első mongol egyházfő, Öndör Gegen Dzanabdzar (1635–1723) a mongol történelem olyan jelképévé vált, mint Dzsingisz kán.

Tehát az egyházfő nyolcadik újjászületésének, a teokratikus mongol államot 1911–1919 között vezető VIII. Bogdo gegennek mongol uralkodóként való említése a mai mongol közgondolkodás felé tett gesztusnak is tekinthető. Ugyanakkor a történész szerepe nem lehet a közélet kiszolgálása, ezért meg kell említenünk, hogy az 1911–1919 között létező teokratikus mongol államot – Tibet kivételével – egyetlen ország sem ismerte el önállónak, ilyen értelemben „uralkodója” is csak egy részleges belső autonómiát élvező ország kormányának vezetője lehetett. Más kérdés, hogy a kor politikai erőviszonyai következtében a lassan polgárháborúba süllyedő Kína erős központi kormányzat hiányában nem volt képes érdekeit maradéktalanul megvédeni északi területein. Ezért jöhetett létre a jórészt a cári orosz kormány által oktrojált, a külső-mongol területek részleges autonómiáját kimondó 1915-ös szerződés, melyet jelen szerzőnk korábban már feldolgozott. Ugyanakkor a címmel kapcsolatban még egy gondolatot meg kell jegyeznünk. A főcím felett halványabb betűvel

szedve az *1911 onii ündesnii xuv'sgal* ('az 1911. évi nemzeti forradalom') cím is szerepel. Kétségtelen, hogy a mongol történetírásban a mandzsu dinasztia bukását követő elszakadási törekvéseket, a külső-mongol területek függetlenségének 1911. decemberi kikiáltását forradalomként definiálják, ezt azonban részben pontosítanunk kell. A mongolok valóban tettek lépéseket a mandzsu dinasztiától való elszakadásra, ezek azonban a két ország közötti erőviszonyok okán kevés eredménnyel jártak. A függetlenségpárti mongol előkelők kénytelenek voltak céljaik elérése érdekében egy befolyásos szövetségest keresni, ezért fordultak az orosz kormányzathoz. A cár azonban nem támogatta a teljes elszakadást, így a létrejött államot nemzetközi jogi értelemben semmiképp sem tekinthetjük önállónak. Ugyanakkor 1911-ben a mongoloknak kétségtelenül sikerült kiszakadniuk a mandzsu dinasztia fennhatósága alól, de ez nem valamiféle szabadságharc eredménye, hanem annak következménye, hogy a kínai polgári (nacionalista?) forradalom megdöntötte a betolakodónak tekintett mandzsuk uralmát. Mongóliában az események következtében, az új autonóm kormány irányításával létrejött „államban” a termelési viszonyok, a társadalmi és politikai berendezkedés nem változott meg jelentős mértékben. A teokratikus mongol állam ilyen értelemben sokkal közelebb állt a mandzsu dinasztia korszakához, mint az 1921-es valódi forradalmat követő időszakhoz.

A könyv tíz fejezetre tagolódik és egy igen jelentős terjedelmű melléklet egészíti ki. Nem célunk itt a kötet minden egyes fejezetének felsorolása, de néhány példa kiemelésével talán jól szemléltethető mind a szerző célja, mind a korszakkal kapcsolatban kirajzolódó felfogása. Az már a kiadvány kézhezvételekor bebizonyosodik az olvasó számára, hogy egy levéltárakban jártas, ritka és ezért értékes dokumentumokhoz hozzáférni képes szerző munkáját tartja a kezében, aki igen jól tájékozódik témájában. A könyv a VIII. Bogdo gegen uralkodásának első időszakával foglalkozik, amikor ténylegesen eldőlt a teokratikus mongol állam nemzetközi státusának kérdése. Az első fejezet bevezeti a korszakot, különös hangsúlyt fektetve a XIII. Dalai láma Mongóliában tartózkodásának időszakára. Batszajhan jól ismerte fel, hogy a Dalai láma 1904-es menekülése után a mongol területeken töltött csaknem két év jelentős befolyással volt a két egyházfő személyes viszonyára, mely gyakran az egyházon belüli kompetencia kérdését is feszegette. A Dalai láma Batszajhan kutatásai szerint tárgyalt szinte minden mongol előkelővel, az itt tartózkodó orosz konzullal, állást foglalt a mongol egyházra vonatkozó kérdésekben. Érthető, hogy tevékenysége a mandzsu kormányzat figyelmét is felkeltette, amely az esetleges Kína-ellenes szervezkedés megakadályozása érdekében 1906-ban felszólította, hogy a kínai főváros érintésével térjen vissza hazájába. A 20. századi belső-ázsiai történelem e fontos epizódjának eseményeiről Batszajhan könyvében érdekes adatokat találunk.

