BIBLIOTHECA BUDDHOLOGICA BUDAPESTINENSIS

SZENT HEGYEK A BUDDHIZMUSBAN

SZERKESZTETTE:

HAMAR IMRE, GELLE ZSÓKA, KÓSA GÁBOR

A KÖTET A KHYENTSE FOUNDATION ÉS AZ OTKA
K 100632 PÁLYÁZAT TÁMOGATÁSÁVAL JÖTT LÉTRE

Bibliotheca Buddhologica Budapestinensis

Kiadó: Budapest: ELTE BTK, A Buddhizmus-kutatás Központja

Kiadási év: 2017

Borító:
Li Cheng 李成 (919–967):
Magányos, hegyi kolostor tiszta időben (晴巒蕭寺圖)
(111.4 cm x 56 cm, Nelson-Atkins Museum of Art, Kansas City, Missouri)

ISBN 978-963-284-830-3

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó v

BIRTALAN ÁGNES: Buddhista kozmológiai elemek a mongol népvallásban (További adatok a nyugat-mongóliai dzahcsinok hegykultuszához) 7

GELLE ZSÓKA: Ama Jangri, a sárkányon lovagló dákiní – Hegykultusz a nepáli Himalájában 39

HAMAR IMRE: Buddhista szent hegyek Kínában: a Wutaishan és a Niutoushan 77

KÁPOLNÁS OLIVÉR: Füstáldozat a Tangnu-hegyhez *(Tangnu-yin sang sudur)* 95

KÓSA GÁBOR: A Sumeru-hegy és a buddhista világkép egy dunhuangi kéziraton (Pelliot chinois 2824) 113

MECSI BEATRIX: A "Magányos szent" és a "Hegyi szellem" Korea buddhista kolostoraiban 149

PÉTER ALEXA: Lhasza három szent hegye 161

SÁRKÖZI ALICE: Földformák és természeti tényezők vizsgálata a mongoloknál 175

TELEKI KRISZTINA: A Hangáj hegység főbb szentjei, áldozati szövegei 189

ELŐSZÓ

A hegyek közismerten jelentős szerepet játszottak az ázsiai kultúrákban, különösen azok vallási vonatkozásában. A hegyeknek bemutatott áldozatok, a hozzájuk vezető zarándoklatok, illetve a hegyekhez fűződő egyéb elképzelések folyamatosan jelen voltak és vannak az ázsiai vallástörténetben.

Jelen kötet az ELTE BTK Buddhizmus-kutatás Központ „Szent hegyek, szent emberek" címmel rendezett konferenciájának előadásai alapján készült tanulmányokat adja közre. A 2015. április 24-én az ELTE BTK Kari Tanácstermében tartott konferencia előadásainak teljes listája (az elhangzás sorrendjében) a következő volt:

KÓSA GÁBOR:	A Sumeru-hegy ábrázolása egy dunhuangi kéziraton (Pelliot chinois 2824)
HAMAR IMRE:	Mandzsusrí ábrázolásai a Wutai shanon
CSIBRA ZSUZSANNA:	A Hideg-hegy remetéje. Han Shan versei a hegyekről
MECSI BEATRIX:	A "Magányos szent" és a "Hegyi szellem" Korea buddhista kolostoraiban
VÖRÖS ERIKA:	Benzaiten istennő szerepe a japán hegykultuszban
KÁPOLNÁS OLIVÉR:	Mongol nyelvű füstáldozat a tuvai Tangnu-hegylánchoz (*Tangnu-yin sang*)
BETHLENFALVY GÉZA:	A mongóliai obó-kultusz és kapcsolata a hegyek és vizek tiszteletével
BIRTALAN ÁGNES:	Buddhista kozmológia a mongol népvallásban – A helyszellemek kultusza a nyugat-mongóliai dzahcsinoknál
SÁRKÖZI ALICE:	Földformák és természeti tényezők vizsgálata a mongoloknál

TELEKI KRISZTINA:	A Hangáj hegység három szentje
GELLE ZSÓKA:	Ama Jangri leigázása – Szinkretizmus Zómiában
PÉTER ALEXA:	Lhásza három szent hegye
TÓTH ERZSÉBET:	Milarepa, a tibeti szent jógi meditációs barlangjai

Reméljük, hogy a belső-ázsiai és távol-keleti témákat felölelő kötetben a hegykultusz, illetve általában az ázsiai vallástörténet és kultúrtörténet iránt érdeklődők egyaránt találnak izgalmas olvasnivalót.

A Szerkesztők

Buddhista kozmológiai elemek a mongol népvallásban (További adatok a nyugat-mongóliai dzahcsinok hegykultuszához)

BIRTALAN ÁGNES
(ELTE BTK Mongol és Belső-ázsiai Tanszék)

Bevezető

A mongol népek között végzett expedíciós terepkutatásaink során több interjút készítettünk a vallási újjáéledésről, a buddhista, sámánista és népvallási[1] gyakorlat hagyományos és átalakuló formáiról. A nyugat-mongóliai dzahcsin (halha *jaxčin*, ojrát *zaxčin, ǰaxčin*)[2] népcsoport (Hovd megye öt járásában élnek) tagjai is újjáépítették a harmincas években lerombolt kolostoraikat, és az akkor még novícius szerzetesek a kilencvenes években megszervezték az új *szanghá*t és maguk köré gyűjtötték a híveket. Ők még emlékeztek a kolostori és a népvallási gyakorlatra és a hívők számára egyik legfontosabb rituálét, a helyszellemek tiszteletét is felelevenítették.

Mivel az expedíciós kutatócsoport tagjaként elsősorban a népvalláshoz és hiedelmekhez kapcsolódó szóbeli szöveghagyomány érdekel, a dzahcsin lámáktól is részletes gyűjtést készítettem a helyszellemek tiszteletéről és az ehhez kapcsolódó áldozati rituálékról, melynek helyszíne többnyire az *obó* (halha *owō*, ojrát *owā*, a természetben felállított oltár). A Manhan járás egykori kolostora helyén emelt jurtaszentély vezető lámája Dzsigmeddzsamc

[1] Értelmezésem szerint a mongol népvallás a hagyományos hiedelemrendszer és a sámánizmus elemeinek buddhista hatást is magába olvasztó gyakorlata. Részletesen lásd Birtalan 2001.

[2] Ha külön nincs jelölve, akkor a tudományos átírással közölt kifejezés halha nyelvi adat. A halha a Mongol Köztársaság hivatalos nyelve. A m. az írott mongolra, az ojr. egy általános ojrát alakra utal. A többi rövidítés igazodik a kiadványban használtakhoz.

(J̌igmedǰamc 1906–1992) részletesen beszélt a szülőföldjét benépesítő helyszellemekről és arról, hogy a környék fontosabb hegyei, folyói hol helyezkednek el a buddhista világ központja, a Sumeru (m. Sümber aγula, halha Sümer/Sümber ūl) hegyhez képest. Nézete szerint a dzahcsin terület a Dzsambudvípa (sz. Jambudvīpa) huszonhatodik rétege, és ott véget is ér a „Déli Kontinens". A helyszellemek elnevezésére a mongolok között általánosan ismert legtöbb terminust használta: *sawdag, šiwdeg, ejen* és *lūs* (halha nyelvi alakok). A környéket uraló szellemvilág tagjai közül néhányat kiemelt és részletesen leírta őket:

1. A Szútai Hegy szelleme: asszony, akinek a felsőteste emberi, az alsó teste kígyó, disznón lovagol, kezében gyémánttal teli korsót (sz. *ratnakalaśa*) tart.
2. A Hánbátar Hegy szelleme: férfi (feltehetően a „klasszikus", harcosnak elképzelt hegyszellem).
3. A Gurvan Szenher folyó és barlang szelleme: idős asszony.
4. Tögrög vizeinek (folyók és tavak) szelleme: tarka hal.

A fent felsorolt gazdag morfológia különböző mitologémákat, többféle pre-buddhista és buddhista elemet tartalmaz. Egy korábbi munkámban részletesen elemeztem a helyszellemek morfológiáját,[3] jelen tanulmányban bemutatom a népi hiedelmek és a buddhizmus találkozási pontján kialakult világképet, ahogy egy szerzetes látja és képviseli, továbbá párhuzamba állítom olyan adatokkal, melyeket a mongol pásztorok meséltek. Jelen tanulmányhoz elsősorban H. Bajarmagnai (X. Bayarmagnai) narratíváit használom. Az ő történetei kevésbé viselik magukon a hivatalos tételes vallás hatását, és eltérő a környezetértelmezése is.

A kutatási előzmények

A 2016-ban 25 éves fennállását ünneplő Magyar–Mongol Nyelvjárás- és Népi Műveltségkutató Expedíció[4] egyik fő kutatási területe a nyugati mongol ojrátság nyelve és műveltsége,[5] melyben tematikailag kiemelt helyet foglal el a vallási hagyomány és változásának a dokumentálása. Különböző témájú

[3] Birtalan 2004b.

[4] Az expedíció tevékenységének egyik összefoglalója: Birtalan 2010. Az expedíciót többször támogatta az OTKA, a jelenleg futó pályázat: K 100613 (témavezető: Birtalan Ágnes).

[5] Birtalan 2012a.

és műfajú publikációkban, valamennyi ojrát népcsoport nyelvéből, műveltségéből közzétettünk számos tanulmányt, talán a legtöbbet a nyugati mongol dzahcsinok szájhagyományáról. A köztük gyűjtött anyag igen tetemes, hála a terepmunka egyik mongóliai vezetőjének, Dzs. Colónak (J. Colō), aki maga is e népcsoporthoz tartozik. Az expedíció dzahcsinok között végzett terepmunkáinak időpontja és helye: Manhan (Manxan 1991, 1992, 2001, 2015), Dzereg (Jereg 1991, 2001), Üjencs (Üyenč 2001) és Altaj (Altai 2001) járások.[6] A dzahcsin anyagok közül eddig kiadtam egy buddhista dalciklust,[7] egy rövid eposzt,[8] a viselkedési tabuknak[9] a beszédaktus szempontú elemzését,[10] valamint néhány buddhista ihletésű lokális aitiológiai mítoszt, melyek témája a szűkebb és tágabb természeti környezet gazdaszellemeinek eredete és a nekik bemutatott áldozatok.[11] A hegykultusszal és a helyszellemek morfológiájával nemcsak a fent említett, gazdaszellemekről írt cikkben foglalkoztam, a mongol népvallás mitológiájának szentelt enciklopédikus kötetben[12] több szócikkben összegeztem a hegyek tiszteltét, további terepanyagok és írott források alapján megírtam a leggyakoribb áldozóhely-típus, az *obó* sokoldalú elemzését,[13] valamint a világfelfogás modellezését[14] is vizsgáltam a mongol népek körében. Jelen tanulmányban visszatérek a 2004-ben már megjelent cikkem alapszövegéhez, de a hangsúlyt most nem a szellemlények pantheonjára és tipológiájára helyezem, hanem az indo-tibeti eredetű kozmológiai rendszer szempontjából vizsgálom meg újra az anyagot: elhelyezem a „textust" egy még nem vizsgált kontextusban, külön figyelmet fordítva a buddhista hagyományt megőrző és továbbvivő lámák nyelvhasználatának sajátosságaira. Mivel a dzahcsinok rövid történetét, nyelvi és etnikai sajátosságaikat több cikkben is részletesen megírtam (lásd a fentebb említett munkák), itt nem térek ki ezen adatok részletezésére,[15] csak azokat ismétlem meg újra, melyek kihagyása megnehezítené a gondolatmenet megértését.

---

6 A 2008 előtti expedíciók történetét és a gyűjtött anyag tematikáját részletes lásd: Birtalan 2012a.

7 Birtalan 2008a és Birtalan 2008b.

8 Birtalan 2004a.

9 Birtalan 1996a.

10 Birtalan 2012b.

11 Birtalan 2004b.

12 Birtalan 2001.

13 Birtalan 1996b és Birtalan 1998.

14 Birtalan 2002.

15 A dzahcsinokról megjelent mongol és japán nyelvű tanulmányokat lásd például: Birtalan 2004b.

A hagyományos mongol világkép[16]

A fenti címben jelzett „hagyományos" alatt a buddhizmus előtti nomád és erdőlakó civilizáció örökségét értem. De az eredetinek vélt (pre-buddhista) mitologémák, pantheon, hiedelmek és a világképhez kapcsolódó terminológia is magán viselheti a szinkretizálódás folyamatának eredményeit.[17] Több kutatóval[18] egyetértve magam is azt vallom, hogy nem lehet egységesen fennmaradt mongol mitológiáról beszélni. Inkább olyan képzetekről, melyek egy-egy népcsoportnál a természeti és társadalmi környezet hatására ugyan átalakultak, de bizonyos alapstruktúrákat megőriztek. A fennmaradt, általában aitiológiai jellegű mítoszokból és a korai külső és belső források adataiból is gyakran részleteiben ellentmondásos világkép jelenik meg. A vertikálisan elképzelt világ,[19] azonban a legtöbb mítoszban és narratívában alapjául szolgál a kozmológiának.[20] A hármas osztatú „klasszikus" világkép részleteiben megőrződött, de a rendelkezésre álló adatok alapján nem mondható mindig következetes rendszernek.[21] Ha rekonstruálni akarunk egy a mítoszokban és a hiedelmekben általánosan megtalálható világképet, akkor annak felépítése a következő:

1. Felsővilág: egyes eredeti (pre-buddhista) szellemlények, istenségek és idegen, más rendszerekből átkerült istenségek lakhelye – elsősorban az asztrális szféra.
2. Középső világ: az emberiség, az állat- és növényvilág élettere, továbbá az ambivalens helyszellemek, védőszellemek, egyes kifejezetten ártó szellemek elsődleges tartózkodási helye.
3. Alsóvilág (földalatti és vízi világ): a khtonikus lények, szellemek, idegen származású istenségek lakhelye, a buddhizált mitológiában és hiedelemvilágban a „pokolképzetek" is ide sorolandók.

---

16 Az alábbi leírás kivonata több részletes szócikkemnek a mongol népvallás mitológiájából, Birtalan 2001: 879–097, 976–978, 987, 1020–1022, passim.

17 Birtalan 2001 passim.

18 Például Lőrincz 1973, Lőrincz 1975, további részletek és a kutatások ismertetése: Birtalan 2001: 883–918.

19 Vö. például Sodnompilova 2005.

20 Rachewiltz 2007.

21 Birtalan 2015.

Az egyes világok több rétegre oszthatók, általában a föld (és föld alatti?) világhoz a hetes és többszöröse, az éghez a kilences és többszöröse kapcsolódik.[22] A világ horizontális nyugati – keleti részekre való osztása, mely elsősorban az Égi istenségek szférájának a két részre[23] tagolása, megjelenik az emberi világ szellemlényeinek emikus tipológiájában is.[24]

A kozmogóniai mitologémák pre-buddhista elemei szerint a világ magától jött létre (nincs teremtő erő) és a kezdetek kezdetén aprócska volt minden, a későbbiekben oly fontos szerepet játszó jelenség is, mint a világtenger, a világhegy, a világfa, a totemisztikus lények (mint a ragadozó madár és a szarvasfélék), a tűz, és a későbbi hagyományban az uralkodó (mint a kán, és a kánasszony), valamint a vallási vezetők (mint a dalai és a pancsen láma, a bogd gegén)[25], és ezek fokozatosan növekedtek olyan méretűvé, amilyennek a mítoszokból vagy tapasztalatból ismerhetők. Ez a felfogás fennmaradt az eposzok[26] és mesék kezdőformulájában.[27]

---

22 Birtalan 2001: 1061–1062.

23 Birtalan 2001: 1061–1062, passim.

24 Például a keleti és nyugati kánok (helyszellemek), a kelet (ártó) – nyugati (jóindulatú) osztású éghez tartozó, de a fölhöz kapcsolódó transzcendens lények, vö. Birtalan 2001: 1022–1023, 1065.

25 Birtalan 2001: 1064–1065.

26 Az epikus hagyomány mongol és tunguz világképről, vö. Uray-Kőhalmi 1995.

27 További kozmogóniai mitologémák a mongol narratív-hagyományból, vö. Nassen-Bayer – Stuart 1992.

Egyszer régen,	Эрт урьд цагт
Mikor a nap épp csak felkelt,	Нар сая мандаж
Levél, virág épp csak sarjadt,	Навч цэцэг сая дэлгэрч байхад
A jó idők elején,	Сайн цагийн тҮрҮҮнд
A rossz idők végén,	Муу цагийн сҮҮлд
Mikor a Szümber hegy csak domb volt,	Сүмбэр уулыг гүвээ байхад
Mikor a Tejtenger csak tócsa volt,	Сүн далайг тойром байхад
Hentij káni hegye sziklaszilánk volt,	Хэнтий хааныг цохио байхад
Herlen és Túl folyók csak erecskeként folytak,	Хэрлэн Туулыг шалбааг байхад
	Галын хөвөөг улайрч байхад
	Газрын гүвээг шарлаж байхад
A tűz arca csak kezdett pirulni,	Хангайн модыг зулзага байхад
A föld dombjai kezdtek sárgulni,	Хатан харыг унага байхад
A Hangaj-beli szálfa épp csak sarjadt,	Дивангарын үедээ
A szilaj fekete paripa csikó volt csak,	Диваажингийн орондоо
Dīpaṃkara Buddha idején,	Хаадын хаадын их л гэнэ
A Divádzsin égben	Хамаг хаадын тэргҮҮн гэнэ
Volt, akit kánok kánjának mondanak,	Эзэд эздийн тҮрҮҮнийх гэнэ
Akit minden kán fejének hívnak,	Энхболд хаан гэж байжээ.[28]
Akit az urak urai legelejének neveznek,	
Enhbold kán, akkor élt.	

A mongol hagyomány megőrzött teremtéshez kapcsolódó kozmogóniai motívumokat is, amelyek többnyire egy istenségpáros (például Očirwāni, sz. Vajrapāṇi és Cagān Šüxert, sz. Sitātapatrā) és segítőik (ásólúd, kutya, macska) teremtőtevékenységét írják le.[29] Ezek a mitologémák azonban, úgy tűnik, a buddhizmushoz kapcsolódó mitológiai elemekkel együtt kerültek be a mongol hagyományba (s ezt nem csak a nevek bizonyítják). Ezekben a motívumokban nem jelenik meg a klasszikus hármasosztatú világkép.

A világok közötti utazásra a szellemlények, istenségek, azok – gyakran – zoomorf küldöttei, a sámán (szabadlelke), valamint a kivételes hős képes. A világok közötti átjárás helyei a világfa/világhegy és a világfolyó lehet, melynek konkrét megvalósulási formái népcsoportonként és területenként eltérnek. A világhegy képzetekhez kapcsolódhat a világ köldöke elképzelés is.[30]

---

[28] A *Hegyháti Veszett vitéz (Šilen Galjū Bātar)* című eposz kezdő formulája, mely tipikusnak mondható. Internetes elérése: http://www.urlag.mn/post/69.htm (2016. 03. 28.).

[29] Birtalan 2001: 1064–1065.

[30] Birtalan 2001: 1063.

Míg a fenti kozmológiában valószínűleg sok a buddhizmus előtti motívum, a világ kinézete (*imago mundi*) erőteljesen magán viseli a buddhizmus hatását: a kerek föld és a ráboruló félgömb ég mellett gyakori a szögletes formájú világ, melyben a föld négysarkas (vö. a négy égtáj) és több szüzsében is előfordul a föld hátasa (óriás hal vagy arany teknős, ez utóbbit Očirwāni fordította a hátára a mongol aitiológiai mítoszokban), melynek mozgása okozza a természeti katasztrófákat.[31]

A makrokozmosznak számos mikrokozmikus megjelenési formája van, mint a lakhely (a kereksátor), a természetben állított oltár (*owō*), a sámándob, a sámánbot, a sámán teste a rituálék során vagy az úgynevezett rajzos *ongon*-ábrázolások a burjátoknál.[32]

A mongolok buddhizált világképe

A buddhizmus felvételével és az ujgur, majd az indo-tibeti hagyomány terjedésével a 13. század közepétől megjelent a mongol fordításirodalom (lásd alább), és ezáltal az eredeti nomád világfelfogás mellett az idegen kozmológiai képzetek is. A mongol buddhista kozmológia kutatása szinte egyidős a mongolisztika mint tudomány létrejöttével. A mongolság egyes népcsoportjait bemutató tudós útleírások is tartalmaznak mongol buddhista kozmológiai művekből fordított részleteket vagy e művek alapján írt összegzéseket. Néhány fontos, és a kutatás szempontjából még kiaknázatlan példa található Peter Simon Pallas[33] és Benjamin Bergmann[34] beszámolóiban. Bár a Pallas által közölt kozmológiát már a 19. században pontatlannak és több szempontból megbízhatatlannak tartották, alapjaiban (részleteiben nem) azonos a később publikált művekkel. Kritikai kiadása rávilágíthat a források interpretálásának a módjára, ami megmutathatja hiányosságainak okait. Bergmann – valószínűleg Pallas ötlete nyomán – szintén teret szentelt a kozmológiának a kalmükökről szóló nagyon alapos és elsődleges forrásként is jól használható

---

31 Birtalan 2001: 1064–1065.

32 Humphrey 1971, továbbá Birtalan 2004b.

33 Pallas saját értesülésit és a kalmük és a tibeti nyelvet is ismerő Johannes Jährig (1747–1795) által fordított anyagokat is beépítette részletes buddhista kozmológiai leírásába (Pallas 1801). Kovalevskij (1837: 5) viszont élesen kritizálta Pallas adatait, mivel felületesnek és néhány helyen pontatlannak tartotta. Berthold Laufer, a mongol irodalomról írott „Vázlatában", mely valójában a források alapos áttekintése, megemlíti Pallas és Bergmann műveit. NB! A Pallashoz rendelt műcím: *Reise nach China durch die Mongolei in den Jahren 1820–1821* viszont téves, mert ez G. Timkovski könyve (1826). A Laufer által említett adatok Pallas *Sammlungen*jében találhatók. Lévén jelen tanulmány magyar nyelvű, Laufer művének magyar változatát idézem: Laufer 1911: 337.

34 Bergmann 1804–1805.

munkájában. Talán tanulva elődje hibáiból kikerüli az interpretációs buktatókat és összegző leírását Kovalevskij is dicsérően említi.[35] Az igazán alapos, filológiailag is részletesen feldolgozott mongol buddhista kozmológia O. M. Kovalevskijtől származik, akinek kiadványa máig is alapmű.[36]

Már a legkorábbi mongol buddhista fordításirodalomban is több munkában megjelenik az indo-tibeti eredetű világfelfogás, az alábbiakban csak néhány kiemelkedően fontos, szemléletformáló és a későbbiekben más művekre is hatást gyakorló korai munkát emelek ki. Az első hosszabb lélegzetű, tibetiből mongolra fordított kozmológia Phakpa Lámától (’phags pa bla ma blo gros rgyal mtshan, 1235–1280) származik, aki buddhista szemléletű nevelő-oktató céllal készítette el a világ értelmezésének a leírását, melyet Kubiláj nagykán (m. Qubilai, uralk. 1270–1294) fiának, a trón várományosának, Dzsingim hercegnek (m. J̌ingim, Činggim, 1243–1286) szánt. Az eredetileg tibeti nyelven írt *Shes bya rab tu gsal ba* (1278) „A tudnivalók vagy ismeretek megvilágítása”[37] által képviselt világfelfogás kiindulópontja a későbbi nézeteknek, melyek például a buddhista hatást mutató mongol krónika-irodalomba a 17. századtól beépültek (alapjaiban azonos, de egyébként általában lerövidült és helyenként torzult formában).[38] Mongol fordítása: *Medegdekün-i belgetey-e geyigülügči (ner-e-tü) šastir* (kínai *Zhang suo zhi lun* 章所知論) különösen fontos abból a szempontból, hogy a mongol buddhista terminológia miként formálódott a műben, illetve mennyiben használta fel a buddhizmus előtti szókincset és melyek azok a kifejezések, amelyek olyan fogalmakat takarnak, melyek merőben különböznek a hagyományos mongol (belső-ázsiai nomád) világfelfogástól és inkább az eredeti kifejezés átvételével pótolták e hiányt.

Az indo-tibeti kozmológiai rendszerről a mongolok a buddhizmus felvételével „első kézből” értesülhettek a Phakpa Láma művéből. Külön tanulmányt igényel azonban, hogy ebből az eredetileg a tibetit teljességében átadó, áttekinthető mongol terminológiával is leírt, egységes rendszert alkotó világképből mi maradt meg a későbbi kozmológiai szövegekben[39] és hogyan változott meg, amikor átkerült a népvallásba. Amit jelen cikk keretei megengednek, az az alapelvek összefoglalása olyan művek segítségével, amelyeknek

---

35 Kovalevskij 1837: 5–9.

36 Kovalevskij 1837.

37 Péter 2012: 26: „A tudnivalók megvilágítása”.

38 Itt számos példa említhető, szemléletes és rövid összegzése a kozmogóniának és a kozmológiának a 17. század első felében íródott *Sárga Krónika* (m. *Sir-a tuγuǰi*) bevezetője vö. Cendina 2016. Internetes elérhetősége: http://altaica.ru/LIBRARY/mong/Sira.pdf (2016. 03. 28.). Az alábbiakban ebből a műből idézek.

39 A téma írott forrásaival több tanulmányban foglalkozott Bareja 1992, Bareja-Starzińska 2002, 2005, 2006 (a két névváltozat ugyanazt a szerzőt takarja).

a megjelenéséig kellő idő telt a kozmológiával való 13. századi első megismerkedés óta és így a mongolok számára egy átformálódott és mitológiai rendszerükbe illeszkedő, koherensen beépült világfelfogást tükröznek. Ezt kívánom kontextusként felhasználni saját terepanyagaim bemutatáshoz.

A kozmológiai ismeretek felvázolásához az alábbi műveket választottam: A *Sárga Krónika*, Kovalevskij kozmológiai interpretációja, valamint Bergmann feljegyzései. A közelmúltban több kutató is foglalkozott a mongol buddhista kozmológiával, kiadtak írott forrásokat, vagy éppen írásos emlékekre alapozva készítettek elemzéseket. Néhány, a jelen témához is kapcsolódóan említendő szerző: Agata Bareja-Starzyńska,[40] Vladimir Uspensky[41] és Péter Alexa.[42] A kiváló és jól használható művek tartalmuknál fogva nem érintik a népvallási narratívákban és rituális szövegekben megjelenő világképet; egy ezzel kapcsolatos átfogó munka megírása is a jövő feladata lesz. Az alábbiakban én a dzahcsin terepgyűjtésünket vizsgálom meg kozmológiai kontextusban, ami mintául szolgálhat egy nagyobb lélegzetű összehasonlító elemző mű elkészítéséhez.

A kontextus felépítéséhez idézem a *Sárga Krónika* kozmogóniai-kozmológiai leírását, Kovalevskij filológiai értelmezését (emikus források), továbbá egy olyan munkát, melyben a mongol kozmológia kivonata található, s melyet kívülálló idegen (utazó) készített. B. Bergmann enciklopédikus és sok mindenre kiterjedő útleírásában helyet szentelt a kalmükök kozmológiai nézeteinek is. Eredeti forrást nézett át összegzéséhez (lásd fentebb is), de míg Pallasnál több hiba és „csúsztatás" található,[43] Bergmann pontosabb anyagát a koratársak is dicsérik (lásd fentebb is). Mindkét műnek egyébként megvan az az erénye, hogy a kívülálló szemlélő a háttértudása birtokában a lehető legalaposabban próbálja meg témáját közvetíteni, de az értelmezés így is csak kívülálló marad és a beavatott tudása nem tükröződik benne. Ezért inkább „ismertetés", de nem egy elmélyült értelmezés a buddhizmus kontextusában, s ez megoldatlanul hagyhat bizonyos részleteket, viszont ahhoz kitűnő alapanyag, hogy a 18–19. századi mongol[44] népek ismereteire rávilágítson. Bergmann merített Pallas anyagából, de ő saját maga, és nem közvetítő által – bár a kalmük buddhizmust jól ismerők segítségét igénybe véve – készítette el kozmológiai leírását, [45] a továbbiakban elsősorban az ő anyagaira hivatkozom.

---

[40] Bareja 1992, Bareja-Starzińska 2002, 2005, 2006.

[41] Uspensky 2006.

[42] Péter 2012.

[43] Kovalevskij 1837: 5–8.

[44] Valójában kalmük, de alapjaiban az összmongolságra jellemző adatokat tartalmaz.

[45] Bergmann megnevezi adatközlőit: a sareptai misszionáriusok közül Herr Reiz továbbá a kalmük alkán (Bergmann: Vicechan) fia segítették értelmezni a szöveget (Bergmann 3. 1804–1805: 18).

A buddhista kozmogónia lerövidített és a világképről is fontos elemeket tartalmazó leírása megjelenik a mongol krónikairodalomban. Az alábbiakban a *Sárga Krónika* bevezető részét idézem példának, hogy az eredeti indo-tibeti képzetek (lásd a 13. századból Phakpa Láma részletes leírását) hogyan maradtak fenn, és mi változott a 17. századra, amikorra számos eleme már a mongol világképnek szerves részévé vált. Az idő és a *kalpa*k megjelenését most nem idézem a szövegből, mert a vizsgált dzahcsin adatok sem térnek ki a világkép ezen aspektusára.

Ez az arany világ. Vastagsága harminckétszer tízezer mérföld. Szélessége egyenlő a vízével. Arra az arany világra folyamatosan esett az eső. A megállapodott víz a Külső tenger. Az a tenger a levegő által köpülődött, forrott, megjelent a por. [Ebből] jött létre a Szümber hegy, a hét arany hegy, a négy kontinens. A Szümber hegy oldalai: keleten ezüstből, délen berillből, nyugaton rubinból, északon aranyból tevődtek össze. A Szümber hegy nyolc mérföldje a vízben van, nyolcszor tízezer mérföldje a víz felett van. A kontinensek földből tevődtek össze. A négy kontinensen kívül acélkerítés van. A Szümber hegy déli részén van ez a Jambudvīpa, mely olyan, mint a kocsitengely. A Jambudvīpa közepén van Magadha.	*Ene altan delekei buyu :* *(6) ǰuǰaγan anu γučin qoyar tümen bere buyu :* *aγuu anu usun-luγ-a sačaγu bui :* *tere altan delekei degere qura ürgülǰi oruǰu .* *toγtaγsan usun γadaγadu dalai buyu :* *tere dalai key-e bülegdeǰü toγusun γaruγsan anu .* *sümir aγula . doluγan altan aγula .* *dörben (7) tib bütübei :* *sümir aγula-yin talas inü . ǰegün mönggün . emüne bayidury-a .* *baraγun badmaraka . qoyitu tala altabar bütügsen buyu :* *sümir aγula-yin naiman bere anu .* *dalai dotara : naiman tümen bere inü .* *usun-u degere buyu :* *tvib-üd siroi-bar bütügsen bui :* *dörben tib-ün (8) γadaγur temür küriy-e buyu :* *sümir aγula-yin emüne ene čambutib tergen-ü aral-un düri-tü :* *čambutib-ün dumda inü : magada neretü buyu ::* [46]

[46] Cendina 2016. A szöveg az asztrális jelenségek, az istenvilág és az antropogónia leírásával folytatódik.

Hasonló világleírás több-kevesebb részletességgel megtalálható számos, a 17–19. században íródott mongol krónika bevezetőjében. A krónikairodalomban megjelenő, a fordító által filológiailag alaposan jegyzetelt, buddhizált mongol világkép egyik példája Isaak Jakob Schmidt *Drágakőfoglalat* (m. *Erdeni-yin tobči*) című krónika kiadása.[47]

Kovalevskij részletesen annotált kozmológiája több művön is alapszik, melyek közül központi helyet foglal el a *Čiqula kereglegči* [*tegüs udqatu sudur*],[48] de a szerző még felsorol további munkákat is, melyekből merített.[49]

Kovalevskij és Bergmann írott forrásokra alapozott kozmológiájának alapjai egyeznek a fent bemutatott krónikarészletével, de érthető módon bővebbek, és a világmindenség sokkal több jelenségét érintik. Bergmann a *Yertöncīn toli* (Bergmannál *Iärtünntschinn Tooli*), vagyis „A világ tüköre" című kalmük munkát[50] használta kozmológiai vázlathoz, mely Kovalevskij véleménye szerint a *Čiqula kereglegči* kivonatos változata.[51] Bergmann összefoglalását mintegy külön tanulmányt illesztette a kalmüköket leíró munkájába: *Ideen zu einer Darstellung des tibetansich-mongolischen Lehrsystems* címmel.[52]

Témánk szempontjából a legfontosabb a Világhegy és annak a környezete: a tibetin alapuló és azt lehetőség szerint hűen követő mongol kozmológiai művekben a következőképpen néz ki a világ:[53] középen magasodik a Szümber hegy (m. Sümber aγula, Sümir aγula, sz. Meru), a „hegyek királya" (m. *aγulas-un qaγan*), „méltóságos" (m. *ǰibqulangtu*) vagy „fenséges" *čoγtu aγula,* a. m. „parazsas", jelzőkkel illetik.[54] A források nem egységesek abban, hogy milyen drágakövek és nemesfémek alkotják (borítják) a hegy oldalait:[55]

---

47 Schmidt 1829, melyről Kovalevskij (1837: 11–13) is elismerően szól.

48 Weiers 2015: 10: „Abhandlung mit allen Erklärungen, die man wirklich benötigt".

49 Kovalevskij 1837: 13–14. Ilyen például a tibeti–mongol szótár, a *Merged γarqu-yin oron. Dag yig mkhas pa'i byung gnas* „A bölcsesség forrása" vagy a *Molon toyin szútrá*k (m. *Qutuγtu Molon toyin eke dür-iyen ači qariγuluγsan*) egyike.

50 Bergmann 3. 1804–1805: 18.

51 Kovalevskij 1837: 9. Bergmann összegzését orosz nyelven közölte G. Timkovski.

52 Bergmann 3. 1804–1805: 23–43.

53 Az alább bemutatásra kerülő világkép elemeit, valamint tibeti és mongol terminológiáját részletesen tárgyalja Péter 2012. Elemzéséhez az alapszövegen kívül felhasznált további tibeti forrásokat, a mongol anyagok közül kiemelendő a *Mahāvyutpatti*, vö. Sárközi (in coll. with János Szerb) 1995.

54 Kovalevskij 1837: 90, 95, Bergmann 3. 1804–1805: 29–30.

55 Összehasonlító részletezését és a tibeti megfelelőket vö. Péter 2012: 58–59. A fent idézett ásványok felsorolása korántsem meríti ki azt a sokféleséget, amely a mongol forrásokban megtalálható. Előfordul, hogy ugyanazt a drágakövet más morfológiájú, de egymáshoz közelálló ásvány változatként fordítja a mongol szöveg.

kelet – ezüst (Kovalevskij), dél – berill (Bergmann, Péter: zafír), nyugat – korund (lat. corundum) (Bergmann rubin), észak – arany.[56] Méretét tekintve 30.000 mérföld a víz alá nyúlik, 80.000 mérföld a víz fölé emelkedik.[57] Körbeveszi hét arany hegy és egy acélhegy.[58] Kovalevskij pontosan megadja a hegyek mongol elnevezéseit is.[59] A Szümber hegyet körülvevő tengereknek is pontos leírását adja Kovalevskij,[60] ez azonban az általam gyűjtött anyagban nem jelenik meg.

A Szümber hegyet (1. kép) körbeveszi a négy nagyobb kontinens[61] és a nyolc kisebb kontinens (m. *dwib*, *dib*, *tiib*, *tvib*, sz. *dvīpa*, t. *gling*), melyek közül a népvallási hagyomány leginkább csak a déli kontinenst, a Dzsambudvípát[62] (m. J̌ambudib, J̌ambuling, Čambutiib, stb. vö. sz. Jambudvīpa, t. 'dzam bu gling; vö. *emün-e Jambu-yin dvip*[63]) őrizte meg. A kontinens alakja kocsitengelyhez hasonló vagy háromszögletű.[64] A kontinensekhez rendelt *axis mundi* szerepű világfák (például a Jambudvīpánál a Jambu fa (lat. Eugenia Jambu/Eugenia Jambolana) sem fordulnak elő gyakran a néphagyományban.[65] A krónikarészlettel összhangban Magadha királysága található Jambudvīpa közepén.[66]

---

56 Kovalevskij 1837: 93–94, Bergmann 3. 1804–1805: 30.

57 Kovalevskij 1837: 95–96, Bergmann 3. 1804–1805: 30 az ő leírása nem kezeli pontosan a számadatokat, vö. például a *Sira tuγuǰi* eltérő adatait, továbbá Péter 2012: 57, 80.

58 Kovalevskij 1837: 91, Bergmann 3. 1804–1805: 31.

59 Kovalevskij 1837: 96, az elnevezéseket összeveti Jean-Pierre Abel-Rémusat kínai kozmológiai adataival, melyek többségükben pontosan megegyeznek a mongol kifejezésekkel, vö. még Bergmann 1804–1805: 31.

60 Kovalevskij 1837: 97, Bergmann 3. 1804–1805: 31.

61 Kovalevskij 1837: 99–102, Bergmann 3. 1804–1805: 31.

62 Kovalevskij 1837: 101–103, Bergmann 3. 1804–1805: 31, Birtalan 2001: 999–1000, passim.

63 Uspensky 2006: 4–6, Péter 2012: 67.

64 Bergmann 3. 1804–1805: 31.

65 A világfa jelensége jól ismert, és az eposzi hagyományban meg is jelenik, általában *jaxīn mod* „határszéli fa" megnevezéssel (Birtalan 2001: 1059–1060). A számos további változat közül lásd, például a *Šilen Galjū Bātar* című eposzban a „Hangájbeli [szál] fa" megnevezést (lásd fentebb).

66 Kovalevskij 1837: 104.

1. kép **A Méru hegy buddhista ábrázolása**
(selyem falikárpit [*kesi* 緙絲], 83.8 x 83.8 cm, Yuan-dinasztia, 14. sz.,
© Metropolitan Museum of Art)
http://images.metmuseum.org/CRDImages/as/original/DP276037.jpg

Buddhista világkép és mongol természetfelfogás egy szerzetes és egy pásztor emlékezetében

A buddhista fordításirodalom által közvetített világkép több különböző szinten maradt fenn a mongol szellemi műveltségben: a hivatalos egyházi szövegekben és egyházi, szerzetesi gyakorlatban, mely a legközelebb áll az indo-tibeti eredetihez, a világi krónikairodalomban, mely az eredeti rendszerhez képest egyszerűsödött (esetleg torzult), továbbá a sámánizmus, a népi hiedelmek és a buddhizálódott népvallás szintjén, melyek mitológiai háttere, rituális szöveghagyománya új elemekkel bővült a hatására. A jelentős különbséget már Kovalevskij is megemlíti: „Мы здес' не говорим о простонародных сказаниях, которыя особенности разнствуют со сведениями, сохраняемым в книгах."[67] És egyben el is határolja művét ezektől az adatoktól, kissé „lekezelően" állapítja meg, hogy a hiedelemvilágban „Buddhát (Burxan) teremtőnek

[67] Kovalevskij 1837: 18. A korabeli orosz szöveg helyesírását leegyszerűsítettem.

mondja minden egyszerű burját vagy tunguz";[68] – és ezzel még éppen csak egyetlen aspektusát érintette a népi hiedelmekben megjelenő összetett szinkretikus világképnek.[69]

Az alábbi terepgyűjtés szövegét appendixben már közzétettem a helyszellemek kultuszának szentelt tanulmányomban. Jelen elemzésben szükségesnek látom újra közölni magát a forrásszöveget, de a szellemlények morfológiáját, ami korábbi cikkem központi témája volt, itt nem részletezem.[70]

Fentebb néhány példán keresztül bemutattam a buddhista egyházi és történetírói világfelfogást, az alábbiakban rátérek a saját gyűjtésű buddhizált népvallási anyag bemutatására. A két narratíva külön érdekessége, hogy ugyanarról a területről szól, de mivel az egyik leírás egy volt buddhista szerzetes tanult nézeteit tükrözi, a másik – bár szintén népvallási anyag – sokkal kevésbé kötődik a buddhista világfelfogáshoz, adatközlője pedig egy, a népe kultúráját alaposan ismerő pásztor volt. Először – jelen tanulmány központi témájához kapcsolódóan – a szerzetes rövid életrajzát, majd a természeti környezetről szóló narrációját ismertetem.

2. kép **Dzsigmeddzsamc láma (a képen jobbról) és a manhani kolostort újjáalapító szerzetesek**
(Expedíciós archívum Manhan járás központja 1991)

[68] Kovalevskij 1837: 18.

[69] Birtalan 2001: passim.

[70] Birtalan 2004b: 54–61.