A következő fejezeteket a szerző az 1911-es év mongol szempontból fontos eseményeinek szenteli. Felsorolja az 1911 nyarán az orosz fővárosba utazó mon-

gol követség tagjait, rövid életrajzokkal ismét bővíti ismereteinket. A mongol és kínai területekre rendelt orosz diplomaták levelezésének részleges közlésével új forráscsoportot is az érdeklődő elé tár. Az itt bemutatott dokumentumokból jó képet kaphatunk arról, hogy a cári kormányzat helyi képviselői hogyan viszonyultak az itt élőkhöz, hogyan értékelték politikai lépéseiket. Felsorolja a mongol fővárosban (a későbbi Ulánbátor neve ekkor még *Ih hüré* ‘Nagy kolostor’) létrehozott Ideiglenes Hercegi Bizottság (ideiglenes kormány) tagjait és rövid életrajzukat is közreadja, majd sorra veszi a mongol állam kikiáltásával, az mongol egyházfő 1911. december 29-i trónra emelésével kapcsolatos történéseket. A kötet értékét növelik az eseményekhez köthető fontosabb dokumentumok, melyeket modern mongol átírásban ad közre a szerző. Igen bőséges a kötet képanyaga. A felvételek egy részét más, a korszakkal foglalkozó kiadványokban már megtekinthettük, de számos új, korábban még nem vagy csak szűk körben közreadott fekete-fehér és színes fotó is gazdagítja a kiadványt. A jelentős számú fotó közreadásával közelebb hozza az olvasóhoz témáját, még a korszakban kevésbé jártas érdeklődőknek is szolgál érdekes anyaggal, s így sokkal élőbbé teszi az itt elmondottakat.

A kötet második fele inkább forráskiadásnak tekinthető. A kilencedik fejezetben halha átírásban közreadja az 1913 januárjában született tibeti–mongol egyezményt. Ez az egyetlen nemzetközi szerződés, mely függetlennek és önállóan ismeri el a teokratikus mongol államot éppen úgy, mint Tibetet. A szerződés politikai háttere és szándékai teljesen egyértelműek. Két olyan ország ismerte el kölcsönösen egymást, mely hosszú évek óta mandzsu fennhatóság alatt élt, s melyet Kína a dinasztia bukása után is magának követelt. Mindkét ország hasonló történelmi utat járt be a dinasztia uralma alatt, és sorsuk alakulása a 20. század további évtizedeiben sokkal inkább függött külső szövetségeik lépéseitől, mint saját akaratuktól.

A könyv utolsó fejezete az 1915-ös kjahtai szerződést adja közre. Annak, aki ismeri a szerző erre vonatkozó korábbi munkáját, ez a fejezet semmi újdonsággal nem szolgál. Kétségtelen tény, hogy ez a szerződés, mely Mongólia nemzetközi státusát volt hivatva rendezni, egy korszak végét jelentette. Ekkorra egyértelművé vált, hogy a mongolok nem képesek álláspontjukat szomszédaikra kényszeríteni, el kellett fogadniuk a felkínált politikai alkut.

A munkát számos érdekes és igen ritka dokumentum fotója, szöszedet és részletes bibliográfia zárja. Ezt lapozgatva a témában kissé jártas olvasó sajnálkozva és kissé értetlenül veszi tudomásul, hogy a teokratikus mongol állam korszakával foglalkozó, a témában két részletes monográfiát is közreadó mon-

gol történész, Dzs. Urangua² köteteinek említésével nem találkozik. Két dudás valóban nem fér meg egy csárdában?

Összegezve, O. Batszajhan munkája egy fontos, nem csak a történész olvasó számára érdekes munka, mely a 20. századi mongol történelem egyik legérdekesebb korszakát dolgozza fel. A laikusok számára is jó képet nyújt a korszakról, de a szakemberek is számos igen fontos adatot találhatnak benne. Ha felfogásával egy-két helyen vitatkozhatunk is, az mindenképp kijelenthető, hogy a mongol történeti munkák egyik méltó képviselőjét olvashattuk.

Szilágyi Zsolt



Emgent Ooxnoin Batsaixan: *Mongoliin sүүлчийн ежен хаан VIII. Богд Жавжандамба*

² Urangua, Ў. (1997): *XX. juunii exen үйеийн Ар Монгол дах' шинетгел* [A Külső-Mongóliában végbement megújulás a 20. század elején]. Ulaanbaatar, illetve Urangua, Ў. (2006): *XX. juunii exen үйеийн Монгол Улс 1911–1919*; [Mongólia a 20. század elején]. Ulaanbaatar.



KÖRÖSI CSOMA
SZELLEMI HAGYATÉKA

Magyar Tudományos Akadémia
2009. április 21

Program

9.00-11.00

Megnyitó

Ünnepi köszöntőt mond PÁLINKÁS JÓZSEF, az MTA elnöke

Délelőtti ülés

VASÁRY ISTVÁN: Csoma és a magyar őshazakutatás

IVÁNYI TAMÁS: Csoma emlékezete: a Csoma-Archívum bemutatása

TERJÉK JÓZSEF: Csoma tibetisztikai munkássága

WOJILLA GYULA: A szanszkrit filológia jelentősége Csoma munkáiban

11.20-12.30

DÉVÉNYI KINGA: Tartalmi feltárás, konzerválás, digitalizálás

– az MTAK Csoma-gyűjteménye a XXI. században

KELECSÉNYI ÁGNES: Kőrösi Csomával kapcsolatos Stein-dokumentumok

az MTA Könyvtárában

OROSZ GERGELY: A Kálacsakra-tantra Kőrösi Csoma Sándor munkásságában

14.30-17.00

Délutáni ülés

HAMAR IMRE: Az oksági láncolat (Csoma-gyűjtemény, No. 1)

TÓTH ERZSÉBET: A fokozatos út irodalma (Csoma-gyűjtemény, No. 14–19)

AGÓCS TAMÁS: Tanítóbeszéd az életváltás mikéntjéről (Csoma-gyűjtemény, No. 12)

SZEGEDI MÓNIKA: Buddha élete (Csoma-gyűjtemény, Alexander, 4/3)

SZÁNTÓ PÉTER: A Kávjádersa Tibetben (Csoma-gyűjtemény, No. 8, 37)



KRÓNIKA

KÖRÖSI CSOMA SZELLEMI HAGYATÉKA

Jubileumi díszünnepség az MTA székházában (2009. április 21.)

A Csoma Jubileumi napok* rendezvénysorozat első ülésére, mely a *Kőrösi Csoma szellemi hagyatéka* címet viselte, 2009. április 21-én a Magyar Tudományos Akadémia székházában került sor.