Adatok Dzsigmeddzsamc láma életéből

A gyűjtés helye: Manhan járás központja, ideje: 1991. szept. 5, az interjút készítette Dzs. Coló és Birtalan Ágnes.[71] Dzsigmeddzsamc láma (2. kép) 1906 tavaszán (*ulāgč xonin ǰilīn xawrīn sar* „vörös jerke évének tavaszi hónapjában") született Manhan járás központjában, hat esztendősen szülei akaratából lett szerzetesnövendék a manhani Tögrög kolostorban.[72] Később a Dzeregbeli kolostorban[73] folytatta tanulmányait. A harmincas évek vallásellenes ideológiai légkörében – sok más társához hasonlóan –, bár túlélte a vérengzéseket, de besorozták katonának. A II. világháborút szerencsésen átvészelte, s leszerelése után pásztorkodni kezdett (élenjáró pásztor kitüntetése is volt). A XX. század kilencvenes éveinek politikai változásai szabad vallásgyakorlást hoztak,[74] s Dzsigmeddzsamc láma három régi szerzetes társával felállított egy jurtaszentélyt, melyben az egykori Tögrög kolostor megmentett szentségeit helyezték el, s elkezdték a szertartásokat, valamint a szerzetesnövendékek tanítását. Feleleventették az *obó*-rituálékat, a helyszellemek buddhista tiszteletét.[75] Ennek kapcsán mesélt Dzsigmeddzsamc lakhelyének, Manhan járásnak és környékének helyszellemeiről.[76]

Dzsigmeddzsamc láma narrációja a környező világról és a helyszellemekről

Dzsigmeddzsamc, aki gyermekkorában a szerzetesi hagyományoknak megfelelően elsajátította az alaptanításokat, az alábbi módon írta le szülőföldjét, elhelyezve a buddhista kozmológiai világrendszerben. Előzetesen fontos megjegyezni, hogy a buddhista vallásgyakorlásból kihagyott mintegy öt évtized alatt is megőrizte emlékezete az alapstruktúrát, de bizonyos motívumok elhalványultak az írott hagyományhoz képest és kicserélődhettek más jelenségekkel.[77]

---

71 Birtalan 2004b: 61–64.

72 M. Tögerig-ün küriye, vagy más néven Dašgünčinlin (mai halha forma), Rašgünčinlin (ojrátos forma). A dzahcsin kolostorok történetéről lásd Birtalan 1985.

73 M. Čaγan buryasun-u keyid, részletesen lásd Birtalan 1985.

74 A korszaknak több részletes leírása, dokumentálása létezik, lásd például Kollmar-Paulenz 2003.

75 Az *obó*-rituálékról lásd Birtalan 1996b és Birtalan 1998.

76 A fenti bevezető leírás átvétel a következő publikációból: Birtalan 2004b: 52.

77 Az alábbi narratívát Dzs. Coló segítségével írtuk át és értelmeztük. A szöveget nem stilizáltuk, minden az elhangzottak szerint maradt benne.

„Mi a Jambudvīpa déli részén, kontinensén vagyunk. A déli kontinensnek, délről egy, kettő, három, így tovább haladva a huszonhetedik [rétege][78] az a mienk. Tőlünk tovább lefelé huszonnyolc, huszonkilenc, harminc […]. Az altaji Öt Szentség [hegyét] elérve, lefelé vége a kontinensnek. Belépünk Közép-Ázsiába, a középső kontinensre. A középső kontinens az altaji Öt Szentségtől északra [van]. A Dzsambúlingnek, a Jambudvīpának, a közepe attól északra harminc, harminc, szintén harminc részre oszlik – így mondják. Továbbmenve, attól északra van Ürszön xóron [?], északabbra […][79] a Jambudvīpának az északi része; a déli része, a déli résznek délről a huszonhatodik [sic!] [rétegében vagyunk]. A mi huszonhatodik [rétegünknek] az uralkodó hegye a Szutá hán hegy.[80] A Szutá, ezt a déli [hegyet] itt Szutá hegynek nevezik. Megszoktuk, hogy Szutá hán hegy. [De] Szutá, a Szutá szellem, asszony szellem.

[Milyen formájú?][81]

Az a Szutá? Ó, az asszony szellem. Ennek a helynek a gazdája, a föld gazdaszelleme a föld alatt van. Ami a formáját illeti, a vízi szellemekhez tartozik. Disznón lovagol, kincses arany kancsót tart a kezében, ilyen ember formájú. A mellkasa ember formájú, deréktől lefelé kígyó formájú, ilyen lény. Az a helyszellem. Mi megszoktuk, hogy Szutá Dzsalbó[82] kán, de valójában a Tan szerint nem Szutá kán, hanem Szutá kánasszony hegye. Ó, aztán az a Szutá […] A huszonhatodik [rétegtől] a Szutától nézve innen északra van a Cambagarav nevű [hegy].[83] Ez köztük a huszonhatodik [réteg]. Igen, azon túl a huszonhetedik, igen, a nyolc, kilenc, harmincadik. Az altaji Öt Szentségig a déli kontinens, aztán annak [ott] vége. A Szutá a huszonhatodik. A Szután túl van a Cambagarav-hegy. A Cambagaravon túl a huszonhetedik rész.

[Milyen Caszt „Havas” hegy szelleme?]

---

78 Dzsigmeddzsamc később javítja magát, és a huszonhetedik helyett a huszonhatodik rétegbe helyezi lakóhelyét.

79 Nem érthető szövegrész.

80 Képek a Szutá hegyről: www.panoramio.com/photo/14203849 (utoljára megtekintve: 2016.04.16).

81 A feltett kérdéseket lerövidítettem.

82 M. *ǰalbuu* ← t. *rgyal po* „uralkodó”, itt „kán”.

83 Halha, ojrát Cambagaraw Hovd megye Mönhhajrhan járás (halha Xowd, Mönxxairxan).

A Havasé? A mi Manhanunk szelleme Hánbátar, „Káni vitéz" nevű vitéz, kegyes szent. Az a havas hegy, amely itt látszott. Ez a vitéz szent hegy, ez férfi szellem.
[Milyen formájú?]
Ó, nem tudom, azt nem láttam. A helyszellem nem egyedül van, vannak lent az alsó kontinens szellemei, vannak a kövek szellemei, a fák szellemei, mind-mind külön. Azok számát nincs, aki fejből meg tudná mondani.
A fák szellemei erdős vidéken vannak, itt a mi vidékünkön nincs erdő, virágos rét. A mi vidékünkön növő növény a tövises karagana, más fa vagy virág [nincs].
A Ganc Modot „Magányos fás" [nevű helyet] Burhdín golnak „Buddhák folyójának" hívják. Ennek a helynek is van szelleme. A neve Buddhák folyója. Régtől az az elnevezése. A Káni vitéz, szent hegy északra néző oldala a Buddhák folyója. Keleti oldala a Dzereg („Rangos") [folyóra] tekint, nyugati oldala a Ceceg („Virágos") felé tekint. Délre tekintő oldala a Bor Havcgai („Szürke Szurdok"), az Ulán Havcgai („Vörös Szurdok") nevű folyók. Köztük folyik a Buddhák folyója.
[Milyen Bajan Tümen és Tögrög Har szelleme?]
A Tögrög Har „Kerek fekete" szelleme nem mutatkozik ám, de az egy hal [formájú], úgy mondják. Ó, annak egy kicsi tarka pettyes hal szelleme van, [úgy] mondják. Ami azt a halat illeti, az a vízi lények rokona, úgy gondolom.
[Botgon am szelleme?]
Ó, Botgon amé „Teveborjú völgyé" apró-cseprő [lények]. Lent, alant Csandamany „Varázskő"[84] van. Minden földön más és más. Általában, ez a mi vidékünk, a Gurvan Cenkr („Három Kékes"), a Három Kékes legelőterülete. A Déli Kékes, a Középső Kékes, az Északi Kékes. A Déli Kékes erre folyik. A Középső Kékes is mifelénk folyik. Az Északi Kékes a két [folyó] közén egyesül velük. Aztán, miután egyesültek, a vizük tovább fut, a dzeregi Cagán núrba („Fehér tó"-ba) ömlik.[85]
[Milyen a szelleme?]
Asszony, asszony. Öregasszony az.

---

[84] Hovd megye, Mjangat járás (halha Xowd, Myangad).

[85] Képek a Három Kékesről. http://www.mongolia-trips.com/travel-guide/destination/tsenkher-caves/ (utoljára megtekintve: 2016.04.16).

[Milyen formájú?]
Az? Azt nem lehet mondani, hogy csak egy [szellem] lenne, bizony számos [szellem] van. Ennek a Három Kékesnek a szelleme egy olyan öreg, idős asszony.
Az ő területe, az a Tögrög „Kerek" folyó környékén van […] a Har Üdzűrig („Fekete Csúcs"-ig), az Üiszn Bor Üdzűrig („Nyírfakérges Szürke Csúcs"-ig) tart."

3. kép **H. Bajarmagnai morin húr *(morin xūr)* kísérettel eposzt recitál**
(Expedíciós archívum Hovd város 1991)

Adatok H. Bajarmagnai (X. Bayarmagnai) életéből

A gyűjtés helye: Hovd város (Hovd megye székhelye), a gyűjtés ideje: 1991. szeptember 20, az interjút készítette Dzs. Coló és Birtalan Ágnes.[86]

Bajarmagnai (3. kép), Coló professzor régi ismerőse, barátja, igazán olyan adatközlő volt, amilyennel minden kutató dolgozni szeretne. Nagyon jól ismerte a dzahcsinok és az ojrátok hagyományait, kincsestára volt a népe folklórjának. A vele készült gyűjtésekből több anyagot is kiadtam már, így egy rövid eposzt (*Ūlen Tiw* „Felhő Kontinens"), a benne előforduló *anda*-viszony (fogadalmas testvérség) elemzésével.[87] Továbbá megvizsgáltam az általa elmondott *cēr*-szövegcorpust („tabu, tilalom") a beszédaktus-modell szempontjából.[88] Mindkét tanulmány további életrajzi adatokat is tartalmaz. Itt szeretném még azt is kiemelni, hogy a neves angol mongolista, Charles R. Bawden is készített vele és énekmondó bátyjával interjút.[89]

> Hujagín Bajarmagnai (Xuyagīn Bayarmagnai) Hovd megye Manhan járásában született 1917-ben. Találkozásunkkor, Hovd megye központjában, Hovd városban élt. Ő és bátyja (Xuyagīn Wangir) énekmondók is voltak. Bajarmagnai elmesélte, hogy nagyon félénk kisgyerek volt és apja eposzmondással tudta megnyugtatni, ezért tanult meg számos eposzszöveget ő is. Tizennyolc évesen Dornod megyében (Kelet-Mongólia) került, és ott öt éven keresztül katonai szolgálatot látott el. Részt vett a II. világháború Halhín goli ütközetében is. Szülőföldjére visszatérve megnősült, és a "Vidám Élet" (Bayasgalant am'dralīn negdel) nevű mezőgazdasági szövetkezet tagja lett. Hat gyermek édesapja volt, és akkor költözött Hovd városba, amikor felesége folyamatos kórházi kezelésre szorult. 1991-ben éjjeliőrként dolgozott. [90]

[86] Birtalan 2004b: 51–52.

[87] Birtalan 2004a.

[88] Birtalan 2012b.

[89] Bawden 1979.

[90] Birtalan 2004a és Birtalan 2004b: 51–52.

Bajarmagnai narrációja a környező világról és a helyszellemekről[91]

„Botgon am »Teveborjú völgy« szelleme, igazából nemcsak a Teveborjú völgyé, valójában ennek a dzahcsin [zászlónak][92] a szelleme, ennek a területnek lány a helyszelleme. Régen elapadt a víz, aszály, szárazság lett, bizony úgy volt. Teljesen kiszáradt minden, s akkor egy testes fekete lovon jött egy ember, nagy fekete nyeregtáskával. Aztán [magokat] vetett, de itt is, ott is aszályos volt. Aztán így szólt: »Ó, ennek a ti földeteknek leány a szelleme. Most így és így tegyetek!« A lámákat a földre fektette, mindegyiket hasra fektette, a földre, s meghajoltatta őket a lány helyszellem előtt. »Ennek a ti földeteknek lány szelleme van« – mondta. Akkor éjszaka megindult a víz, így hallottam a történetet.
[Milyen lény ez a szellem?]
Ó, azt nem tudom. Az Kormuzda[93] isten tündérlánya, tündér. Ó, az lány. Ó, a dzahcsin zászló földjének nő a szellemgazdája, úgy hallottam, hogy lány a helyszelleme.
[Milyen módon engesztelik ki?]
Az a kívülről jövőket nagyon lesi, nagyon figyeli; a benti [= itt lakó] népeket nem annyira figyeli. Ilyen annak a vidéknek a gazdaszelleme. A nagyapáink így mesélték régen. Néhány dolog így feledésbe ment. A hagyományos dolgok […]
[Milyen a Dzereg („Rangos”) folyó helyszelleme?]
A Dzereg folyóé ugyanaz, mint ennek a dzahcsin zászlónak a szelleme.
[Milyen Davszt núr („Sóstó”) szelleme?]
Oda asszony nem mehet be. Mivel asszony a szelleme, nők nem mehetnek be [a vízbe]. Mert ha úgy tennének, akkor az bemocskolódik, s eltűnik [a só]. Ha férfiember megy be, akkor megjelenik a só. Így tartja a hagyomány, így hallottam. A férfi csak hadd menjen be, menjen a sóhoz, hanem asszony, ha bement, a só kiapadt. Az utóbbi időben férfi is, nő is belement, s a só kiapadt néhány éve, mostanság, *obó*t szenteltek, megszentelték, és a férfiak szóltak az asszonyoknak, hogy ne menjenek oda […]

[91] Birtalan 2004b: 64–65.

[92] Közigazgatási egység: M. *qosiγun*, halha *xošū*/*xošūn*, ojrát *xošūn*.

[93] M. Qormusda, halha, ojrát Xurmast. Az iráni eredetű főisten, Ahura Mazdā alakja a mongol buddhizmusban, sámánizmusban és a népvallásban is megtalálható (Birtalan 2001: 1026).

> Tögrög Harnál („Kerek Feketénél”) egyszer akkor áldoznak, amikor a zöld kihajt, mielőtt a zászlók fölvándorolnának [a hegyre]. Ősszel, mikor visszatérnek a folyóra, még egyszer áldoznak. Ih Zakar („Nagy Kovakő”) […] A mi vidékünk szelleme a Nagy Kovakőnél van, mondják. Eredetileg, régen egy fehér oroszlán járt erre, és itt maradt – a hagyomány szerint. Azóta annak az oroszlánnak áldoznak. A Nagy Kovakő olyan, mint egy fekvő fehér oroszlán, a sziklák oroszlán formájúak.

Buddhista és feltehetően pre-buddhista elemek a dzahcsinok világképében

Jambudvīpa, a déli kontinens és a dzahcsin területet uraló szent hegyek

Az igazán sikeres terepgyűjtés záloga Dzs. Coló helyismerete volt. Én elsősorban a készülő, *obó*-rituálékról szóló tanulmányomhoz szerettem volna különböző hátterű adatközlőktől adatokat gyűjteni. Coló helyi születésű lévén, pontosan ismerte a helyneveket, és konkrétan rá tudott kérdezni egy-egy hegy, folyó, tájegység nevére és arra, hogy vajon milyen szellemlényt kapcsolnak hozzá. A fentebb részletesen bemutatott narrációk hiedelemvilági és vallási háttere egy olyan érdekes kettősséget mutat, amely valószínűleg a legtöbb, mongolok lakta területre igaz lehetett, de az itt bemutatott anyaghoz hasonló gyűjtés tudomásom szerint kevés van. A két narrációban szembetűnő az a különbség, hogy Dzsigmeddzsamc jóval tágabb földrajzi kontextusba helyezve mutatja be szülőföldjét. Elhelyezi egy igen sajátos, számos hagyományos és néhány az ismerthez képest egyedi elemet is tartalmazó világfelfogás kontextusában. Ahogy gyermekkorában szerzetesnövendékként megtanulta, a világkép kiindulási pontja a Jambudvīpa, mely elnevezés valamilyen formában, mint fent láttuk, minden mongol nép mitológiájában és népköltészetében megtalálható, és szerves részét alkotja a történetírói hagyománynak is. „Mi a Jambudvīpa déli részén, kontinensén vagyunk” – mondta. Emlékezett arra is, hogy ez a déli kontinens, s lakóhelyét a buddhista kozmológiai képének megfelelően itt helyezte el.

Narrációjában megjelennek a buddhista világfelfogás hegyekről alkotott elképzelési is, a Meru hegyet körülvevő hegyláncok, azonban megsokszorozódnak, s szülőföldje a sokadik hegylánc vagy magányos csúcs lábához helyeződik. „A déli kontinensnek, délről egy, kettő, három, így tovább haladva a huszonhetedik [rétege] az a mienk. Tőlünk tovább lefelé huszonnyolc, huszonkilenc, harminc […]. Az altaji Öt Szentség [hegyét] elérve, lefelé vége

a kontinensnek. Belépünk Közép-Ázsiába, a középső kontinensre." Amit Dzsigmeddzsamc csak számokkal jelölt, azt én rétegnek fordítottam.

Érdekes szemléletet tükröz, hogy Közép-Ázsiát külön kezeli és leválasztja a hagyományos buddhista világtól. Mivel a következő év expedíciós kutatása idején sajnos már nem élt, így a homályosabb értelmű szövegrészekre már nem tudtunk rákérdezni nála. Feltételezhető, hogy Közép-Ázsia alatt a Mongóliával szomszédos muszlim Közép-Ázsiát érthette, és ezt választotta le a buddhista déli kontinensről. Ezt igazolja az is, hogy a Tavan Bogd hegyet említi: „A középső kontinens az altaji Öt Szentségtől északra [van]. A Dzsambúlingnek, a Dzsambudvípának a közepe attól északra harminc, harminc, szintén harminc részre oszlik – így mondják." A Tavan Bogd (Tawan Bogd) az „Öt Szentség" hegye a mongol-kínai-orosz határon emelkedik.[94]

Ezt követően tért rá Dzsigmeddzsamc a szülőföldjét uraló szent hegy megnevezésére: ez a Szutá. „A mi huszonhatodik [rétegünknek] az uralkodó hegye a Szutá hán hegy. A Szutá, ezt a déli [hegyet] itt a Szutá hegynek nevezik. Megszoktuk, hogy Szutá hán hegy. [De] Szutá, a Szutá szellem, asszony szellem." A Szutá (Sutai ūl), melyet a hegyek tabunevével[95] Szutá Kegyes Hegynek (Sutai Xairxan ūl)[96] is neveznek, Góbi-Altaj (Gow' Altai) megyében található, átnyúlik Hovd megyébe is. Érdekes, hogy a viszonylagosan nagy távolsága ellenére a láma ezt a hegyet nevezte meg mint a lakóhelye fő földrajzi egysége és ennek a női szelleme a legfőbb genius loci,[97] amely a területet felügyeli. Még egy szent hegyet említett Dzsigmeddzsamc, a Cambagaravot (Cambagaraw).[98] Az általa kiemelt három hegy közül voltaképpen ez az egyetlen, amelynek nagyobb része a megye területén található. „A huszonhatodik [rétegtől] a Szutától nézve innen északra van a Cambagarav nevű [hegy].[99] Ez köztük a huszonhatodik [réteg]. Igen, azon túl a huszonhetedik, igen, a nyolc, kilenc, harmincadik. Az altaji Öt Szentségig a déli kontinens, aztán annak [ott] vége. A Szutá a huszonhatodik. A Szután túl van a Cambagarav hegy. A Cambagaravon túl a huszonhetedik rész." A Cambagarav hegy neve

---

[94] 49°8 ´ 45 ″ N 87°49 ´ 9 ″ E; legmagasabb csúcsa: 4374 m. 2012 óta az állami hegykultusz-rituálék színtere (Cedewdorǰ 2015: 19–20).

[95] M. *qayirqan*, halha *xairxan*, részletesen, lásd Birtalan 2001: 1025.

[96] 46°37 ´ 03 ″ N 93°35 ´ 39 ″ E; magassága 4220 m. 2007 óta az állami hegykultusz-rituálék színtere. Ez a hegy hiányzik Cedewdorǰ 2015-ös listájából.

[97] A helyszellemekről részletesen lásd Birtalan 2004b.

[98] 48°40 ´ 54 ″ N 90°43 ´ 30 ″ E; magassága 4193 m: két csúcsa van a Caszt (Cast) és a tulajdonképpeni Cambagarav.

[99] Halha, ojrát Cambagaraw Hovd megye Mönhhajrhan járás (halha Xowd, Mönxxairxan).

valódi szinkretikus kapcsolatokat tükröz. abban egyetértett mindkét adatközlő, hogy a szelleme vitéz harcos (*bātar*), a neve meglehetősen árulkodó, mert Sita Brahmā (sz.) azaz Tshangs pa dkar po (t.), a mongolok által széles körben tisztelt hegyistenség, akinek neve a tibeti elnevezés mongolos változata. Az istenség mongol és tibeti mitológiai hátterét több tanulmányomban vizsgáltam már, a hozzá kapcsolódó mitologémák, ábrázolási módok és lokális aitiológiai mítoszok corpusát kutattam.[100]

A buddhizált szellemvilág és a világkép

De mint fentebb erről már esett szó, egy korábbi tanulmányomban részleteztem a terület szellemvilágának tipológiáját és morfológiáját, ezért most csak néhány, a világképhez kapcsolódó jelenséget emelek ki. A buddhista világkép átvétele újfajta istenség- és szellemlény-hierarchiát és tipológiát hozott magával. Ennek a hatásnak azonban néhány hagyományos nézet makacsul ellenállt, azt eredményezve, hogy még egy tájegységen belül sem koherens a hiedelemvilág és a hozzá kapcsolódó mitikus képzetek és narratívák. Erre egy jó példa Szutá hegy szelleme: „Mi megszoktuk, hogy Szutá Dzsalbó[101] kán, de valójában a Tan szerint nem Szutá kán, hanem Szutá kánasszony hegye" – mondta Dzsigmeddzsamc. Bajarmagnai elbeszéléséből kiderült, hogy a területet, ha nem is a Szutát, mert ő ezt a hegyet nem említi, női szellemek uralják. „Botgon am »Teveborjú völgy« szelleme, igazából nemcsak a Teveborjú völgyé, valójában ennek a dzahcsin [zászlónak] a szelleme, ennek a területnek lány a helyszelleme. Régen elapadt a víz, aszály, szárazság lett, bizony úgy volt. Teljesen kiszáradt minden, s akkor egy testes fekete lovon jött egy ember, nagy fekete nyeregtáskával. Aztán [magokat] vetett, de itt is, ott is aszályos volt. Aztán így szólt: »Ó, ennek a ti földeteknek leány a szelleme. Most így és így tegyetek!« A lámákat a földre fektette, mindegyiket hasra fektette, a földre, s meghajoltatta őket a lány helyszellem előtt. »Ennek a ti földeteknek lány szelleme van« – mondta. Akkor éjszaka megindult a víz, így hallottam a történetet. [Milyen lény ez a szellem?] Ó, azt nem tudom. Az Kormuzda isten tündérlánya, tündér. Ó, az lány. Ó, a dzahcsin zászló földjének nő a szellemgazdája, úgy hallottam, hogy lány a helyszelleme." A hegyek jelentősebb részéhez hadistenszerű istenség kapcsolódik. Ezért lehetett, hogy Szútá hegyét *ǰalbū*nak „király" titulálják. De azt Dzsigmeddzsamc is elismerte, hogy ez helytelen, mert a fenséges Szutá hegy szelleme

[100] Birtalan 2013, Birtalan: *Between the Himalayas and Inner Asia – The Mongolian Case*. (manuscript)

[101] M. *ǰalbuu* ← t. *rgyal po* „uralkodó", itt „kán".

nőnemű – alkalmazkodva az Altaj hegységhez hagyományosan kötött szellemek morfológiájához. Bajarmagnai elbeszélése hangsúlyozza a női szellemlények jelenlétét, kiemelt szerepét, sőt megtoldja azzal is, hogy a lámákat meghajoltatták az egyik ilyen női szellem előtt, hogy jóindulatát elnyerjék. Az ő elbeszélésében Kormuzda szerepel, akinek az alakja bár szintén idegen eredetű, de a mongol népvallási és sámánista pantheonban – úgy tűnik – már régóta meghonosodott a tisztelete, tehát nem érződik rajta az idegen eredet. A nevében is férfi istenség nevét viselő Cambagarav és egyik csúcsa a Caszt úl viszont férfi istenség felügyelete alatt van, valószínűleg – és ezt más helyi narratívák is alátámasztják – az eredeti férfi hegyistenség képzeteit írta felül a buddhizmussal bekerülő istenség kultusza.[102] „[Milyen Caszt „Havas" hegy szelleme?] A Havasé? A mi Manhanunk szelleme Hánbátor, „Káni vitéz" nevű vitéz, kegyes szent. Az a havas hegy, amely itt látszott. Ez a vitéz szent hegy, ez férfi szellem."

A hegyekhez kapcsolódó barlangok, mint a Gurvan Szenher vagy Cenher (Gurwan Cenxer) az ősvallás és a rituáléinak a helyszínei, még akkor is, ha a buddhizmus terjedésével számos buddhista elemmel bővült a kultusz. Ilyenek az újjászületési rituálék, melyek általában a barlangok anyaméh szimbolikájához köthetők.[103] Dzsigmeddzsamc szerint a terület helyszelleme egy öregasszony, ami egyrészt megegyezik a helyi hiedelemrendszerrel, valamint azzal is, hogy a folyókhoz és más vizekhez kötődően sok a nőnemű khtonikus szellemlény.[104]

„Ősszel, mikor visszatérnek a folyóra, még egyszer áldoznak. Ih Zakar („Nagy Kovakő") […] A mi vidékünk szelleme a Nagy Kovakőnél van, mondják. Eredetileg, régen egy fehér oroszlán járt erre, és itt maradt – a hagyomány szerint. Azóta annak az oroszlánnak áldoznak. A Nagy Kovakő olyan, mint egy fekvő fehér oroszlán, a sziklák oroszlán formájúak." Az idegen eredetű zoomorf genius loci képzete többször is előfordul az Altaj egyes hegyei, vagy más felszínformái kapcsán.[105] Az oroszlán vélhetően Tibetből érkezik és a róla szóló narrációk szerint meghonosodik a területen mint helyszellem.

Mind Bajarmagnai, mind Dzsigmeddzsamc szóltak a kisebb rangú szellemlényekről, melyek nagy számban uralják a nevesített és nem nevesített helyeket. Erről részletesen írtam a többször már említett, korábbi cikkemben.

---

[102] Birtalan 2011 és Birtalan (manuscript).

[103] Ennek a jelenégnek a rendszerét lásd a Dayan Dērx-barlangokhoz köthetően: Birtalan 2011.

[104] Birtalan 2001: passim.

[105] Birtalan (manusucript).

Egy példát viszont még kiemelnék a narrációból, melyben a szerzetes megemlíti az alsó kontinenst (*dōd tiw*), azaz utal egyfajta alsóvilágra, voltaképpen a khtonikus lények sokasága kapcsán: „A helyszellem nem egyedül van, vannak lent az alsó kontinens szellemei, vannak a kövek szellemei, a fák szellemei, mind-mind külön. Azok számát nincs, aki fejből meg tudná mondani."

Összegzés

A szerzetes és a pásztor szülőföldjükről szóló narrációi, sok olyan szellemlényt megőriztek, melyek tipológiája még a buddhizmus elterjedése előtti animisztikus képzetekhez köthetők. A népvallási gyakorlat e lényeket a környezet kiemelten fontos tereptárgyaihoz köti, melyek közül a legfontosabbak a hegyek. A dzahcsinok lakhelye az Altaj helység, ezért a közeli és távoli hegyek uralják a világról alkotott képet, a természetértelmezést. Különösen igaz ez Dzsigmeddzsamc elbeszélésére, melyben a lakhelyhez köthető közeli és távoli hegyeket a buddhista kozmológia rendszerébe helyezi el. Bajarmagnai, a pásztor, akinek sohasem volt kolostori képzettsége, nem foglalta olyan rendszerbe a szellemvilágot, ahogy a szerzetes tette. Az ő világfelfogását nem a Jambudvīpa kontinens és a „rétegekről" alkotott nézetek határozták meg, hanem a környezet hasznossága, és a környezet megóvásának az ethosza. Ezért az ő világképében fontos helyet foglalt el az élhető környezet védelme, az ember és természet (szellemvilág) harmonikus egyensúlya. Narrációjában inkább azt mondta el, hogy hogyan kell vigyázni a vizekre és a sóra mint olyan elemekre, melyek a pásztorok mindennapi életét erősebben befolyásolják.

Befejezésül annak a reményemnek szeretnék hangot adni, hogy a fentiekhez hasonló elbeszélések még előkerülnek, vagy újabb gyűjtések során még lejegyezhetőek, mert őrzik a régi hagyományt, még ha megváltozott formában is.

Felhasznált irodalom[106]

Bareja, Agata 1992. „A Preliminary Note on »Čiqula kereglegči« a Mongolian Treatise on Buddhism." In: Géza Bethlenfalvy – Ágnes Birtalan – Alice Sárközi – Judit Vinkovics (eds.) *Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Conference, Budapest June 24–29, 1990*. Budapest: Research Group for Altaic Studies HAS – Department of Inner Asiatic Studies ELTE, 19–23.

Bareja-Starzyńska, Agata 2002. „Brief Study of the Mongolian Transmission of the Buddhist Treatise Śes bya rab gsal by 'Phags pa bla ma Blo gros rgyal mtshan." In: Karénina Kollmar-Paulenz – Christian Peter (eds.) *Tractata Tibetica et Mongolica. Festschrift für Klaus Sagaster zum 65. Geburstag*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 13–20.

Bareja-Starzyńska, Agata 2005. „Oirat (Western Mongolian) Buddhist terminology based on the 17th century Cuxula kereqtü by Zaya Pandita Nam mkha'i rgya mtsho (1599–1662)." *Rocznik Orientalistyczny* 58.1 [*Opera altaistica professori Stanislao Kałużyński octogenario dicata*]: 33–38.

Bareja-Starzyńska, Agata 2006. *Sziregetü Güüszi Czordži, "Czikula Kereglegczi. Zasady buddyzmu", (wstęp, przekład i opracowanie Agata Bareja Starzyńska)*, [Czikula Kereglegczi. The Buddhist Principles (edited, translated and commented upon by Agata Bareja-Starzyńska)]. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Bawden, Charles R. 1979. „Remarks on Some Contemporary Performances of Epics in the MPR." In: Walther Heissig (ed.) *Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung. (Ein Symposium.)* (Asiatische Forschungen 68.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 37–43.

Bergmann, Benjamin 1804–1805. *Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803*. I–IV. Riga: T. I. S. Hartmann.

Birtalan, Ágnes 1985. „Geschichte der heiligen Götterbilder der drei Klöster unseres Ǯaqačin Volks." *Acta Orient. Hung*. 39: 177–203.

Birtalan Ágnes 1996a. „Zahcsin viselkedési tabuk." In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*. [Őseink nyomán Belső-Ázsiában. I.] Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 20–27.

Birtalan Ágnes 1996b. „Obó hagyományok a mai Mongóliában." In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*. [Őseink nyomán Belső-Ázsiában. I.] Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 4–19.

[106] Az irodalomjegyzéket nem választottam külön az elsődleges forrásokra és feldolgozásokra, mert valamennyi felsorolt tétel tartalmaz primer forrásanyagot.

Birtalan, Ágnes 1998. „Typology of the Stone Cairns *Obo*s and their Symbolical Meaning (Preliminary Report, Based on Mongolian Fieldwork Material Collected in 1991–1995).” In: Anne-Marie Blondeau (ed.) *Tibetan Mountain Deities. Their Cults and Representations. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Graz 1995*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 199–210.

Birtalan, Ágnes 2001. *Die Mythologie der mongolischen Volksreligion*. [Egidius Schmalzriedt – Hans Wilhelm Haussig (eds.) *Wörterbuch der Mythologie. Die alten Kulturvölker.* 34.] Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 879–1097.

Birtalan Ágnes 2002. „Világkép és világmodellek a mongol népek mitológiájában és hiedelemvilágában (Egy rekonstrukciós kísérlet előzetes vázlata).” In: Pócs Éva (szerk.) *Mikrokozmosz – makrokozmosz*. Budapest: Balassi Kiadó, 11–20.

Birtalan, Ágnes 2004a. „A Western-Mongolian Heroic Epic: Ūlŋ Tiw. A Story About the Sworn Brotherhood.” *Central Asiatic Journal* 48:1, 8–37.

Birtalan Ágnes 2004b. „A Föld és a Víz gazdaszellemeinek kultusza a nyugat-mongóliai zahcsinoknál.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Helyszellemek kultusza Mongóliában*. [Őseink nyomán Belső-Ázsiában III.]. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 51–68.

Birtalan, Ágnes. 2008a. „Nyugat-mongol (dzahcsin) buddhista népdalok. A Magyar-mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció 1991-es gyűjtéséből.” *Keréknyomok. Orientalisztikai és Buddhológiai Folyóirat* 2008/tél: 25–36.

Birtalan Ágnes 2008b. „Dsakhchin (West-Mongolian) Folksongs with Buddhist Content.” *Acta Orient. Hung*. 61: 415–429.

Birtalan, Ágnes 2010. „A Survey of the Activity of the Hungarian-Mongolian Joint Expedition (1991–).” In: Ágnes Birtalan (ed.) *Mongolian Studies in Europe. Proceedings of the Conference held on 24–25, November 2008 in Budapest*. Budapest: Department of Inner Asian Studies, 25–37.

Birtalan, Ágnes 2011. „The Representation of the Mongolian Shaman Deity Dayan Deerh in Invocations and in a Buddhist Scroll Painting (La représentation de la divinité chamanique Dayan Deerh dans les invocations et dans un rouleau peint bouddhique).” *Variations tibétaines, Et autres...* (Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines) 42: 1–39. Internetes elérhetősége: http://emscat.revues.org/index1800.html (2016.03.15).

Birtalan, Ágnes 2012a. „Fieldwork among the Oirads. Activity of the Hungarian-Mongolian Joint Expedition for the Research of Mongolian Dialects and Traditional Culture." In: Ágnes Birtalan (ed.) *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*. [Talentum Sorozat 11. Ed. Kulcsár Szabó, Ernő – Sonkoly, Gábor]. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 11–24.

Birtalan, Ágnes 2012b. „Zakhchin – An Example of the Perlocutionary Speech Act. The Nügl/Nügel/Nügül/Nūl." In: Ágnes Birtalan (ed.) *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*. [Talentum Sorozat 11. Ed. Kulcsár Szabó, Ernő – Sonkoly, Gábor]. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 90–105.

Birtalan, Ágnes 2013. „Equestrian Warrior Deities in the Leder Collections. Some Aspects of the Mongolian Warrior God." In: Maria-Katharina Lang – Stefan Bauer (eds.) *The Mongolian Collections. Retracing Hans Leder*. Vienna: Austrian Academy of Sciences (ÖAW) Press, 99–110.

Birtalan Ágnes 2015. *Veszett farkas a hátasod, tűzkígyó az ostorod. A mongol sámánizmus történetének hiányzó láncszeme*. [Őseink nyomán Belső-Ázsiában VI.] Budapest: L'Harmattan – Equinter.

Birtalan, Ágnes (in print) *Between the Himalayas and Inner Asia – The Mongolian Case*. (manuscript).

Cedewdorǰ, J̌. [Цэдэвдорж, Ж.] 2015. *Монгол төрийн тахилгатай уулнуудын тайлбартай цоморлог*. Улаанбаатар, s. n. [A mongol állam által megszentelt hegyek listája magyarázatokkal kiegészítve].

Cendina, Anna D. [Цендина, Анна Д.] 2016. Монгольская Летопись 17-го века Шара туджи. Internetes elérhetősége: http://altaica.ru/LIBRARY/mong/Sira.pdf (2016. 03. 28.).

Humphrey, Caroline 1971. „Some Ideas of Saussure Applied to Buryat Magical Drawings." In: Edwin Ardener (ed.) *Social Anthropology and Language*. London: Tavistock Publications, 271–290.

Kollmar-Paulenz, Karénina 2003. „Buddism in Mongolia after 1990." *Journal of Global Buddhism* 4: 18–34.

Kovalevskij, O. M. [Ковалевский, О. М.] 1837. Буддийская космология. Казань, Университетская Типография.

Laufer, Berthold 1907. „Skizze der mongolischen Literatur." *Keleti Szemle* VII: 165–261.

Laufer, Berthold 1911. „A mongol irodalom vázlata." In: Heinrich Gusztáv (szerk.): *Egyetemes Irodalomtörténet*. 4. Budapest: Franklin Társulat, 316–351.

Lőrincz, L. László 1973. „Die mongolische Mythologie." *Acta Orient. Hung*. XXVII: 103–126.

Lőrincz L. László 1975. *Mongol mitológia*. [Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 14.] Budapest: Akadémiai Kiadó.

Nassen-Bayer – Stuart, Kevin. 1992. „Mongol Creation Stories: Man, Mongol Tribes, the Natural World and Mongol Deities." *Asian Folklore Studies* 51: 323–334.

Pallas, Peter Simon 1776, 1801. *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*. I–II. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wisseschaften.

Péter, Alexa 2012. *A mongol népek buddhista kozmológiai terminológiája*. (PhD disszertáció, ELTE Belső-ázsiai Tanszék).

Rachewiltz, Igor de 2007. „Heaven, Earth and the Mongols in the Time of Činggis Qan and his Immediate Sucessors (ca. 1160–1260) – A Preliminary Investigation." In: Noel Golvers – Sara Lievens (eds.) *A Lifelong Dedication to the China Mission. Essays Presented in Honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of his 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K. U. Leuven*. [Leuven Chinese Studies XVII], 107–139.

Sárközi, Alice (in collaboration with János Szerb) 1995. *A Buddhist Terminological Dictionary: The Mongolian Mahāvyutpatti*. [Asiatische Forschungen 130]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Schmidt, Isaac Jacob (trans.) 1829. *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus; aus dem Mongolischen* übersetzt, und mit dem Originaltexte, nebst Anmerkungen, Erläuterungen und Citaten aus andern unedirten Originalwerken herausgegeben. St. Petersburg: N. Gretsch – Leipzig: Carl Cnobloch.

Sodnompilova, Marina [Содномпилова, Марина] 2005. „Феномен пространственного восприятия: вертикальная проекция полимасштабных пространств в мировозрение монгольских народов." *Гуманитарная география* 2: 169–180.

Šilen Galjū Bātar [*„Hegyháti Veszett vitéz" mongol eposz*]. Internetes elérhetősége: http://www.urlag.mn/post/69.htm (2016. 03. 28.).

Timkowski, Georg 1826. *Reise nach China durch die Mongolei in den Jahren 1820 und 1821*. Wien: Kaulsuss – Kramer.

Uray-Kőhalmi, Käthe 1995. „Das Weltbild der Tungusen und Mongolen in ihrer epischen Dichtung." In: Leander Petzoldt – Ingo Schneider – Petra Streng (eds.) *Folk Narrative and World View. Vorträge des 10. Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Volkserzählungen (ISFNR) Innsbruck 1992*. Berlin: Peter Lang, 805–811.

Uspensky, Vladimir 2006. *Explanation of the Knowable by 'Phags-pa bla-ma Blo-gros rgyal-mtshan (1235–1280). Facsimile of the Mongolian Translation with Transliteration and Notes*. Tokyo: Resarch Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa.

Weiers, Michael 2015. „Die Dynastien Yuan und Qing im Blickfeld Politischer Strategie." *Stipes Philologiæ Asiæ Majoris (S.P.A.M.) Contributions on Philology and History of Eastern Inner Asia* 14: 1–24.

Internetes forrás

Törīn taxilgat ūls [Az államilag tisztelt hegyek] http://www.touristinfocenter.mn/cate6.aspx?CateID=6 (2016. 04. 11).

Képek a Három Kékesről. http://www.mongolia-trips.com/travel-guide/destination/tsenkher-caves/ (utoljára megtekintve: 2016.04.16).

Képek a Szutá hegyről. www.panoramio.com/photo/14203849 (utoljára megtekintve: 2016.04.16).