A vendégeket Náray-Szabó Gábor akadémikus, az MTAK főigazgatója köszöntötte

A vendégeket a rendezők (az MTA Könyvtára, a Kőrösi Csoma Társaság és a Tibet Társaság) nevében **NÁRAY-SZABÓ GÁBOR** akadémikus, az MTAK főigazgatója köszöntötte, majd a rendezvény védnöke, **PÁLINKÁS JÓZSEF** aka-

* Kőrösi Csoma Sándor születésének 225. évfordulója alkalmából a hazai tudományos intézetek háromnapos rendezvénysorozatot tartottak, melynek szervezését és koordinálását a Tibet Társaság vállalta magára. A másodnapos rendezvényekről (ELTE BTK Kari Tanácsterem) a Kőrösi Csoma Társaság *Keletkutatás* című folyóirata számol be (2009/1), a harmadik nap eseményeiről (Konfuciusz Intézet) pedig a *Távol-keleti Tanulmányok* következő száma ad majd hírt. A képek forráshelye: <http://www.mtak.hu/hirekesemenyek/Csoma/>

démikus, az MTA elnöke nyitotta meg a jubileumi emlékülést. Beszédében hangsúlyozta, hogy 225 éve született, nemzetközi tiszteletnek örvendő tudósunk nemcsak a felmutatott eredményeknek, hanem a tudomány iránti törhetetlen kitartásnak, a lángoló hazaszeretetnek és az emberi értékekbe vetett hitnek is kiemelkedő példaképe. Idézte az Akadémia alapítójának, Széchenyi Istvánnak örök emlékezetű szavait, melyek Csoma zarándokhelyé vált dardzsilingi sír-emlékén ma is olvashatók:

„egy szegény árva magyar, pénz és taps nélkül, de elszánt kitartó hazafiságtól lelkesítve, bölcsőjét kereste a magyarnak, és végre összerokadt fáradalmi alatt. Távol a hazától alussza itt örök álmát, de él minden jobb magyarnak lelkében.”



Pálincás József akadémikus, az MTA elnöke nyitotta meg a jubileumi emlékülést

Bejelentette, hogy az Akadémia kezdeményezésére a Kőrösi Csoma hagyatékát képező Csoma-gyűjteményt fölvtették az UNESCO Világ Emlékezete programjának ez évi jelölőlistájára.

Az ünnepi beszédet követően a rendezvény nyitó ülészakán **HAZAI GYÖRGY** akadémikus elnöklete alatt Kőrösi Csoma Sándor életére és munkásságára vonatkozó összefoglaló jellegű előadások hangzottak el.

VÁSÁRY ISTVÁN (az ELTE Orientalisztikai Intézet igazgatója)

Csoma és a magyar őshazakutatás



Az előadás összefoglaló áttekintést adott a 19. század elején Európa-szerte jelentkező nemzeti eszme kialakulásáról, a rokon népek keresésének nemzetformáló erejéről, az összehasonlító nyelvészet korabeli állapotáról. Elemezte a magyar nemzeteszme létrejöttének sajátosságait, az őshazára vonatkozó mitikus hagyományokat, melyek nagy hatással voltak Csoma tudományos elképzeléseire és kiváltották belőle az őshaza felkutatásának gondolatát.

IVÁNYI TAMÁS (a Kőrösi Csoma Társaság főtítkára)

Csoma emlékezete, a Csoma-archívum

Az előadás áttekintette a hazai és nemzetközi hagyományápolás történetét, felelevenítette a jubileumok eseményeit, és részletesebben szolt a Kőrösi Csoma Társaságnak a hagyományok ápolásában betöltött szerepéről, különös tekintettel a 2009-ben felállításra kerülő Kőrösi Csoma Archívumra, melynek bemutatása az előadás részét képezte: (www.archivum.kcst.hu).



TERJÉK JÓZSEF (a Tibet Társaság elnöke)

Csoma tibetisztikai munkássága



A tibetisztika megalapozóját a nemzetközi tudományos körök mint a tibeti szótár és nyelvtan szerzőjét tartják számon, további munkássága kevésbé kap hangsúlyozott figyelmet. Az előadás – támaszkodva az MTA által 1984-ben kiadott *Kőrösi Csoma Sándor összegyűjtött műveire* – teljes képet kívánt adni Csoma életművéről, mely a tibeti műveltség egészét feltárta a korabeli tudós világ számára. Az előadás hangsúlyozta, hogy Csoma munkás-

sága egyúttal a buddhizmus első hiteles ismertetését is jelentette, mindenekelőtt a buddhista kánon részletes elemzésével, a vallásalapító élettörténetének bemutatásával. Az áttekintést a *Csoma-gyűjtemény* bemutatása egészítette ki, amely Csoma tudományos hagyatékát képezi.

WOJTILLA GYULA (SZTE, tanszékvezető egyetemi tanár)
A szanszkrit filológia jelentősége Csoma munkáiban



Mielőtt elhagyta Európát, Csomának nem volt alkalma megismerni a szanszkrit nyelvet. India szent nyelvével első ízben a tibeti buddhista irodalom tanulmányozása során találkozott. Erről Kennedy századoshoz írt levelei tanúskodnak. Kalkuttai éveiben, majd a Bengál északi részén végzett kutatóútján alkalma nyílt közelebről is megismerkednie ezzel a roppant gazdag, ősi nyelvvel. Az előadás az tűzte ki céljául, hogy Csoma saját írásai és a kortársak visszaemlékezései alapján bemutassa, milyen lehetőségei voltak a magyar utazónak a szanszkrit tanulmányok folytatására, milyen célok vezérelhették ebben és milyen ismeretekre tett szert.

Rövid szünet után a délelőtti ülészakot **SÁRKÖZI ALICE**, a Kőrösi Csoma Társaság elnöke nyitotta meg, ekkor az MTAK Keleti Gyűjteményének munkatársai mutatták be a könyvtár Csomával kapcsolatos dokumentumait.

DÉVÉNYI KINGA (az MTAK Keleti Gyűjtemény vezetője)
**Tartalmi feltárás, konzerválás, digitalizálás:
 a MTAK Csoma-gyűjteménye a 21. században**

Az előadás bemutatta, hogy az utóbbi évek során a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Keleti Gyűjteménye milyen lépéseket tett annak érdekében, hogy az ott található, Kőrösi Csomával kapcsolatos dokumentumok méltó módon, ugyanakkor a kutatók számára hozzáférhetően kerüljenek megőrzésre.



KELECSÉNYI ÁGNES (az MTAK Keleti Gyűjtemény vezetőhelyettese)
Kőrösi Csomával kapcsolatos Stein-dokumentumok az MTA Könyvtárában

Az előadás az MTAK kéziratos gyűjteményeinek felhasználásával mutatta be, hogy *Stein Aurél*, a világhírű régész-felfedező és *Duka Tivadar*, Csoma első életrajzírója hogyan igyekeztek itthon és külföldön Csoma mun-



kásságának jelentőségére felhívni a figyelmet, hagyatékát gyarapítani, emlékét megőrizni.

OROSZ GERGELY (MTAK, a tibeti gyűjtemény kurátora)
A Kálacsakra-tantra Kőrösi Csoma Sándor munkásságában

Az előadás Kőrösi Csoma Sándor munkásságának fontos forrásaival, a *Kálacsakra-tantrával* és az arra támaszkodó tibeti művekkel foglalkozott. A tantra eredetét Csoma 1833-ban egy rövid tanulmányban ismertette, majd e forrásokat nyelvtanában is felhasználta a tibeti időszerűség bemutatására. Az előadás kitért a *Csoma-gyűjteménynek* arra a két nyomatára is, amelyek a *Kálacsakra-tantrában* leírt Sambhala királyságra vonatkoznak.



A délutáni ülészakot **TERJÉK JÓZSEF**, a Tibet Társaság elnöke nyitotta meg, témája a *Csoma-gyűjtemény* kiemelt jelentőségű tételeinek elemzése volt. A következő előadásokat hallgathatták meg az érdeklődők:

HAMAR IMRE (az ELTE Távol-keleti Intézetének igazgatója)
Az oksági láncolat (*Csoma-gyűjtemény*, 1)

A szerző külföldi tanulmányútja miatt az ülészak elnöke olvasta fel az előadást, mely a *Csoma Gyűjtemény* első kötetével, a függően keletkezés tanításáról szóló versből és a hozzá fűzött kommentárból álló rövid munkával foglalkozott. A verset a hagyomány Nāgārjunának tulajdonítja, a kommentár szerzősége azonban kérdéses. A szerző bemutatta, hogy Csoma tanulmányaiban miként szerepel a függően keletkezés (más elnevezéssel oksági láncolat) tantétel, továbbá elemezte a függően keletkezés doktrínáját.