Appendix I. J̌igmedǰamc elbeszélése

Jambūtiwīn – bide – ömnō̄ xeseg tiwt n', bainā. Ömnō̄ tiwīn ömnāsān neg, xoyir, guraw, engēd yowsārā xörin dolōdugārt n' manai baina. Manaigās urū xörin naim, yüs, guč gād [sic!] Altā tawn bogd xürēd, urūxn tiw öngörnā. Dundad Aji, dundad tiwt ornā. Dundad tiw n' Altān tawn bogdās xoišōnōn. Jambūlingīn, Jambūtiwīn dundad tūnās xoišōnōn gučin, gučin, bas guč xuwāgdan giǰ yar'na. Tegād yown tūnās xoiš bol Ürūsn xōron giǰ xoišōn Jambūtiw xōt xeseg, bide urid xeseg, urid xeseg n' ömnāsān xörin jurgādugārt giǰ baina. Manai xörin jurgādugārīn, axalǰuγā ūl, Sutā xān ūl giǰ baina. Sutā, ene ömnī odō Sutā gidik ūl. Sutā xān ūl gēd bid dasčixsn. Sutā, Sutān šibdig bolbol em šibdig baina.
[Milyen formájú?]
Ter Sutā yū? Ā, ter em šibdig baina. En orngīn ejen, gajrīn ejen bolbol gajar dōr bainā. Ter odō yanjārān lusadīn āmgīn-im baina. Gaxā unsn, gartān erdenīn altan bumbō bar'san, īm kümün dürstā. Cēǰūr n' kümün dürstā, tal dundāsn urūgāra, mogōn dürstā, īm ämitan bādag bainā. Ter sabdag. Sutā ǰalbū, bide Sutā xān bolbol dasčixsan, odō ǰinxin nomn dārā bol Sutā xān bišē, Sutā xatn ūl baix yumā. Ā, tegēd ter Sutā […] Bid xörin jurgādugār Sutāgāsā awād enēs xöinō ene Cambagaraw giǰ baina-dā. En xōrondō xörin jurgādugār giǰ bollā. Ja, tūnēs xoiš xörin dolōdugār, jā xörin naim, yüs gučidugār jūl. Altan Tawn bogd

xürtl ömnȫd tiw īgēd öngörnā. Sutā xörin jurgādugār ūl. Sutānā […] xoiš Cambagaraw ūl, Cambagarwās xoišōn xörin doldugār xeseg.
[Milyen a Caszt „Havas” hegy szelleme?]
Cast ū? Manā Manxanā sabdag Xānbātar, Xānbātar gedeg nertā bātar xairxan giǰ baina, odō cast ūl ügjgdsn n'. Ene bātar xairxan, ene bolbol odā eregtei sabdag baina.
[Milyen formájú?]
Ā medexgüi, tūnīg ügēgüi. Sabdag negn sabdagt bäitxās bišē, dōr, doron tiwīn gajrīn ejen čulūnā ejen, modnī ejen, tus-tustā baina. Ter tōtīg odō čējēr medeǰ xelǰ yumn giǰ baixgüi.
Modnī ejen ȫtā gajart baina, manai ene nutgt ȫ cecerleg baixgüi. Manai end urgdg ȫ cecerleg baiwl, ürgüstā xargan baina, ängi ȫ cecerleg […].
Ganc modnī Burxdīn gol gedeg, en čin' mön ter sabdagīn oron baina. Nerān ter Burxdīn gol giǰ kelnē. Anxanāsā gajrīn ner n' ter. Xān bātar, Xairxan ūl, xōr xal'āsn tal in ene Burxdīn gol. Jūn tal xal'āsn Jergē, barūn tal xal'āsn odō ter Cecgūr xal'āsn. Jūn tal, barūn tal Cecgūr xal'āsan baina. Ömār xal'āsn tal in odā Bor Xawcgai, Ulān Xawcgai golūd bainā. Nar xōr orǰ irsn n' Burxdīn gol.
[Milyen Bajan Tümen, Tögrög Har szelleme?]
Tögrögīn xarīn sabdag n' xarin oldoǰ ögdöggüi yum, ene čin' tigēd, nigē jagasn baina giǰ xelǰādk yum šū. Ō, bičkxanā īm erēn cōxor jagastā giǰ xeldeg. Ter jagsan baidag bodxōl, ter lusīn xamātan bainā, giǰ bodǰāγā.
[Botgon am szelleme?]
Ā, Botgon amnī n' ǰiǰig-saǰigān. Dōr, dōr n' Čandamān' bainā. Ter […] bainā. Gajr-gajr yürün ängi-ängi bainā. Yürdȫ, yürönxīdȫ manai ene nutg Gurwan Cenkerīn, Gurwn Cenkerīn belčērīn gajar īm. Ömnöd Cenker, Dund Cenker, Xȫd Cenker. Ömnöd Cenker enūgēr orǰ irnē. Dund Cenker bas manai ūdēr orǰ irne. Xȫd Ceker xoyir jāgūr […] nīlne. Tegēd nīlēd ter usn n' gūgēd, Jergīn Cagān nūrt cutgana.
[Milyen a szelleme?]
Emegtei. Emegtei, samgan xün bainā.
[Milyen formájú?]
Ter yū? Tügemel baidaggüigēs ganc giǰ xelǰ boloxgüi dā. Ene gurwan Cenkerīn sabdag, tīm nastā, xögšȫn, tīm emegtē khüm baiγā-im bilē. Ternē gūdeltā gajar mön ene Tögrögīn gol jawiār […] Xar Üǰūr, Üisn Bor Üǰūr xürtl bainā.

Appendix II. Bayarmagnai elbeszélése

Botgon amnā šibdig bolbol, yürdān Botgon am biš, yürdēn ǰaxčin ene yūnān čin' šibdig bolbol, yürāsā okin šibdigtā gajar. Dēr üyüd boloxlōr ter usār cölögdōd, gan gacag bolād, tegǰāsan bain-l-dā. Büten usguā, xūrā bolād, tegeǰi ātäl čin' neg tom xar bokc täwisän büdūn xar mörtō kümün irēd, [tarā] en-ter n' γandaǰisaŋ tīm bāǰāsan. „Ō tanā ini okan šibdiktā γazar bādgīm, odō tig-tig!" – gēd lamnarūdīg boloxdār odō, γazardār […] kebtūlǰāγād bügdīn odō türgūl kebtūlǰāγād, odō γajardār okan šibdikte mörgūlǰē. „Tanī en γajar okin šibdigtā!" – gēd. Tegsen söni usun orād irsn tūktā giǰ bi sonsson.

[Milyen lény ez a szellem?]

Ā, ter medexgü. Ter odō Xurmastīngīn odō dägin n' baisn, dägin. Ā, oxin xūn. Jaxčin xošūnā nutg čin' em šibdigtā nutg giǰ, okin šibdigtā nutag giǰ bi sonsson.

[Milyen módon engesztelik ki?]

Gadnās orǰ irsn odō […] odō ik dawaiǰuldag, ik xardag, dotrīn ulsūdīg bolbol odō tödūlen ik xardaggü. Tīm šibdigtā gajar bailā. Ingēd dēr üyid manā öwg-ecgd xeǰ baisaŋ. Jarim n' ingēd martagdsan bainā. Tūxīn yum gidgīg […]

[Milyen a Dzereg folyó helyszelleme?]

Ā, Jergīn gol, yürdēn en ǰaxčin xošūnī nutgīn šibdig-l yum.

[Milyen Davszt núr „Sós" tó szelleme?]

Ter bol-n' ēmegtei xümün ordoggüi. Em šibdigtā učrās ēmegtei xümün ordoggüi giǰān. Tegxtēr bujardād alaγ bolādān. Eregtei kümün orǰ, daws γardārān, tīm tūxtei giǰ bi sonsson. Eregtei küm orǰ baiǰ, dawsand orō, xarin tegxdēn ēmegtei xün oroxdōr daws ǰilīǰ baisan, Odō sūlīn üyed ēmegtei, eregtei orǰāγād dawsn ǰilīgēd, kxeden ǰil bolōd, tegēd sūlīn üyed odō baiγād odō owā takxād eregtei ulsūd ēmegtei kxünīg bitgā or […]

Az alábbi rész, mely Tögrög Harról szól, Coló segítségével helyreállított szöveg, nem követi pontosan Bayarmagnai beszédét, mert a felvétel megsérült.

Tögrögīn xarīg saixan noγan uryuǰāxäd nege taknā, xošūnūd nūxīn ömnā. Namar goldo orǰ iren nege taknā. Ike Zakarīg takaǰāsan. Manā nutgīn šibdik Ik Zakarta bādäk yum gine. Ugn' dēr üyüd neg caγān arsln yawǰi, yawād toktsn tūktā. Tegād tere arslang takdak, Ik Zakar kepteǰāγā caγān arsln šinge, arslang dürstā xadnūd bainā.

Ama Jangri, a sárkányon lovagló dákiní – Hegykultusz a nepáli Himalájában

GELLE ZSÓKA
(ELTE Buddhizmus-kutatás Központja)

Jolmó egy terület neve a Himalája déli lejtőin, mely nagyjából a mai Nepál Szindupalcshok megyéjének, és Raszuwa megye keleti részének felel meg. A legkorábbi tibeti művek, melyekben Jolmó földrajzi névként szerepel, eddigi ismereteink szerint körülbelül 600 évvel ezelőtt íródtak. A nyingma iskola szövegei gyakran említik Jolmót azon elrejtett földek egyikeként (*sbas yul*),[1] melyek menedékül szolgálhatnak a sötét korszak veszélyei elől menekülő tibetiek számára.[2] A kagyü iskola követői legkorábban Milarepával kapcsolatban írnak róla, mivel hagyományuk szerint legendás költő-szentjük egy ideig itt meditált.[3]

Jolmó Kathmandutól északkeletre fekszik. Lakói templomfalvakban élnek 2000-2800 méteres tengerszint feletti magasságban. A mai térképek Helambunak nevezik, a régi tibeti szövegek pedig Bejül Jolmó Gangrának, a "Havas hegyektől övezett Jolmó elrejtett földjének". A "havas hegyektől övezett" kifejezés minden bizonnyal a magas Himalája nyugati vonulatára utal,

---

[1] Jelen cikkben a törzsszövegben a tibeti szavakat magyar kiejtés szerint írom a könnyebb olvashatóság kedvéért, és az első említéskor zárójelben megadom Wylie-féle átbetűzésüket a tibetiül tudók számára.

[2] Az általam ismert és legrégebbinek tartott tibeti szövegeket, melyekben szerepel Jolmó mint földrajzi név, Rigzin Gödemnek (1337–1409) tulajdonítják (lásd RG). A terma irodalom műveinek pontos datálása és szerzőségének bizonyítása azonban komplex probléma, nem lehet határozottan állítani, hogy ezek a szövegek biztosan és teljességükben a 14. század második felében keletkeztek. A tibeti szövegek szerzőségéről és autenticitásáról lásd Gelle 2015a. A Rigzin Gödemnek tulajdonított szövegek közül a *Spyi'i them byang* (RG1) tűnik a legrégebbinek és legautentikusabbnak, melyben négyszer említik Jolmót, mint könnyen megközelíthető elrejtett földet.

[3] Milarepa életrajzai közül a Cangnyön Héruka által írt az első, mely említi Jolmót, ez 1488 körül íródott (Quintman 2014: 71). Ez egyben az első olyan kagyü szöveg, ahol Jolmót földrajzi helyként említik.

a Goszainkund és a Langtang hegységre, melyek elválasztják Jolmót Tibettől. Jolmó területének központi hegyvonulata a Jangri Danda, a Himalája egyik déli irányú laterális nyúlványa, melyről patakok és vízesések zúdulnak alá, hogy a völgyekben találkozva a Melamcshi és Jangri folyót táplálják. Az egyre mélyülő folyóvölgyekben a termékenyebb, rizstermesztésre alkalmas területeken csetribráhminok élnek, akiket a Himalájához közelebb, a folyók felső folyásánál felváltanak a tamangok; fölöttük a hegyoldalakon és a hegygerincen élnek a jolmók. A Jangri Dandából kiemelkedik egy kúp alakú hegy, melynek csúcsát szintén Jangrinak nevezik, ez a hegycsúcs a területet védelmező hegyistennő, Ama Jangri – azaz Jangri Anya – otthona. Tarkeghjang falu mögött magasodik 3771 méter tengerszint feletti magasságban.[4]

1.1. *Jang* – a szerencse és bőség jelentése és jelentősége a tibeti kultúrkörben

A *jangri* (*g.yang ri*) szó jelentése "a jólét vagy bőség hegye".[5] A tibeti kultúrkörben a bőség vagy jólét – *jang* (*g.yang*) – egyfajta életenergia; nem könnyű pontosan definiálni, egyszerre gondviselő védelem és belső potencialitás, mely sokfajta együttműködő erőből tevődik össze. A *jang* hajlamos egy helyhez kapcsolódni, megtapadni egy időre, de el is tud szivárogni, elszökni, vagy el is rabolhatja egy emberi vagy nem emberi lény. A *jang* körébe tartozik például az egyén karmikus ereje (*dbang thang*), energiája, mely felhalmozott érdemeinek (*bsod nams*) következménye, és amely fizikai testéhez kapcsolódva a testben (*lus*) lakozik, de olyan erőket is magába foglal, melyek leválaszthatóak, mint például a vitális alap (*bla*), a számos gondviselő istenség (*'go ba'i lha*), és a szerencse különböző kategóriái (pl. *rlung rta*). Az egyén jólétét

---

[4] Köszönöm a Bécsi Egyetemnek és a CIRDIS Kutatási Alapnak, hogy a „Kulturális kapcsolatok a Himálaja határvidékén" elnevezésű doktori kollégium keretében támogatták kutatómunkám. Bár rövidebb ideig 2006-ban és 2010-ben is jártam Jolmóban, a bécsi egyetemi évek alatt (2011–2014) lehetőséget kaptam, hogy több alkalommal többhónapos kutatást végezzek Nepálban.

[5] A legkorábbinak tartott Ama Jangrihoz szóló szövegben (NGACHANG) és Terbön Nyima Szengge életrajzában (NYIMA) g.Yang ri helyett dByangs ri szerepel; mindkét szöveget az 5. Jolmó Tulku, Thrinle Dudzsom jegyezte le. A *dbyangs* szó kiejtése megegyezik a *g.yang*-éval, jelentése azonban dallam, zene, harmónia. Mivel a későbbi szövegek Ama Jangri nevét mind *g.yang*-ként betűzik, és funkciója szerint is a bőség és jólét istennőjéről van szó, valószínűleg korábbi névvariánsról vagy egyszerűen másolási hibáról van szó. A 6. Shamarpa g.Yang ril-nek írta a hegy nevét, melynek oka szintén homályos (miért *ril* és nem *ri*). Minden más szövegben (CHATRAL, JATSHÖN, NGAWANG, SHAMAR2, TERDAG, TSECHUR) a hegyistennőt g.Yang ri ma-ként említik.

meghatározó külső erők mellett a legfontosabb cél, hogy az ember növelni tudja az anyagi és nem anyagi dolgok és lények hatóerejét, beleértve ezek képességét és készségét is: a *jang* megidézésének célja, hogy összegyűljön a vallás, a törvény, a kereskedelem, a gazdagság, a harci vitézség, a termés *jang*ja. A *jang* az életerő és a növekedés elve. Ha nincs *jang*, akkor a gabona nem nő, az állatállomány nem szaporodik, az emberek megbetegednek. Nem-emberi entitások, mint a tibeti kultúrkör szent hegyei és helyi istenségei (*yul lha*, *gzhi bdag*) birtokolják a *jang* egy bizonyos körét, melyet az emberek felajánlásai, áldozatai gazdagíthatnak, vagy tisztátalan cselekedetei, mint például a hegyisten birtoka elleni vétségek – állatok bántalmazása, vadászat – gyengíthetnek. Ez a fajta bőség nem létrehozható (*sgrub*), hanem mindig – legalább csírájában – kívülről kell megszerezni, és rendszeres időközönként meg kell újítani, meg kell erősíteni.[6]

Rituális szövegekben gyakran említik a *jang*ot egy másik fogalommal együtt, a *cshá*val (*phya* vagy *phywa*), mely "szerencsét", "szerencsés sorsot" jelent. Például gyakran beszélnek az emberek "szerencsés sorsáról" – *cshá* – ha hosszú ideig élnek. Az állatállományt az emberek *jang*jának nevezik, az ételben lévő tápanyagot az étel *jang*jának; a melegen tartás képességét a ruházat *jang*jának; a *cshá*t pedig a szerencse *jang*jának.[7] A *jang*ot különleges szertartások segítségével hívják meg, melynek során általában egy rituális nyilat forgatnak *khuje* vagy *kje* kiáltások kíséretében. Ezt a szertartást széleskörben gyakorolják a tibeti kultúrkörben, világiak és szerzetesek egyaránt. Az indiai buddhista szövegekben nem található semmi ehhez hasonló, de érdekes módon a dunhuangi nem-buddhista jósszövegekben utalnak a *jang*ra és a *cshá*ra.[8]

Nem-buddhista szövegekben a *jang* (*g.yang*) fogalma gyakran kapcsolódik a birka fogalmához, mivel a nőstény birkát tibetiül *jangmo*nak (*g.yang mo)* nevezik. Berounský idéz például egy bön mítoszt, mely szerint a "teremtés nőstény és hím birkáját" leölték, csontját, vérét, húsát, szemét átváltoztatták értékes felajánlásokká, és a gonosz erők megbékítésére ajánlották fel. Aztán különböző állatbőröket ajánlottak fel hasonló célból, melyek a *jang* alapjául (*g.yang gzhi*) szolgáltak.[9] Egy Namkhai Norbu Ripoche által fordított bön szöveg arról számol be, hogy a *jang* alapjának vagy ülésének funkciója nem a bőség odavonzása, hanem a *se* (*gshed*), a halott vitális erejét elrabló

---

6 Da Col 2012: 180.

7 Ramble 2013: 510.

8 Lásd Berounský 2014: 56. Az említett tunhuangi jósszövegek: PT 1047, PT 1051, PT1052, PT 1060.

9 Berounský 2014: 60.

negatív entitás legyőzése.[10] A buddhista szövegekben ehhez hasonlóan nemcsak a *jang* meghívása, odavonzása a cél, hanem a negatív erők távoltartása is, és a *jang* ülése az, ahova a *jang*ot biztosító, áldásadó buddhák megérkeznek, és elfoglalják helyüket a rituálé idejére.[11] Egy imaszöveg, mely Jolmó kincsmestereinek (*gter bdag*)[12] szól, és célja a szerencse és a bőség biztosítása, továbbá a szerencsétlenségek távoltartása Jolmó lakóitól, rövid leírást ad a *jang* üléséről. Először vázolja, hogy milyen típusú áldozati süteményeket (*gtor ma*) kell elhelyezni a négy fő hegyistenség számára, aztán így folytatódik:

> „Ha van drágakövekkel és selyemmel díszített nyilad, szúrd ide. Minden lehet egy edényben vagy külön-külön, attól függően, hogy mennyi időd van. Olyan ékszert, fát használj a díszítéshez, mely nem törött vagy repedt. Az arany, ezüst, vagy másfajta alap elé helyezz ételt: campát, barna cukrot; továbbá páncélt, sisakot és más fegyvereket; tigris- és leopárdbőrt, ha van; és más szemnek kedves dolgokat. Tedd ide a sör és a vér első adagját is. Vedd körbe mindezt az ötféle felajánlással, aztán telepedj le fűből[13] készült helyedre."[14]

---

[10] Namkhai 1995: 97. Amikor egy ember életben van, életerejének (*bla*) támasza a test, így nehéz megtámadni vagy ellopni, de amikor meghal, különösen erőszakos halál esetén, a *se*nek nevezett lények (*gshed*), entitások könnyebben megkaparintják a vitális erőt. Emiatt a *gshed 'dur* rituálé célja, hogy a halott elrabolt életerejét visszaszerezze és egyesítse a halott tudatával.

[11] Berounský 2014: 73. Az *Aranyfény-szútrá*ra utal, mely az egyik legnépszerűbb mahájána szútra Tibetben, és ennek a *g.yang* védelméről szóló fejezetére (*'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po las g.yang skyabs*). Ez a szöveg szerepel a Tāranātha által 1634 körül összeállított népszerű dhāraṇī gyűjteményben (*gzungs bsdus*) is. A gyűjtemény különböző kiadásairól lásd Zorin 2014: 47. A rendelkezésemre álló szövegváltozatok: TBRC W1KG5988, a *g.yang skyabs* fejezet: Vol. 1. ff. 655–680; és MTA Keleti Gyűjtemény 58.41.2. ff. 1-16.

[12] Jelen esetben Jolmó négy fő hegyistenéről van szó, név szerint: Ama Jangri, Dordzse Lekpa, Genyen Leru és Jowo Cshati.

[13] *Da ba*: fanyar ízű gyógynövény, melyet bélférgek ellen, csontkinövésre és szájöblítőként is használnak (RY).

[14] TERDAG 2b-3a: *rin po che dar yod na mda` dar gtsugs/ de ltar snod cig tu byed dam/ so sor byed skabs dang gtun cing/ rin po che `am shing la sogs gas chags med par bshams/ de rnams kyis mdun gser dngul sogs pas brten sdzas phye mar bu ram la sogs pa'i zas na/ khab smog (=khrab rmog) la sogs pas go mtshan/ stag(=stags) gzig(=gzigs) la sogs pa'i lpags pa/ yod na spyan gzigs sna tshogs bkram/ chang phud rakta yang bkod/ mchod pa sna sngas (=lngas) bskor/ rang brten (=rten) da ba la bzhugs ste/*

1.2. Ama Jangri – nevek, szerepek, funkciók

Ama Jangri (1–2. kép), Jolmó legfőbb hegyistennője, a földi világban funkciója szerint lehet többek között *sidag* (*gzhi bdag*, "az alap ura"), *jüllha* (*yul lha*, "a hely istene") *sinkjong* (*zhing skyong*, "a szent hely védelmezője") és *terdag* (*gter dbag*, "a kincsek ura").

A buddhista rituális szövegekben leggyakrabban a *dzsomo* (*jo mo*) vagy *mencün* (*sman btsun*) szó áll neve előtt. A *dzsomo* szó tibetiül "hölgyet, királynőt" és "apácát" is jelent, Jolmóban ma "apáca" jelentésben használják.[15] Karmay azonban utal rá, hogy a tibeti kultúrkörben a *dzsomo* szó elsődleges jelentése korábban "nővér" lehetett, a hegyistenek esetében ugyanis gyakori, hogy a nevük előtt valamilyen rokonsági fokot jelölő kifejezés áll, pl. *amnye* (*A myes,* nagypapa), *acshi* (*A phyi,* nagymama), *dzsowo* (*jo bo,* úr, báty), vagy *dzsomo* (*jo mo,* hölgy vagy nővér). Ezek a címkék azoknak az ősi tibeti eredetmítoszokban szereplő elképzeléseknek a maradványai, melyek szerint az istenek és emberek között genealógiai kapcsolat van.[16] A buddhizmus előtti Tibetben egy adott terület vezetője saját hegyistenét tisztelte klán őseként, ősei szellemeként, és sok tekintetben Ama Jangrihoz is hasonló kapcsolat fűzi a jolmókat.[17] Egy másik fontos szempont a hegyisten szerepének vizsgálatához, hogy a tibeti kultúrkörben a legkorábbi időktől kezdve a hegykultusz egy klánokból álló társadalomban a területi felosztással is szoros kapcsolatban volt. Egy területet politikai szempontból a klán feje uralt, akinek személyes védelmezője volt a terület hegyistene. Ha elfoglalta a szomszédos vidéket, akkor annak hegyistenét is tisztelnie, szolgálnia kellett, hogy az a hegyisten védelmezze újonnan megszerzett területeit. Karmay szerint ennek a folyamatnak szerepe lehetett azoknak a mítoszoknak a kialakulásában, melyek a hegyistenek közötti rokonságról szólnak.[18] Bár a mítosz eredetét még nem

---

[15] Köszönettel tartozom Dorje Wangchuknak, aki segített abban, hogy megismerkedjek a jolmó nyelvvel, és kitartó türelemmel válaszolt számtalan kérdésemre.

[16] Karmay 1996: 61.

[17] Jolmóban a klán ősének minden esetben a *thogmar memé*t tartják; ő az "első ős", aki Tibetből vagy Nepál más területeiről először jött Jolmóba. Minden közönséges klánnak (*dmangs pa'i rus pa*) van saját védőistensége, akinek egy évben egyszer újév után családi rituálé keretében felajánlást tesznek. A Jolmóban élőkben ugyanakkor erős a territoriális gondolkodás, és hiszik, hogy ha valaki egy-két generáción át Jolmóban él, akkor helyi emberré válik, akit a helyi istennő, Ama Jangri védelmez, táplál, és segít. Tehát nem klán, hanem területi alapon tekintik tápláló anyának, egyfajta ősnek.

[18] Karmay megjegyzi, hogy régen az elfoglalt területek hegyistenei Tibetben a Pugyal dinasztia klán istenségének, Yar lha sham ponak fiútestvéreiként jelentek meg a mítoszokban (Karmay 1996: 63).

ismerem, Jolmóban azt tartják, hogy Ama Jangri férje Dzsowo Cshati, a Melamchighyang falu fölött magasodó, a Jangri heggyel átellenben, a Melamcshi folyó túlpartján lévő hegy istene.

A *dzsomó*hoz hasonlóan a *menmo* is régi fogalom; már a buddhizmus előtti időkben is használták Tibetben. Egy népszerű bön szöveg, a *Tisze karcshag*, mely egy zarándokok számára írt útikönyv,[19] beszámol arról, hogyan olvasztották be Tibet őshonos istenségeit a bön pantheonba. A *menmo*kat a *tenmá*kkal (*brtan ma*) együtt a nagy hegyistenek női kísérőiként írja le. A szövegben idézett legenda szerint a három fő hegyisten – Tisze,[20] Nyencshen Thangla[21] és Pomra[22] – hatalmas hadsereggel jelent meg, melyet a létezés *menmó*i és a tizenkét *tenma* védelmező hívott életre, akik szörnyűséges vihart támasztottak, villámokkal, mennydörgéssel, varázsbombákkal, koromfekete felhőkkel, de Senrab[23] könnyedén legyőzte őket.[24] Amikor az istenek és démonok fogadalmat tettek, mindegyikük felajánlotta életerejének (*srog*) szívszótagját, az életadó szótagot, és megígérte Senrabnak, hogy védelmezni fogja a Bön tanítást.[25] Szinte szóról szóra ugyanígy írják le a szövegek azt is, amikor a tantrikus buddhizmust Tibetben meghonosító Guru Rinpócse igázta le a hegyisteneket, és fogadalommal kötelezte őket a Dharma, a buddhista Tan védelmére.[26] Erre majd még visszatérünk a 2.1. részben. Egy népszerű buddhista munkában, a *Lhandre kathang*ban (*Lha 'dre bka' thang*),[27] a szerző, Orgyen

---

19 Ez egy késői, 19. századi szöveg, de számos ősi legendát tartalmaz.

20 Gangs ti se. Másnéven a Kailas hegy nyugat-Tibetben.

21 gNyan chen thang lha. A legnépszerűbb hegyisten Tibetben, északon, a Namcó tótól délre található az a hegyvonulat, melyről a nevét kapta.

22 rMa chen spom ra. A golokok területén lévő szent hegy kelet-Tibetben, Amnye Macshennek (A myes rma chen) is nevezik.

23 Senrab Mibo, a bön vallás alapítója, aki a legendák szerint jóval a buddhizmus megjelenése előtt élt Nyugat-Tibetben. Életének története majdnem azonos Sákjamuni Buddháéval. Legrészletesebb életrajza egy kincsszöveg, a *Zibdzsi* (*gZi brjid*), mely tartalmazza a róla szóló legendákat, ezt a 14. században "fedezte fel" Loden Nyingpo (sz. 1360), részletesebben lásd Gurung 2011: 31.

24 Bellezza 2005: 47.

25 Bellezza 2005: 49, iv–v.

26 Lásd PADMA 126b–128b.

27 Az Öt krónika (*bKa' thang sde lnga*) első része, az *Istenek és démonok krónikája*. A gyűjtemény Guru Rinpócse életrajzi *termá*ja, melyet Orgyen Lingpa fedezett fel a Jarlung völgy Kristály barlangjában (*Yar klungs shel gyi brag*). A teljes szöveget lásd KATHANG.

Lingpa (1323–1360),[28] a szellemek nyolc kategóriájának (*lha srin sde brgyad*) egyikeként említi a *menmó*kat.[29] A szövegek szerint azonban Ama Jangri nem egyszerű *menmó*, hanem *mencün* (*sman btsun*), azaz egy magasabb rangú *menmó*, sok-sok *menmó* vezetője, királynője.[30] A Ngacshang Sákja Zangpónak tulajdonított Ama Jangri fohászban az említett bön szöveghez hasonlóan a jolmó hegyistennő is százezer kisebb *menmó* (*sman phran 'bum*) [31] kíséretében jelenik meg.[32]

Külsőleg Ama Jangri egy gyönyörű fehér *dákiní*, aki sárkányon lovagol. Jobb kezében tükröt (*me long*) tart, a balban kerek áldozati süteményeket (*gtor ma*), de gyakran ábrázolják a hosszú életet jelképező ötszínű selyemszalaggal díszített nyíllal (*mda' dar*), és imafüzérrel is. A Jolmó védelmezőinek szóló *torma* felajánlás szövege szerint:

> „Bőre mint a kagyló, rózsaszínben fénylik, alakja szemet gyönyörködtető. Csillogó szeme mosolyog, kellemes látvány, virágzó szépség és fiatalság. Fején csavart turbán, melyet a fejtetőn arany és ezüst lótusz-szirmok ékesítenek, körben türkiz és gyöngy borítja, néhol aranyszálakkal átszőtt. Ruházata a legfinomabb selyem, melyet drágaköves minták díszítenek. Megzabolázza a földet, mely minden lépésére reng és remeg. Jobb kezében selyemszalagos nyilat, baljában kerek áldozati süteményekkel teli tálat tart."[33]

---

[28] Orgyen Lingpa Lhodrakból származott, a 14. század egyik legnagyobb kincsmestere (*gter ston*) volt. Több mint száz szöveget "fedezett" fel, melyeknek különleges jelentősége, hogy számos sokkal korábbi mítoszt és legendát megőriztek.

[29] A démonok nyolc osztálya a szöveg szerint: *'gong po*, *the'u brang*, *ma yam*, *btsan*, *yul lha*, *sman*, *klu*, *sa bdag*. KATHANG: 75–76.

[30] A *btsun* vagy *btsun mo* fordítható "hölgynek" vagy "királynőnek" is.

[31] NGACHANG 2b.

[32] Hasonló elképzelés más hegyistenekkel kapcsolatban Nebesky-Wojkowitz könyvében (1975: 202) és számos más eredeti forrásban is szerepel.

[33] TERDAG 11a: *bud med dung mdog dmar dang `phro/ zugs mdzes `dzum mdangs zur mig `khyag/ blta sdug skra bzang lang mtsho rgyas/ dbu la lhas mas thod bcings lte/ gser dngul pad `dab spyi gtsug brgyan/ mu tig thod khyebs g.yu* (11b) *yis spras/ gser gyi `dzin thag sna cha `khol/ sna tshogs dar gyis na gza` gsol/ rin chen sna tshogs brgyan gyi spras/ zhing 'dul mdzad 'gros shigs se shigs/ phyag gnyis g.yas pa `da` dar bsnams/ g.yon pa ma tsanda bdud rtsi'i gang/*

1. kép: **A Drukpa Kagyü vonal által használt Ama Jangri festmény:** fenn balról jobbra: Guru Rinpócse, Zöld Tárá, Milarepa, Drukpa Rinpócse. A kép alján Ama Jangri különböző színű manifesztációi láthatók, akik megvilágosodott tevékenységét (*phrin las*) szimbolizálják: fehér: engesztelő; zöld: leigázó; piros: megbűvölő, odavonzó; sárga: növesztő, sokasító. Színes nyomat, melyet Lama Lhagang Szangyétól kaptam 2012-ben.

Mivel a 2015-ös nepáli földrengésben minden templom elpusztult Jolmóban, fotóim alapján táblázatba gyűjtöttem Ama Jangri attribútumait az egyes templomokban korábban látott falfestmények alapján:

Templomok	**Jobbjában**	**Baljában**
Tarkeghyang	Tükör ötszínű szalaggal	Egy kúp alakú és több kerek *torma* tálban
Tshiri	Tükör	Mālā (imafüzér)
Gotsangling	Tükör	Egy kúp alakú és több kerek *torma* tálban
Gangyül	Tükör	Végtelenség csomója
Lhagang	Tükör	Kerek *tormá*k tálban
Takphug Sengge Dzong	Tükör	Kúp alakú *torma* tálban
Taongsa	Nyíl ötszínű szalaggal	Hosszú élet korsója
Manikharka	Nyíl ötszínű szalaggal	Hosszú élet korsója
Felső Manikharka – Lama	Nyíl ötszínű szalaggal	Tükör
Tinchuli Gonpa, Ktm	Tükör	Kerek *tormá*k tálban
Drukpa Gonpa, Ktm	Tükör ötszínű szalaggal	Kerek *tormá*k tálban

Írott források alapján Ama Jangri békés alakjának attribútumai:[34]

Források	**Jobbjában**	**Baljában**
NGACHANG[34]	tükör / fehér kristály mālā	*torma* felajánlás / hosszú élet korsója
TERDAG	szalagos nyíl	*torma* felajánlás

[34] A Ngacshang Sákja Zangpónak tulajdonított szöveg Ama Jangri békés alakját kétszer írja le egymás után más-más attribútumokkal (NGACHANG 2b, 4a).

2. kép: **Az Északi Kincshagyomány (*byang gter*) Ama Jangri ábrázolása.** Legfelül baloldalon Ngacshang Sákja Zangpo, a jobb felső sarokban Dragkar Csökji Wangcshug. Közöttük a nagyobb alak Guru Rinpócse, balra tőle lefelé Sántaraksita, jobbra Triszong Decen, alatta Jese Cögyal és Mandarava. Lejjebb középen Ama Jangri, balra feljebb tőle Dordzse Lekpa, jobbra Thugkji Gyalcshen. A bal alsó sarokban Dzsomo Gyagarma (az Északi Kincshagyomány védelmezője); jobbra Remati. Tarkeghjang templom, 2011. Fotó: Gelle Zsóka.

A tükör (*me long*) az üresség és a tiszta tudat szimbóluma. Az Ama Jangri kezében lévő varázstükör (*'phrul gyi me long*) megmutatja a lények karmáját minden térben és időben, emiatt jóslásra is használatos. A nyíl is egyrészt jósnyílként használatos (*mda' mo*), szalagokkal díszített formája (*mda' dar*) pedig a hosszú-élet rituálék elengedhetetlen eszköze. Gyakran olyan istenségek tartanak kezükben nyilat, akiknek eredete nem buddhista, és azután kerültek be a buddhista pantheonba, hogy Guru Rinpócse legyőzte őket.[35] A kristály mālā (*shel phreng*) vagy imafüzér Csenrézi és Amitájusz szimbóluma, tehát az együttérzésé és hosszú életé. Engesztelő rítusokhoz használják. A hosszú élet korsóját (*tshe bum*) szimbolikusan az örök élet nektárja tölti meg (*bdud rtsi*), ezért ez is legtöbbször Amitájuszhoz kapcsolódik. A végtelen vagy dicsőséges csomó (*dpal be'u*) a folytonosság, a szeretet, és a Buddha végtelen bölcsességének és együttérzésének szimbóluma.

Ama Jangri haragvó alakja fekete, és Dagmemának (bDag med ma, "éntelen") hívják, egyetlen vizuális ábrázolásán, melyet Ciri (bTsu ri) templomában találtam (3. kép), jobb kezében sarlót (*dgra zor*), baljában pedig a betegség zsákját (*nad kyi rkyal pa*) fogja. A sarló a tibeti szimbolikában a haragvó istenségek fegyvere, szimbolikusan ellenségeik – azaz a Tan ellenségeinek, fogadalmaikat megszegőknek – tagjait és fejét vágják le vele, elvágják minden negatív karma gyökerét. A betegség zsákja egy másik félelmetes fegyver, melynek segítségével halálos vészt és pusztító járványt lehet okozni. Maga a zsák is leprás, tífuszos, pestises, kolerás halott bőréből készül, a *mamo*k fő fegyvere. Ama Jangri haragvó alakja is a *mamo*k (*ma mo*, démonnő) családjába tartozik, mely egy nagyszámú démonnő csoport, akiknek neve a szanszkrit *mātṛkā* szóból származik, de eredetük valószínűleg a buddhizmus előtti időkre megy vissza. Ők is fogadalmasok (*dam can*), akik bekerültek a buddhista pantheonba, fekete színű kiszáradt lógó mellű kannibálnők kócos hajjal, akik egyik kezükben a betegségek zsákját (*nad kyi rkyal pa*), a másikban pedig fekete hurkot (*zhags pa nag po*) tartanak, mellyel gyermekeket rabolnak.[36] Néha azonban védelmező szerepet is betöltenek, vagy olyan nagy védelmezők kísérőiként jelennek meg, mint Yama (gShin rje) és Vajravārāhī (rDo rje phag mo). Ama Jangri haragvó alakjának attribútumai a tibeti forrásokban:

[35] Beer 1999: 271.

[36] Gianotti 2010: 90.

Szöveg	**Jobbjában**	**Baljában**
NGACHANG	démonfogó háló	betegség zsákja
TERDAG	vörös *torma* (áldozati sütemény)	vörös *torma*

3. kép: **Ama Jangri haragvó alakja a Ciri gonpa emeletén 2013-ban.**
Fotó: Gelle Zsóka.

Dagmema Ama Jangri negatív tükörképe. A védelmező, tápláló anyával szemben egy gonosz démonnő, aki elveszi a *jang*ot, a szerencsét és bőséget, termékenységet, egészséget és életenergiát.[37] Mindemellett vörös villámokat szór, hangja a mennydörgés, pusztító orkánokat és jégverést küld a fogadalmukat megszegőkre.[38]

A szövegek kapcsolatba hozzák Ama Jangri alakját Chering Cshengával (Tshe ring mched lnga) és a tizenkét *tenma* (*brtan ma* majd később a buddhista térítés után *bstan ma bcu gnyis*) istennővel. Ezt a két csoportot együttesen Macsig Chering Cshenga Tenme Chognak (Ma gcig Tshe ring mched lnga bstan ma'i tshogs) is nevezik.[39] Ősi tibeti istenségek, akiket a buddhista tanítás szerint Guru Rinpócse győzött le, és megfogadtatta velük, hogy a buddhista tanítás védelmezői lesznek; így kerültek be a buddhista pantheonba mint evilági védelmezők (*'jig rten pa'i srung ma*). Bár szájhagyomány útján továbböröklődött ez a legenda, a Chering Cshenga istennők legyőzése és buddhista védelmezővé változtatása nem szerepel Padmaszambhava életrajzában, ellentétben a *tenma* istennőkét, akiket említ a szöveg.[40] A Chering Cshenga, azaz a Hosszú Élet Öt Nővére hegyistennők,[41] akiknek lakhelye Tibet és Nepál határvidéke. Vezetőjük (*gtso mo*) Tasi Cheringma, aki fehér színű, mosolygó, de egy pillanat alatt átváltozhat haragvóvá. Őt is *mencün*nek nevezik a szövegek, és a nyingmák kívánságteljesítő drágakövekkel és a jövőbelátás nyilával kezében is ábrázolják.[42] Olyan istennő is van az öt nővér között, aki sárkányon lovagol, és Ama Jangri hozzájuk fűződő rokonságát az is bizonyítja, hogy mindannyiuknak gyógynövényekből készített *tormá*t (*sman gtor*), áldozati

---

37 Talán nem véletlen, hogy ezen a vidéken is suttognak néha mérgezőkről, mint oly sok más tibeti kultúrkörbe tartozó közösségben, lásd Da Col nagyszerű cikkét (2012) a decsheni tibetiekről.

38 TERDAG 12a.

39 Erre utal Cecshu Rinpócse, aki Ama Jangrihoz írott imájában a hegyistennőt Ma gcig jo mo g.Yang ri phyug mo-nak nevezi (TSECHUR 3a).

40 PADMA 126b-127a. Eszerint Guru Rinpócse Ojug Bremóban találkozott a tizenkét földistennővel (*brtan ma bcu gnyis*), akik villámokat szórtak rá, és megpróbálták a hegyekkel összepréselni. De a mester áldása miatt a villámok faszénné változtak, és a *tenma* istennőket elhagyta az erő, így másokkal együtt ők is felajánlották szívlényegüket a mesternek, aki fogadalomra kötelezte őket, és kincseket bízott rájuk.

41 Az öt nővér: sMan btsun bKra shis tshe ring ma, mThing gi zhal bzang ma, Cod pan mgrin bzang ma, Mi g.yo glang bzang ma, gTal dkar 'gro bzang ma. Különböző szövegek különböző attribútumokkal írják le őket, hátasállataik azonban többnyire megegyeznek a szövegekben: sorrendben fehér oroszlán, vadszamár, tigris, szarvas, sárkány, hátasállataik mind nőneműek.