TÓTH ERZSÉBET (Tibet-kutató, ELTE Belső-ázsiai Tanszék)
A fokozatos út irodalma (*Csoma-gyűjtemény*, 14–19)

A Gelugpa (és elődje a Kádampa) rend központi tanítása a „fokozatos út” (kl. tib.: *lam-rim*), azaz a buddhista szerzetesek megvilágosodásának lépcsőzetes módja. Kőrösi Csoma Sándor nagy jelentőséget tulajdonított ennek a témának, hiszen a 36 kötetet felölelő *Csoma-gyűjteményben* 6 mű képviseli ezt a témakört. Az előadás ezeket a munkákat ismertette, mindenekelőtt a tanítás alapművét (Atisa: *A megvilágosodás útjának mécsese*), az ahhoz készült legismertebb kommentárt (Congkapa: *A megvilágo-*



sodás fokozatos útja – részletes kifejtésben), továbbá egy összefoglaló művet, mely a tanítás történetéről és legjelesebb mestereiről szól (Loszang Jese: „*Fehér lótuszfüzér*” – *A fokozatos út hagyományának története*).

AGÓCS TAMÁS (Tibet-kutató, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola)
Tanítóbeszéd az életváltás mikéntjéről (*Csoma-gyűjtemény*, 12)

A *Csoma-gyűjtemény* 12. számú szövege a *Tshe wpho-ba ji-ltar bstan-pa'i mdo*. A szútrában Buddha apja, Szuddhódana király túlvilági étellel kapcsolatos kérdéseire válaszol. A beszéd első részében a védikus-brahmanikus elképzeléseket cáfolja, majd az „életváltás” (újrászületés) buddhista fogalmát mutatja be néhány érdekes hasonlaton keresztül. Az előadó ezt a munkát elsőként fordította le nyugati nyelvre, előadásában gazdag szemelvényrészleteket mutatott be.



SZEGEDI MÓNIKA (Tibet-kutató, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola)
Buddha élete (*Csoma-gyűjtemény*, 4/3)

Kőrösi Csomát nemcsak a tibetisztika alapítójaként, de a buddhológia egyik úttörőjeként is számon tartjuk. Az Alexander-könyvek egyike, Künga Csöleg munkája többek között Buddha legendás élettörténetét ismerteti. Felhasználta-e ezt a munkát Csoma a Buddha életéről szóló tanulmányához? Milyen forrásokat használt még? Hogyan értékeli a buddhizmus tibeti változatát? Ezeket a kérdéseket vetette fel az előadás.



SZÁNTÓ PÉTER (Tibet-kutató, Oxford)
A Kávjádarsa Tibetben (*Csoma-gyűjtemény*, 8, 37)



Dandin *Kávjádarsa* című munkájának tibeti fordítására a 13. században, a Sa-skya rend berkeiben került sor. A költői kifejezésmódról szóló munka nagy népszerűségnek örvendett, olyannyira, hogy az egyik Alexander-könyvben „a láma”, azaz Sangs-rgyas phun-tshogs, Csoma számára egy áttekinthető kivonatot készített. Az előadás röviden ismertette a mű indiai szerepét, a „költészet tankönyvének” Tibetben befutott pályafutását és a Csomának írt könyv tartalmát, valamint műfaji besorolását.

Németh Norbert, a Jubileum szervezőtitkára

摘要

1) 库沙

这篇论文介绍的是中文摩尼教的一些文书残卷，不过它们并非出自曾经发现三份篇幅较长文书的敦煌，而是被发现于吐鲁番。除了对残卷和与之相应文字的介绍之外，论文还提出了几个与之相关的假设。残卷的多样性一方面毫无疑问地表明在吐鲁番生活的中国摩尼教群体的存在，另一方面说明公元8-10世纪摩尼教人的翻译活动很可能要比目前估计的情况更加活跃。

2) 郝清新

《乔玛文集》的第一卷里有一篇关于相生说的精湛著述，它是由一首诗歌及其评论组成的。诗歌出自中观派创始人龙树之手，评论者是谁尚无人知晓。在这篇论文里，我们不仅介绍了这篇文字和学说在乔玛的学术研究中所占有的地位，还进一步分析了相生说教义，并且刊登了收录于《乔玛文集》中的作品译文。

3) 阿古奇

这篇论文基于乔玛的原始著述，介绍了藏传佛教大藏经包含的《般若波罗密多经》。首先讲述了《般若波罗密多经》的文学传统分支，随后通过对108条律法“秽”与“净”的分类阐释，勾勒出经文的内容梗概。这篇文章的结束部分是从藏语翻译的著名《心经》——《般若波罗密多经》。

4) 贝特兰法尔维

乔玛通过对藏语知识的掌握，走进了一座传播最广的佛教文学宝库。严谨的科学态度使他责无旁贷地迈出了富于引领和指导意义的步伐，对宝藏进行了纵观概览。我们通过回瞻可以断言，他所做出的判定是正确的，他的毕生贡献并不仅在于他的藏语研究，还体现于他在佛教研究中取得的开拓性成果。他是第一位对经文体系统做出综述的学者，他凭借扎实的哲学功底翻译并阐述了重要的佛教文献。这篇论文对此进行了简单扼要的概述。

5) 毕尔塔兰

在这篇论文里汇集了两项研究项目的成果。一项是自1991年后开展的匈牙利蒙古族文化与方言调查采风，另一项是2008年开始的对蒙古游牧民族物质文化中的中国元素的研究。广义而言，该论文阐述了亚洲内陆游牧民族的物质文化及其与之相关的历史渊源。蒙古游牧民族使用的物品在许多方面都深受中国的影响，其中对装饰图案的吸收、使用就是一个确凿的例证。

6) 欧什瓦特

黄真伊是古代朝鲜文学中最著名诗人。关于她的生平，确凿可信的史料传世甚少，但是关于她的传说却有许多许多。这位著名艺伎是一位妓生。节奏松散的三行短诗——“时调”是朝鲜抒情诗代表，至今都是一种流行体裁；黄真伊是时调的杰出诗人。妓生们所写的情诗与男性诗人不同，并不具有讽喻性。在具有严格道德规范的儒教世界里，她们相对自由的生活方式为她们表达真情实感提供了可能。她们通常表达的主题是与情侣远离、不得团聚的痛苦。在今天的艺术作品中，黄真伊常被塑造成一位独立、果敢的现代女性原型。这篇论文将对她流传至今的全部时调作品予以介绍。

7) 乔玛

这篇论文在匈牙利-南朝鲜之间建立外交关系20周年之际，介绍了匈牙利东方研究领域一位被人忽视、遗忘了的学者，他也是我们国家第一部韩国专著的作者。在上个世纪初，鲍拉托什·鲍洛戈·拜奈代克曾经多次远游到这个远方的岛国：他的悉心观察和亲身体验，为我们国家的韩学研究者们提供了重要的原始资料。

8) 萨布

这篇论文介绍了竹内派柔术至关重要的最早作品《兵法初心手引草》。在日本武术的发展过程中，竹内派有着显著的意义，它是第一个有资料为证的柔术流派，其技术、理论对后来诸多流派影响很大。《兵法初心手引草》是这一流派第九位掌门人的作品，写于19世纪的前三十年。在那段时间里，柔术的角色和实用性已经——随着武术的转变——发生了彻底的重新定位，不仅为这部作品提供了独特的背景，而且决定了作者的观点。通过这部作品，我们可以对武术理论的发展过程窥知一二。