42 Nebesky-Wojkowitz 1975: 179.

süteményt ajánlanak fel.[43] A Hosszú Élet Öt Nővérét többek között Lapcshi vidékének *sidag*jaiként (*gzhi bdag*, az „alap ura") is említik a szövegek.[44] A *sidag* nemcsak férfi, hanem női istenség is lehet (*gzhi bdag mo*), általában egy *nyen* (*gnyan*) szellemet értenek alatta,[45] ami – ahogy a későbbiekben látni fogjuk – tükröződik Ama Jangri elnevezéseiben is. Lételeme a magasság, lakhelye sosem lehet a falu alatt a hegyoldalon, vagy lejjebb a folyó mentén; mindig magasabban él, mint az emberek.[46] A *sidag*ot sokszor *jüllhá*nak (*yul lha*) is hívják, mivel hatalma csak arra a területre korlátozódik, melyet felügyel. A *jül* (*yul*) szó eredetileg Tibetben olyan földbirtokot jelentett, melyet egy helyi vezető kapott saját használatra, tehát a *jüllha* a hely, a birtok területének istene volt. A Hosszú Élet Öt Nővéréhez hasonlóan Ama Jangri is *sidag*[47] és Jolmó *jüllhá*ja. Ngawang Damcshö Gyalcen, a 20. század második felében élt drukpa kagyü láma Ama Jangrihoz írt imájában azt mondja, hogy az istennő az öt nővér egyszemélybeni emanációja.[48] A tizenkét *tenma* istennő alakja is számos hasonlóságot mutat Ama Jangrival. Ők a Chering Cshenga csoport alárendeltjei. Három csoportra osztják a tizenkét istennőt, ezek a *düdmo* (*bdud mo*), a *nödzsin* (*gnod sbyin*) és a *menmo* (*sman mo*), mindhárom csoportba négy-négy *tenma* istennő tartozik. Közülük a *menmó*k csoportjába tartozó négy istennőt *mencün*ként említik, és gyönyörű, sugárzó fehér lányokként írják le.[49] Hátasállataik között szerepel a türkizsárkány is, ugyanolyan, mint Ama Jangrié. Vannak olyan szövegek, melyek Dordzse Judronmát ábrázolják a *tenma* istennők vezetőjeként, akit szintén *mencün*nek neveznek, gyönyörű fehér istennőként ábrázolnak. Különböző sādhanái eltérő attribútumokat tulajdonítanak neki, de ezek között szerepel a tükör és a jóslás nyila is. Neki is van haragvó alakja, a fekete Dordzse Judronma, aki egy hulla bőrét viseli ruhaként, vér csepeg az ajkáról, orrlyukain füstöt lövell, és kezében Ama Jangri haragvó alakjához hasonlóan a betegség zsákját (*nad rkyal*) fogja.[50]

---

[43] Nebesky-Wojkowitz 1975: 181.

[44] Nebesky-Wojkowitz 1975: 181.

[45] Lásd NGACHANG 3a.

[46] Karmay 1996: 67.

[47] Lásd Cshatral Rinpócse versét (CHATRALR), melyet ma Jolmóban a Köncshö Csenden (*dKon mchog spyi 'dus*) pūja részeként recitálnak (lásd JATSHÖN).

[48] NGAWANG 1b: *de'i char gtogs rgyal ba'i lung gis zin pa'i gnas chen bal yul yol mo gangs rwa sogs kyi gzhi bdag bka' srung chen mo bkra shis tshe ring mched lnga'i ya gyal du gyur pa'i sprul pa'i jo mo g.yang ri ma'i gsol mchod bya ba la gsum te/.*

[49] Nebesky-Wojkowitz 1975: 184. A következő szövegre hivatkozik: *Bod khams skyong ba'i bstan ma bcu gnyis kyi gsol ka 'dod don lhun grub bzhugs*, kézirat, fs. 8. RvV.

[50] Nebesky-Wojkowitz 1975: 191. További attribútumai a *khram bam* és a vérrel teli koponyacsésze.

Ama Jangri elnevezései a felhasznált elsődleges forrásokban:

Szöveg	**Általános név**	**Szerepkör szerinti név**	**Buddhista név**
NGACHANG	Jo mo dbyangs ri phyug mo	sMan btsun gnyan	Dam tshig ldan pa'i dge snyen ma
SHAMAR	Jo mo g.yang ri		
TERDAG	Jo mo g.yang ri		Dam can g.yang ri ma
TSECHUR	Jo mo g.yang ri ma Jo mo g.yang ri phyug mo	sMan btsun chen mo	bKa' srung chen mo sprul pa'i jo mo g.yang ri ma Ma gcig jo mo g.yang ri
CHATRALR	Jo mo g.yang ri ma Jo mo dbyangs ri phyug mo	sMan btsun rdo rje g.Yang ri ma gZhi bdag g.yang ri Zhing skyong g.yang ri	rDo rje g.yang ri ma

A Jangri hegyen élő állat- és növényvilág a hegyistennő birodalma, ezért áldottnak tartják. Erről a hegyről hozzák a füstölőnek való borókát és számos más ritka gyógynövényt, melyeket a ház tisztántartására, napi szertartásokra, gyógyításra, és füstölő készítésére használnak. Az állatok megölésének tilalma egész Jolmó területére érvényes, ha valaki húst akar enni, le kell mennie a folyóvölgyekben lévő tamang falvakba; és a hús fogyasztása is csak korlátozottan engedélyezett, például esküvők alkalmával, de ilyenkor is a szent területen kívülről hozzák a húst. Ezt a tilalmat a hegyistennő kultuszán túl a buddhizmus is támogatja, melyet jól tükröz Melamchighyang falu karcshagjának[51] következő részlete, mely szerint Guru Rinpócse ezt mondta Jolmóról:

[51] A *dkar chag* egy tibeti műfaj, a szó maga "listát", "számbavételt" jelent, egyfajta függelék, jelen esetben a falu templomában használt szútragyűjteményé (*mdo mang*). Az ilyen szövegek általában négy részből állnak: az első rész azt mutatja be, hogy keletkezett a világ, a második leírja, hogy érkezett a Buddha tanítása az emberi világba, a harmadik számba veszi az adott terület szent helyeit, a zárófejezet pedig felsorolja azokat, akik támogatták a *karcshag* és a hozzá tartozó szútragyűjtemény, vagy más szent tárgyak elkészíttetését vagy vallásos ünnep megrendezését.

> „A föld, a kövek, a sziklák, a növények, a fák, a ligetek, a vadállatok, a nagyobb és kisebb madarak, a langurmajmok és a kisebb majmok mind-mind istenek és istennők, ne árts nekik, biztosíts nyugodt környezetet számukra. A bántás, ölés, ütlegelés, vagy bármilyen rossz bánásmód ellentétes a Lótuszból-született tanításával, és ha ilyet teszel, akkor már ebben az életedben kínzásnak leszel kitéve, rövidebb ideig fogsz élni, sokat betegeskedsz, számtalan kellemetlen akadály jelenik meg, és következő életedben a vadzsra-pokolban születsz újjá!"[52]

A hegykultusz a tibeti kultúrkörben mindenhol a hétköznapi ember világi, íratlan hagyománya, mely szorosan kapcsolódik az évszakok változásához és a nomád és földművelő élet ciklikusan ismétlődő tevékenységeihez.[53] Ama Jangri kultuszának legfőbb eseménye az évente egyszer, a holdnaptár 2. hónapjának 15. napján megrendezett Ama Jangri checsu[54] (A ma g.Yang ri tshes bcu), a tennyilingpa[55] lámák által szervezett templomi rituálé és zarándoklat, melyről a későbbiekben még részletesebben szólok. Korábban a 3. hónap 15. napján tartották ezt az ünnepséget, Buddha Dzsajanti idején[56], és csak körülbelül hat évvel ezelőtt döntött úgy a közösség, hogy egy hónappal korábbra

---

[52] MELAMCHI 7a: *sa rdo ri brag shing nags tshal/ ri dvags bya byi spra dang spre'u thams cad lha dang lha mo'i rang yin pas de dag la gnod che ma byed par bde bar gnas cug la/ gal te gnod par byed cing srog gcod brdung btegs la sogs byed pa rnams ni pad 'byung rgyal ba'i bka' las 'gal zhing/ tshe 'dir yang mnar sbyong gi duḥkha myong zhing tshe thung pa dang nad mang pa dang/ mi 'dod pa sna tshogs 'byung zhing tshe phyi ma yang na rag dmyal bar* (7b) *skye pas/*

[53] Karmay 1996: 59, Diemberger 1994: 146.

[54] T. *tshes bcu* jelentése "tizedik nap". Olyan nagy, évente megrendezett kolostori ünnepségeket jelöl általában, melyeket a holdhónap 10. napján ünnepelnek, Guru Rinpócse napján. Jolmóban azonban ma általánosan, „éves templomi fesztivál" értelemben használják ezt a szót, időponttól függetlenül.

[55] A tennyilingpa klán nevét Tennyi Lingpa Pema Cewang Gyalpóról kapta (bsTan gnyis gling pa Padma tshe dbang rgyal po, 1480-1535), aki állítólag Lhacsam Nücsin Szale (Lha lcam Nus 'byin sa le), Triszong Decen tibeti király leányának inkarnációja volt. Tennyi Lingpát korának egyik híres kincsmestereként tisztelték, nevéhez fűződik a *Kunzang Nyingthig* (*Kun bzang snying thig*) és a *Sitro Jese Thongdrol* (*Zhi khro ye shes mthong grol*) kincsciklusok felfedezése. Legjelentősebb *termá*ja egy Dordzse Phagmóról szóló kincsszöveg, melyet a Riwo Palbarnál fedezett fel nagy nyilvánosság előtt. Ezt a szöveget korábban Rigzin Gödem már felfedezte, de aztán újra elrejtette. A kincs újrafelfedezésének történetét lásd NYIMA 5b-6a.

[56] Buddha Jayanti, Buddha Purnima vagy Vészak az évkör egyik legfontosabb buddhista ünnepe. A holdnaptár szerint a harmadik hónap teliholdja, amikor a Buddha született, de erre a napra esett megvilágosodása és nirvánába térése is. Általában május hónapra esik.

helyezik.[57] Az eredeti időpont nagyjából a száraz évszak végének felel meg Jolmóban.

2. Találkozások Ama Jangrival

2.1. Guru Rinpócse:

A Guru Rinpócse által legyőzött tibeti istenségek és démonok listája a *Pema kathang* (PADMA) 60. fejezetében található.[58] Nagyon röviden, szinte felsorolásszerűen említ a szöveg huszonkilenc példát arra, amikor Guru Rinpócse Tibetben utazva ártó démonokkal találkozott, akik el akarták pusztítani, ezért legyőzte őket (*btul*). Aztán kényszerítette őket, hogy fogadalommal pecsételjék meg ígéretüket (*dam la btag*), hogy attól kezdve a buddhista tanítás védelmezői lesznek. Az egyes események leírása nagyon rövid, legtöbbször csak az szerepel, hogy Tibetben hol, milyen nevű démonnal vagy démonokkal találkozott,[59] és aztán a leigázás fázisai következnek:

(a) Mudrával legyőzi Guru Rinpócse az istenséget vagy démont (*phyag rgya*);
(b) Az istenség felajánlja neki szívlényegét (*srog snying 'bul*);
(c) Guru Rinpócse titkos nevet ad az istenségnek mint buddhista védelmezőnek (*gsang mtshan btag*);
(d) Guru Rinpócse a tanvédő istenség gondjaira bíz kincseket (*gter gyi gnyer ka gtad*).

---

[57] A jolmó öregek szerint ez az időpont túl közel volt a monszunhoz, emiatt gyakran hatalmas égiháború, mennydörgés, villámlás volt a zarándoklat napján, mely ideális időben sem veszélytelen vállalkozás, különösen az utolsó szakaszon, ahol meredek ösvényen kell felkapaszkodni a hegytetőre ezer méteres szakadék felett, melynek alján Tarkeghjang falu fekszik a mélyben. Vannak, akik az ítéletidőt azzal magyarázták, hogy Ama Jangrin van egy kőbéka a hegytetőn, egy nagy lapos kő, aminek megérintése pusztító viharokat hoz. Sokak szerint a kíváncsi zarándokok sosem tudják megállni, hogy ne fogják meg a kőbékát.

[58] PADMA 126b-128b, 60. fejezet: "Tibet gonosz istenségeinek és démonainak legyőzése és fogadalommal kötése" (*Bod kyi lha 'dre gdug pa can rnams btul zhing dam la btags pa'i le'u ste drug cu pa'o*)

[59] Alkalmanként egy démont többszáz fős démonsereg kísér, akiket mind fogadalomra kényszerít Guru Rinpócse.

Ilymódon a tibeti vallásosság korábbi istenei, démonai bekerültek a buddhista pantheonba a *cshökjong* (*chos skyong*, szkt. *dharmapāla*), azaz "tanvédő" státuszára emelkedve, és még a mandalába is bebocsátást nyerhettek. A helyi szellemek és hegyistenek megtérésük során néha megtartották saját nevüket, de gyakran új nevet kaptak, vagy nevük elé került egy a megtérés tényére utaló előnév. Az ilyen és ehhez hasonló buddhista neveket *szangcen*nek (*gsang mtshan*), azaz "titkos névnek" nevezik.[60] Az egyik ilyen gyakori előnév a *dordzse* (*rdo rje*, sz. vajra), mely arra utal, hogy Guru Rinpócse a *dordzse* mudráját mutatva győzte le a gonosz démont.[61] Egy másik formája a buddhista térítésnek, amikor leigázás helyett a hegyisten megtér, mint bármelyik ember, és az új hitre téréskor új nevet is kap. Ilyenkor a hegyisten régi vagy új neve elé a *genyen* (*dge bsnyen*, sz. *upāsaka*)[62] szó kerül.[63] Ezek a buddhista "címek" vagy előnevek nem árulnak el semmi specifikusat az adott istenségről. Elméletileg, miután egy hegyisten a *cshökjong*, azaz "tanvédő" státuszára emelkedett, már nem tartozhat a *sidag* azaz helyi istenség kategóriájába. A hely szellemlakóinak, istenségeinek leigázása elengedhetetlen a bennük hívő emberek buddhizmusra térítése szempontjából. Ez a módja annak, hogy az univerzum buddhista ideáljának megfelelő szakrális környezetet megteremtsék.[64]

Jolmóban gyakran mondják, hogy Ama Jangri ugyanaz, mint Chering Csenga (Tshe ring mched lnga, "A hosszú élet öt nővére"), hegyistennő és helyi védelmező, vagy az Öt Nővér vezetőjének, Tasi Cheringmának egy megjelenési formája, emiatt Guru Rinpócsének mégis meg kellett térítenie. A Jolmóban keletkezett buddhista rituálészövegek anélkül, hogy részleteznék Guru Rinpócse és Ama Jangri találkozásának legendáját, mind egyöntetűen arra utalnak, hogy Ama Jangri fogadalmas istenség, akit Guru Rinpócse megtérített.[65] Az általunk ismert legkorábbi szöveg, melyet Ngacshang Sákja Zangpónak tulajdonítanak (16. század eleje), és amely sok későbbi szöveg

---

[60] Érthetetlen, hogy Nebesky-Wojkowitz (1975: 183) miért az istenségek régi, eredeti nevét jelöli *gsang mtshan*ként, amikor a tibeti szövegekből egyértelmű, hogy ez a terminus az új buddhista neveket jelöli (lásd például PADMA 126b).

[61] Lásd például JATSHÖN 377: A *Dkon mchog spyi 'dus* hagyományvonal Jolmóban használt púdzsakönyve Chatral Rinpócsét idézve például sMan btsun rDo rje g.Yang ri ma-ként említi a hegyistennőt.

[62] A *dge bsnyen* a buddhizmus világi követője, aki betartja az öt fogadalmat: nem öl, nem lop, nem hazudik, nem követ el szexuális kihágást, nem fogyaszt tudatmódosító szereket.

[63] Például a Jolmóban népszerű hegyisten, Genyen Leru.

[64] Karmay 1996: 69.

[65] NGACHANG 2b: *Padma'i bka' gnyan dam tshig can*, azaz "a Guru Rinpócse parancsára fogadalmat tevő hegyisten". TERDAG f. 10b: *U rgyan padma 'byung gnas kyis/ dam rtags bzhi (=gzhi) bdag dam tshig can*/: „a szent jeles, fogadalmas helyi istenség."

alapjául szolgált, "fogadalmat tett erényes követőnek"[66] (Dam tshig ldan pa'i dge bsnyen ma) nevezi Ama Jangrit.[67] A Jolmó védelmezőihez szóló felajánlási szertartás pedig a következőképpen írja le a Jangri hegyet, védelmezőjét, és találkozását Guru Rinpócsével:

> „A hely olyan, mint egy virágzó tavirózsa, melynek közepén a Tisze-hegyhez hasonló hegycsúcs magasodik. Bárhonnan nézed, gyönyörű és fenséges. Csúcsa körül kering a Nap és a Hold, a hegyoldalt köd borítja, lábánál kisebb hegyek, és körülötte a teret villámlás, mennydörgés és jégeső robaja tölti be. Minden irányban dzsungel veszi körül, tele gyümölcsökkel, növényekkel és mindenféle színű virágokkal. Növényevő és ragadozó állat is él ott számosan, rengeteg madár dallamosan énekel. Ezen a szent helyen áll Jangri, mely kristály erődként tör az égbe, teteje kék türkiz, négy oldala fekete vas, a hely védelmezője ragyogó vörös, akit arany és ezüst ékszerek díszítenek. Az erőd belsejébe egy drágakövekből épített trónusra hívom meg a szent hely istennőjét, akit a Lótuszból-született Urgyen fogadalomra kötelezett és megtérített, és arra kérem, maradjon e gyönyörű helyen."[68]

Mindezek ellenére, a képzettebb lámákkal készített személyes interjúk során senki sem akart Ama Jangri leigázásáról beszélni. Minden megkérdezett azt válaszolta, hogy Ama Jangri egy *szipe lha* (*srid pa`i lha*) vagy *szipe cshagpe lha* (*srid pa chags pa'i lha*),[69] azaz kezdettelen idők óta létező istenség,

---

[66] Lásd fent a *dge bsnyen*nél.

[67] NGACHANG 4a.

[68] TERDAG 10a*: dbyib ni padma kha phye 'dra/ pad ma de'i lte ba la/ ri rgyal lhun po lhun re gdug/ ga nas ltas kyang mdzes shing brjid/ rtse la nyi zla 'khor ro ro/ skyed la na 'un thibs se thibs/ rtsan ri phran ltar bar snang klog ltar khyug se khyug/ thog chen ser ba sha ra ra/ phyogs rnams thams cad nags rgyan/ shing thog sna tshogs 'bras bu ldan/ me tog dkar dmar gser la sogs/ ri dvags mang po de (10b) nag nas/ gcan zan mang po dar 'tsher/ bya rnams sna tshogs skad snyen sgrogs/ de 'dra'i gnas mchog g.yangs ri na/ sku 'khar shel 'dra gnam du reg/ ba gam sngon mo'i g.yu la byas/ 'gram bzhi nag po'i lcags la byas/ se'i sgo mo dmar la mdangs/ gser dngul A long brgyan gyis spras/ sku 'khar de'i nang shed na/ rin chen mdzes pa'i khri stengs na/ U rgyan padma 'byung gnas kyis/ dam rtags bzhi bdag dam tshig can/ gnas mchog 'di ru spyan (11a) 'dren no/ mdzes pas gdan la bzhugs su gsol/*

[69] Karmay szerint Tibet kilenc hegyistene, akiknek listáját már dunhuangi és bön források is említik, ezzel a megnevezéssel szerepel késői buddhista forrásokban, például a Longdröl Láma (1719–1805) által írt *bsTan srung mtshan tho* és a *Gangs can rig mdzod* című művekben (lásd Karmay 1996: 62).

és számtalan formában megjelenhet.[70] Ezt tükrözi Chatral Rinpócse Ama Jangrihoz írt felajánlás-felhő szövege is:

> "Külsőleg a szent helyet védelmező *menmo*,
> Belsőleg minden ḍākinī vezetője, Vārāhī,
> Titkos szinten minden létezés dimenziója, Kuntu Szangmo."[71]

2.2. Milarepa

Milarepa (1040–1123), a híres tibeti jógi a hagyomány szerint szintén járt Jolmóban, és találkozott a helyi istennővel. Ezt a legendás eseményt Cangnyön Héruka (Tsang smyon he ru ka, 1452–1507) említi 1488-ban írt *Milarepa százezer éneke* (*Mi la'i mgur 'bum*) című művének hetedik fejezetében, a *Jógi örömdalá*ban:

> „A jóga mestere, Dzsecün Milarepa, mestere[72] parancsának engedelmeskedve Dzsunpanból a havas hegyes Jolmóba ment, ahol az Oroszlán Erőd Tigris Barlangjában időzött Szingalin erdejében. Jolmó helyi istennője megjelent előtte gyönyörű alakban, engedelmeskedett a Dzsecün parancsainak, és odaadóan szolgálta őt. Milarepa ott maradt egy ideig mélyen ihletett hangulatban."[73]

---

[70] Rober Mayer blogjában Khu tsha zla 'od, egy 11. századi bön és buddhista kincsmester *Ka ba nag po* című szövegére utalva megjegyzi, hogy ez a szöveg a női *sman*ek számos formáját úgy írja le, mint a megvilágosodott központi istenség, Phurpa közvetlen emanációit, akik a fő Phurpa istenség nirvāṇikus maṇḍalájának részei kezdettelen idők óta (lásd Mayer 2012).

[71] CHATRALR 2a. *phyi ltar gnas yul zhing skyong sman mo'i tshul/ nang ltar mkha' 'gro kun gtso va ra hi/ gsang ba chos dbyings kun tu bzang mo ste/*

[72] Marpáról van szó, aki Milarepa életrajza szerint azt tanácsolta, amikor Mila befejezte tanulmányait: „Vegyél menedéket a kopár hegyek, a hó, az erdő magányában! A hegyek magányában ott van Latöben Gyalgi Srí, melyet India legkiválóbb szentjei áldottak meg. Menj oda, és meditálj! Aztán ott van a Tisze, melyet a Buddha Gangcsennek (havas hegy) nevezett, és ami Csakraszamvara jidam palotája. Menj oda, és meditálj! Aztán ott van Lapcshi Gangra, Godávarí, a huszonnégy szent hely egyike. Menj oda, és meditálj! Aztán ott van Mangjülben Riwo Palbar és Nepálban Jolmó Gangra, olyan szent helyek, melyeket a mahájána szútrákban említenek. Menj oda, és meditálj!" (Lhalungpa 1982: 94). Más szövegváltozatok nem általában mahájána szútrákat, hanem az *Avataṃsaka-szútrá*t említik (például Quintman 2010: 108, Khenpo Nyima Dondrup 2010: 1).

[73] Chang1977: 74.

Fontos kihangsúlyozni, hogy bár az idézetből kiderül, hogy Jolmó helyi védelmezője istennő, a szöveg nem említi a nevét. A *Jógi örömdala* című fejezet a *Százezer ének* első részében található, melynek címe: *Milarepa legyőzi és megtéríti a démonokat*. A történetek szerint Mila is megtérítette és fogadalommal a hagyománylánc védelmére kötelezte a helyi istenségeket, épp mint Guru Rinpócse a 8. században. Ahogy Csökji Wangcshug (Chos kyi dbang phyug, 1775–1837), a Dragkar Taszo kolostor[74] tulkuja írja:

> „Jolmó helyi úrnőjét (*gnas bdag*), Palbar helyi védelmezőjét (*gnas srung*), Gang Tisze és más helyek *lha btsan* isteneit a Mahācārya [Padmaszambhava] fogadalomra kényszerítette. Aztán később újból megerősítették ígéretüket és *bodhicitta* fogadalmukat a Dzsebcün [Milarepa] előtt, és amikor ezt megtették, parancsot kaptak, hogy védelmezzék a hagyományvonalat."[75]

Az említett Oroszlán Erőd Tigris Barlangját (sTag phug seng nge rdzong) Cangnyön Héruka Jolmóba helyezi, de Quintman Cangnyön *Százezer éneké*t összehasonlítva Milarepa életével foglalkozó korábbi szövegekkel,[76] arra a következtetésre jut, hogy a kagyü hagyományban Cangnyön az első, aki Jolmót említi, és az ő műveinek nyomán válik a Jolmóban lévő Milarepa barlang népszerű zarándokhellyé. A szintén Cangnyön által írt Milarepa életrajz[77] négyszer említi Jolmót, de nem idézi a helyi védőistennővel való találkozás történetét.[78]

---

[74] Brag dkar rta so (jelentése 'Fehér szikla lófog'): elvonulóhely. Lapcshi és Cshuwar mellett a harmadik olyan híres elvonulóhely dél-Tibetben, ahol Milarepa meditált. Milarepa életrajzírója, Cangnyön Héruka egyik tanítványa, Lhacün Rincshen Namgyal (1473–1557) alapított itt egy híres nyomdát (*par khang*).

[75] Quintman 2008: 397.

[76] Például a 14. század közepén, tehát száz évvel korábban élt g.Yung ston zhi byed ri pa, aki az 1373-ban írt *A Nap és Hold sugaraival világító lámpás* (*rJe btsun mi la ras pa'i rnam par thar pa gsal byed nyi zla'i 'od zer gyi sgron ma*) című művében rendszerezi Milarepa meditációs barlangjait és elvonulóhelyeit, és sTag phug seng ge rdzongot a hat lótusz erőd (*padma rdzong drug*) egyikeként említi, melyek állítása szerint mind a dPal khud tó partján találhatók Spo rongban, és azért hívják e helyeket Lótusz Erődnek, mert a Lótuszban-született, Guru Rinpócse korábban megáldotta őket (Quintman 2008: 381–382). Cangnyön Milarepa életrajzában a Jolmóról szóló részt egy a 11. század végén írt Milarepa életrajz két fejezete alapján állította össze, a mű címe: *Bu chen bcu gnyis*, a két fejezet: *Sing ga la'i nag gseb skor* és *dPal gro stag tshang gi skor* (Quintman 2014: 71).

[77] Angol nyelvű fordítását lásd Lhalungpa 1982.

[78] Lhalungpa 1982: 94: Marpa azt tanácsolja Milarepának, hogy menjen (többek között) Jolmóba meditálni; p. 146: egy jógi megkérdezi Milát, hogy hol meditált, és a felsorolásban említi Jolmót; p. 148: ezen az oldalon kétszer is említi Jolmót, egyrészt hogy úton van Jolmó felé, másrészt hogy Jolmóban meditál a Takphug Szengge Dzongban a lények javára.

Az említett életrajzi irodalmon kívül a Jolmóban lévő Milarepa barlang (sTag phug seng ge rdzong) legkorábbi említését a 6. Shamarpa, Cshökji Wangcshug (Chos kyi dbang phyug, 1584–1630) útibeszámolójában találjuk jó százötven évvel később. Érdekes, hogy a 6. Shamarpa majdnem teljesen szó szerint idéz két Rigzin Gödemnek tulajdonított munkából,[79] mely azt mutatja, hogy rendelkezésére álltak ezek a szövegek, és például a Guru Rinpócse barlangról olvashatott ezekben,[80] de a Milarepa barlangról máshonnan kellett tudomást szereznie, mivel ezt nem említik ezek a művek. 1630-as nepáli utazása során két hetet töltött Jolmóban, és ekkor látogatta meg a Milarepa barlangot és a közelében lévő szent lábnyomokat – a költő-szentét és a tigrisét –, melyeknek ez az eddig ismert legkorábbi említése. Ahogy más helyeken,[81] a Milarepa barlangnál is írt egy spirituális dalt, *rMi lam ka bzhi ma* címmel.[82] Útleírása azt bizonyítja, hogy az elsőként talán Cangnyön által népszerűsített szent helyből, a Takphug Szengge Dzongból az idők folyamán ismert zarándokhely lett.

A Shamarpa felment a Jangri hegyre[83] is útban a Guru Rinpócse barlang felé, de Ama Jangrit, a hegyistennőt útikönyve mégsem említi.[84] A hagyomány szerint azonban maga a 6. Shamarpa írta az alábbi imát utazása alatt, mely azóta része a Jolmóban végzett Köncshö Cshenden púdzsának[85]:

> "Ima a havas hegyektől közbezárt Jolmó elrejtett földjének helyi védelmezőihez (*gnas srung*)
> HUM
> Három idő tudója, halhatatlan Tötrengcel[86]
> Ártás és kegyetlenség megszüntetője, Tropolö[87]
> Törvény és fogadalom őre!

---

79 A RG3 és RG4.

80 RG4: 26.

81 Például a Jangri hegy tetején. Lásd Lamminger 2013: 267.

82 Lamminger 2013: 272.

83 Következetesen g.Yang ril-nek írja a hegy nevét.

84 SHAMAR1. A szöveg első elemzése Ehrhard 1997, teljes német nyelvű fordítását lásd Lamminger 2013.

85 Dzsacön Nyingpó (1585–1656) híres kincsmester volt, aki felfedezte a Köncshö Csenden ciklust (*dKon mchog spyi 'dus*), mely a két Jolmóban gyakorolt legfontosabb hagyományvonal egyike lett, és főtanítványa az a Lhacün Namkhai Dzsigme, aki Szikkim elrejtett földjét megnyitotta.

86 Thod phreng rtsal: "hatalmas koponyafüzéres"; Guru Rinpócse titkos neve.

87 Grod po lod vagy rDo rje gro lod: Guru Rinpócse nyolc megnyilvánulási formájának egyike (*gu ru mtshan brgyad*), haragvó alak.

Az elrejtett föld védelmezői: a Szent Hely Asszonya; [88]
Vajrasādhu;[89] az isteni Cshati;
Genyen Leru; Dzsomo Jangri, stb.
Istenek, nágák, a föld urai, mindannyiotokra gondolok
Vidám társak, kiket a Mantra ura fogadalomra kényszerített
Cselekedjetek, védjetek a bajtól,
Ígérjétek, hogy megbocsátjátok minden hibám.
Legyen boldogság, és a mélyértelmű Dharma terjedjen e földön
És adasson meg az áhitat öröme mindenkinek.
Írta a 6. Shamarpa, Cshökji Wangcshug."[90]

Érdekes, hogy a 6. Shamarpa 17. századi imája elsőként a Szent Hely Asszonyát említi, aztán Dordzse Lekpát, Cshatit, Genyen Lerut és csak utolsóként Ama Jangrit.

2.3. Rigzin Gödem:

Rigzin Gödem (1337–1409), az Északi Kincshagyomány – napjainkban Jolmóban az egyik legnépszerűbb irányzat – alapítója, és bár gyakran említi Jolmót műveiben, Ama Jangrit nem említi név szerint. A terület másik három hegyistene – Dordzse Lekpa, Genyen Leru, és Ama Jangri férje, Dzsowo Cshati –, viszont mind szerepel név szerint a Rigzin Gödemnek tulajdonított *Útikönyv az Elrejtett Lótuszligethez*[91] című szövegben:

"Ha ragadozó állat bukkan fel a vidéken, adj felajánlást Lerunak; ha jeti tűnik fel, adj felajánlást Dordzse Lekpának; ha nagy vagy kis madarak, adj felajánlást a Cshati hegynek."[92]

---

88 Zhing skyong dBang mo che, helyi védelmező, másik neve: gNas yul daki'i gtso mo.

89 rDo rje legs pa.

90 A *dKon mchod spyi 'dus* púdzsakönyvben szerepelt ez a vers, melyet 2013. májusában fotóztam Jolmóban: *sbas yul yol mo gangs ri'i gnas srung gsol mchod bzhugs so/ HUM/ dus gsum mkhyen (pa) 'chi med thod phreng rtsal/ ma rungs gdug pa 'dul bar gro bo lod/ gang gis bka' dang dam la gnyer bzhag pa'i/ sbas yul gnas srung zhing skyong dbang mo che/ badzra sādhu cha ti lha btsan dang/ dge bsnyen gle ru jo mo g.yang ri sogs/ lha klu gzhi bdag ma lus nyer gdongs la/ dam ldan sngags 'chang bdag la dgyes pa'i grogs/ bgyid cing mi mthun gnod pa'i rkyen rnams srungs/ 'gal ba'i nyes pa bzod gsol bar chad sol/ yul khams bde zhing zab mo'i chos 'phel ba/ ji ltar smon pa'i bkra shis stsal du gsol/ zhva dmar pa drug pa chos kyi dbang phyug gis mdzad pa'o/* SHAMAR2.

91 RG2: *sBas pad ma tshal gyi lam yig*.

92 RG2 22: *yul der gcan gzan byung na/ kle ru mchod/ mi rgod byung na rdor legs mchod/ bya byi byung na cha ti'i gangs mchod/*

Az idézett szövegnek nincs kolofónja, de a cím (*Sbas padma tshal gyi lam yig*) után az áll, hogy Tertön Tulku Lhacün sajátkezűleg másolta a szöveget. Bár csak találgatok, de lehetséges, hogy Tertön Lhatsün Namkhai Dzsigme (gTer ston lha btsun Nam kha'i 'jigs med, 1597–1653) a szöveg másolója, aki a már említett Dzsacön Nyingpo ('Ja' tshon snying po, 1585–1656) tanítványa volt, és mestere biztatására ment Demosongba, a mai Szikkim területére, ahol megalapította az első templomot és elvonulóhelyet. Maga Rigzin Gödem is hét évet töltött Szikkimben; és bár élete nagy részét a Gungthang királyságban töltötte dél-Tibetben, nincs arra utaló szöveg, hogy járt volna valaha Jolmóban. Egy másik Rigzin Gödemnek tulajdonított Jolmóról szóló szövegben is felbukkan Demosong, azaz Szikkim. A „Hegyektől körbezárt Jolmóról szóló prófécia szíve"[93] című szöveg első mondatában Rigzin Gödemnek tulajdonítja a szerzőséget. Ez az egyik legfontosabb munka, amely részletesen tárgyalja Jolmó elrejtett földjének domborzatát, és hogy milyen templomot, sztúpát kell építeni, hol kell létrehozni szerzetesi és világi közösséget ahhoz, hogy létrejöjjön a tökéletes szakrális tér, mely támogatja a gyakorlást.[94] Részletes leírás taglalja a hegyek elhelyezkedését és alakját is, de földrajzi nevek nincsenek említve. A kolofón szerint a szöveget Rigzin Gödem találta Zangzang Lhadrakban, ahol számos más termát is felfedezett. Ám a zárórész után, ahol tibeti szövegekben lezárásként általában megismétlik a mű címét, a következő áll: „Ez volt a Demosong északi kapujának havas hegyéről szóló jóslat röviden összefoglalva."[95] Az ilyen és hasonló következetlenségek miatt gyakran úgy tűnik, hogy a Jolmót részletesen leíró szövegek részben vagy egészben később keletkeztek akkor is, ha részben Rigzin Gödem tanításaira, műveire épültek.[96] Ugyanakkor az a gyanú is felmerülhet, hogy hasonlóan Khenbalung esetéhez,[97] egyes profetikus leírásokat egyszerre több földrajzi hellyel azonosítottak, esetünkben Jolmóval és Szikkimmel. Mégis, ez az a szöveg, amit a jolmó lámák leggyakrabban idéznek, amikor arra hivatkoznak, hogy Guru Rinpócse megjósolta, hogy egy napon majd felfedezik Jolmó elrejtett földjét, és Nyima Szengge életrajza idézi a jóslatot,[98] hogy ezzel is igazolja templomépítési szándékának fontosságát.

---

93 RG3.

94 Nyima Szengge életrajza (NYIMA f. 17a) idézi ezt a profetikus szöveget (RG3).

95 *ces pa 'Bras mo gshongs byang sgo'i gangs lung mdor bris so/*

96 A tibeti irodalom jellegéről és az idézettekhez hasonló problémákról lásd Gelle 2015a.

97 A hagyomány Khembalung elrejtett földjét az Arun folyó melletti nepáli területtel, és egy bhutáni hellyel is azonosította, lásd Diemberger 1997: 289.

98 NYIMA: 17a, nem szó szerinti idézet RG3: 37.

2.4. Ngacshang Sákja Zangpo

A szájhagyomány és a fennmaradt szövegek[99] megegyeznek abban, hogy Jolmó elrejtett földjét egy, az Északi Kincshagyomány tanításait követő tibeti jógi nyitotta meg, Ngacshang Sákja Zangpó,[100] és ő alapította az első templomot, a Ciri Gompát (brTsu ri dgon pa). A helyi hagyomány szerint, amikor Guru Rinpócse Jolmóban járt, hogy legyőzze az ottani démonokat, egyik tanítványa megkérdezte tőle, hogy mikor fogják megnyitni Jolmó elrejtett földjét, mire a Guru azt válaszolta: „Tibetben születik majd egy nagyszerű mester, akit Ngacshang Sákja Zangpónak hívnak. Eljön majd Jolmóba és elterjeszti a Buddha tanítását." Minden a Guru jóslata szerint történt, Ngacshang Sákja Zangpo megszületett Tibetben,[101] és egy napon, amikor a Riwo Palbar hegyen meditált,[102] feldobta tormáját[103] és bambuszbotját az ég felé, és úgy döntött, ott telepedik le, ahol ezek földet érnek. Sok vándorlás után Jolmóban megtalálta a tormáját, de a bambusz botját sehol sem látta, ezért leült a Jangri hegy tetején, és három év, három hónap és három napon át ott meditált. Egyszer aztán a helyi istennő, Ama Jangri megjelent előtte gyönyörű fiatal lány képében, és mutatott neki a hegy lábánál egy magas bambuszt, mely botjából nőtt ki. Így esett, hogy Ngacshang Sákja Zangpó a bambusz mellett felépítette a Ciri Gonpát, mely utána négy generáción át a Jolmowa Cshenpók, Ngacshang Sákja Zangpó reinkarnációinak otthona lett.[104] Neki tulajdonítják az első Ama

---

[99] Graham E. Clarke (1980: 11–14) három Ngacshang Sákja Zangpóval kapcsolatos írásos forrást talált, egy leszármazási szöveget, és két földadomány dokumentumát, melyek Cirivel kapcsolatosak. Ezek alapján ő 1689 körülre teszi Ngacshang Sákja Zangpó Jolmóba érkezését, melyet később Franz-Karl Ehrhard korrigál. Ehrhard (2007: 27) tibeti forrásokkal bizonyítja, hogy a 15–16. század fordulóján élt a tertön, és 1512-ben találta meg a Szamje kolostor egyik sztúpájában a Dzsarung khasor (Bódhnáth) sztúpa történetét tartalmazó kincsszöveget, és ezután utazott először Jolmóba. Dudjom Rinpócse a Nyingma iskola történetéről írt nagyszabású munkája szerint Ngari Panchen Pema Wangyal (1487–1543) az Északi Kincshagyomány tanításait Ngacshang Sákja Zangpótól tanulta (Dudjom 1991: 806).

[100] sNgags 'chang shākya bzang po.

[101] Ngacshang Sákja Zangpó Cang tartomány nyugati részén született egy Drangszo (Drang so) nevű településen, és a 15–16. század fordulóján élhetett (Ehrhard 2007: 28).

[102] Ri bo dpal bar: 'A tündöklő ragyogás hegye', dél-Tibet híres elvonulóhelye Mangjülben. Milarepa is meditált itt. Miután Gungthang királya Rigzin Gödemnek adományozott egy templomot ezen a hegyen, az Északi Kincshagyomány gyakolóinak fontos központja lett.

[103] *gtor ma*: rituális sütemény.

[104] A Ciri Gonpa gondnokától hallotam először ezt a történetet 2006. júliusában Thimbuban. A Jolmowa Cshenpók fontos szerepet játszottak a következő két évszázadban a tibeti-nepáli kapcsolatok alakulásában, és a Kathmandu völgyben Ngacshang Sákja Zangpó által újrafelfedezett Bódnáthi sztúpa gondnokságának jogát is rájuk ruházták a nepáli királyok.

Jangrihoz írt rituálé szöveget[105] is, bár a szöveg egyik másolatának kolofonja szerint azt csak a ötödik Jolmowa Cshenpó, Thrinle Dudzsom (Phrin las bdud ‘joms, 1726–1789) jegyezte le.[106]

4. kép: **A legalsó sorban lévő tormák (*gtor ma*) a Vadzsraguru *cogpá*n:** balról jobbra: *gzhi bdag*, *rtsa gsum*, Dordzse Lekpa, Zhing skyong yab yum (Seng dong), Ekadzati, Legs ldan (Mahákála manifesztációja), Ama Jangri. A Csenrézi (Thugs rje chen po) púdzsa alkalmával még két tormát helyeznek ebbe a sorba, egyet Nyencshen Thanglának (*gter bdag*) és egyet, ahogy a jolmók mondják Maptonnak (*ma bdun*), a hét Mamonak. Fenn középen: Lama Renzen (Guru Rinpócse). Tarkeghjang gonpa, 2013. Fotó: Gelle Zsóka.

[105] A szöveg kritikai átírását és angol fordítását lásd Mathes 2013. A ma Jolmóban használt rituálé szövegek mind Ngacshang Sákja Zangpó szövegeként idéznek belőle.

[106] NGACHANG: 17b.

2.5. Nyima Szengge

A 18. század egyik érdekes figurája Nyima Szengge (1687–1738), egy nyingma láma, aki dél-Tibetben, Mangjülben (Mang yul)[107] született. Életrajza, a *Bizonyosság szekere*[108] utal az 1717-es dzungár mongol[109] támadásra, melynek során sok nyingma kolostort romboltak le Tibetben, többek között a Dordzse Drakot (rDo rje brag) is,[110] az Északi Kincshagyomány központját. Ebben az időben döntött úgy Nyima Szengge, hogy jógi lesz, és hosszabb elvonulásokat végez a Himalájában, különösen ottani elrejtett földeken, melyeknek különleges adottságai segítik a magasabb realizációt. Végzett különleges elhárító gyakorlatokat (*dmag bzlog*)[111] is, remélve, hogy a dzungár pusztítást meg tudja állítani. Egyszer meditáció közben megjelent előtte a helyi istennő, Ama Jangri, aki felajánlotta neki, hogy gondját viseli, amíg területén tartózkodik.