A SZÁM SZERZŐI

AGÓCS TAMÁS DR.
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola
Kelet-Nyugat Kutatóintézet
1098. Budapest, Börzsöny u. 11
agocsster@gmail.com

BETHLENFALVY GÉZA
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Belső-ázsiai Tanszék
1088. Budapest, Múzeum krt. 4/B
gebethlen@gmail.com

BIRTALAN ÁGNES DR.
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Belső-ázsiai Tanszék
1088. Budapest, Múzeum krt. 4/B
birtalan@hotmail.com

CSOMA MÓZES DR.
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Koreai Tanszék
1088. Budapest, Múzeum krt. 4/F
szadzsang@yahoo.com

HAMAR IMRE DR.
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Kínai Tanszék
1088. Budapest, Múzeum krt. 4/F
imre.hamar@gmail.com

KÓSA GÁBOR DR.
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Kínai Tanszék
1088. Budapest, Múzeum krt. 4/F
kosagabor@hotmail.com

NÉMETH NORBERT
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Belső-ázsiai Tanszék
1088. Budapest, Múzeum krt. 4/B
norbertnemeth76@gmail.com

OSVÁTH GÁBOR
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Koreai Tanszék
1088. Budapest, Múzeum krt. 4/F
osvath.gabor@kkfk.bgf.hu

SZABÓ BALÁZS
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Japán Tanszék
1088. Budapest, Múzeum krt. 4/B
klapanc@gmail.com

SZILÁGYI ZSOLT DR.
MTA Néprajzi Kutatóintézet
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
1088. Budapest, Múzeum krt. 4/B
sharbaatar@hotmail.com

Az ELTE Távol-keleti Intézetének honlapjai

ELTE Távol-keleti Intézet: www.eastasia.hu
Kínai Tanszék: www.kinaiszak.hu
Belső-ázsiai Tanszék: www.mongolszak.hu
www.tibetiszak.hu
Japán Tanszék: www.japanszak.hu
Koreai Tanszék: www.koreaiszak.hu

A folyóirat elektronikus változata:
www.tkt.eastasia.hu



ELTE Konfuciusz Intézet

Kína hivatalos nemzeti intézete Magyarországon, amely az ELTE, a Pekingi Idegen Nyelvek Egyeteme és a Kínai Nyelvoktatási Tanács együttműködésével jött létre az ELTE Múzeum körüli campusán. Az Intézet célja, hogy a lehető legszélesebb körben elérhetővé tegye és népszerűsítse a kínai nyelvet és kultúrát.

Oktatás

- * különböző szintű, mindenki számára nyitott kínai nyelvtanfolyamok
- * kínai nyelvórák egyetemeken, közép- és általános iskolákban
- * céges nyelvtanfolyamok, magánórák
- * magyar és kínai (HSK) állami nyelvvizsga
- * továbbképzések középiskolai tanároknak
- * ösztöndíjak Kínában (1, 6, 12 hónap, BA, MA, PhD)
- * az első hónapban térítésmentes oktatás

Könyvtár

- * több ezer kínai és nyugati nyelvű könyv
- * audiovizuális tananyagok, ismeretterjesztő kiadványok

Kulturális rendezvények

- * előadássorozatok, konferenciák
- * koncertek, kiállítások
- * kínai filmklub
- * kalligráfia, papírkivágás, teakészítés és egyéb foglalkozások
- * nyári tábor Kínában
- * kínai nyelvi verseny

SZERETETTEL VÁRUNK MINDEN ÉRDEKLŐDŐT!

ELTE Konfuciusz Intézet 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F I. em. 16.

Fogadási idő: H–Cs: 8:30–13, 14–16; P: 8:30–14

☎ (06-1) 411-6597, (06-1) 411-6500/5401 ~ 📠 Fax: (06-1) 411-6598

✉ office@konfuciuszintezet.hu ~ 🌐 www.konfuciuszintezet.hu

📖 *Könyvtár* 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F I. em. 15.

Nyitvatartási idő: H: 13:30–17:30 és Cs: 8–12

✉ konfuciuszkonyvtar@gmail.com