> "Egy napon a HUM dübörgő hangja töltötte meg az eget, és míg [Nyima Szengge] azon gondolkodott, hogy mi lehet ez [a hang], egy ember nagyságú HUM szótagot látott meg maga előtt teljesen tisztán a végtelen tér szivárvány fényében. A megvalósítás számos jelét elérte, melyek közül az egyik különleges az volt, hogy Mencün Jangri Cshugmo megjelent előtte nemes hölgy alakjában [és azt mondta]: "Nagyszerű hős, ki földemre jöttél, minden szükségletedről gondoskodni fogok!" És ígérete után egyszerűen eltűnt."[112]

---

[107] Kerület Tibet déli határvidékén. Gyakran emlegetik a szomszédos Gungthanggal együtt Mangjül Gungthangként, mivel 1265 és 1620 között a Gungthang királyság területéhez tartozik. Egyik legfontosabb települése a területnek Kjirong (*sKyid grong*), mely a Tibetet Nepállal összekötő kereskedelmi útvonal mentén fekszik.

[108] *Gu ru Sūrya Sengge'i rnam thar mdor bsdus nges shes 'dren pa'i shing rta*, lásd NYIMA.

[109] A Dzungár identitást különböző oirát törzsek közössége hozta létre, melyek az utolsó nagy kelet-turkesztáni nomád birodalmat alapították. Elnyerték a Dalai Láma támogatását, és áttértek a buddhista vallásra. Mint frissen megtértek, tűzzel-vassal hirdették a gelukpa iskola tanításait, és irtották a nyingma és bön híveket (Karmay 2013: 320).

[110] A Rigzin Gödem alapította kolostort, mely a nyingma hagyomány hat anyakolostora közül az egyik Tibetben, 1632-ben Cangból a Brahmaputra északi partjára, Lhokába helyezték át. Miután a Dzungárok lerombolták, és megölték a kolostor apátját, Rigzin Pema Thrinlét (1641–1717), a kolostor újjáépült, majd az 1960-as években a kínai hadsereg rombolta le, és újjáépítése csak a 2000-es években kezdődött meg.

[111] Rituálé katonai támadás megállítására (*dmag* jelentése „háború", „hadsereg", a *bzlog*-é pedig „visszatartani", „visszafordítani".

[112] NYIMA 11b.

Nyima Szengge a Kathmandu völgybe is ellátogatott, és felújította a két híres sztúpát, a Dzsarung Khasort (Bya rung kha shor)[113] és a Szvajambhut. Miután visszatért Mangjülbe, Kathmanduban pestis járvány tört ki, és a nepáli király Dzsagaddzsaja Malla (1722–1734)[114] őt hívta meg, hogy mágikus rituálékkal megállítsa a járványt. Miután ez sikerült, a király földet adományozott neki Jolmóban, melynek rézlapra vésett földadomány szövege két példányban is fennmaradt.[115] A Jangri hegy csúcsa már korábban is népszerű elvonulóhely volt a források szerint, de Nyima Szengge volt az, aki elsőként templomot építtetett itt Rigzin Gödem próféciáit követve, és bevezette az Ama Jangri púdzsát és az éves zarándoklatot.[116] Ha volt is korábban a Jangri hegyhez kapcsolódó kultusz, nincsenek róla írott forrásaink; a buddhizmus terjedésével azonban ez a valószínűleg korábbi hegykultusz átalakult egyfajta felajánlási rítussá, ahol a hegyistent arra kérik, hogy védelmezze azokat az embereket, akik a buddhista klérus (*mchod gnas*) támogatói (*yon bdag*).[117]

A tibeti kultúrában gyakori jelenség, hogy bizonyos helyeket olyan lények lakhelyeinek tartanak, akik a buddhizmus ellenségei, mint például a *klu*, *the'u rang*, *btsan*, stb., és ugyanígy sok ellenséges földi erőt (*sa sgra*) hegyekhez hasonlítanak, melyeket topográfiai alakjuk miatt azonosítanak velük. Az az elképzelés, hogy e negatív erő megzabolázása érdekében vallásos épületeket kell építeni rájuk a hanyattfekvő démonnő kultuszára emlékeztet, de valószínűleg még korábbi, buddhizmus előtti időkre megy vissza.[118]

A Nyima Szengge által épített templom az idők során ugyan elpusztult, de a vágy sosem szűnt meg, hogy Guru Rinpócse próféciáját beteljesítve templomot építsenek a Jangrin Jolmóban. A buddhizmus késői, 20. századi fellendülésével egy kősztúpát építettek ide, majd 2008-ban felavattak egy nagy, tibeti stílusú sztúpát is Guru Rinpócse és alatta Ama Jangri képmásával, amit 2012-ben kettétört egy villámcsapás, de rövid időn belül újjáépítették. A 2015. április 25-i gorkha földrengés a sztúpát ismét teljesen lerombolta.

---

[113] A Kathmandu völgy tibeti városrészében, Bódhnáthban álló sztúpa neve. Jolmó lámái nemcsak e sztúpák felújítását támogatták, de a bódhnáthi sztúpa kétszáz éven át Kathmandu királyának megbízásából az ő felügyeletük alatt állt.

[114] Kathmandu független királyságának uralkodója a három királyság (Pātan, Bhaktapur, Kathmandu) idején (1482-1769).

[115] Ezek szövegét Graham E. Clarke (1980: 15–16) publikálta.

[116] M. Ng. közlése 2015. júniusában.

[117] Karmay 1996: 70. Karmay szerint az ősi harcos hegykultuszok ilymódon alakultak át buddhista rítusokká.

[118] Gianotti 2010: 79.

3. Ama Jangrihoz szóló buddhista imák, rituálék ma Jolmóban:

A gazdagság, az anyagi siker, és a hatalom Jolmóban a falusi ember szerint a felhalmozott érdemek eredménye, így a magas vallási státusz természetes velejárójának tekintik. A templomfalvak vezetői valamelyik láma klán tagjai,[119] gazdag földbirtokosok, akik számára fontos az érdemszerzés és az ezoterikus szertartások ismerete. Ugyanakkor születésük jogán automatikusan jár nekik a láma cím a közösségtől, akkor is, ha nem kapnak komolyabb vallási képzést. Ők ülnek a templomban az oltárhoz legközelebb, kissé magasított ülésen, majd mellettük az ajtó felé következnek az egyes családok által delegált *cshöpá*k (*chos pa*), vagy olvasó lámák, akik bár tudnak tibetiül olvasni, a családban öröklődő púdzsakönyvben szereplő gyakorlatok és rituálékhoz tartozó magyarázatokon túl általában nem részesülnek más vallási képzésben. A hétköznapi élet körébe és a falu éves ciklusaihoz kapcsolódó szertartásokat mind maguk a falusi lámák végzik.

Amikor valamilyen különleges rituáléra van szükség (pl. egy sztúpa felszentelése), akkor gyakran a Jolmóban élő jógikat hívják segítségül az elvonuló központokból, de van olyan ritka esemény is, amikor Kathmanduból hívnak felszentelt szerzeteseket. Ezt azzal magyarázzák, hogy a falusiaknak, a jógiknak és a szerzeteseknek mind különböző fogadalmaik vannak, és más tanításokba vannak beavatva. Az ilyen eseményeken konfliktusba kerül a helyi elképzelés a vallási érdemek eredményezte gazdagságról, hiszen a helyi jógik és a Kathmanduból érkező szerzetesek is mind a világi hívságoktól visszavonultan élnek. Ezt a konfliktust úgy oldják fel, hogy amennyire lehet, elkerülik egymás mozgásterét.[120] Nők nem vehetnek részt a templomi rituálékban, ők általában a templommal szemben lévő Mani Lhakhangban éneklik az együttérzés mantráját néhány férfi vezetésével, amikor nem kell főzniük a templomban szertartást végzők részére. Mivel a templomi rituálét mindig csak a falu kisszámú vallási elitje végzi, gyakori, hogy jóval az egy, két- vagy többnapos rituálé befejezése előtt a kinnrekedt többség elkezd énekelni a templom előtt, és egymás után sorbaállva táncolni. Jolmóban kizárólag lánctáncokat járnak. Bár sok embert megkérdeztem, senki sem ismert olyan többversszakos dalt, mely a hegyistennőhöz szólt volna, de a kissé monoton, elnyújtott hangon énekelt hosszabb dalok között átvezetésként gyakran felhangzik egy énekelt kétsoros ima Ama Jangrihoz, mely így szól:

---

[119] Láma klánok Jolmóban: Nyingma lama, Szermo Láma, Tennyilingpa, Lhalungpa.

[120] Clarke 1990: 167.

Gang szum cela suwe Ama Dzsomo Jangri /
Jarla szolwa tabne marla ngerup nangso /[121]

Ó, te háromcsúcsú hegyen élő Ama Dzsomo Jangri
(Bőség-hegy Nővér Anya)
Könyörgünk fel hozzád, záporozd le ránk a tökéletességet.[122]

Amint már korábban említésre került, Jolmóban a két legrégibb hagyományvonal a Dzsangter, azaz az Északi Kincshagyomány; és a Köncshö Cshenden, „A Három Drágaság Testetöltése". A falvakban ma is ez a két irányzat a meghatározó. Ezenkívül kisebb mértékben a Drukpa Kagyü iskola is jelen van. A 20. század végéig bezárólag az egyetlen kolostort, a Bakhang gonpát, ők építették Jolmó keleti részén, és egy, a kolostortól függetlenül, hagyományosan Drukpa Kagyü vonalat követő falu van: Gangjül.

Hagyományvonal	**Tibeti neve**	**A vonal alapítója**	**Elterjedése Jolmóban**
Északi kincshagyomány	*Byang gter*, NT	Rigzin Gödem (1337–1409)	17. század
A Három Drágaság Testetöltése	*dKon mchog spyi 'dus*, ETJ	Dzsacön Nyingpo (1585–1656)	17. század
Drukpa Kagyü	*'Brug pa bka' brgyud*, DK	Sabdrung Ngawang Namgyal (1594–1651)	20. sz.?

A púdzsakönyveket átnézve kiderült, hogy minden vonal szertartásai között szerepel felajánlás Ama Jangrinak, mint helyi védelmezőnek. A két korai felajánlás-szöveg mindkét régi hagyománylánc gyakorlatai között megtalálható. A 6. Shamarpa imája a Jolmó védelmezőkhöz mind a Drukpa Kagyü, mind a Köncshö Cshenden rituálék része. Ez érthető, hiszen Dzsacön Nyingpó vonala Kanying vonal (azaz a kagyü és a nyingma iskola tanításait is magába foglalja).

---

[121] Bár csak fesztiválon hallottam ezt a jolmó dalt, viszonylag egyszerű átírni tibetire: *gangs gsum rtse la bzhugs pa'i A ma jo mo g.yang ri / yar la gsol ba gtab nas mar la dngos grub gnang shog /*.

[122] T. *dngos grub*. Jelentése "tökéletesség", melyet két értelemben használnak a szövegek: egyrészt utalhat mágikus képességekre, ún. sziddhik megszerzésére (például repülés képessége, falon átjárás, stb), másrészt vonatkozhat a teljes tökéletesség, azaz a megvilágosodás elérésére.

Imaszöveg	Hagyományvonal
NGACHANG "Felajánlás-felhő Mencün Jangrimának"	NT, ETJ
TERDAG "Felajánlás Jolmó kincsmestereinek"	NT, ETJ
SHAMAR 6. Samarpa, Csökji Wangcsug: "Felajánlás Jolmó helyi védelmezőinek"	ETJ, DK
TSECHUR Löpön Cecsu Rinpocse: "Felajánlás-felhő Dzsomo Jangrimának"	DK
CHATRALR Cshatral Rinpocse: "Felajánlás-felhő Dzsomo Jangri Cshugmónak"	ETJ

4. Ama Jangri zarándoklat:

Eddig két alkalommal sikerült végigkövetnem az éves zarándoklatot a Jangri hegyre, 2012-ben és 2013-ban. Mindkét alkalommal még napfelkelte előtt, sötétben indultunk virágzó rhododendron fák között Tarkeghyang faluból 2800 méterről, a hegycsúcson azonban, mely 4–5 óra gyaloglás folyamatosan felfelé majdnem 3800 méteren, mindig hó és rendkívül változékony idő fogadott bennünket, mely néhány óra leforgása alatt a ragyogó napsütéstől a dörgés-villámlással közeledő jégesőig, a csontig ható széltől a hóviharig minden arcát megmutatta. Az Ama Jangri ünnepség előkészületei néhány nappal a zarándoklat előtt kezdődnek a faluban, az emberek rakszit[123] főznek, a helyi lámák *torma*kat készítenek, és a zarándoklat előtti napon megkezdődik a háromnapos rituálé a tarkeghjangi templomban, melyet 1971-ben maga Dudzsom Rinpócse avatott fel újjáépítése után.[124] A hegytetőn, a sztúpa előtt, melyet fölül Guru Rinpócse, alatta pedig Ama Jangri képe díszít, általában hat-nyolc helyi láma végzi a rituálét. Először Mata Láma, a tennyilingpa klán egyik prominens tagja a sztúpa négy oldalán megfújja gyalingjét, egy társa pedig a kagylókürtöt, meghíva ezzel Ama Jangrit az ünnepségre. A szertartás a mindennapokban használt Dzsangter púdzsakönyvet követi, első része a füstfelajánlás (*bsang*), aztán italfelajánlás (*gser skyem*), melynek során whiskey-t és campát szórnak a levegőbe felajánlásként, és a környező falvakból

[123] Rizsből vagy kölesből desztillált alkoholos ital.

[124] A 2015-ös földrengésben ez az épület is elpusztult.

odasereglett ünneplőknek is rakszit és Tangot[125] osztogatnak. Aztán folytatódik a púdzsaszöveg recitálása, majd az ételfelajánlás (*tshogs*) következik. A falusiak egy része már a szertartás közben elkezdi az éneklést és a táncot a sztúpa háta mögött, de az étel-felajánláskor mindenki előrejön, és kiosztják a megszentelt felajánlást egyenzacskókba csomagolt kekszek formájában. Ezután az emberek letelepednek a földre, és ebédelni kezdenek, míg a lámák folytatják a rituálét a mandalafelajánlással, és záróaktusként háromszor énekelve körbejárják a sztúpát (5. kép). Aztán a szertartás végével a sztúpa előtt is megkezdődik a közös tánc és éneklés. Délután egy óra körül a vidám tömeg elkezd lefelé haladni a meredek jeges hegyoldalon, majd félúton egy tisztáson ismét megáll mindenki, letelepednek beszélgetni és újabb tánc-ének következik. Mire sötétedéskor visszaérnek a zarándokok a faluba, ott még tart a szertartás a templomban, és csak másnap délben ér véget.

5. kép: **Ama Jangri cecshu 2013-ban.**
Fotó: Gelle Zsóka

[125] A Tang, a ma már retrónak számító Limo, azaz gyümölcsízű pezsgőpor Indiában, Nepálban népszerű változata (eredetileg Amerikából származik).

Bár a helyi lámák által végzett Dzsangter rituálé nem szentel különösebb figyelmet a hegyistennőnek, a falusi zarándokok többsége mégis azért megy a hegytetőre, hogy kadakot és imazászlókat ajánljon fel Ama Jangrinak, biztosítva ezzel Ama Jangri segítségét a következő évre, és nem nagyon foglalkozik a púdzsával. A zarándokok, az egyszerű emberek számára ő a védelmező istenanya, aki biztosítja jólétüket, gondoskodik róluk, védelmezi Jolmó földjét.

5. Összegzés

A környező himalájai területekhez képest is elég kisszámú a Jolmóról szóló másodlagos irodalom. Ezek közül fontos megemlíteni Graham Clarke munkáit. Ő a 70-es években kutatott itt, a templomfalvak társadalmi felépítését és működését vizsgálta. Kutatómunkájának talán legértékesebb eredménye, hogy számos régi földadomány dokumentumát megtalálta és publikálta. Franz-Karl Ehrhard a 90-es évektől kezdve számos kiváló cikket írt, melyek mérföldkövet jelentettek a terület buddhista történetének megismerésében. A jolmó hegykultusz bemutatására ez a tanulmány az első kísérlet, így remélhetjük, hogy a jövőben további források felbukkanásával az itt felvázolt kép tovább változik, színesedik.

Ama Jangri kultusza a *jüllha* (*yul lha*) és a *néri* (*gnas ri*) típusú hegykultuszok keveréke,[126] de mint más hasonló kultuszok esetében[127] is, e kombináció újkeletű. Jelen esetben eredetileg minden bizonnyal egy *jüllha* típusú hegykultuszról volt szó; Ama Jangri volt a terület jüllhája, helyi istensége, és a hegyet az ő lakhelyeként vagy megtestesüléseként tisztelték. A buddhizmus elterjedésével a hegyből *terne* (*gter gnas*) lett, azaz olyan "kincshely", melyről azt tartják, hogy Guru Rinpócse kincseket rejtett el, buddhista tanításokat szöveg, tárgy vagy más szimbólikus formában, és a hegyisten lett a *terdag* vagy *terszung* (*gter bdag* vagy *gter srung*), a "kincsek őre és védelmezője" [128], akit Guru Rinpócse térített meg és kötelezett a kincsek őrzésére.

Ezáltal a hegy buddhista szenpontból is szent hellyé vált, mely odavonzotta sokszor távoli helyekről is a jógikat meditálni és hozzájárult zarándokhellyé válásához. A vizsgált szövegek alapján arra következtethetünk, hogy bár a 16. századtól kezdve előfordul, hogy a Jangri hegy tetején meditál egy-egy jógi, csak a 18. századtól lett szélesebb körben ismert a buddhista mesterek

---

[126] A *yul lha* és *gnas ri* típusú hegykultuszok részletes leírását lásd Huber 2009: 23–25.

[127] Lásd például Amnye Macshen Amdóban és a Murdo hegy Gyalrongban (Karmay 1996: 60, Karmay 1995: 13).

[128] Például TERDAG.

számára Ama Jangri kultusza. Rigzin Gödem (1337–1409) nem is említi, csak a három Jolmóban élő férfi hegyistent (Dordzse Lekpa, Dzsowo Cshati, Genyen Leru). Cangnyön Héruka (1452–1507) ugyan említ egy női védelmezőt, de nem nevezi meg. A 6. Shamarpa Csökji Wangcshug (1584–1630) útikönyvében nem említi, pedig ott áll a Jangri hegy tetején, és bár ír egy imát a helyi istenségekhez a helyiek számára, ebben is a négy védelmező közül utolsóként szerepelteti. Ngacshang Sákja Zangpónak (15–16. sz. fordulója) megjelenik Jolmó védőistennője, és neki tulajdonítják az első fennmaradt Ama Jangri imát, és a Jangri hegy oldalán építi fel kolostorát, a Ciri Gonpát, de a szöveget Thrinle Dudzsom (1726–1789) lejegyzésében ismerjük csak. Tehát úgy tűnik, hogy a legkorábbi rendelkezésünkre álló szöveg, mely egy lokális hegykultusz buddhizálását leírja, Terbön Nyima Szengge (1687–1738) életrajza. Ebből úgy tűnik, hogy Nyima Szengge már vándorló jógiként megismerkedett Ama Jangri kultuszával, és amikor a kathmandui király földet ajánlott neki, úgy döntött, hogy Jolmóban telepedik le. Ő épített a hegycsúcsra először templomot; majd alapított falut a hegy lábánál. Életrajzából kiderül, hogy mindent megtett azért, hogy Rigzin Gödem próféciáit beteljesítve buddhista tiszta földdé alakítsa Jolmót. Mindemellett ő vezette be a zarándoklatot és az éves buddhista fesztivált Ama Jangri tiszteletére.

A buddhista szövegek gyakran hívják ezután Ama Jangrit fogadalmas istenségnek, Guru Rinpócse által megtérített védelmezőnek, de a helyi emberek zarándoklat alatti viselkedése és a helyi lámák ragaszkodása ahhoz az elképzeléshez, hogy egy kezdettelen idők óta létező istennőről van szó, akit nem kell megtéríteni, mind azt mutatja, hogy a Jolmóban élők bár szívesen fogadják a buddhizmus által szakralizált környezet vízióját, nem mondanak le ősi isteneikről, buddhizmus előtti kultúrájukról. A *smant* – azt az ősi istenség-csoportot, melyhez Ama Jangri tartozik – már a 9. században ismerték a tibeti kultúrkörben, és olyan ősi temetkezési szövegekben említik a *g.yang* és a *yul lha* fogalmakkal együtt, melyet bön és *gshen* papok vezettek.[129]

2015. áprilisában és májusában két hatalmas földrengés porig rombolta Jolmó templomait és falvait. Számtalan érték mellett sok buddhista szöveg is megsemmisült. A Jangri hegy csúcsán álló sztúpa is ledőlt. De amikor 2015. nyarán Jolmóba mentem a földrengés után, és az újjáépítés lehetőségeiről beszélgettem különböző falvak vezetőivel, meglepve tapasztaltam, hogy mindenkinek az a vágya, hogy mindenekelőtt templomot építsen. Kérdésemre az egyik falufőnök csak annyit mondott: „Ha áldás van, minden van."

[129] Mayer 2012. A temetkezési szöveg: IOL Tib N 255.

Bibliográfia

Elsődleges források

CHATRALR Cshatral Rinpócse (1913–2015). *sBas yul yol mo gangs ra'i gnas srung jo mo g.yang ri phyug mo'i gsol mchod phrin las 'dod dgu'i dpal ster*. fs. 4. Kézirat.

JATSHÖN *dKon chog spyi 'dus* púdzsakönyv. Modern fanyomat.

KATHANG Orgyen Lingpa (1323–1360). *bKa' thang sde lnga*. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang. 1986-os kiadás.

MK Melamcshi Karcshag. *dKar chags mthong pas 'dzum shor*. Fs. 10. Kézirat.

NGACHANG Ngacshang Sákja Zangpo (15–16. sz.). *sBas yul padma tshal gyi gnas bsrung sman btsun dbyangs ri ma'i mchod 'phrin*. fs. 17. *dbu can*. Fanyomat. Ciri Gonpa.

NGAWANG Ngawang Damcshö Gyalcen (20. századi drukpa kagyü tulku, aki Jolmóban, a Bakhang kolostorban élt). *bKa' srung chen mo sprul pa'i jo mo g.yang rig sol mchod 'phrin las myur 'grub ma*. NGMPP Reel no.: E2842/2

NYIMA Thrinley Dudjom (1726–1789). *Gu ru Sūrya Sengge'i rnam thar mdor bsdus nges shes 'dren pa'i shing rta zhes bya ba bzhugs so*. fs.36. *dbu can*. Fanyomat.

PADMA Orgyen Lingpa (1323–1360): *O rgyan gu ru Padma 'byung gnas kyi skyes rabs rnam par thar pa rgyas par bkod pa padma bka' thang yig*. fs. 258, ps. 515. Fanyomat.

RG Rigzin Gödem (1337–1408). *Byang gter lugs kyi rnam thar dang ma 'ongs lung bstan*. 1983. fs. 598. *dbu med*. Gangtok: Sherab Gyaltsen és Lama Dawa.

RG1 *sPyi'i them byang*. In: *Byang gter lugs kyi rnam thar dang ma 'ongs lung bstan*.

RG2 *sBas padma tshal gyi lam yig/ gter ston lha btsun gyi phyag ris las bshus pa*. In: *Byang gter lugs kyi rnam thar dang ma 'ongs lung bstan*.

RG3 *Yol mo gangs kyi ra ba'i lung byang snying gi ṭikka*. In: *Byang gter lugs kyi rnam thar dang ma 'ongs lung bstan*.

RG4 *Yol mo'i gangs kyi ra ba'i gnad yig bzhugs so*. In: *Byang gter lugs kyi rnam thar dang ma 'ongs lung bstan*.

SHAMAR1 6. Samarpa Csökji Wangcsug (1584–1630): *Bal yul du bgrod pa'i lam yig nor bu spel ma'i phreng ba*.

SHAMAR2 uő: *sBas yul yol mo gangs ri'i gnas srung gsol mchod*.

TERDAG *gNas chen yol mo gangs ra'i gter bdag mchod pa bzhugs sho*. fs. 15. *dbu can*. NGMPP Reel no: L281/6.

TSECHUR Löpön Cecshu Rinpócse (1918–2003). *bKa' srung chen mo sprul pa'i jo mo g.yang ri ma'i gsol mchod 'phrin las myur 'grub ma*. ps. 20.

Másodlagos szakirodalom

Beer, Robert 1991. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala.

Bellezza, John Vincent 2005. *Spirit-Mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions in Upper Tibet. Calling Down the Gods*. Leiden: Brill.

Berounský, Daniel 2014. „Tibetan Myths on 'good fortune' (*phya*) and 'well-being' (*g.yang*)." *Mongolo-Tibetica Pragensia* 7/2 [*Indigenous Elements in Tibetan Religions*]: 55–77.

Chang, Garma C. C. 1999. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*. Boston: Shambhala.

Clarke, Graham 1980. „A Helambu History." *Journal of the Nepal Research Centre* (Humanities) 4: 1–38.

Clarke, Graham 1990. „Ideas of Merit *(Bsod-nams),* Virtue *(Dge-ba),* Blessing *(Byin-rlabs)* and Material Prosperity *(Rten-'brel)* in Highlands Nepal." *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 21.2: 165–184.

Da Col, Giovanni 2012. „The Poisoner and the Parasite: Cosmoeconomics, Fear, and Hospitality Among Dechen Tibetans." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18/s1: 175–195.

Diemberger, Hilde 1994. „Mountain-deities, ancestral bones and sacred weapons. Sacred Territory and Communal Identity in Eastern Nepal and Southern Tibet." In: Per Kvaerne (ed.) *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Vol I.* Oslo: The Institute of Comparative Research in Human Culture, 144–153.

Diemberger, Hilde 1997. „Beyul Khenbalung, the Hidden Valley of the Artemisia." In: A. W. Macdonald (ed.) *Mandala and Landscape. (Emerging Perceptions in Buddhist Studies, no. 6.)* New Delhi: D. K. Printworld, 287–334.

Dudjom Rinpoche 1991. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*. 2 vols. Trans. and eds. Gyurme Dorje and Matthew Kapstein. Boston: Wisdom Publications.

Ehrhard, Franz-Karl 1997. „'The Lands are like a Wiped Golden Basin': The 6th Shamarpa's Journey to Nepal and his Travelogue (1629/30)." In: Samten G. Karmay – Philippe Sagant (eds.) *Les habitants du toit du monde: Études recueillies en homage à Alexander W. Macdonald*. (Recherches sur le Haute Asie, 12) Nanterre: Societe d'Ethnologie, 126–132.

Ehrhard, Franz-Karl 2007. „A Forgotten Incarnation Lineage: The Yol-mo-ba Sprul-skus (16th to 18th Centuries)." In: Ramon N. Prats – Ellis G. Smith (eds.) *The Pandita and the Siddha: Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith*. Dharamsala: Amnye Machen Institute, 25–49.

Gelle Zsóka 2015a. „*Gter ma* a hanyatlás koráról. Szerzőség és hitelesség kérdése egy tibeti szöveg kapcsán." In: Kakas Beáta – Szilágyi Zsolt (szerk.) *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava – Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan, 241–253.

Gelle Zsóka 2015b. „Jolmó maṇḍala – Horváth Z. Zoltán emlékére." *Kerék-nyomok* 9: 133–144.

Gianotti, Carla 2010. „The *Srin mo* Demoness and Her Submission to the Buddhist Tibetan Dharma – Some Different Modes of Her Transformation." In: Giacomella Orofino – Silvio Vita (eds.) *Buddhist Asia 2. Papers from the Second Conference of Buddhist Studies Held in Naples in June 2004*. Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 69–97.

Gurung, Kalsang Norbu 2011. *The Emergence of a Myth: In Search of the Origins of the Life Story of Senrab Miwo, the Founder of Bon*. (PhD thesis. Leiden University. Online elérhetőség: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17677/, utoljára megtekintve: 2016.05.28.)

Hazod, Guntram 2014. „From the 'Good Tradition' to Religion on Some Basic Aspects of Religious Conversion in Early Medieval Tibet and the Comparative Central Eurasian Context." *History and Anthropology (Special Issue: Visions of Community)* 26.1: 36–54.

Huber, Toni 2009. *The Cult of the Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. Delhi: Oxford University Press. [1st ed. 1999]

Karmay, Samten G. 1995. „The Cult of Mount Murdo in Gyalrong." *Kailash* 18.1–2: 1–16. (Online elérhetőség: http://www.thlib.org/static/reprints/kailash/kailash_18_0102_01.pdf; utolsó letöltés: 2016.05.28.)

Karmay, Samten G. 1996. „The Tibetan Cult of Mountain Deities and Its Political Significance." In: Anne-Marie Blondeau – Ernst Steinkellner (eds.) *Reflections on the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Wien: Verlag der ÖAW, 59–76.

Karmay, Samten G. 2013. „Bön in Central and East Tibet." In: Gray Tuttle & Kurtis R. Schaeffer (eds.) *Tibetan History Reader*. New York: Columbia University Press, 314–332.

Khenpo Nyima Dondrup 2010. *Guide to the Hidden Land of the Yolmo Enclosure and its History*. Kathmandu: Vajra Publications.

Lamminger, Navina 2013. *Der Sechste Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug (1584–1630) und sein Reisebericht aus den Jahren 1629/1630: Studie, Edition und Übersetzung*. (PhD Dissertation, LMU, München).

Lhalungpa, Lobsang P. 1982. *The Life of Milarepa*. Boulder: Prajñā Press.

Mathes, Klaus-Dieter 2013. „Clouds of Offerings to Lady g.Yang ri – A Protector Practice by the First Yol mo sprul sku Shaakya bzang po (15th/16th Cent.)." In: Franz-Karl Ehrhard – Petra Mauer (eds.) *Nepalica-Tibetica. Festgabe for Christoph Cüppers*. Band 2. Andiast: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.

Mayer, Robert 2012. *The Great Khu tsha zla 'od*. (Blog bejegyzés 2012. április 27-én: http://blogs.orient.ox.ac.uk/kila/2012/04/27/the-great-khu-tsha-zla-od/)

Namkhai Norbu 1995. *Drung, Deu and Bön. Narrations, Symbolic Languages and the Bön Tradition in Ancient Tibet*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

Nebesky-Wojkowitz, René de 1975. *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.

Quintman, Andrew 2008. „Toward a Geographic Biography: Mi la ras pa in the Tibetan Landscape." *Numen* 55: 363–410.

Quintman, Andrew 2010. *The Life of Milarepa*. New York: Penguin Classics.

Quintman, Andrew 2014. „Redacting Sacred Landscape in Nepal: The Vicissitudes of Yolmo's Tiber Cave Lion Fortress." In: Benjamin Bogin and Andrew Quintman (eds.) *Himalayan Passages: Tibetan and Newar Studies in Honor of Hubert Decleer*. Somerville: Wisdom, 69–95.

Ramble, Charles 2013. „The Deer as a Structuring Principle in Certain Bonpo Rituals. A Comparison of Three Texts for Summoning Good Fortune (g.yang)." Online elérhetőség: https://www.academia.edu/5910588/

Zorin, A. V. 2014. „Lines of Development of the Tibetan Editions of Gzungs bsdus Collection First Printed in the Rtag brtan Monastery Founded by Taranatha." *Vestnik RUDN (Philosophy Series)* 1: 40–52.

Buddhista szent hegyek Kínában: a Wutaishan és a Niutoushan

HAMAR IMRE
(ELTE BTK Kínai Tanszék)

A történelmi Buddha személye nirvánába térése után, a sztúpa-kultusz elterjedésével párhuzamosan, fokozatosan egyre távolabb került a földi világtól, és egyre több transzcendens tulajdonság jellemezte.[1] A mahájána buddhizmus kialakulásával az i. e. 1. századtól megjelenik a bódhiszattva-ideál. A bódhiszattva gyakorlásának kezdetén fogadalmat tesz, hogy lemond a nirvánáról, hogy a többi lény szenvedésein segítsen. Minden mahájána gyakorló tehát bódhiszattvának tekinthető, mivel buddhista gyakorlatait nem saját megszabadulása érdekében végzi, hanem együttérzést táplálva a szenvedő lények iránt alapvetően mások megszabadítására törekszik. A mahájána buddhizmus jellegzetes műfaja a mahájána szútra. A szútra szövegekben számtalan égi vagy transzcendens bódhiszattva jelenik meg, akik a világegyetem különböző világaiból gyűlnek össze, hogy dicsőítsék Buddhát, illetve hallgathassák tanításait, vagy éppen Buddha helyett ők adják át a tanításokat.

A transzcendens bódhiszattvák közül négy különösen nagy jelentőséggel bír. A bölcsességet szimbolizálja Mañjuśrī bódhiszattva, akit sokszor a tudatlanságot elvágó karddal a kezében, oroszlán hátán ábrázolnak a buddhista művészetben. Gyakran áll párban Samantabhadrával, aki elefánt hátán ül, és a buddhista gyakorlást jelképezi. Kṣitigarbha nagy szolgálatot tesz a halottaknak, mivel képes alászállni az alvilágokba és onnan megszabadítani a szenvedőket. Különleges képessége miatt az elhunytak családtagjai hozzá fohászkodnak, áldozatot mutatnak be neki, és kérik, hogy segítsen családtagjuknak a túlvilágon. Kelet-Ázsiában talán a legnépszerűbb bódhiszattva Avalokiteśvara, aki az együttérzés megtestesítőjeként minden módon igyekszik

[1] Jelen tanulmány az OTKA 100632 számú pályázata keretében készült. A Buddha fogalmának fokozatos változásáról, transzcendens jellegének erősödéséről lásd Guang 2005.

a lények segítségére sietni. Az eredetileg férfi bódhiszattva Kelet-Ázsiában női alakot öltött, mert a nők hozzá fohászkodtak gyermekáldásért.[2]

Kínában ennek a négy transzcendens bódhiszattvának a neve összekapcsolódott négy hegy nevével, mivel a buddhista hagyomány úgy tartja, hogy a négy bódhiszattva ezen a négy hegyen él. Ez az elképzelés nem csak a kínai, de más kelet-ázsiai országok, sőt indiai és belső-ázsiai buddhista hívőket is arra ösztönöz, hogy elzarándokoljanak ezekre a szent helyekre abban reménykedve, hogy a hegyen lakozó bódhiszattva valamilyen alakban megjelenik előttük.[3] Érdekes, hogy a Kínában manapság egyre erősödő belső turizmus kedvelt úticéljai ezek a zarándokhelyek, bár a turisták nagy része nem vallásos. A négy szent hegy hagyománya szerint Mañjuśrī a Wutaishanon 五台山, Samantabhadra az Emeishanon 峨嵋山, Kṣitigarbha Jiuhuashanon 九華山, Avalokiteśvara pedig a Putuoshanon 普陀山 lakik. Nem tudni, hogy pontosan mikor alakult ki a négy buddhista szent hegy (*si da fojiao mingshan* 四大佛教名山) fogalma, de először egy Ming-kori (1368–1644) történeti műben fordul elő.[4]

A négy buddhista szent hegy közül a Wutaishan vált a legkorábban zarándokhellyé. Több buddhista szent hegyhez hasonlóan a Wutaishanról is azt tartották, hogy a buddhizmus megjelenése előtt szellemi, isteni lények lakhelye volt. A hetedik században erre a meglévő hegykultuszra épült rá Mañjuśrī kultusza, mivel elterjedtté vált az a nézet, hogy Mañjuśrī bódhiszattva ezen a hegyen lakik. Mañjuśrī különböző alakokban jelenhet meg, lehet fiatal fiú, öregember vagy – mint a következő történetben olvashatjuk – szerzetesnő. Gyakran az égen látható színes fényekről számolnak be a zarándokok, ezt a jelenséget is Mañjuśrī megnyilvánulási formájának tartják.

> A Yifeng időszakban a nyugati területekről két indiai szerzetes érkezett a Wutaishanra, lótuszvirágot és illatos füstölőt hoztak magukkal. Térdre borulva, karjukra támaszkodva haladtak a hegycsúcs felé, hogy áldozatot mutassanak be Mañjuśrī bódhiszattvának. Az úton találkoztak egy szerzetesnővel, aki a sziklákon a fenyőfák alatt egy gyékényszőnyegen egyenesen ült magában, és az *Avataṃsaka-sūtr*át recitálta. Már éppen esteledett, így a szerzetesnő azt mondta az indiai szerzeteseknek: „Én nem a többi szerzetessel együtt lakom, ti menjetek csak tovább, s holnap ismét gyertek el." Az egyik szerzetes azt mondta: „Magasan a hegyen vagyunk, s messzi még az út előttünk.

[2] Avalokiteśvara jelentőségéről a kínai buddhizmusban lásd Yü 2001.

[3] Ezekről a zarándokhelyekről a legteljesebb összefoglalót lásd Nanquin and Yü 1992.

[4] Robson 2009: 54.

Nincs, hol megszállnunk, kérlek, ne küldj el minket." A szerzetesnő azt mondta. „Ha nem mentek, nem lesz hol éjszakáznotok. Tovább kell mennetek a hegyen!" A szerzetesek haboztak, és félelem lett úrrá rajtuk. Nem tudták, merre menjenek. A szerzetesnő azt mondta: „Ha lementek az előttetek lévő völgybe, ott találtok egy meditációs barlangot." A szerzetesek az útmutatás szerint továbbmentek, és valóban megtalálták a meditációs barlangot. Már több mint öt *li*re eltávolodtak, mikor kezüket összerakva összpontosítottak, majd kezükben füstölőt tartva, északra a messzeségbe nézve áldozatot mutattak be. Éberen hallgatták a szútra-recitálást, először a szútra címe hangzott fel, majd a kezdősor: „Így hallottam." A távolból látták a szerzetesnőt, amint a gyékényszőnyegen ül dél felé nézve, a szájából sugárzó fény úgy ragyog, mint az arany, s bevilágítja a hegycsúcsot. Mikor már két kötet recitálását befejezte, a fény a völgy déli részén tíz *li* távolságra kiterjedt, olyan világos volt, mint nappal. Amikor a negyedik kötethez ért, a fény visszahúzódott, s mikor a hatodik kötettel is végzett, a fény visszaérkezett a szerzetesnő szájába. Az *Avataṃsaka-sūtrában* a 'Bódhiszattvák tartózkodási helye' fejezet azt mondja: „Kína északkeleti részén található egy hely, ahol Mañjuśrī bódhiszattva lakik, úgy hívják: Wutaishan. A *Śūraṅgama-samādhi-sūtrá*ban az áll: „Mañjuśrī korábban a nágák között tiszteletre méltó Buddha-király volt." Az *Aṅgulimāla-sūtra* azt mondja: „Mañjuśrī a kelet világot szerető, gyémántokat halmozó buddhája." Az égi szerzetesnő megjelenését biztosan Mañjuśrī idézte elő, így manifesztálódott az indiai szerzetesek előtt.[5]

儀鳳年中。西域有二梵僧。至五臺山。齎蓮花執香爐。肘膝行步。向山頂禮文殊大聖。遇一尼師在巖石間松樹下繩床上。端然獨坐口誦華嚴。時景方暮。尼謂梵僧曰。尼不合與大僧同宿。大德且去。明日更來。僧曰。深山路遙。無所投寄。願不見遣。尼曰。君不去某不可住。當入深山。僧徘徊慚懼。莫知所之。尼曰。但下前谷。彼有禪窟。僧依而住。往尋果見禪窟。相去可五里餘。二僧一心合掌。手捧香爐。面北遙禮。傾心聽經。聆聆於耳。初啓經題。稱如是我聞。乃遙見其尼。身處繩床。面南而坐。口中放光。赫如金色。皎在前峯。誦經兩帙已上。其光盛於谷南可方圓十里。與晝無異。經至四帙。其光稍稍却收。至六帙都畢。其光並入尼口。華嚴經菩薩住處品云。

5 Hamar 2010: 74.

> 震旦國東北方有菩薩住處。名清涼山。過去諸菩薩。恒於中住。今有菩薩。名文殊師利。與萬菩薩俱。其山在岱洲南折洲東北。名五臺山。首楞嚴三昧經云。文殊是過去平等世界龍種上尊王佛。又央崛摩羅經云。文殊是東方歡喜世界摩尼寶積佛。彼神尼之境界。必文殊之分化。以示梵僧也。[6]

Az a meggyőződés, amely szerint Mañjuśrī a Wutaishanon lakik, abból fakadt, hogy az *Avataṃsaka-sūtra* „Bódhiszattvák lakhelye" című fejezetében az áll, hogy Mañjuśrī bódhiszattva az északkeleti irányban található Tiszta- és Hűvös-hegyen él. Ez szerepel a 420-ban Buddhabhadra által készített fordításban, és ugyanez olvasható a 699-ben Siksánanda által készített szövegben:

> Északkeleti irányban van egy hely, amelyet Tiszta- és Hűvös-hegynek neveznek. Ősi idők óta bódhiszattvák sokasága lakott már ott. Most Mañjuśrī bódhiszattva él ott tízezres bódhiszattva kíséretével.
> 東北方有處。名清涼山。從昔已來。諸菩薩眾。於中止住。現有菩薩。名文殊師利。與其眷屬。諸菩薩眾。一萬人俱。常在其中。[7]

Étienne Lamotte Mañjuśrīról készített átfogó tanulmányában rámutatott arra, hogy a Tiszta- és Hűvös-hegy interpoláció a szövegben, a tibeti fordítás nem erősíti ezt meg.[8] A Jinamitrából, Surendrabodhiból és Jese Déből (t. Ye shes sde) álló fordító csoport a 9. század első negyedében így fordította ezt a passzust:

> Északi irányban korábban volt egy bódhiszattva lakhely, amelyet Fűvel Befedett-hegynek neveznek. Mañjuśrī bódhiszattva tízezres bódhiszattva kíséretével ott tanítja a tant.
> byang phyogs logs na sngon byang chub sems dpa' bzhugs bzhugs pa'i ri spang ri zhes bya ba yod de / de la byang chub sems dpa' 'jam dpal zhes bya ba / byang chub sems dpa'i 'khor stong phrag bcu dang ldan pa chos ston to /[9]

---

6 *Da fangguang fo huayan jing ganying zhuan* 大方廣佛華嚴經感應傳, CBETA, T51, no. 2074, p. 175, b7–28.

7 T10, no. 279, p. 241, b19–22.

8 Lamotte 1960.

9 Bka' gyur stog pho brang 705.

A tibeti szöveg északi irányba helyezi Mañjuśrī bódhiszattva lakhelyét, a hegyet pedig Fűvel Befedett-hegynek *(ri spang ri)* nevezi. Nem tudni, hogy mikor került a kínai szövegbe ez a változtatás. Talán az első kínai fordító, Buddhabhadra a felelős ezért a betoldásért, vagy talán Khotánban írták át a szöveget, hogy a kínaiak számára is vonzóbbá tegyék az *Avataṃsaka-sūtrát*. A huszonkettő, illetve huszonhárom felsorolt bódhiszattva lakhely között találunk mitikus helyeket, de valós földrajzi helyeket is, mint például Mathurá, Kucsa, Kína, Kasmír, Gandhára.

A fejezet a következő bódhiszattvák neveit sorolja fel a következő helyekkel:

	irány/ország	lakhely neve	bódhiszattva neve	kísérő bódhiszattvák száma
1.	東方 shar phyogs logs	仙人山 仙人起山 ri drang srong Ṛṣyutpāda	金剛勝 金剛勝 rdo rje'i dpal Vajraśrī	300 300 300
2.	南方 lho phyogs logs	勝峯山 勝樓閣山 ri dbal gyi phung po Śrīkūṭa	法慧 法慧 chos kyi blo gros Dharmamati	500 500 500
3.	西方 nub phyogs logs	金剛焰山 金剛焰山 ri rdo rje 'od 'phro 'phro ba can Vajrārcis	精進無畏行 無畏師子行 seng ge'i 'gros su 'gro ba Simhavikrān-ta-gāmin	300 300 300
4.	北方 byang phyogs logs	香積山 香聚山 ri spos kyi phung po Gandhakūṭa	香象 香象 spos kyi glang po Gandhahastin	3000 3000 3000
5.	北方 東北方 byang phyogs logs	清涼山 清涼山 ri spong ri Śādvalaparvata	文殊師利 文殊師利 'jam dpal Mañjuśrī	10000 10000 10000

	irány/ország	lakhely neve	bódhiszattva neve	kísérő bódhiszattvák száma
6. 9. 6.	海中 四大海中 byang dang shar gyi phyogs mtshams logs	金剛山 枳怛 ri rgya mtsho chen po bzhi'i gnas rdo rje ri Caturmahāsamudrastha Vajraparvata	法起 曇無竭 chos kyi 'phags pa Dharmodgata	1200 12000 1200
7. 6. 7.	東南方 shar dang lho'i phyogs mtshams logs	支提山 枝堅固 ri mchod rten Caityaparvata	天冠 天冠 lha'i phung po Devacūḍa	1000 1000 1000
8. 7. 8.	西南方 lho dang nub kyi phyogs mtshams logs	光明山 樹提光明山 ri skar ma'i 'od Prabhāparvata	賢勝 賢首 bzang po'i dpal Bhadraśrī	3000 3000 3000
9. 8. 9.	西北方 nub dang byang-gi phyogs mtshams logs	香風山 香風山 ri spos kyi ngad can Gandhamādana	香光 香光明 spos kyi 'od zer rab tu 'gyed pa Gandharaśmipramukta	5000 5000 5000
10. 10. 10.	大海之中 rgya mtcho chen po	莊嚴窟 功德莊嚴窟 gnas phug bzang po		
11. 11. 11.	毘舍離南 毘舍離城南 yul shin tu yangs pa lho phyogs na	善住根 善住 gnas rtsa ba shin tu btan		

	irány/ország	lakhely neve	bódhiszattva neve	kísérő bódhiszattvák száma
12. 12. 12.	摩度羅城 巴連弗邑 yul pad la'i bu	滿足窟 金燈僧伽藍 dge 'dun gyi kun dga' ra ba na gser gyi gling		
13. 14. 14.	俱珍那城 拘陳那耶國 yul ril ba gtong ba	法座 法座 gnas chos kyi stan		
14. 15. 13.	清淨彼岸城 清淨彼岸國 yul mthur	目真隣陀窟 牟真隣陀功德 gnas tshim par byed pa'i phug		
15. 15. 15.	摩瑜羅國 yul dge ba'i phul du phyin pa	 長養功德 gnas btang bzung gi phug		
15. 16. 16.	摩蘭陀國 風地內 yul pe'u ra	無礙龍王建立 無礙龍王所造 gnas thu ba zhes bya ba klus btsugs pa		
16. 17. 17.	甘菩遮國 甘菩國 yul kam po tsha	出生慈 最上慈 gnas byams pas 'phags pa		
17. 18. 18.	震旦國 真旦國土 rgya'i gnas	那羅延窟 那羅延山 gnas mthu bo tshe'i phug		
18. 19. 19.	疏勒國 邊夷國土 yul kha sha	牛頭山 牛頭山 gnas pa glang gi mgo bo		

	irány/ország	lakhely neve	bódhiszattva neve	kísérő bódhiszattvák száma
19. 20. 20.	迦葉彌羅國 罽賓國土 kha che'i yul	次第 鬱提尸山 gnas shin tu ston pa		
20. 21. 21.	增長歡喜城 難提拔檀 那城 yul dga' ba 'phel ba	尊者窟 梯羅浮訶 gnas brtan gyi phug		
21. 22. 22.	菴浮梨摩國 菴浮梨摩國 yul chu 'dzin	見億藏光明 正治邪曲 gnas khyor po ston pa		
22. 23. 23.	乾陀羅國 乾陀羅國 yul sa 'dzin gyi dkyil 'khor	苦婆羅窟 寂靜窟 gnas pa brgyags kyi phug		

További vizsgálódásunk szempontjából jelentős az Ökörfej-hegy megemlítése a szövegben, amelynek elhelyezkedéséről Buddhabhadra fordításában csak annyi áll, hogy a határvidéken található (*bianyi guotu* 邊夷國土). Siksánanda fordítása a hegyet Shule 疏勒 országba helyezi, a tibeti szöveg pedig Khasha királyságba.[10] Ez valószínűleg a Kashgar közelében elhelyezkedő Khaśa államra utal, amelyet a kínai történelmi források is megemlítenek a nyugati területek (*Xiyu* 西域) harminchat államának egyikeként.

Chengguan 澄觀 (738–839), az *Avataṃsaka-sūtra* leghíresebb kommentátora azonban az Ökörfej-hegyet a Khotánban található Ökörfej-heggyel azonosítja.[11] Khotán a Selyemút déli ágán fekvő oázisváros, amely virágzó buddhista kultúrájával nagy hatást gyakorolt a buddhizmus fejlődésére és kínai elterjedésére. Az oázis számára létfontosságú vizet két folyó, a Yurungkash vagy Baiyu he 白玉河 (Fehér jáde), illetve a Karakash vagy Heiyu he 黑玉河

[10] Shule ország részletes etimológiáját lásd Pelliot 1959: 196–214.

[11] *Da fangguang fo huayan jing shu* 大方廣佛華嚴經疏, T35, no. 1735, p. 860, c14–18.

(Fekete Jáde) biztosítja. A folyók nevei is jelzik, hogy nemcsak vizet hoznak, hanem a hegyekből hordalékként jádét is szállítanak, amely Khotán első számú exportcikke, és a jáde piacon a legértékesebb ékszerek mind a mai napig ebből készülnek. A khotáni királyok jádét ajánlottak fel a kínai császároknak hűségük jeléül.[12]

A legutóbbi felfedezések arra mutatnak, hogy a khotániak az eurázsiai sztyeppe nomádjai voltak, akik iráni nyelvet beszéltek.[13] A Han-dinasztia (i. e. 206 – i. sz. 220) kínai forrásai 19.300 fős lakosságot és 3.300 háztartást említenek.[14] Khotán ritkán élvezett önállóságot, általában valamelyik nagyhatalom elfoglalta, leggyakrabban a tibeti királyság és a kínai birodalom. Nem véletlen, hogy a legtöbb forrás Khotánról tibetiül és kínaiul maradt fenn. A khotáni buddhizmus keleti terjedése szempontjából nagy jelentőséggel bírt, hogy a khotáni királyi család házassági kapcsolatot létesített a Dunhuangot 敦煌 kormányzó Cao 曹 családdal. Viśa' Saṃbhava (Li Shengtian李聖天), Khotán királya (uralk. 912–966) feleségül vette Cao Yijin 曹議金 (?–935) lányát. A buddhista Khotán története 1006-ban fejeződött be, mikor Qarā-khanidák vezére, Yusuf Qadir Khan meghódította Khotánt, a buddhista kultúrát megsemmisítette, és iszlamizálta a térséget.

A khotáni buddhizmus virágzását a kínai utazók, Faxian 法顯 (337–422) és Xuanzang 玄奘 (602–664) is megerősítik, akik több ezer fős szerzetesi közösségről számolnak be, és hangsúlyozzák az erős uralkodói támogatást.[15] Mindketten kiemelik, hogy a mahájána buddhizmus az uralkodó ebben az oázisvárosban. Ezt az állításukat a khotáni nyelven fennmaradt nagyszámú mahájána szútra fordítás is alátámasztja.[16] A leghosszabb eredeti khotáni művet, a *Zambasta könyvé*t alapvetően mahájána művek alapján készítették az ötödik században.[17] Khotánnak különösen nagy jelentősége volt az *Avataṃsaka-sūtra* elterjesztésében, mivel mindkét kínai fordítás alapjául szolgáló szanszkrit kéziratot Khotánból vitték Kínába. A fentiekben láttuk, az is felmerül, hogy a Wutaishanra utaló passzust Khotánban toldották a szöveghez.

Xuanzang zarándokútja során megállt Khotánban, útinaplójában, a *Xiyu ji*ben 西域記 ezt írja az Ökörfej-hegyről:

---

[12] A 17-es számú dunhuangi barlangban számos olyan dokumentumot találtak, amelyek megörökítették e khotáni adóküldések történetét, lásd Hansen 2005.

[13] Hansen 2012: 200–201.

[14] Hansen 2012: 202.

[15] Faxian útinaplójában lásd Legge 1886: 19.

[16] A khotáni buddhista irodalom áttekintését lásd Skjærvø 2012.

[17] A mű angol fordítását lásd Emmerick 1968.

> A királyi várostól délnyugati irányban húsz mérföldre található a Gośṛṅga- (jelentése: Ökörfej) hegy, két hegycsúcsa magasodik meredek sziklafalakkal minden irányból. A völgyben egy buddhista kolostort építettek, Buddha szobra időnként ragyogó fényt sugároz. Hajdanán Buddha itt járt, és az isteneknek és embereknek magyarázta a Tan lényegét. Azt jövendölte, hogy országot fognak itt alapítani, s lakosai tisztelik majd a Tant és a mahájána elveket vallják.
> 王城西南二十餘里，有瞿室餉麥　伽山(唐言牛角)。山峯兩起，巖隒四絕，於崖谷間建一伽藍，其中佛像時燭光明。昔如來曾至此處，爲諸天，人略說法要，懸記此地當建國土，敬崇遺法，遵習大乘。[18]

Xuanzang utal arra a legendára, amely szerint Buddha járt Khotánban, és megjövendölte, hogy egy buddhista országot fognak azon a helyen alapítani. A tibeti nyelven fennmaradt *Jövendölés Khotánról* (*Li yul lung bstan pa*) című mű is megörökíti ezt a legendát, amely szerint Khotán helyén egy nagy tó terült el abban az időben.[19] A tavon lebegő lótuszon ülve prédikált Buddha, majd hét napig az Ökörfej-hegyen is tartózkodott. Két tanítványa, Śāriputra és Vaiśravaṇa botukkal lukat fúrtak a tó aljára, amelyen keresztül a víz elfolyt. Buddha kérte a nyolc bódhiszattvát, Mañjuśrīt, Avalokiteśvarát, Samantabhadrát, Ākāśagarbhát, Kṣitigarbhát, Mahāsthāmat és Bhaiṣajyarāját, hogy védelmezzék ezt az országot.[20] Feltehetően ennek a legendának köszönhetően a tibeti buddhizmusban Khotánt a buddhizmus egyik szent helyeként tartják számon.

Stein Aurél első közép-ázsiai felfedezőútján 1900–1901-ben hosszabb időt töltött Khotánban, és számos régi települést sikerült azonosítania, fontos írásos és tárgyi emlékeket talált. Stein számára Xuanzang útinaplója fontos forrásként szolgált a régi települések azonosításához, tudományos beszámolójában is gyakran idéz belőle. Az Ökörfej-hegyet Ujyatban a Kara-kâsh folyó partján fekvő Kohmarī heggyel azonosítja, s a következőképpen festi le:

> Ujat nagy falujával szemben, mely híres szőlőiről, közvetlenül a Kara-kâsh keleti partján egy konglomerátum kőzetből álló meredek hegyorom emelkedik, mintegy 250 láb magasan a folyómeder felett. A Kara-kâsh és a Yurung-lash völgyeket a Khotán

[18] *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域記, T51, no. 2087, p. 943, c14–18.

[19] A mű angol fordítását lásd Emmerick 1967: 1–77.

[20] Emmerick 1967: 3–13.

> oázissal való találkozásuknál elválasztó hegylánc kőzetmállása által kialakított síkság felé lejtő, kőzettörmelékkel borított hegyvonulat utolsó nyúlványát alkotja. A hegyvonulat Kohmâri néven ismert része egy közel függőleges sziklafal, amely a folyó fölé tornyosul. Hogy elérjem a csúcsát, előbb át kellett vágnom a kaviccsal teli Kara-kâsh folyó medrén, mely itt közel egy mérföld széles – látogatásom alkalmával azonban száraz volt, néhány apró vízmosás kivételével, melyek épp Nussia kis falva alatt, délkeleti irányban futnak. Itt a hegyorom folyó felőli oldala kevésbé meredek, felszínén kavicsok és meglazult kövek látszanak, és a lejtőjén egy hepehupás út emelkedik Kohmâri felé. A csúcs közelében, ahol az ösvény eléri a hegylánc meredek részét, az ösvény egy rövid távra kelet felé fordul, majd azután elkanyarodik a dűne-szerű kavics halmok között vissza, a sziklaperem felé.[21]

Stein úgy gondolta, hogy megtalálta azt a barlangot, amelyről a *Xiyu ji* a következő legendát örökítette meg.

> Az Ökörfej-hegy sziklái között található egy barlang, amelyben egy arhat a tudati tevékenységet megszüntető meditációban mélyedt el, várva Maitréja Buddha eljövetelét. Több száz éven keresztül szüntelenül mutattak be neki áldozatokat. Mostanában egy szikla leomlott, és eltorlaszolta a barlang bejáratát. A király katonákat küldött, hogy megtisztítsák a bejáratot, de egy rajnyi fekete darázs támadt rájuk. Azóta nem nyitották ki a bejáratot.
> 牛角山巖有大石室，中有阿羅漢，入滅心定，待慈氏佛，數百年間，供養無替。近者崖崩，掩塞門徑，國王興兵欲除崩石，即黑蜂群飛，毒螫人眾，以故至今石門不開。[22]

Stein beszámolt arról, hogy a buddhizmusnak semmi nyomát nem találta a barlangban, és kétségesnek találta azt a korábbi beszámolót, hogy a Dhammapada egy példányára itt bukkantak volna rá. Ugyanakkor a helyiek szintén szent helynek tekintik a barlangot, természetesen az iszlám szent helyének.

A khotáni királyi udvar házassági kapcsolatai miatt jó viszonyt ápolt Dunhuang uralkodó családjával, s így a dunhuangi barlangfestményeken is megjelenik a khotáni király és a hercegnő mint adományozó. Ennek köszönhetően a festmények között több khotáni témájú alkotást is láthatunk, amelyeket

---

[21] Stein 1907: 187.

[22] *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域記, T51, no. 2087, p.943, c19–22.

szerencsehozó képeknek (*ruixiang* 瑞相) neveznek. Az ilyen képek buddhával kapcsolatban álló szellemeket, lényeket, tárgyakat ábrázolnak, így szerencsehozónak tekintik. A legenda szerint Buddha járt az Ökörfej-hegyen, így ennek ábrázolása is szerencsehozó képnek számít. A 9. és 10. században gyakran festették ezt a képet a dunhuangi barlangok falaira. [23] Az Ökörfej-hegyet egy ökörfej ábrázolja általában a kép alján, Buddha pedig ülő vagy álló alakban látható. [24]

Dunhuangban nagyon sok freskón látható Mañjuśrī, gyakran oroszlán hátán, és időnként Samantabhadra bódhiszattvával együtt állnak Vairocana jobb és bal oldalán. 1975-ben, miután egy fal leomlott a 220-as számú barlangban, felfedeztek egy freskót, amely Mañjuśrīt a megszokott formától eltérő ikonográfiai alakban mutatja be. Mañjuśrī mellett egyik oldalon egy fiatal fiú áll, a másikon pedig egy szakállas, közép-ázsiai férfi, aki Mañjuśrī oroszlánját vezeti (1. kép).

1. kép **Mañjuśrī**
(Dunhuang 220-as barlang, bejárati folyosó északi fala)

[23] Rong – Zhu 2013: 245–250; Sun 2000: 83–100.

[24] Rong – Zhu 2013: 245–250; Sun 2000: 83–100.

A képen olvasható a készítés ideje: a Tongguang 同光 korszak harmadik éve, azaz 925.[25] Ez a Mañjuśrī-ábrázolás Dunhuangban fennmaradt fanyomatokról is ismert, amelyeket a Wutaishanra zarándoklók hoztak magukkal. Japánban is fennmaradt ez az ábrázolás, ahol a háttérben a Wutaishan öt hegycsúcsa látszik.[26] A Pelliot-gyűjtemény is tartalmaz egy hasonló festményt, amelyen a bódhiszattva négy kísérőjével az égben lebeg, mintha épp a zarándokok előtt jelenne meg.[27] A közép-ázsiai férfi valószínűleg a khotáni király (2. kép), talán éppen Li Shengtian 李聖天 (912–966).

A khotáni király és Mañjuśrī kapcsolatát az 1060-ban Yanyi 延一 által írott *A Hűvös-hegy részletes történeté*ben (*Guang Qingliang zhuan* 廣清涼傳) lejegyzett legenda is alátámasztja. Ez a történet még nem szerepel a mű előzményének számító *A Hűvös-hegyről készült régi feljegyzések* (*Gu Qingliang zhuan* 古清涼傳) című műben, amelyet Huixiang 慧祥 készített 667-ben. Ez is mutatja, hogy a khotáni király személye csak a későbbi századokban, feltehetően a 9–10. században fonódott össze a Mañjuśrī-kultusszal. Ez pedig a Khotán és Dunhuang közötti szövetség erősödésének időszaka, így Dunhuang közvetítette a khotáni buddhizmus hatását. A történet a következő:

> Mikor a böjti lakomára került sor, egy szegény asszony déli irányból már korán reggel a templomba érkezett. Két gyermeket ölelt megához, egy kutya járt nyomában. Semmilyen értékes dolog nem volt nála, még haját is levágatta, hogy felajánlja adományként. Siettetve a többieket evés közben, azt mondta a szerzetesnek: „Szeretnék elsőnek enni, mert utána még máshova is kell mennem." A szerzetes megengedte ezt, szólt a felszolgáló fiúnak, hogy három adagot adjon neki, mert arra gondolt, így anya és két gyermeke mind jóllakhatnak. Az asszony azt mondta: „A kutyának is jár étel." A szerzetes kényszeredetten bár, de neki is adott enni. Az asszony azt mondta: „A hasamban is van egy gyermek, neki is kell ennie." A szerzetes ekkor már bosszúsan azt mondta: „Mértéktelenül követeled tőlünk az ételt! Ha a gyerek még a hasadban van, meg se született, miért kellene őt is etetni?" Ráüvöltött, hogy takarodjon. Miután az asszonyt szidalmazták, azonnal eltávozott. Hirtelen átváltoztatta alakját, és kiderült, hogy valójában ő Mañjuśrī, a kutya az oroszlánja, gyerekei pedig Szudhana és a khotáni király. Színes felhők borították az eget.

[25] Ning 2004: 77–105.

[26] Birnbaum 1983: 19–25.

[27] Russel-Smith 2005: 215–221.

有貧女。遇齋赴集。自南而來。淩晨屆寺。携抱二子。一犬隨之。身餘無貲。剪髮以施。未遑眾食。告主僧曰。今欲先食。遽就他行。僧亦許可。命僮與饌。三倍貽之。意令貧女二子俱足。女曰。犬亦當與。僧勉強復與。女曰。我腹有子。更須分食。僧乃憤然語曰。汝求僧食無厭。若是在腹未生。曷爲須食。叱之令去。貧女被訶。即時離地。倏然化身。即文殊像。犬爲師子兒。即善財及于闐王。五色雲氣。靄然遍空。[28]

2. kép **Samantabhadra bódhiszattva a Niutoushanon**
(Yulin 32-es barlang, keleti fal, 10. sz.)

Mañjuśrī ábrázolása a Wutaishannal és a Niutoushan képe érdekes módon együtt jelenik meg Dunhuangban Yulin 榆林 32-es számú barlangjában (2. kép).[29] Meglepő módon a Niutoushanon Samantabhadra bódhiszattvát láthatjuk, aki Mañjuśrī mellett az *Avataṃsaka-sūtra* főszereplője. Mindketten elnyerve Buddha felhatalmazását, Buddha helyett beszélnek a műben.[30]

[28] *Guang Qingliang zhuan* 廣清涼傳, T51, no. 2099, p. 2.1109, b26–c12.

[29] Chen 2014: 195–214.

[30] Chen 2013.

Feltehetően ennek a barlangnak a megfestését a khotáni uralkodó szponzorálta, és a khotáni buddhizmus elképzeléseit tükrözi. Ez a kompozíció egyrészt az *Avataṃsaka-sūtra* fontosságát hangsúlyozza, mivel a szútra két bódhiszattváját ábrázolja, másrészt a bódhiszattvák lakhelyeit új megvilágításba helyezi. Az alkotó számára világos volt, hogy Mañjuśrī a Wutaishanon tartózkodik, mivel ebben a korban ez már elfogadott nézet lehetett, zarándokok tömegei keresték fel a hegyet, hogy megpillantsák Mañjuśrī bódhiszattvát valamilyen földi alakjában.

Ugyanakkor a 9. századtól, amikor a kínai központi hatalom meggyengült, és a katonai kormányzók önállóan uralkodtak a központtól távolabbi területeken, megerősödött Khotán szerepe a buddhizmus terjesztésében. Dunhuangi politikai kapcsolataiknak köszönhetően a khotáni uralkodók saját elképzeléseiket is megjeleníthették a dunhuangi falfestmények szponzorálásával. Így kerülhetett be a khotáni király Mañjuśrī ikonográfiai ábrázolásába. A khotáni király vezeti Mañjuśrī oroszlánját, s ez talán azt akarja sugallni, hogy Mañjuśrī a khotáni király közvetítésével került Kínába. Ez nem is teljesen alaptalan, mivel az *Avataṃsaka-sūtra* a legfőbb bizonyíték arra, hogy Mañjuśrī a Wutaishanon lakik. Ennek a műnek a szanszkrit változatát pedig Khotánból hozták Kínába, s így készülhetett el a mindmáig fennmaradt két kínai fordítás.

Ugyancsak a khotáni befolyás erősödését láthatjuk abban, hogy Samantabhadrát a khotáni Niutou hegyen ábrázolják. Ezzel minden bizonnyal azt akarta kifejezni a művész, hogy Samantabhadra lakhelye az Ökörfej-hegy, mint ahogy Mañjuśrīnak a Wutaishan. Ezzel azt fejezi ki, hogy Khotán éppúgy szent helye a buddhizmusnak, mint Kína, zarándokok keresik fel az Ökörfej-hegyet, hogy megpillanthassák Samantabhadrát. Ezt a Dunhuangban fennmaradt források meg is erősítik, kínai szerzetesek a sivatagi utazás veszélyeivel dacolva elzarándokoltak a Niutoushanra.[31] Ez az elképzelés azt is megvilágítja, hogy a 9–10. században még nem volt elfogadott az a vélekedés, hogy Samantabhadra bódhiszattva az Emeishanon tartózkodik, feltehetően ez csak a Song-korban (i. sz. 960–1279) vagy még később válhatott általánossá, noha lehet, hogy már a Tang-korban (i. sz. 618–907) is áldoztak Samantabhadrának, sőt Samantabhadra kolostor is létezett már az Emeishanon.[32]

[31] Chen 2013.

[32] Hargett 223.

Felhasznált irodalom

Birnbaum, Raoul 1983. *Studies on the Mysteries of Mañjuśrī*. Boulder: Society for the Study of Chinese Religion.

Chen Suyu 陈粟裕 2013. „Yulin 32 ku 'Wenshu, Puxian bing shicong tu' yu pusa zhudi de taolun 榆林32窟《文殊，普贤并侍从图》与菩萨住地的讨论 [Yulin 32-es barlangjában található 'Mañjuśrī, Samantabhadra és kísérete képe' és a bodhisattvák lakhelye]." *Meishu yanjiu* 美术研究 2013.3: 24–41.

Chen Suyu 陈粟裕 2014. *Cong Yutian dao Dunhuang – yi Tang Song shiqi fojiao tuxiang de dong chuan wei zhongxin* 从于阗到敦煌 — 以唐宋时期佛教图像的东传为中心 [Khotántól Dunhuangig — különösen a Tang- és Song-kori buddhista ábrázolások keletre terjedéséről]. Beijing: Fangzhi Chubanshe.

Emmerick, Ronald E. 1967. *Tibetan Texts Concerning Khotan*. London: Oxford University Press.

Emmerick, Ronald E. 1968. *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism*. London: Oxford University Press.

Guang, Xing 2005. *The Concept of the Buddha: Its evolution from early Buddhism to the trikāya theory*. London and New York: RoutledgeCurzon.

Hamar Imre 2010. „Csodás történetek az *Avatamszaka-szútrá*ról." *Vallástudományi Szemle* 2010.2: 65–79.

Hansen, Valerie 2005. „The Tribute Trade with Khotan in Light of Materials Found at the Dunhuang Library Cave." *Bulletin of the Asia Institute* 19: 37–46.

Hansen, Valerie 2012. *Silk Road: A New History*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Hargett, James M. 2006. *Stairway to Heaven: A Journey to the Summit of Mount Emei*. New York: State University of New York Press.

Lamotte, Étienne 1960. „Mañjuśrī." *T'oung Pao* 48:1–96.

Legge, James (trans.) 1886. *A Record of Buddhistic Kingdoms; Being an account by the Chinese monk Fa-Hien of his travels in India and Ceylon, A.D. 399-414, in search of the Buddhist books of discipline*. Oxford: The Clarendon Press.

Naquin, Susan – Yü, Chün-fang (eds.) 1992. *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley Los Angeles – Oxford: University of California Press.

Ning, Qiang 2004. *Art, Religion, and Politics in Medieval China: The Dunhuang Cave of the Zhai Family*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Pelliot, Paul 1959. *Notes on Marco Polo, I*. Paris: Adrien-Maisonneuve.

Robson, James 2009. *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue) in Medieval China*. Cambridge and London: Harvard University Asia Center.

Rong Xinjiang 荣新江 és Zhu Lishuang 朱丽双 2013. *Yutian yu Dunhuang* 于阗与敦煌 [Khotán és Dunhuang]. Lanzhou: Gansu Jiaoyu Chubanshe.

Russell-Smith, Lilla 2005. *Uygur Patronage in Dunhuang: Regional Art Centers on the Northern Silk Road in the Tenth and Eleventh Century*. Leiden: Brill.

Skjærvø, Prods Oktor 2012. „Khotan, An Early Center of Buddhism in Chinese Turkestan." In: John R. McRae and Jan Nattier (eds.) *Buddhism Across Boundaries*. (*Sino-Platonic Papers*, 222), 106–141.

Stein, Aurel 1907. *Ancient Khotan: Detailed report of archaeological explorations in Chinese Turkestan,* 2 volumes. Oxford: Clarendon Press.

Sun Xiushen 孙修身 2000. *Dunhuang shiku quanji 12*. *Fojiao dongchuan gushi huajuan* 敦煌石窟全集 12. 佛教东传故事画卷 [Dunhuang sziklabarlangjainak teljes gyűjteménye 12. Narratív ábrázolások a buddhizmus keleti terjedéséről]. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe.

Yü, Chün-fang 2001. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*. New York: Columbia University Press.

Füstáldozat a Tangnu-hegyhez
(Tangnu-yin sang sudur)

KÁPOLNÁS OLIVÉR
(ELTE BTK Kínai Tanszék)

A Tangnu-hegy, pontosabban hegylánc, a mai Tuvai Köztársaság déli részén, nagyjából hatszáz kilométer hosszan terül el, legmagasabb hegycsúcsa nem sokkal marad el a háromezer méteres magasságtól. A tuvai területek egyik meghatározó természeti képződménye, több tuvai népdal is szól róla.[1] Magyarországon először 1904-ban jelent meg róla egy rövid ismertetés Lóczy Lajos tollából, aki Krilov orosz kutató-utazó 1903-as expedíciójával kapcsolatban az alábbiakat írja:

> „[Krilov] bejárta az Ulu-kemnek, a Jeniszei mellékfolyójának forrásvidékét és a Tangnu-ola 2700 méter magas gerinczén át Ubsza-nor taváig hatolt. […] Kutatásainak főeredménye az, hogy a Tangnu-ola hegységtől északra fekvő terület miben sem hasonlít Mongólia agyag- és sósivatagjaihoz, hanem vízben bővelkedő folyóival és gyönyörű növényzettel borított hegyeivel geográfiailag a felső Jeniszei vidékéhez sorolandó."[2]

A nagy belső-ázsiai birodalmak rendszeresen hatalmuk alá hajtották a tuvai területeket. Kőszobrok tanúskodnak arról, hogy e terület a türk birodalom része

* A tanulmány megírását az OTKA K116568-as pályázata támogatta. Külön köszönetet szeretnék mondani Ayana Samdannak, akinek segítsége nélkül nem kutathattam volna a tuvai mongol gyűjteményekben.

1 Katanov 1889-es expedíciója során gyűjtött népdalainak egy része pontosan a Tangnu-olával kapcsolatosak (Katanov 2011: 77, 130, 176, 199 stb.).

2 Lóczy 1904: 250.

volt a 6–8. században, majd az ujgorok vették át a hatalmat.[3] A buddhizmus is ekkor érte el először ezeket a területeket, azonban ekkor még nem sok nyomott hagyott maga után.[4] A *csa-höli* (tuv. *Чаа-Холе*) bizonytalan keltezésű buddhista barlangszentély a buddhizmus legrégibb kézzelfogható bizonyítéka.[5] A 13. században a területek mongol uralom alá kerültek, majd 1757-ben a mandzsu birodalom részeivé váltak, a közigazgatás nyelve a mongol lett,[6] ennek egyik oka, hogy nem közvetlenül Pekingből, hanem a mongóliai Uljasztajból irányították.[7] A mandzsu fennhatóság egyik következménye volt a korábban sem ismeretlen buddhista vallás felvirágzása, ennek következtében egyre másra alapították a kolostorokat.[8] A vallás nyelve elsősorban a tibeti lett.[9] A Tan gyökeret vert, tuvai zarándokok látogatták a buddhista szent helyeket, mint a Pekingtől nem messze lévő Wutai-hegyet (Wutaishan 五臺山).[10] A buddhista vallás azonban nem tudta kiszorítani a sámánokat, a helyi kultuszok egy részét magába olvasztotta, ahogyan ez történt a mongol területeken is.[11] A 20. század elején a sámánok a népesség több mint 1%-át tették ki,[12] a lámák száma feltehetően valamivel alacsonyabb volt, de előfordult, hogy egy sámán lámának állt.[13] Meglehetősen kései adat, de Somfai Kara Dávid 1995-ös tuvai útjával kapcsolatban beszámol egy dél-tuvai láma-sámánról, aki egyrészt vezette a helyi buddhista szentélyt, másrészt sámánkodott is.[14] A sámánizmus és a buddhizmus olyannyira összekeveredett, hogy némely áldozati tárgyról nem lehet eldönteni, hogy lámák vagy sámánok használták-e őket.[15] A hegyek kultusza a buddhizmus előtti időre vezethető vissza, ennek egyik bizonyítéka,

---

3 Kizlaszov 1961: 18, 56.

4 Mongush 2001: 35.

5 A szentélynek ma már csak a 2011-ben elkészült másolata van meg, az eredeti egy víztározó építése miatt megsemmisült 20. század második felében. Archív kép róla: Mongus 2001: 160.

6 Gantulga 2013: 101.

7 MUT 2003: IV. kötet, 168.

8 Mongush 2001: 36.

9 Piatigorsky 1990: 225.

10 Charleaux 2015: 220.

11 Erdeni-yin tobci 1990: 154. Daranat bogd 2007: 179.

12 Vajnštein 1984: 353.

13 Alekseev 1990: 93.

14 Halkuló sámándobok 2002: 464.

15 Halén 1991: 83. Egy 20. századi sámánsír környezetében sok olyan tárgy is helyet kapott, melyek lámákhoz tartoztak, de az nem derül ki, hogy miért helyezték ezeket a tárgyakat is az elhunyt közelébe (Djakonova 1978: 326).

hogy sámánszövegekben is találunk hegyszellemekkel kapcsolatos imákat,[16] illetve leírásokat.[17] Jellemző példa lehet, hogy 1958-ban Diószegi Vilmos tuvai kutatóútja során eljutott egy buddhista szentélyhez, melynek őrzője egy „sárga sámán", azaz félig láma, félig sámán volt, aki egy tibeti(?) nyelvű áldás után egy fohászt énekelt el az egyik hegyhez.[18]

Tuvában rengeteg szútra, ima és áldozati szöveg maradt fenn mongol nyelven, ezek között megtalálhatóak kánonikus szövegek (feltehetően a Kandzsúrból és a Tandzsúrból másolva), illetve buddhista szerzők alkotásai, a híres mongol költő-láma, Rabdzsaj (1803–1856) verse is olvasható az itteni gyűjteményekben.[19] A Dzsingiszhez kapcsolódó imáktól kezdve a puskákhoz szóló füstáldozattal bezárólag különféle népvallási szövegeket is találunk a tuvai mongol nyelvű kéziratok között. Általánosságban elmondható, hogy ezek jelentős részét meglehetősen gyakorlatlan kéz írta (az esetek többségében feltehetően másolta). A kéziratok többségében találunk kibetűzhetetlen, értelmetlen részeket, illetve másolásból fakadó hibákat, amelyek néha teljesen megváltoztatják a szöveg jelentését.[20] Az ismert tuvai mongol gyűjteményekben lévő anyag másik jellegzetessége, hogy a fanyomatok szinte teljesen hiányoznak, elsősorban kéziratokból állnak. Több kéziratnál is előfordul, hogy a lap szélén pszeudo-kínai írásjegyek láthatóak. Ennek oka, hogy kínai fanyomatról másolták a szöveget, amelynek kínai volt a lapszámozása, ezt próbálták imitálni. Egyetlen nyelvi jellegzetességet lehet felfedezni a tuvai kéziratokban: a szókezdő *q* helyett következetlenül *s* betűt írtak (pl. az itt bemutatott szövegben: *qada* > *sada*; *qocorli* > *socorli* etc.).

---

16 Alekseev 1990: 73.

17 Kenin-Lopsan 1997: 83.

18 Somfai 2011: 208.

19 A Tuvai Nemzeti Múzeum gyűjteményében az *Erdeni noyan qutuγ-tu-yin irügel*, katalógusszáma: M 17.

20 Egy példával világítanám meg ezt a problémát: a múzeum gyűjteményében helyet kapott Rabdzsaj egyik tanítása (*erdeni noyan qutuγ-tu-yin irügel*). Az első versszak harmadik sora így néz ki: *arγ-a qaγurmaγ ügetei* (*álnok, hazug szavas*), miközben a verssor helyesen így van: *arγ-a qaγurmaγ ügei-degen* (Ganhujag & Lhamszüren 2011: 69), amit a ragozás nélkül *álnokság nélkülinek, megbízhatónak* lehetne fordítani. A versszak a *Három drágaság*ról (*Buddha, a Tan és a közösség*) szól. Felmerül a kérdés, hogy vajon a másoló tisztában volt-e azzal, hogy hibát vét, a későbbi olvasóknak feltűnt-e, hogy jelentéstanilag nem lehet jó ez a sor ebben a tuvai szövegben. A mongóliai kéziratok kapcsán is mindig felbukkan a kérdés, hogy vajon mennyire értették a mongol kéziratokat az olvasók, egyáltalán mire használták őket? Ezt a kérdést a tuvai gyűjtemény kapcsán méginkább indokolt feltenni.

Jelenleg két nagyobb gyűjtemény van Tuvában, az egyik a *Hatvan hősről elnevezett Nemzeti Múzeum*ban (Национальный музей имени Алдан-Маадыр Республики Тыва) található, a másik a *Tuvai Társadalomtudományi Intézet*ben (Тувинский институт гуманитарных исследований (ТИГИ)). A múzeumi gyűjtemény katalógusát 1994-ben jelentette meg Sazykin,[21] ebben 941 tétel található címleírás formájában. A múzeum költözése során a gyűjtemény egy része elveszett, illetve előkerült egy addig katalogizálatlan rész. Az állomány mostoha sorsát jelzi az is, hogy 2011-ben nem volt mongolul olvasni tudó kutató a múzeumban. Az intézeti gyűjtemény egy részét Ayana Samdan katalogizálta, majd 2004-ben közzétette a legszükségesebb adatokat.[22] A fenti két nagyobb gyűjtemény mellett különböző kolostorokban találhatóak még mongol nyelvű kéziratok, illetve feltehetően vannak nagyobb magángyűjtemények is. Fontos megemlíteni, hogy jelentős számban tibeti nyelvű gyűjtemények is vannak Tuvában (a Nemzeti Múzeumban kb. 20.000 tétel), ennek katalogizálása már elkezdődött, de nem fejeződött be. Az állomány kapcsán mindössze egy rövid cikk jelent meg, mely különböző tibeti démonábrázolások ismertet a múzeum gyűjteményéből.[23]

A mongol nyelvű levéltári anyag 2011-ben facsimile formában megjelent,[24] de ezt leszámítva a tuvai kéziratok feldolgozása még nem kezdődött el, a fent említett két gyűjtemény katalógusának elkészítésén kívül szinte semmi sem történt Tatarincev 1976-ban publikált könyve[25] óta, melyben említést tesz a tuvai mongol írásbeliségről. Ennek egyik oka, hogy helyben nincsen olyan kutató, aki ezekkel a szövegekkel foglalkozna, a külföldi mongolisták pedig elsősorban a mongol területekre koncentrálnak, az ide érkező külföldi kutatók pedig elsősorban a sámánizmussal, illetve a tuvai nyelvvel foglalkoznak. Magyar kutatók közül Diószegi Vilmos járt 1958-ban Tuvában,[26] őt követte Somfai Kara Dávid 1995-ben és 1998-ban,[27] mindketten elsősorban a sámánizmust kutatták. E tanulmány szerzője 2011-ben töltött egy hónapot Kizilben az írott mongol anyagra koncentrálva.

---

21 Sazykin 1994.

22 Samdan 2004.

23 Schwieger 2008.

24 SADUT 2011.

25 Tatarincev 1976.

26 Útleírása: Diószegi 1960: 166 skk. Naplójegyzetei: *Halkuló sámándobok* 2002: 212–224.

27 A két útról készült leírása: *Halkuló sámándobok* 2002: 462–466.

A Tangnu-hegyhez kapcsolódó áldozati szövegnek összesen két ismert példánya van, egyik a múzeumban, a másik az intézetben. Csak a múzeumban található példányt tudtam lemásolni, az intézetben őrzötthöz nem jutottam hozzá. Cím alapján van egy mongóliai párhuzama is a szövegnek Uvsz megyéből (az északi része Tuvával határos), azonban ez hozzáférhetetlen.[28] A múzeumi példány jelzete M 546, összesen négy, kb. 8x16cm nagyságú lapból áll. Gyakorlatlan kéz fekete tintával írta (feltehetően másolta) a szöveget, két helyen vörössel vannak kiemelve szavak. A mongóliai párhuzam is azt erősíti, hogy a szöveg mintájául mongóliai áldozati szövegek szolgáltak, és nem tuvai sámánénekek, melyekkel semmiféle strukturális, illetve terminológiai hasonlóság sem fedezhető fel.[29] A szöveg szerkezetileg igen egyszerű, öt fő részből áll: 1. tiszteletadás; 2. helyszellemek meghívása; 3. az áldozat bemutatása; 4. kívánság; 5. áldáskérés. Struktúrája teljesen megegyezik a mongol területekről ismertekkel,[30] az áldozati tárgyak is hasonlóak, a kért áldások is egyezést mutatnak. Néhány példa a párhuzamokra:

---

[28] Egy mongol kutató, Ganbold (2004: 152) említi, hogy az Uvsz megyei idős D. Bjamdordzs magángyűjteményéből lemásolt egy szöveget, melynek címe *Tangnu ubsiyin bsangs*. Az írásom lezárása után jutott el hozzám Ganbold 2013-as szövegkiadása, ami a hasonló cím ellenére teljesen más szöveget takar (Joriγtu & Badai & Γangbolod 2013: 166–168).

[29] Habár léteznek hegyhez szóló, lejegyzett tuvai sámánénekek (lásd például Alekseev 1990: 73), de ezek semmiféle hasonlóságot nem mutatnak a Tangnu-hegyhez szóló mongol áldozati szöveggel.

[30] Mongol hegyszellemek kultuszával Walther Heissig foglalkozott először részletesen (Heissig 1980), az áldozati szövegek struktúrájával kapcsolatban pedig egy mongol kutató műve máig a legjobb összefoglaló (Ganbold 2006: 58–83). Helyszellemek kultuszával kapcsolatban a legbővebb forráskiadvány 2001-ben jelent meg Ulánbátorban (*Sacred Sites of Mongolia* [2001]), azonban a bemutatott szövegek nagy része tibeti nyelvű. A mongol nyelvű szövegekkel kapcsolatban összefoglaló munka még nem született. Általánosságban elmondható, hogy a mongol hegyszellemekhez szóló áldozati szövegeket két csoportra lehet osztani attól függően, hogy tartalmaznak-e vizualizációt, ami abból áll, hogy az áldozatot bemutató személy lecsendesíti a tudatát és elképzeli a megidézni vágyott istenségeket, ehhez segítségül részletesen le szokták írni ezek külalakját. A vizualizáció a tibeti buddhizmus hatására jelent meg a mongol kultúrában. Ugyanannak a hegyszellemnek lehet egy egyszerűbb, rövidebb áldozati szövege vizualizáció nélkül (ezt valószínűleg a világiak mutatták be), míg a másikat, amely vizualizációt is tartalmazó hosszabb szöveg, feltehetően lámák és szerzetesek használták. Miközben az előzőeknek általában nem ismert a szerzője, ez utóbbi típusú szövegeké gyakran igen. Példaként lehet említeni a Henti (mong. *kentei*/*kengtei*) hegy urához írt áldozati szövegeket, az egyszerűbb csak pár sorból áll, szerzője ismeretlen (kiadta Schubert 1966), míg a másik meglehetősen hosszú, és a 6. Pancsen Láma írta (a mongol fordítását kiadta Szárúlbujan 2006: 135–157).

Áldozati tárgyak

Tangnu-hegyhez szóló áldozatból:
Füstölő, drágakő, termések, tészta, zsír, gyümölcs.[31]

Fehér Öreghez szóló áldozatból[32]:
Drágakő, arany, gyöngy, selyemszalag, ízletes ételek.[33] *Pálinka, étel, tésztaáldozat, szantál, boróka, balzsamfa*.[34]

Dzsingisz kánhoz szóló füstáldozatból:[35]
Szantál, balzsamfa, boróka, füstölő.[36]

Dzsingisz kán *szüldé*jéhez szóló füstáldozatból:[37]
Száz ízzel gazdag étel.[38]

[31] *Küjis, eldeb jüil erdeni kiged ür-e-yin jüil, eldeb γular* [= *γulir*] *tosu, jimis, idegen-u jüil. (Tangnu-yin sang:* 2a/b).

[32] *Caγan ebügen-ü sang dorma*.

[33] *Erdeni, altan, subud, kkib toryan, tamsuγ amtatu idegen-ü jüil*. (Sárközi 1983: 359).

[34] *Joraγ sarqud, joγoγ baling, arca, zandan, gügü*. (Kápolnás 2012: 161).

[35] *Suutu boγda Cinggis qaγan-u gegegen-e ergükü öcig*.

[36] *Jandan, gügül, arca, küji* (Rintchen 1959: 59).

[37] *Ejen sülde-yin sang*.

[38] *Jaγun amta büridügsen idegen-ü degeji* (Rintchen 1959: 66).

Kérések

Tangnu-hegyhez szóló áldozati szövegből:
Kísérjétek, aki távozik, fogadjátok, aki érkezik![39]

A világnak ezt a szegletét se jégverés, se jégeső, se vihar, se tavaszi zord idő, se ragály, se emberi, se állati vész ne sanyargassa! […] *Az életereje, szerencséje, boldogsága, hírneve újholdhoz hasonlóan egyre csak növekedjék,* […] *az ellenfeleknek, ragálynak, durva cselekedeteknek vessetek véget!*[40]

Geszerhez szóló áldozati szövegből:[41]
Kegyeskedj kísérni, mikor megyek,
Kegyeskedj fogadni, mikor jövök![42]

Guan Dihez szóló áldozatból[43]:
Kísérj, amikor távozom, fogadj, mikor érkezem![44]

Milarépa életrajzának[45] kolofónjából:
Semmivé legyenek a szemben állók, ellenfelek,
Ne legyen állathullás, elemi csapás,
Szűnjenek meg a betegségek
Újholdhoz hasonlóan növekedjék a jólét!

A szükséges eszközök, tárgyak,
Az életerő, szerencse,
Különösen az utódok száma
Addig növekedjék, míg be nem telünk vele.[46]

---

39 *Cinaγsi yabuqu-yin üdegül, inaγsi irekü-yin uγtaγul jokiyaγad (Tangnu-yin sang,* 3b).

40 *Yirtencü egün-e oron-du kiraγu mön(g)dör salakai* [=*salki*] *jud doryan* [=*doryun*] *kiged kümün mal-un ebecin jobalang qaruly-a* [=*qariγul*] [...] *nasun-u buyan coγ ucaral jiryaqu aldar-nuγud kiged sini* [=*sine*] *sara metü ulum-iyar* [=*ulam-iyar*] *delgerged* […] *dayisun todqar qataγu üileši-iyer* [=*üiles-iyer*] *eciglen* [=*ecülgen*] *tasuluγad (Tangnu-yin sang,* 3–4).

41 *Geseriyin sang orsibo.*

42 *Cāši odχoyidu mini χašin soyirχo. Nāši irekü-dü mini uqtun soyirχo* (Heissig 1966: 144).

43 *Boγda guwan looye-yin sang-un sudur.*

44 *Cinaγsi odoqui-dur kürgen inaγsi irekü-dür uγtun soyurq-a* (Heissig 1966: 140).

45 *Degedü Milarasba-yin cadiγ.*

46 *Esergü temecegcid daysiun ügei bol-un enelgün jud doraγan usaduγad ebedcin kesig jerge-yi tarqar-un engke esen sine-yin saran metü nemetügei*

Inadu kereg-tü bükü ed tavar iledte amin nasun coγ jali ilangγui-a urugh köbegün aci ür-e inu sedkil-i qantal-a ciyulqu boltughai (Milaraspa életrajza 1967: 234).

A fenti példák is csak megerősítik a feltételezést, hogy a Tangnu-hegyhez szóló áldozati szöveg előképe mongol területekről származik. Természetesen nem lehet egy konkrét szöveghez kötni, de szinte minden részhez találhatunk párhuzamokat.

Vannak azonban olyan jellegzetességek is, melyek egyértelműen Tuvához kötik a szöveget. A tuvai mongol gyűjtemények egészét tekintve alapvetően négyféle csoportba sorolhatjuk a Tuvához köthető jellegzetességeket, ezek közül elegendő, ha legalább az egyik csoporthoz kapcsolódó példát találunk. A négy csoport: 1. Tuvai szerző feltüntetése; 2. Földrajzi nevek; 3. Tuvai szavak, kifejezések tükörfordításai; 4. Olyan istenségek, melyek nem szerepelnek a mongóliai szövegekben.

1. csoport: Tuvai szerző feltüntetése igen ritka, hozzávetőlegesen száz kézirat áttanulmányozása során egyszer sem találkoztam a szerzőség feltüntetésével. Másik probléma, hogy ha lenne is név, az alapján nem lehet pontosan megállapítani, hogy tuvai vagy mongol volt-e a szerző, ehhez azonosítani kellene az illetőt, ami nem várt nehézségekbe ütközhet.
2. csoport: Földrajzi nevek előfordulása sem gyakori, de ha valahol tuvai helynevek jelennek meg, akkor annak a szövegnek egészen biztos, hogy van valami köze Tuvához, vagy a szerző vagy a megrendelő tuvai. Példaként jelen szövegből: Tangnu-hegy, *Tes* és az *Erzün* folyók.
3. csoport: Tuvai szavak, kifejezések tükörfordításai: jelen szövegben ez a típus nem képviselteti magát, de egy másik szövegből vett példával megvilágítanám ezt a csoportot. Az egyik *seter* áldozati szövegben találjuk a *kilenc szemű kanál* (mong. *9 nidü-tü qalbaγ-a*[47]) kifejezést, ami a szóróáldozatokhoz használatos kanalat jelöli, a tárgy tuvai megnevezésének – *kilenc-szem* (tuv. тос-карак) – tükörfordításából eredeztethető ez a terminológia.[48] Mongol szövegekben szóróáldozat fájának/kanalának (mong. *saculi-yin modu/ sanaγ-a)* hívják ezt a kanalat, illetve kilenc szemét kilenc lyuknak (mong. *yisün nüke*) és nem szemnek nevezik.[49]
4. csoport: A tuvai isteneket elsősorban az áldozatra meghívottak körében találjuk, ők nem jellemzőek a mongol területen lévő hasonló típusú szövegekben. Részlet a Tangnu-hegyhez szóló áldozat szövegéből:

---

[47] [Seter], 4b.

[48] Kép a tuvai tárgyról rövid leírással: Kenin-Lopsan 1997: Plate 20/a–f.

[49] Caγan 2003: 164, 184.

> „Mély hódolat a Tangnu nagy hegyen, a tengernyi nagyságú Uvsz tóban, a Tes és Erzün folyókban, a tavakban, sziklákban, erdőkben, mezőkben, be nem fagyó folyóáramban, forrásokban és más helyeken lakozó isteneknek, sárkányoknak, az összes helyszellemnek és a kincset érő emberi testből eltávozottaknak. Mindannyian ide gyertek, foglaljátok el helyeiteket!”[50]

Ezek a jellemzők nem csak erre a szövegre vonatkoznak, hanem más tuvai szövegben is megtaláljuk a párhuzamaikat, természetesen nem mindegyikben. Az *Aranyfény-szútra összefoglalójá*nak (mong. *Altan gerel-ün quriyangγui*) egyik tuvai változatában a főszöveg előtt helyet kapó hódolat adási részben az alábbiakat olvashatjuk:

> „Hódolok földön lakozó buddhákhoz, bárhol is éljenek,
> hódolok minden folyó, víz két partja fövenyének nagy buddhájának,
> hódolok az összes égi és földi fa minden levelében lakozó buddháknak,
> hódolok a füvön és vízen lakozó buddháknak,
> [...]
> hódolok az elhunyt őseim buddháinak hetedíziglen.”[51]

A mindenben és mindenhol helyet kapó szellemek[52] (vagy az itteni szöveg szerint buddhák) a tuvai népvallás egyik jellegzetessége. Szellemek (tuvaiul: *ēzis*) felügyelnek a hegyekre, hágókra, folyókra, forrásokra, fákra,[53] stb., ezek közül a hegyszellemek a legerősebbek. Képesek befolyásolni az emberek életét, segíteni, illetve ártani is tudnak.[54] A mongol hegyszellemekhez szóló szövegekben

---

[50] *Tangnu itüge* [=*etüge*?] *yeke aγula ba yeke dalai ubsan tes ersün mörön tergüten nuur* [=*naγur*] *sada* [=*qada*] *oi cecerlig kiged sarja* [=*qarja*] *bulaγ ter*[*i*]*güten orosiγsan tngri luus bütüger* [=*bügüdeger*] *delekei-yin ejed tergüten nögcigsen erdeni sansar nirwan-u jocid bügüde* [1/2] *egün-e jalaraju öber öberün egüskegsen degeger?-dür orošid*[*γ*]*un* (*Tangnu-yin sang*, 1b–2a).

[51] *bi köbcin γajar-a degereki burqan-du mörgömüi*
bi köbiyen qamuγ mörön usun-u qoyar jaq-a-yin orosiγsan qomki-yin yeke burqan-du mörgömüi
bi tngri γajar qamuγ modon-u nabci büri burqan-du mörgömüi
bi ebesü usun-u degereki burqan-du mörgömüi
[...]
bi doloγan üy-e önggeregsen ebüge ecige eke-yin burqan-du mörögmüi (Altan gerel 2a–2b).

[52] Somfai 2011: 217.

[53] Namkamjadag 2013: 311–312, Kenin-Lopsan 1997: 39, 88.

[54] Vajnštein 1984: 354.

csak magát a hegyszellemet és kíséretét hívják meg az áldozatra,[55] bár a mongolok is ismertek különféle kisebb hatalmú helyszellemeket, de ezeket sohasem sorolták fel pontosan, csak egyszerűen helyszellemeknek nevezték őket. Általában a *γajar usun-u ejed* kifejezést használták rájuk, mely szó szerint föld és víz urait jelent, esetleg rövid formában egyszerűen *γajar-un ejed*, ami helyszellemet jelent. Emellett használatos még a *luu* (t. *klu*), amely földfelszín alatt élő szellemlényeket jelent, és a *sabdag* (t. *sa bdag*), amely helyszellemeket jelent általánosságban.[56] Azonban ezeket nem nevezik buddháknak, ahogyan ezt fentebb láttuk egy tuvai szöveg kapcsán. Másik különbség, hogy a tuvai szövegekben az elhunytak lelkeit is meghívják, ez hiányzik a mongol párhuzamokból, de más tuvai szövegekben szintén találkozunk holtakkal, példának okáért egy áldozati szövegben az elhunytaknak is áldoznak.[57] Tehát amellett, hogy a szöveg előképei mongol területekre vezetnek, tuvai jellegzetességeket is találunk benne.

A Tangnu-hegyhez szóló füstáldozattal kapcsolatban fontos kérdés, hogy az áldozatot mikor, milyen alkalmakkor mutatták be. Erre vonatkozóan semmiféle információ nem áll rendelkezésünkre, csak analógiákra lehet támaszkodni. A mongol területeken a hegyekhez szóló áldozatokat évenként egy, ritkábban két alkalommal,[58] vagy két, esetleg három évente egyszer mutatták be. Feltételezhetően a Tangnu-hegyhez szóló áldozat bemutatásának is volt egy konkrét időpontja. A Mongólia területén élő tuvák az áldozati ünnepeiket nyáron szokták tartani,[59] ebből feltételezhetjük, hogy a Tangnu-hegyhez szóló áldozat bemutatására is nyaranta kerülhetett sor.

Kérdésként felmerül, hogy ki írhatta ezt a szöveget. Erre vonatkozóan semmiféle adat sincs, azonban mongóliai párhuzamok alapján feltételezhetjük, hogy valamilyen magasrangú láma, ahogyan például a 6. Pancsen Láma Lobszang Palden Jese (Blo bzang dpal ldan ye shes, 1738–1780) írta

---

[55] A mongol helyszellemekhez szóló szövegek legteljesebb gyűjteménye: Sacred Sites of Mongolia (2001), ebben az alábbi példát leszámítva mindig csak az adott hegyszellemet hívják meg. Egyetlen egy mongol áldozati szövegben olvashatunk a fákban, kövekben, forrásokban lakozó helyszellemekről (Sacred Sites of Mongolia 2001: 52–53, Tatár 1976: 22, 29), azonban ez nem egy konkrét helyhez szóló áldozat, hanem az áldozatbemutató a mongol területen élő összes helyszellemet meghívja, és a fontosabbakat név szerint is említi.

[56] Tatár 1976: 14–16.

[57] *Šitügen-ü ejed ba* [2a/b] *nögcigcid bügüde-yi ariγulan takimui* (*Yisün sülde*, 2).

[58] 1778-tól mandzsu császári parancsra a mai Ulánbátortól délre elhelyezkedő Bogd hegynek évente kétszer (tavasszal és nyáron) áldoztak, míg az Otgontenger hegynek csupán egyszer, nyáridőben (Erdeni-yin erike 2010: 197–199).

[59] Namkamjadag 2013: 307.

az Khenti-[60] és Alasha-hegyhez[61] szóló füstáldozati szöveget, illetve a Kéktó melletti Amnye Macsen hegyhez szóló áldozati szöveget is, mindkét esetben mongol előkelők kérésére.[62] Feltehetően itt is ez történhetett: egy tuvai mongol nyelvű, talán valamilyen közigazgatási tisztséget is betöltő előkelő kérésére egy magas rangú láma alkothatta meg a szöveget, akinek voltak tuvai kapcsolatai, amire utal a szövegben lévő tuvai sajátosság.

Kérdés továbbá, hogy miért nem tuvai nyelven íródott a szöveg. A válasz a vallási nyelvben keresendő, ami a tibeti és mongol volt. Tuvai nyelvű buddhista szöveg nem ismert. Itt nem merült fel az a probléma (legalábbis nem ismert ezzel kapcsolatos forrás), hogy a helyszellem esetlegesen nem érti meg a számára idegen nyelvű imát. Mongol területekről több példa is ismert arra, hogy helyszellemekhez szóló áldozati szöveget azért írták meg mongolul, mert a tibetit nem értette a címzett.[63]

A helyszellem megjelenési formája is kérdéses, a vizualizációt tartalmazó mongol áldozati szövegek mindegyike részletesen leírja a megidézni kívánt istenséget, azonban ez a szöveg nem tartalmaz ilyen részt, így a helyszellem alakja homályban marad. A *Tuvai Nemzeti Múzeum* több thangkhát is őriz, melyeken feltehetően helyszellemek szerepelnek, lehetséges, hogy az egyik közülük éppen a Tangnu-hegy urát ábrázolja. Azonban míg nem fejeződik be a thangkhák feldolgozása, addig nem lehet erről a kérdésről nyilatkozni.

Összességében, a Tangnu-hegyhez szóló áldozati szöveg a mongol mintákat követi, de van helyi jellegzetessége is, így egyaránt fontos lehet a mongol és tuvai kultúrával foglalkozó kutatóknak is (a mongol füstáldozati szövegek egy része tibeti eredetű, mégis a mongol kultúra részét képezik). A tuvai mongol gyűjtemények jövendőbeli feldolgozásakor nem lehet eltekinteni a mongol párhuzamok vizsgálatától, másrészt ezeknek a kéziratoknak szükséges lenne helyet kapniuk a tuvai kultúrtörténetben.

---

60 Mongol fordítása Szárúlbujan 2006: 128.

61 Dorgi 2002: 992–993.

62 Maracin bumara-yin sang-un sudur, 6b. Az előkelők között feltűnik *Dzsaszakt kán Cevangbaldzsaj* (mong. *Jasaγtu qan Cevangbaljai*), aki 1770 és 1791 között viselte a *dzsaszakt* káni címet (Jarliγ-iyar 2005: 139).

63 Az Alasha megye egyik legnagyobb kolostorának, a „Keleti kolostor" reinkarnálódó lámájával kapcsolatban maradt fent az alábbi történet 1814-ből: „Azt beszélik, hogy a Keleti kolostor reinkarnálódó lámája, Kelengpel a halála előtt nem sokkal egy rövid álmot látott, amelyben megjelent előtte Alasha védelmezője, és így szólt hozzá: - Tibeti nyelven mondjátok az áldozati szövegeket nekem, mindenféle dolgot mondotok, de én abból semmit sem értek. Ha mongolul lenne, akkor könnyen megérteném" (*Jegün keyid-ün gegen kelengpel taγalal bolqu-yin emüneken . nigen caγ-un noyir dumda alaša sakiγusu irejü . tanus töbed kele-ber namayi takiju olan yaγum-a kelekü yum . bi demei todorqai oyilγaqu ügei bayin-a .. ta mongγol kele-ber ungsibasu medekü-dü döküm bayin-a gesen jegüdü ögcü gen-e* (Damcoyiraγba 2011: 139). Egy másik hasonló példát találunk Agvangdordzsnak a mongol helyszellemeknek írt művében is (Tatár 1972: 26, 33).

Melléklet: A füstáldozat szövege és fordítása

tangnu-yin sang sudur orosiba

om a hum . om a hum . om a hum
namu ijiγura [=*ijaγur*] *ündüsün blam-a idam burqan ciγulγan kiged baγatur dakinis nom-un sakiγulasun-u ciγulγan tngri mangγus naiman ayimaγ oron-u tngri delekei-yin ejed kiged ilangγui-a tangnu itüge* [=*etüge?*] *yeke aγula ba yeke dalai ubsan tes ersün mörön tergüten nuur* [=*naγur*] *sada* [=*qada*] *oi cecerlig kiged sarja* [=*qarja*] *bulaγ ter*[*i*]*güten orosiγsan tngri luus bütüger* [=*bügüdeger*] *delekei-yin ejed tergüten nögcigsen erdeni sansar nirwan-u jocid bügüde* [1/2] *egün-e jalaraju öber öberün egüskegsen degeger?-dür orošid*[*γ*]*un om a hum bodatai-a beledk*[*eg*]*sen <sedkil-iyer qubilaγsan>-aca boluγsan ariγun saqui? utaγ-a kiged satuγtu? utuγtu* [=*utaγ-a-tu*] *takil baling altan umdaγ-a dalai egüger* [=*egüber*] *blam-a . idam burqan bodisatuwa baγatur dakinis nom-i tedkügci sakiγu=luγsan-u ciγulγan tngri mangγus . naiman ayimaγ oron-u ejid delekei-yin ejed* [=*ejed*] *ter*[*i*]*güten sansar nirwan jocid-nuγud socorli* [=*qocorli*] *ügei ariγun sang ed küjis eldeb jüil erdeni kiged ür-e-yin jüil* [2a/b] *eldeb γular* [=*γulir*] *tosu jimis idegen-u jüil tergüten kei γal-dur talbiγsan-u utaγan-u egün-ber ükül ügei-yin mör degürgsen-iyer ijaγur-un ündüsün blam-a idam burqan-u ciγulγan-yi ariγulamui .. burqan bodi saduwa baradk'sbud bügüde-yi ariγulamui baγatur dakinis nom-i tedkügci sakiγulsan-i ariγulamui . tngri mangγus naiman ayimaγ oron delkei-yin ejed-(y)i ariγulamui ilangγui-a* [2/3] *yeke aγula tangnu-i ariγulamui .. yeke dalai ubsa yeke usu tes-(y)i ariγulamui . ersün tergüten aγula usu möröd-(y) i ariγulamui . sarca* [=*qarja*] *bulaγ-yi tergüten-e orosiγsan tngri esuri büdüger-yi* [=*bügüdeger-i*] *socurli* [=*qocorli*] *ügei-yi ariγulamui . ilangγui-a oron jüg mön kü egün-e orosi=γsan oron delekei-yin ejin oron-u tngri bügüde-yi ariγulamui . ariγun takil baling egüni joγoγlaγad babura* [=*ba bürin*] *baγsi šabi öglige-yin ejin* [=*ejen*] *nökür* [3a/b] *selte(i) šai/ši edürün γurban qariγul söni-yin γurban segül boluγad cinaγsi yabuqu-yin ötlege* [=*üdegül*] *inaγsi irekü-yin oγtaγul joki=yaγad yirtencü egün-e oron-du kiraγu mön(g)dör salakai* [=*salki*] *jud doryan* [=*doryun*] *kiged kümün mal-un ebecin jobalang qaruly-a* [=*qariγul*] *kemen* [=*kele*] *ama(n) bügüde-yi amurjiγuluγad nasun-u buyan coγ ucaral jiryaqu aldar-nuγud kiged sini* [=*sine*] *sara metü ulum-iyar* [=*ulam-iyar*] *delgerged γurban ariγun* [¾] *edün? töröl keyidün? socorli* [=*qocorli*] *ügei erkertü* [=*erketü*] *quriyaγad dayisun todqar qataγu üileši-iyer* [=*üiles-iyer*] *eciglen* [=*ecülgen*] *tasuluγad arban jüg-ün qotala takiγsan kesig qutuγ-nuγud ene edür ögede bolun inaγsi iretügei . aa-iyar aru ucaraγuluγ-ci tangnu-ta ed mal arbijiγuluγad delgeregülen öljei qutuγ orošituγai cing-damani erdeni oloγsan metü ügegü(ü) dutaγu arilqu kiged cindamani kereg*

küsel sanaγsan ed [4a/b] *ölji* [=*öljei*] *qutuγ orosiqu boltuγai .. esürün kiged erketü tngri sakiγuluγsan tergüten-ü adstun* [=*adistun*] *kiged tusa jokiyaγci tngri-yin ölji* [=*öljei*] *qutuγ orosiqu kiged amuγulang sayin sanaγ-a si*[*i*]*dkeleci=len bütügekü ba . nasu urtu ebecin ügei amur jirγalang-luγ-a tegüskü boltuγai .. ...*
om ma ni bad me hum om ma ni bad me hum om ma ni bad me hum

Füstáldozat a Tangnu-hegyhez

Om a hum, om a hum, om a hum.

Hódolat a tanító lámák és a védelmező buddhák[64] seregeinek!

Hódolat a hős dákiníknek, a tanvédők seregeinek, az istenek és manguszok nyolc csoportjának, a helyszellemeknek, a világügyelőknek!

Mély hódolat a Tangnu nagy hegyen, a tengernyi nagyságú Uvsz tóban, a Tes és Erzün folyókban, a tavakban, sziklákban, erdőkben, mezőkben, be nem fagyó folyóáramban, forrásokban és más helyeken lakozó isteneknek, sárkányoknak, az összes helyszellemnek és a kincset érő emberi testből eltávozottaknak.

Mindannyian ide gyertek, foglaljátok el helyeiteket!

Om a hum.

Az itt elhelyezett, meditációval előkészített tárgyakból fakadó tiszta füstfellegekkel, tésztaáldozattal, aranyló nektár tengerével áldozok a lámáknak, védelmező buddháknak, és bodhiszatváknak, hős dákiniknek, tanterjesztők és tanvédők seregeinek, istenek és manguszok nyolcas csoportjához, helyszellemekhez, világügyelőkhöz és a kincset érő emberi testből eltávozottakhoz, senkit ki nem hagyva.

Tűzben elhamvasztott füstölőpálcikákból, különféle drágakövekből, termésekből, tésztából, zsírból, gyümölcsökből és más étkekből fakadó füsttel, ezzel a tiszta áldozattal áldozok a halhatatlanság útját taposó tanító lámáknak, védelmező buddhák seregének!

Áldozok minden buddhának, bodhiszatvának, pratjékabuddhának!

Áldozok az istenek és ártó lények nyolcas csoportjának, a helyszellemeknek és a világyügyelőknek!

---

[64] A tuvai szövegben szereplő buddhista terminológia (pl. buddha, dákiní) pontos fordítása problematikus. Egyáltalán nem biztos, hogy a *buddha* szó alatt pontosan azt értették, amit a kortárs európai olvasó. Ugyanígy kérdéses a manguszok nyolc csoportja és a többi, elsősorban népvallási szövegekben előforduló lények azonosítása is. Feltehetően a tuvaiak a mongol illetve tibeti területekről érkező új terminológia átvételekor az új szavakat a helyi hiedelemvilágban élő lényekkel kapcsolták össze.

Kiemelt figyelemmel áldozok a hatalmas hegynek, Tangnunak!

Áldozok a tengernyi nagyságú Uvsz tónak, a bővizű Tes folyónak!

Áldozok az Erzün és más folyóknak, hegyeknek!

Áldozok a forrásokban és más helyeken lakozó isteneknek és aszúráknak, egyet sem kihagyva!

Kiemelt figyelemmel áldozok az itt lévő, helyszellemnek és világügyelőknek, egyről sem megfeledkezve!

Fogyasszátok el a tiszta áldozatomat, a tésztaáldozatot!

Mi mindannyiunkat, mestereket, tanítványokat, adományadókat és társaikat a nappal három szakaszában(?) az éjszaka három részében(?), távozáskor kísérjetek, visszatéréskor fogadjátok! A világnak ezt a szegletét se jégverés, se jégeső, se vihar, se tavaszi zord idő, se ragály, se emberi, se állati vész ne sanyargassa! A pletykák, rágalmak szűnjenek meg! Az életerő, szerencse, boldogság, hírnév újholdhoz hasonlóan egyre csak növekedjék, a három tiszta dolgot kivétel nélkül mind ide gyűjtsétek, az ellenfeleknek, ragálynak, durva cselekedeteknek vessetek véget, most mind a tíz irányból, az összes áldás, szerencse, mind ide jöjjön! A tanvédő(?) Tangnu-hegyen gyarapodjon a vagyon, a boldogság és a szerencse! Úgy szűnjön meg a szükség és hiány, mintha a vágyteljesítő drágakő került volna elő, minden vágyott és kigondolt dolog öltsön testet!

Az aszúrák és a hatalmas védelmező-istenek áldása, a segítő istenek boldogságos támasza legyen itt, béke, jószándék köszöntsön, a hosszú élet, egészségben, boldogságban legyen teljes!

Elsődleges források

Kiadatlan kéziratok:

Altan gerel-yin quriyanγui sudur orosibai. (Hatvan Hősről Elnevezett Tuvai Nemzeti Múzeum – Национальный музей имени Алдан-Маадыр Республики Тыва. Jelzete: M 565)

Erdeni noyan qutuγ-tu-yin irügel. (Uo. Jelzete: M 17)

[Seter] (Uo. Jelzete: M 759)

Maracin bumara-yin sang-un sudur. Magángyűjtemény.

Tangnu-yin sang sudur. (Uo. Jelzete: M 546)

Yisün sülde tngri-yin sang sudur. (Uo. Jelzete: M 568)

Forráskiadások:

Daranat bogd 2007. „Biography of Daranata's." In: L. Hurelbaatar (ed.) *Literature of Mongolian Buddhism*. Volume 2. Ulaanbaatar: Mongolian Academy of Scinece, Institution of Language and Literature, 162–187.

Erdeni-yin erike 2010. Galdan tusalaγci: Erdeni-yin erike kemekü teüke bolai (A History called Jewel rosary). A Mongolian chronicle of 1841. (Academic introduction, cyrillic translation and commentary by J. Gerelbadrakh.) Ulaanbaatar.

Erdeni-yin tobci 1990. *Saγang Secen, Erdeni-yin Tobci ('Precious Summary'). A Mongolian Chronicle of 1662*. The Urga text transcribed and edited by M. Gō, I. de Rachewiltz, J. R. Krueger and B. Ulaan. The Australian National University.

Ganhujag & Lhamszüren 2011. Н. Ганхуяг – Ж. Лхамсүрэн, *XIX зууны сууτ соён гэгээрүүлэгчД. Равжаагийн Цаасан шувуу тэргүүτ алтан сургал* [A híres 19. századi tanítónak, Rábzsájnak a Papírmadár és más tanításai]. Улаанбаатар.

Heissig, Walther 1966. *Mongolische Volksreligöse und Folkloristische Texte*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

Jarliγ-iyar toγtaγaγsan γadaγadu mongγol. qotong ayimaγ-un wang güngüd-ün iledkel šastir [A külső mongol és hoton megyék előkelőnek császári paranccsal tisztázott családfái]. 2005. Borjigin Mönggöndalai qarγuγulun tayilburilaba. Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.

Joriγtu & Badai & Гangbolod 2013. *Todu üsüg-ün sang-un silüg-ünsudulul* [Világos írásos füstáldozatok]. Ündüsüten-ü Keblel-ün Qoriy-a.

Kápolnás Olivér 2012. „Mergen Gegen füstáldozata a Fehér Öreghez.” In: Bárdosi Vilmos (szerk.) *Tanulmányok: Nyelvtudományi Doktori Iskola*. Budapest: ELTE BTK, 153–166.

Kenin-Lopsan, B. Mongush 1997. *Shamanic Songs and Myths of Tuva*. (Selected and edited by Mihály Hoppál with assistance of Christiana Buckbee). Budapest: Akadémiai Kiadó.

Milaraspa életrajza (1967) *Mi-la-ras-pa'i rnam-thar Cogh-tu Guisi fordítása* (Mongol nyelvemléktár XII). Közzéteszi Lőrincz László. Budapest: ELTE Belső-ázsiai Intézet.

Rintchen, B. 1959. *Les máteriaux pour l'étude du chamanisme mongol. I. Sources littéraires (Asiatische Forschungen 3.)* Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

SADUT 2011. *Собрание архивных документов по истории Тувы*. С. Чулуун – Бичелдей К. А. Улаанбаатар – Кызыл: Монгол Улсын Шинжлэх Ухааны Академийн Түүхийн Хүрээлэн – ОХУ-ын Тува Улсын Засгийн Газрын Дэргэдэх Хүмүүлэгийн Судалгааны Хүрээлэн.

Sárközi Alice 1983. „Incense-Offering to the White Old Man.” In: Klaus Sagaster und Michael Weiers (Hrsg.) *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 357–369.

Schubert, Johannes 1966. „Ein Ritual für die Berggottheit des K'engtei Xagan.” In: Walther Heissig (Hrsg.) *Collectanea Mongolica Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 235–247.

Másodlagos szakirodalom

Alekseev, Nikolai A. 1990. „Shamans and Their Religious Practices.” In: M. M. Balzer (ed.) *Shamanic Worlds – Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. New York: M. E. Sharpe, 49–109.

Caγan, D. 2003. *Mongγol ündüsten-ü ulamjilaltu modon edlel-ün soyul* [A mongolok fából készült tárgyainak kultúrája]. Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.

Charleaux, Isabelle 2015. *Nomads on Pilgrimage*. Leiden & Boston: Brill.

Damcoyiraγba 2011. *Alaša Yamun keyid-ün tobci teüke* [Az Alasha megyei Jamun kolostor összefoglaló története]. Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.

Diószegi Vilmos 1960. *Sámánok nyomában Szibéria földjén. Egy néprajzi kutatóút története*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.

Djakonova, V. P. 1978. „The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shamaness." In: V. Diószegi and M. Hoppál (eds.) *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 325–339.

Dorgi 2002. *Alaša qosud* [Alasha járásai]. Öbör Mongγol-un soyul-un keblel-ün qoriy-a.

Gandold [Д. Ганболд] 2006. *Монгол сан тахилгын судар үгийн урлагийн туурвил болох нь* [Tanulmány a mongol füstáldozatok szóhasználatáról]. Улаанбаатар.

Gantulga [Ц. Гантулга] 2013. „Монголын Тувачууд Манж Чин улсын үед [Mongoliai tuvák a mandzsu-korban]." In: Б. Түвшинтөгс, А. Гонгор (szerk.) *Тува: түүх, хэл, соёл* [Tuva történelme, nyelve, kultúrája]. (Bibliotheca Oiratica.) Улаанбаатар, 100–105.

Halén, Harry 1991. „Tuvan (Soyot) Folk-religious Implements in the National Museum of Finland." *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 83: 79–110.

Halkuló sámándobok. Diószegi Vilmos szibériai naplói. 2002. Szerk. Sántha István. Budapest: L'Harmattan – MTA Néprajzi Kutatóintézet.

Heissig, Walther 1980. *The Religions of Mongolia. (Translated form the German edition by Geoffrey Samuel.)* London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Katanov [Катанов, Н.Ф.] 2011. *Очерки урянхайской земли – Дневник путешествия исполненного в 1889 году по поручению Имперatопской Академии Наук и Имперatопского Пусского Географического Общества*. Кызыл.

Kizlaszov [Л.Р. Кызласов] 1969. *История Тувы в средние века*. Moszkva: МГУ.

Lóczy Lajos 1904. „Az uriangkai törzsek." *Földrajzi közlemények* XXXII: 250.

Mongush [Монгуш, М. В.] 2001. *История Буддизма в Туве*. Новосибирск: Наука.

Namkamjadag [Намкамядаг] 2013. „Алтайн Тувачуудын шүтлэг, цээр горим хийгээд байгаль орчны харьцааг өгүүлэх нь. [Az altaji tuvák hitvilága, taburendszere és természettel való kapcsolatuk]." In: Б. Түвшинтөгс – А. Гонгор. (szerk.) *Тува: түүх, хэл, соёл* [Tuva történelme, nyleve, kultúrája]. (Bibliotheca Oiratica.) Улаанбаатар, 311–312.

MUT 2003. *Монгол улсын түүх* [Mongolia történelme]. A. Очир et al (szerk.). Улаанбаатар: Монгол Үлсын Шинжлэх Ухааны Академи Түүхийн Хүрээлэн.

Piatigorsky, Alexander 1989.. „Buddhism in Tuva. Preliminary Observations on Religious Syncretism." In: T. Skorupski (ed.) *The Buddhist Heritage. Papers delivered at the Symposium of the same name convened at the School of Oriental and African Studies, University of London, November 1985*. (Buddhica Britannica, Ser. 1) Tring: The Institute of Buddhist Studies, 219–228.

Sacred Sites of Mongolia 2001 = *Монголын тахилгат уул усны сангийн судар оршвой*. Ed. Осорнамжимын Сүхбаатар. Улаанбаатар.

Samdan [Аяна Самдан] 2004. *Каталог монгольских рукописей и ксилографов научного архива ТИГИ*. Москва.

Sazykin, A. G. 1994. „Catalogue of the Mongol manuscripts and xylogpraphs preserved in the library of the Tuvan Ethnological Museum „Sixty Heroes" (Kyzyl)." *Acta Orientalia Hung*. XLVII: 327–407.

Schwieger, Peter 2008. „Tuvinian images of demons from Tibet." *Revue d'Études Tibétaines* 15 [Tibetan Studies in Honor of Samten G. Karmay — Part II. Buddhist & Bon po Studies]: 331–336.

Somfai Kara Dávid 2011. „Tuva sámánok énekei, Diószegi Vilmos kéziratos hagyatéka (2.)." In: Balogh Balázs – Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán (szerk.) *Ethno-lore* 28. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 205–234.

Szárúlbujan [Ж. Саруулбуян] 2006. *Бурхан Халдун хайрханы тэнгэр тайлга* [Burkán Kaldunhoz szóló áldozatok]. Улаанбаатар.

Tatarincev [Татаринцев Б.И.] 1976. *Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику*. Кызыл: Тувинское книжное изд-во.

Tatár, Magdalena 1976. „Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains." *Acta Orientalia Hung*. XXX: 1–58.

Vajnštein, S. I. 1984. „Shamanism in Tuva at the turn of the 20th Century." Mihály Hoppál (ed.) *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Herodot, 353–373.

A Sumeru-hegy és a buddhista világkép egy dunhuangi kéziraton (Pelliot chinois 2824)

KÓSA GÁBOR
(ELTE BTK Kínai Tanszék)

Dunhuangban meglehetősen kevés Sumeru-hegy ábrázolás maradt fenn.[1] Ezek a barlangok belső falaira festett ábrázolások vagy a 17-es „kézirat-barlangban" talált kéziratok meglehetősen elnagyoltan ábrázolják a Sumeru-hegyet, mivel céljuk általában az volt, hogy a falfestményhez kapcsolódóan, az azokon megjelenített szútrákkal összefüggésben idézzék meg a hegy általános képét,[2] és nem kívánták a Sumeru-hegy köré rendeződő univerzumot annak teljességében elénk tárni. Ennek ellentéteként említhető a Pelliot chinois 2824 kézirat (1. kép), melynek láthatólag egyetlen célja, hogy a buddhista világegyetemet képpel és az azt kísérő szöveggel bemutassa.

A Pelliot chinois 2824 egy 213,6 × 29,3 cm nagyságú tekercs, amelyet Paul Pelliot 1908-ban választott ki a dunhuangi 17-es barlangbeli nevezetes szövegválogatása során. A képet és szöveget egyaránt tartalmazó kézirat hoz-

---

[1] A tanulmány az OTKA 100632 számú pályázata keretében készült. Köszönöm Szegedi Mónikának, hogy a tanulmányomat kézirat formájában elolvasta és számos értékes javaslatot tett. A tanulmányban szereplő buddhista fogalmakról általában, illetve a megfelelő szanszkrit és egyéb nyelvű elnevezésekről, lásd Buswell–Lopez (2014) vonatkozó szócikkeit, ezekre külön csak speciális esetekben hivatkozom. T. a buddhista kánonra utal (lásd Taishō a bibliográfiában). A sortöréseket ‖ jellel jelöltem. A tárgyalt kézirat egészében és részleteiben megtekinthető a következő weboldalon: http://idp.bl.uk/database/oo_scroll_h.a4d?uid=24658789;recnum=59984;index=4 (utoljára megnézve: 2017. január 27-én).

[2] Például a *Vimalakīrtī-sūtra* illusztrációin (egy Tang-dinasztiabeli [kései 8. sz.] képtekercsen [Whitfield 1982, Vol. 1. Plate 20] vagy a 9-es számú barlang falán), Mañjuśrī (pl. 14-es barlang, 9. sz.), vagy az ún. Kozmológiai Buddha (pl. *Bao'enjing bianxiang tu* 報恩經變相圖, 9. sz; 446-os barlang, 8. sz.) ábrázolásain.

závetőlegesen a 9–10. századra datálható,[3] jelenleg a Bibliothèque nationale de France-ban található. A meglévő felület nagy része alapvetően sértetlen, a világos bézs színű papír két szélén barnás elszíneződés látható. A papír vékony, különösen a széleknél, a verso oldaláról mind a színes ábrák, mind a fekete tintával készült írás látható. Elképzelhető, hogy a kézirat jobb oldaláról egy vékony csíkot eltávolítottak.

1. kép **Pelliot chinois 2824**
(213,6 × 29,3 cm, © Bibliothèque nationale de France)

[3] Hu 1996: 48.

A kézirat témája a hármas buddhista világ színes (citromsárga, narancssárga, szürke, fekete, stb.) ábrázolása, amelyben központi szerepet kap a Sumeru-hegy, ezen kívül (általában oldalt, egyszer pedig középen) fekete tintával írt szövegidézetek kísérik a részben vonalzóval megrajzolt központi ábrát. A néző benyomása mindenképpen az, hogy alapvetően egy képről van szó, amelyet a szövegrészletekkel magyaráztak, és nem egy szövegről, amelyet képpel illusztráltak. Habár hosszabb szövegek csak a szigorú értelemben vett képen kívül találhatók, rövidebb, magyarázó jellegű feliratok narancsos és sárgás hátterű, álló téglalap alakú „kártusok"-ban magán a képen is mintegy huszonöt alkalommal előfordulnak.

Annak ellenére, hogy P.2824 valószínűsíthetően a legkorábbi ilyen jellegű fennmaradt ábrázolás,[4] a kutatás alig foglalkozott vele: ismereteim szerint egy 1996-ban született kínai[5] és egy 2014-ben publikált francia[6] tanulmányon kívül nem elemezték részletesebben. A továbbiakban az ábrát, illetve a kéziraton található szöveget vizsgálom, illetve ez utóbbit fordítom le. A szövegek esetében a korábbi átíráshoz képest jobban próbáltam ragaszkodni a kéziraton szereplő írásjegyekhez, amennyiben pedig technikai akadályba ütközött, hogy a speciális dunhuangi verziót reprodukáljam, akkor lábjegyzetben jeleztem az adott írásjegy variáns jellegét. Szintén igyekeztem jelezni és javítani, ahol a korábbi egyetlen szövegkiadás (Hu 1996) pontatlan volt, valamint a korábbiakhoz képest igyekeztem jobban összehasonlítani a kéziraton szereplő szöveget a neki megfelelő *Abhidharmakośa*-részlettel, illetve az egyes kifejezések adott kínai alakját az egyéb kínai buddhista szövegekben előforduló változataival.

A kézirat struktúrája

Az ábrázolás a kézirat hosszabbik, függőleges tengelye mentén rendeződik, a szövegek a központi ábra két oldalán, néhol alatta, illetve benne találhatók. Az ábrázolás legtetején, egy toronyszerű építményben olvasható az egész kézirat címe: *Sanjie jiudi zhi tu* 三界九地之圖, vagyis 'A Három világ és a kilenc szféra ábrája'. A cím első része a közismert buddhista fogalomra utal: a vágybirodalom (*yujie* 欲界), a formabirodalom (*sejie* 色界) és a forma nélküli birodalom (*wusejie* 無色界) hármasságára, míg a kilenc szféra vagy „föld" (*jiudi* 九地) kevésbé közismert elképzelése a három világ benső struktúráját

[4] Hu 1996: 48.

[5] Hu 1996. A szerző 1996-ban kijelenti, hogy a kézirattal még senki nem foglalkozott korábban (Hu 1996: 48).

[6] Wang-Toutain 2014.

részletezi, amennyiben azok egyrészt mint újjászületések potenciális végcéljai, másrészt mint bizonyos meditációs szintek állapotai jelennek meg:

1. A vágybirodalomban: „öt újjászületési lehetőség szférája” (*yujie wuqu di* 欲界五趣地).
2. A formabirodalomban: „az élet elhagyása (utáni) paradicsom szférája” (離生喜樂地). Kezdeti elmélyedés (*chu chan* 初禪).
3. A formabirodalomban: „az (újjá)születések megszűnésének paradicsom szférája” (定生喜樂地). Második elmélyedés (*er chan* 二禪).
4. A formabirodalomban: „a (korábbi) örömöket maga mögött hagyó paradicsom szférája” (離喜妙樂地). Harmadik elmélyedés (*san chan* 三禪).
5. A formabirodalomban: „a visszaemlékezés nélküli tiszta szféra” (捨念淸淨地). Negyedik elmélyedés (*si chan* 四禪).
6. A forma nélküli birodalomban: „a végtelen űr szférája” (*kong wubian chu* 空無邊處).
7. A forma nélküli birodalomban: „a végtelen tudatosság szférája” (*shi wubian chu* 識無邊處).
8. A forma nélküli birodalomban: „az abszolút semmi szférája” (*wu suo you chu* 無所有處).
9. A forma nélküli birodalomban: „a sem észlelés, sem nem észlelés szférája” (*fei xiang fei fei xiang chu* 非想非非想處).

Az *Abhidharmakośa* és a P.2824

Nem kétséges, hogy a kéziraton található szövegek többsége az *Abhidharmakośabhāṣya* (későbbiekben kissé rövidítve *Abhidharmakośa*) kínai fordításából származik.[7] Vasubandhu eredetileg szanszkrit nyelvű munkájának szempontunkból releváns része a világ felépítéséről szóló harmadik fejezete *(Lokanirdeśa)*.[8] A szanszkrit mű elveszett, és csak 1935-ben találták meg a mű 12–13. századi, majdnem teljes kéziratát a tibeti Ngor kolostorban, bár kommentárokból korábban is ismert volt számos részlete.[9] Tibeti nyelven egy fordítása és számos kommentárja létezik,[10] kínai nyelvre i. sz. 564–567

[7] Hu 1996: 48. A műről, illetve az Abhidharmáról általában magyarul lásd Szegedi 2013, Végh 1998–99.

[8] La Vallé Poussin 1991: 365–495.

[9] La Vallé Poussin 1991: lvi–lvii.

[10] Szegedi 2009: 53, Végh 1998–99, Mejor 1991.

között Paramārtha (T.1559: *Apidamo jushe shilun* 阿毘達磨俱舍釋論), i. sz. 651–654 között pedig Xuanzang 玄奘 (T.1558: *Apidamo jushelun* 阿毘達磨俱舍論) fordította le.

Hu Tongqing 胡同庆 és F. Wang-Toutain is úgy vélik, hogy a kézirat az utóbbi fordítást használja az ismert verziótól való némi eltéréssel.[11] A mű egy verses *(kārikā, song* 頌*)* részt **(***Abhidharmakośa*) és egy prózában írt kommentárt (*bhāṣya*) tartalmaz. A verses rész kínaiul önállóan fennmaradt (T.1560: *Apidamo jushelun bensong* 阿毘達磨俱舍論本頌), és mivel ennek szövege lényegében azonos a verses és prózarészeket egyaránt tartalmazó T.1558 verseivel, így elméletileg nehezen eldönthető, hogy a P.2824 a teljes mű verses részét vagy az önálló művet idézi.

A következőkben a kép alsó részétől kiindulva, a három világ sorrendjében sorra veszem az ott található ábrákat és szövegeket.

I. A vágybirodalom

I.1. A legalsó rész

Hu úgy véli, hogy az ábra legalsó részén az öt elem látható és ehhez az *Abhidharmakośa* 3. fejezetét idézi.[12] Lent a bézs színű rész az űrt (*xukong* 虛空), felette a szürkés rész a szelet (*fenglun* 風輪), a részben felette, illetve mintegy mögötte alig látható rész a vizet (*shuilun* 水輪), a felettük két sorban látható 5–5 ház alakú építmény pedig a fémet (*jinlun* 金輪) jelöli.

Az *Abhidharmakośa* 3. fejezetének vonatkozó része szerint a szél végtelen kiterjedésű, de meghatározott magasságú köre van legalul, és a szöveg együtt említi a vizet, illetve ennek mintegy megszilárdult állapotát, a fémet (aranyat).[13] Bár a kommentár valóban hozzáteszi, hogy a szél alatt az űr van, de a főszöveg itt nem beszél sem az egyébként valóban meghatározó szerepű űrről, sem pedig arról, hogy a víz és a fém egymástól határozottan elkülönülne, ahogyan az az ábrán egyértelműen látható.[14] Szintén nem tűnik egyértelműnek a szövegből, hogy miért ábrázolják a fémet éppen tíz házként, még ha azok belső része valóban aranyszínű is.[15]

---

[11] Hu 1996: 48, Wang-Toutain 2014: 296.

[12] Hu 1996: 49.

[13] La Vallée Poussin 1991: 451–452.

[14] A világkép rövid leírását magyarul lásd Szegedi 2009: 36–37.

[15] Szegedi Mónika véleménye szerint ezek a házak utalhatnak a szél mandalán létező többi csakravála világra.

Lentről a második egységben alapvetően szürke, tömör falak, illetve épületek látszanak, amelyeken összesen három narancsszínű, szögekkel kivert kapu található.[16] Bár a falak egymáshoz fűződő térbeli viszonya az ábrán nem egyértelmű, úgy tűnik, hogy a lenti, szembenézeti kapu (amelynek tetején a palotatetőkre jellemző *chiwen* 鴟吻 motívum található) a főbejárat, az oldalnézeti kapuk pedig a főbejáraton túl, a belső udvarból nyílnak. Mindhárom kapun középen reteszzár található, a középsőn vízszintes, a két oldalsón függőleges helyzetben.

I.2. Rossz újjászületések

A két oldalsó kapu egy-egy belső térhez vezet, ahol a jobb oldalon a *chuqu* 畜趣 („[házi]állatként történő újjászületés") felirat alatt egy ló, a bal oldalon pedig a *guiqu* 鬼趣 („démonként történő újjászületés") felirat alatt mára már alig látható módon egy démoni alak található. Az Abhidharma hagyomány által számon tartott öt újjászületés[17] közül három egyértelműen rossz (*e'qu* 惡趣，*e'dao* 惡道). A két felirat egyértelművé teszi, hogy két oldalt a teljes néven *chusheng qu*nek 畜生趣 (állatként való újjászületés, *tiryagyoni-gati*), illetve *e'gui qun*ek 餓鬼趣 (éhes szellemként történő újjászületés, *preta-gati*) látható. Mivel a többi újjászületésre az istenek, illetve az emberek között kerül sor, ez pedig egyértelműen a kép felső részein ábrázolták, így a felirat hiánya ellenére valószínűsíthető, hogy a szembenézeti kapu szimbolizálja a pokolban történő újjászületést (*diyu qu* 地獄趣, *naraka-gati*).[18]

A három rossz újjászületés felett ábrázolt emberi világ és a három kapu között, mintegy az udvarra írva található a következő felirat:

[16] A pokol megjelenítésére szolgáló hasonló jellegű kapu található például a Tíz Királyt ábrázoló dunhuangi tekercsek megfelelő jeleneteinél (S.3961, Pelliot chinois 2003, Pelliot chinois 4523). Az épületek börtön-jellegével nyilvánvalóan összefügg, hogy a pokol kínai elnevezésében (*diyu* 地獄) szerepel a börtön (*yu* 獄) szó.

[17] La Vallée Poussin 1991: 371.

[18] A különböző újjászületésekről magyarul Szegedi 2009: 38–40.

刼八无间一中刼[19]六千七極炎热半中‖刼四號[20]叫[21]四千五大號[22]八千六炎‖热万一等[23]活壽[24]五百歲‖二黑绳一千三眾合二千六青‖蓮花七红蓮花八大红蓮花一‖炮二炮烈三蝎哲沾四哧哧[25]凡[26]五‖虎虎[27]凡百年除一粒後後[28]倍‖十-[29]二頗部陀壽量一婆[30]诃麻壽‖爲[31]一晝夜壽量亦同彼等活等‖上六如次以六天爲煻煨尸粪鋒‖刃烈河增上七奈[32]洛迦八‖增皆十六此[33]下過二万‖无间[34]深廣同

„A kalpa a nyolcadik, Avīci(-pokol)ban egy közép-kalpa,[35] [hatezer,][36] a hetedikben, a Végtelenül forró (pokolban) fél közép-kalpa, a negyedik Jajveszékelés(-pokol)ban [Raurava] négyezer, az ötödik Nagy jajveszékelés(-pokol)ban [Mahāraurava] nyolcezer, a hatodik Forró(-pokol)ban [Tāpana] tízezer[37]. Az első a Saṃjīva,

---

19 A 劫 írásjegy variánsa szerepel végig a kéziraton.

20 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

21 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

22 Hu átírásában a *shou* 壽 után a *jiao* 叫 írásjegy is szerepel, de a kéziraton ez nem látható.

23 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

24 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

25 A második írásjegy helyett a dunhuangi kéziratokra jellemző, ismétlést jelző *chongwen* 重文 jel áll, erről lásd például Galambos 2009.

26 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

27 A második írásjegy helyett *chongwen* jel áll.

28 A második írásjegy helyett *chongwen* jel áll.

29 A kéziratban *er shi* 二十 sorrendben szerepelnek az írásjegyek, közöttük jobbra egy pipa jelzi a javítást, hogy a sorrendet meg kell fordítani, erről a gyakori dunhuangi jelölésről lásd Galambos 2013: 204–205.

30 A kéziratban *po yi* 婆一 sorrendben szerepelnek az írásjegyek, közöttük jobbra egy pipa jelzi, hogy felcserélendők.

31 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

32 Az írásjegy baloldali részén egy fa-gyök (木) szerepel a kéziratban.

33 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

34 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

35 336.000.000 év.

36 Mivel az egész szövegrészben tapasztalható bizonyos zavarosság, így nem elképzelhetetlen, hogy ez a szövegrész (*liuqian* 六千) tévedésből került ide, és eredetileg „a hatodik Forró(-pokol)ban tízezer” (*liu yanre wan* 六炎热万) után állt, ahol valójában tizenhatezernek kellene szerepelnie (Szegedi Mónika javaslata).

37 Lásd az előző lábjegyzetet.

ahol ötszáz évig kell tartózkodni, a második a Kālasūtra, ahol egy ezer (évig), a harmadik a Saṃghāta, ahol kétezer. A hatodik a Kék lótuszvirág, a hetedik a Vörös lótuszvirág, a nyolcadik a Nagy vörös lótuszvirág, az első a Kelés [Arbuda], a második a Kelés kifakadása [Nirarbuda], a harmadik a (Fog)vacogás [Aṭaṭa], a negyedik a Jajongás [Hahava], az ötödik a Jajveszékelés [Hāhādhara vagy Huhuva]. (Az Arbudában annyi az élethossz, mintha) minden száz évben eltávolítunk egy (szezám)szemet (egy óriási mennyiségből). Mindegyik rákövetkező (pokolban a felette lévőben töltendő időtartamot) meghússzorozzuk.[38] Az Arbudá(ban töltendő) élethossz egy *vāha*nyi, ami megegyezik egy nappal és egy éjszaka hosszával fent a Saṃjīvában. A fenti hat pokol(ban a nappalok és éjszakák hossza) olyan, mint a (vágybirodalom) isteneiénél. Ezen kívül[39] van még a Hamvasztó-tűz,[40] a Fekália-sár,[41] a Borotva-út,[42] és a Lángoló folyó.[43] Fent hét pokol van, lent több mint húszezer *(yojana)* mélységben van az Avīci(-pokol), amelynek mélysége és szélessége azonos. Mind a nyolc pokolhoz *(naraka)* kapcsolódik még tizenhat (szomszédos pokol).[44]"

---

[38] A kínai szövegben tizenkettő (*shi'er* 十二) szerepel, de ez nagy valószínűséggel elírás, a húsz (*ershi* 二十) a helyes, vö. La Vallée Poussin 1991: 473.

[39] Ezek az ún. szomszédos poklok (sz. *pratyekanaraka, zeng* 增 vagy *jinbian diyu* 近邊地獄), amelyek az egyes tüzes poklokat négy oldalról körbeveszik (Szegedi 2009: 38, lásd még La Vallée Poussin 1991: 457–458).

[40] A Kukūla-tűzben (*tangwei* 煻煨) mindenki térdig érő forró parázsban gázol, lábukról leég a bőr és a hús, de amikor kiemelik belőle, újranő (Szegedi 2009: 38).

[41] A Kuṇapa (*shifen* 屍糞) fekáliából álló sárszerű közeg, amelyben a fehér testű és fekete fejű, Élesfogúaknak nevezett férgek az odakerülők csontjaiba harapnak (Szegedi 2009: 38).

[42] A Kṣuramārga (*fengren* 鋒刃) éles borotvapengékből álló út, amely a Kardlevelű ligetbe (*jianye lin* 劍葉林, sz. *asipattravana*) és Vastüske erdőbe (*tieci lin* 鐵刺林, sz. *ayaḥśālmalīvana*) vezet. Ott az elgyötört lelkek által várt mangók helyett kardok zuhannak rájuk, és a kínzó gyötrelmeket okozó fákon másznak fel és alá, mert valamelyik szerettük látszólag mindig a fa másik végén (tetején vagy az alján) hívja őket.

[43] Az égő parázzsal teli, forrásban lévő Vaitaraṇī-folyó (Nadī Vaitaraṇī, *liehe* 烈河) mellett fegyveres őrök vigyáznak arra, hogy senki ne tudjon kijönni belőle.

[44] Vö. „Az úgynevezett Szomszédos poklok négy irányból veszik körbe a nyolc pokol mindegyikét, akár tornácok rajtuk át kell haladnia annak, aki a forró pokolban már letöltötte büntetését" (Szegedi 2009: 38). Az utolsó két mondat sorrendjét a magyar fordításban megváltoztattam (vö. La Vallée Poussin 1991: 456).

A poklok felsorolásában kisebb zűrzavar uralkodik a kéziratban:[45] a forró poklok például nyilvánvalóan rossz sorrendben szerepelnek: nyolcadik, hetedik, negyedik, ötödik, hatodik, első, második és harmadik pokol a sorrend, bár a nevek, a nekik megfelelő időtartamok, illetve maga a számozás alapvetően pontos. A hideg poklok esetében hasonló zavart tapasztalunk, de ott másképpen szerepel rosszul a sorrend: hatodik, hetedik, nyolcadik, első, második, harmadik, negyedik és ötödik pokol a szövegbeli felsorolás sorrendje.

Az egyes kínai elnevezések nem mindig felelnek meg az *Abhidharmakośa* kínai fordításában leírt verziónak, ugyanakkor egyéb szövegekben megjelennek.[46] Hu arra a következtetésre jut, hogy a fenti lista eredetileg két részből állhatott, amely tehát két különböző forrásból származó, sorrendjében és jellegében is összekeveredett kínai elnevezéseket tartalmaz, az egyik az *Abhidharmakośa* kínai fordításának 'forró poklai', a másik pedig egy ismeretlen forrás, amelyből a 'hideg pokol' (*han naluojia* 寒奈落迦, *han diyu* 寒地獄) kínai nevei származnak:

I. Tüzes poklok az *Abhidharmakośá*ból*:* 1. *Denghuo* 等活, „Újjáélesztő" (= sz. Saṃjīva);[47] 2. *Heisheng* 黑绳, „Fekete kötél" (sz. Kālasūtra);[48] 3. *Zhonghe* 眾合, „Összegyűjtő" (sz. Saṃghāta);[49] 4. *Haojiao* 號叫, „Jajveszékelés" (sz. Raurava); 5. *Daohao* 大號, „Nagy jajveszékelés" (sz. Mahāraurava); 6. *Yanre* 炎热, „Lángoló" (sz. Tāpana); 7. *Jiyanre* 極炎热, „Óriási lángoló" (sz. Pratāpana); 8. *Wujian* 无间, „Szünetnélküli (kínú)" (sz. Avīci).

II. Hideg (vagy jeges) poklok a másik kínai forrásból: 1. *Pao* 炮, „Kelés" (sz. Arbuda); 2. *Paolie* 炮烈, „Kelés kifakadás"; 3. *Xiezhezhan* 蝎哲沾, „(Fog) vacogás"; 4. *Hehefan* 哧哧凡, „Didergés; 5. *Huhufan* 虎虎凡, „Borzongás"; 6. *Qinglianhua* 青蓮花, „Kék lótuszvirág"; 7. *Honglianhua* 紅蓮花, „Piros lótuszvirág"; 8. *Da honglianhua* 大紅蓮花, „Nagy piros lótuszvirág".[50]

---

[45] Wang-Toutain 2014: 298.

[46] Wang-Toutain 2014: 298.

[47] Szegedi 2009: 38: „Az Újjáélesztő pokolban a lények egymást szúrják-vágják, ölik. Ám amint belehalnának ebbe, hűvös szél támad, és érintésére ismét feltámadnak. Ez addig ismétlődik, míg e pokolba kiszabott élettartamuk le nem telik."

[48] Szanszkrit és tibeti alapján: „Fekete vonal" (Végh 1998–99: 3). Szegedi 2009: 38: „A Fekete Vonal pokolban a pokolőrök izzó fémszerszámokkal vonalakat égetnek a szenvedők testébe, majd e rácsozat mentén feldarabolják őket."

[49] A kínai fordítás nem adja vissza a pokol jellegzetességét: „Aki az Összezúzó pokolba születik, azt két nagy hegy vagy vaslemez között zúzzák össze" (Szegedi 2009: 38)

[50] A nyolc hideg pokol magyar nevei a tibeti és szanszkrit források alapján: „Vízhólyagos, Kifakadó vízhólyagos, Fogvacogtató, Jajveszékelő, Jajongó, Kéklótuszként széthasadó, Lótuszként széthasadó, Nagy lótuszként széthasadó" (Szegedi 2009: 38).

Az első lista számos műben megtalálható, egyebek között az *Abhidharmakośa* kínai fordításában többször is,[51] a második lista kínai elnevezései viszont jóval problematikusabbak. Az általam talált legközelebbi analógiák a következő művekből származnak:

1. T.1723: *Miaofa lianhua jing xuanzan* 妙法蓮華經玄贊 című munka, amely Kuiji 窺基 (632–682) kommentárja a *Lótusz-szútrá*hoz.
2. T.1579: *Yuqieshidi lun* 瑜伽師地論 (*Yogacāra-bhūmi-śāstra*), Asaṅga (i. sz. 4.) műve, melyet Xuanzang fordított kínaira.
3. T.0764: *Fo shuo faji mingshu jing* 佛說法集名數經 című rövid mű, amelyet a Song-kori Dānapāla (Shihu 施護) fordított kínaira.
4. X.0243: *Dafangguang yuanjue jing dashu* 大方廣圓覺經大疏, Zongmi 宗密 (781–841) műve.

Ezek a művek feltűnő, de nem tökéletes hasonlóságot, illetve azonosságot mutatnak a P.2824 hideg poklok kínai neveinek listájával, míg az utolsó oszlopba illesztett *Abhidharmakośa* kínai verziója az 5. nevet leszámítva jelentős mértékben különbözik tőle:

P.2824	**T.1723**[52]	**T.1579**[53]	**T.0764**	**X.0243**	***Abhidharmakośa***[54]
1. 炮	皰	皰	皰	頗	頗部陀
2. 炮烈	皰烈	皰裂	皰烈	頗裂	尼剌部陀
3. 蝎哲沾	喝哳沾	喝哳詁	阿吒吒	喝哳怗	頗哳吒 [阿吒吒]
4. 哧哧凡	郝郝凡	郝郝凡	哧哧凡	郝郝凡	臞臞婆 [阿波波]
5. 虎虎凡	虎虎凡	虎虎凡	虎虎凡	虎虎凡	虎虎婆
6. 青蓮花	青蓮花	青蓮	青蓮花	青蓮華	嗢鉢羅 [鬱鉢]
7. 红蓮花	紅蓮花	紅蓮	紅蓮花	紅蓮華	鉢特摩
8. 大红蓮花	大紅蓮花	大紅蓮	大紅蓮花	大紅蓮華	摩訶鉢特摩

Az utolsó oszlopban szereplő elnevezések alapvetően a szanszkrit nevek kínai fonetikus átírásai, és ezek jelentése nyújtja a kulcsot a többi oszlopban szereplő, gyakran hangutánzó névhez, különösen, ha nem a kevésbé megbízható

---

[51] T29n1558_p0041a06–9: 八大地獄名地獄異:一等活地獄，二黒繩地獄，三衆合地獄，四號叫地獄，五大叫地獄，六炎熱地獄，七大熱地獄，八無間地獄。T29n1558_p0058b11–15: 七棕落迦在無間上重累而住。其七者何?一者極熱，二者炎熱，三者大叫，四者號叫，五者衆合，六者黒繩，七者等活。有説，此七在無間傍。

[52] T34n1723_p0765c.

[53] T30n1579_p0294c.

[54] Elsőként a T29n1558_p0059a01–3 áll, zárójelben néhány egyéb variáns.

P.2824-et, hanem a többi analógiát vizsgáljuk.

1. Efutuo 頗浮陀 = sz. Arbuda: hólyagosodás, kelés, duzzanat, ehhez hasonló jelentésű a *pao* 皰 (a *pao* 炮 téves gyökkel szerepel);
2. Nilabutuo 尼剌部陀 = sz. Nirarbuda: a hólyagok kifakadása, ez utóbbi a *lie* 裂 jelentése (a *lie* 烈 ismét elírás);
3. Ezhazha 頗哳吒; Azhazha 阿吒吒 = sz. Aṭaṭa: hangutánzó szó, az ott sínylődők csak ezt a hangot tudják kimondani az összefagyott ajkaik miatt;
4. Huohuopo 臛臛婆; Abobo 阿波波 = sz. Hahava vagy Apapa: hangutánzó szó, az ott sínylődők csak ezt tudják kimondani az összefagyott ajkaik miatt;
5. Huhupo 虎虎婆 Hāhādhara vagy Huhuva: hangutánzó szó, az ott sínylődők csak ezt tudják kimondani az összefagyott ajkaik miatt;
6. Waboluo 嗢鉢羅; Yuboluo 鬱鉢羅 (優鉢羅) = sz. Utpala: a bőr a kékes lótuszrügyhöz hasonlóan kékes („kék lótusz”, *qinglianhua* 青蓮華);
7. Botemo 鉢特摩 = sz. Padma: lótusz, a megfagyott és vörös lótuszként felnyíló bőrre utal, a kínai elnevezés „vörös lótusz” (*hong lianhua* 紅蓮華);
8. Mohebotemo 摩訶鉢特摩 = sz. Mahāpadma: az előzőhöz hasonló, de nagy vörös lótusz (*da hong lianhua* 大紅蓮華).

Érdekes, hogy az ábra is meglehetősen ellentmondásos: miközben nyolc poklot sorol fel, a Jambudvīpa alatt mélyen egyértelműen 10 épület látható, ezért Hu nem is ezeknek felelteti meg a poklokat. Ez minden bizonnyal helyes, tehát az egyes poklok pusztán szövegesen jelennek meg, képileg lényegében egyáltalában nem, kizárólag a főbejáratot látjuk. Annak ellenére, hogy a szöveges részt máshová alig lehetett volna beírni, mégis felmerül, hogy itt a szöveges rész esetleg éppen azért szerepelt a képen belül, mert helyettesíti a képi ábrázolást, míg az összes többi esetben a képi részen kívül, a kézirat szélén találjuk a képi információt kiegészítő, de azt nem helyettesítő szöveget.

I.3. A Sumeru-hegyet körbevevő világ

A rossz újjászületések felett található a „Kilenc hegy és nyolc tenger” (*jiushan bahai* 九山八海) rendszerének ábrázolása. A kilenc hegy közül a legbelső és a legkülső az igazán ismertek, az előbbi a Sumeru-hegy (az *Abhidharmakośa* kínai verziójában Miaogao shan 妙高山 [Csodálatos és magas hegy] néven is), utóbbi az ún. Cakravāla-hegy (vagy Cakravāḍa). A Sumeru-hegy lábánál a két legbelsőbb hegyből egy keveset kitakarva egy kártus jellegű tábla

mutatja, hogy itt a „hét aranyhegy”-ről (*qi jinshan* 七金山) van szó.[55] Bár konkrétan ismerjük a Sumeru- és a Cakravāla-hegy között található hét hegy nevét, de a jelen ábrázolás az általános gyakorlatnak megfelelően nem tesz lényegi különbséget a hét hegy között, sárga színű, belülről kifelé növekvő koncentrikus körökként ábrázolja őket. Ez az elrendezés megegyezik az *Abhidharmakośá*ban leírtakkal: „A többi nyolc kontinens körbefogja a Csodálatos, magas hegyet [= Sumeru]”.[56] A külső Cakravāla-hegy (*Datie weishan* 大鐵圍山, *Lunweishan* 輪圍山, *Zhuojialuo shan* 斫迦羅山) az egész világóceánt fogja körbe.

A kilenc hegy között nyolc tenger található, a képen a tengerek színe egyaránt szürkés, kizárólag a legkülső tenger szélesebb jelentősebb mértékben a többinél, ez nyilvánvalóan a külső világtengert (*mahāsamudra, dahai* 大海) ábrázolja.

I.3.1. A négy kontinens

A Cakravāla-hegy és a legkülső aranyhegy közötti tengeren, a *mahāsamudrá*n négy kontinens (*dvīpa, zhou* 州, 洲) úszik. A négy kontinensből három látszik a képen, a negyediket értelemszerűen a Sumeru-hegy alsó része eltakarja. A négy kontinens alakja jellemző: a bal oldali kör, a jobb oldali félkör, illetve félhold alakú, miközben a középen elől lévőnek trapéz alakúnak kellene lennie. A más esetben megfigyelhető ún. mellékszigeteket,[57] kettő-kettő mindegyik főkontinens mellett, itt nem ábrázolták. Mindhárom felett olvasható a nevük, a következőkben ezeket elemzem.

A bal oldali, nyugati, kör alakú kontinensen a Xi niujuzhou 西牛俱州 felirat olvasható, ez a szanszkrit (Apara)godānīya kínai megfelelője kíván lenni, bár konkrétan ez a forma meglepő módon nem fordul elő a kínai szövegekben. Az egyéb átírásokból egyébként elég sok verzió létezik: Niuhuo zhou 牛貨洲, Xi niuhuo zhou 西牛貨洲, Qujiani 瞿伽尼, Quyeni 瞿耶尼, Qutuoni 瞿陀尼, Juzhuni 俱助尼, Yufuni 遇嚩栰, Aboliqutuoni 阿鉢唎瞿陀尼.

A jobb oldali, félkör alakú, keleti kontinens fölött Dong shengshen zhou 東勝申州 szerepel, ami a szanszkrit Pūrva-videha megfelelője. Ez a kínai név ebben a formában szintén nem szerepel máshol, az általános elnevezések a Shengshen zhou 勝身洲, illetve a Dong pitihe 東毘提訶. A kép feliratán szereplő *shen* 申 a hivatalos formában szereplő *shen* 身 elírásának tűnik. A 9–10. században a két írásjegy kiejtése megegyezett.[58]

---

[55] Ezek pontos nevéről lásd később.

[56] T29n1558_p0057b11: 餘八周匝繞妙高山。

[57] Például Watt–Wardwell 1997: 101–103.

[58] Pulleyblank 1991: 279.

Az alul lévő, déli kontinens felirata Nan zhanbu zhou 南贍部州, ami a szanszkrit Jambudvīpa megfelelője. Ennek általános kínai átírásai: Anbu zhou 暗部洲, Shanbu zhou 贍部洲, Zhanfu zhou 譫浮洲, Yanfuti 閻浮提. A Taishō szövegeiben konkrétan ez az alak (南贍部州) egyszer sem fordul elő, egy apró és lényegtelen variációval (州 helyett 洲) hatszor,[59] az átírás lényegi része (贍部州//洲) már valamelyest többször,[60] de az egyik nagyon gyakran használt verzió (贍部洲) is csak az első írásjegyben különbözik kissé (*zhan* 贍, illetve *shan* 贍). Az mindenesetre erre az elnevezésre is igaz, hogy ebben a formában nincs pontos megfelelője az ismert korabeli vagy korábbi buddhista irodalomban. A képen ezen a helyen általában egy trapéz alakú ábra szerepel, az *Abhidharmakośa* kínai fordítása egy szekérhez hasonlítja (南贍部如車).[61]

A következő lista a kontinensek neveinek különböző változatait tartalmazza (az égtájra utaló első szavakat, illetve a *zhou* 州 és 洲 [kontinens] írásjegyeket kihagytam).

P.2824	**Kínai elnevezések**	**Szanszkrit név**
Xi niujuzhou 西牛俱州 (nyugat)	Niuhuo 牛貨[62]	(Apara)godānīya
	Quyeni 瞿耶尼[63]	
	Qujiani 瞿伽尼[64]	
	Qutuoni 瞿陀尼[65]	
	Qutuoni 衢陀尼[66]	
	Juyeni 俱耶尼[67]	
	Aboliqutuoni 阿鉢唎瞿陀尼[68]	
	Yufuni 遇嚩柅[69]	

[59] Például T03n0191_p0938b25, T20n1191_p0889b07, T54n2131_p1096a27.

[60] Például T23n1443_p0908c17, T38n1782_p0996a29, T38n1782_p1107a17.

[61] T29n1558_p0057c19, T29n1560_p0314c29.

[62] Például T41n1821_p0148b27, T41n1823_p0886b09.

[63] Például T01n0001_p0133a11, T32n1644_p0202a28.

[64] Például T54n2128_p0314c20, T54n2129_p0938a15.

[65] Például T01n0024_p0360a13, T12n0374_p0438c17.

[66] T25n1505_p0012a22–23, T25n1509_p0113c18.

[67] Például T01n0001_p0115b17–18, T09n0278_p0625b05.

[68] T54n2128_p0438c20.

[69] T54n2129_p0938a15.

P.2824	**Kínai elnevezések**	**Szanszkrit név**
Nan zhanbu zhou 南贍部州 (dél)	Shanbu 贍部[70]	Jambudvīpa
	Zhanbu 瞻部[71]	
	Shanfuti 剡浮提[72]	
	Zhanfu 譫浮[73]	
	Yanfuti 閻浮提[74]	
Dong Shengshen zhou 東勝申州 (kelet)	Shengshen 勝身[75]	Pūrva-videha
	Pitihe 毘提訶[76]	
	Fupiti 弗毘提[77]	
	Fupoti 弗婆提[78]	
	Fuyudai 弗于逮[79]	
	Fupopitihe 弗婆毘提呵[80]	
—— (észak)	Julu 俱盧[81]	Uttarakuru
	Julu 拘盧[82]	
	Yudan 鬱單[83]	
	Yudanyue 鬱單越[84]	
	Yudaluoyue 鬱怛羅越[85]	
	Yudaluo jiuliu 鬱怛羅究溜[86]	
	Yuduoluo julou 鬱多羅拘樓[87]	
	Duduoluojiuliu 都多羅鳩留[88]	

[70] Például T27n1545_p0021c07, T30n1579_p0287a12.

[71] Például T26n1530_p0326b26–27, T34n1723_p0673b12.

[72] Például T32n1644_p0174c26, T53n2122_p0270a25.

[73] T54n2128_p0314c15, T54n2129_p0953b19.

[74] Például T01n0001_p0032a14, T01n0024_p0311b14.

[75] Például T29n1558_p0041a10, T41n1822_p0584b22.

[76] Például T10n0279_p0219a16–17, T29n1558_p0057c21.

[77] Például T32n1644_p0180a04, T39n1803_p1029c21.

[78] Például T01n0024_p0348a12, T12n0374_p0438c09.

[79] Például T01n0001_p0115b16, T03n0152_p0022a06.

[80] T54n2128_p0658b21.

[81] Például T03n0165_p0394c22, T29n1558_p0024b27.

[82] Például T08n0261_p0897c13, T53n2122_p0272c05.

[83] Például T01n0001_p0115b14, T25n1509_p0711b22.

[84] Például T01n0024_p0316b07, T25n1509_p0736a13.

[85] Például T25n1509_p0133b28, T47n1976_p0417b23.

[86] T01n0024_p0317a17, T54n2128_p0777b10.

[87] Például T54n2128_p0314c22, T54n2128_p0499a07.

[88] T54n2128_p0777b10.

A negyedik, Uttarakuru nevű kontinens, amely nem látszik ezen a képen, négyzet alakú lenne. A négy kontinens egyik ilyen szempontból pontos és közismert ábrázolása a Metropolitan Museum of Artban őrzött Yuan-kori selyem faliszőnyeg (83.8 x 83.8 cm).[89]

I.3.2. A kilenc hegy

A középső tengelyen fekvő Sumeru-hegyet hegyek és tengerek veszik körbe, és annak tetejéről emelkednek azok a világok, amelyek már elhagyják a vágybirodalmat. A Sumeru-hegy alsó részétől balra függőleges oszlopban olvasható a Sumerut körbevevő hegyeket felsoroló felirat:

> 頞濕[90]縛羯拏毗那[91]怛迦山尼民達羅山逾健[92]達羅‖山伊沙駄[93]羅山揭地洛迦山須達梨舍那於大州等‖外有　鐵圍山前七金所[94]成蘇[95]迷盧四寶
> „Az Aśvakarṇa, a Vinataka-hegy, a Nimiṇdhara-hegy, a Yugandhara-hegy, az Īṣādhara-hegy, a Khadiraka-hegy és a Sudarśana-hegy, a Vaskerítés-hegyen kívül vannak, az előbbiek aranyból vannak, a Sumeru négy drágakőből."

Már Hu Tongqing felhívta a figyelmet arra, hogy bár ez a szöveg alapvetően megegyezik az *Abhidharmakośa* egyik részletével, de a későbbiekben elemzendő kínai nevek szintjén számos ponton mégis eltér tőle:[96]

> 頌曰:　蘇迷盧處中，次逾健達羅、伊沙馱羅山、揭地洛迦山、蘇達梨舍那、頞濕縛羯拏、毗那怛迦山、尼民達羅山。於大洲等外有鐵輪圍山。前七金所成、蘇迷盧四寶。

---

89 Watt–Wardwell 1997: 101–103; http://www.metmuseum.org/art/collection/search/39738 (utoljára megtekintve: 2016.10.03-án), illetve lásd Birtalan Ágnes tanulmányában a jelen kötetben (19. oldal, 1. kép).

90 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

91 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

92 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

93 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

94 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

95 A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

96 Hu 1996: 49–50.

> „A vers azt mondja: A Sumeru középen van, azután a Yugandhara, az Īṣādhara-hegy, a Khadiraka-hegy, a Sudarśana-hegy, az Aśvakarṇa, a Vinataka-hegy, a Nimiṇdhara. A kontinenseken túl áll a Vaskerítés-hegy. Az előbbi hét aranyból van, a Sumeru négy drágakőből."

A kéziraton a központi Sumeru-hegy neve összesen három alakban jelenik meg: Sumilu 蘇迷盧, Milu 迷盧 és Miaogao 妙高. Ezek közül az első és a harmadik előfordul a Xuanzang-féle *Abhdidharmakośá*ban is.[97]

Ami a Sumeru-hegyet körbevevő aranyhegyeket illeti, azok kínai elnevezései a különböző kínai forrásokban a következők:

Kínaira fordított elnevezés	**Átírt elnevezés**	**Szanszkrit eredeti**
1. Chizhi 持雙[98] Shuangchi 雙持[100] Chijie shan 持劫山[102]	Yujiandaluo 踰健達羅[99] Yujiandaluo逾健達羅[101] Jiatuoluo 伽陀羅[103] Yougantuoluo 遊乾陀羅[104] Yougantuo 由乾陀[105]	Yugandhara
2. Chizhou 持軸[106]	Yishatuoluo 伊沙馱羅[107] Yishatuoluo伊沙陀羅[108]	Īṣādhara

[97] T29n1558_p0057c02, T29n1558_p0057b11.

[98] Például T29n1558_p0059a27, T30n1579_p0287a03.

[99] Például T29n1558_p0057b02, T36n1736_p0275c22.

[100] T54n2131_p1099b06.

[101] T34n1719_p0187a01–2, T54n2131_p1099b03.

[102] T09n0278_p0613b29.

[103] Például T01n0001_p0115c07, T48n2016_p0578a04.

[104] Például T01n0024_p0311c23, T53n2122_p0278c22.

[105] Például T01n0024_p0339c16–17, T32n1644_p0190b18.

[106] Például T29n1558_p0059c07, T30n1579_p0286c28.

[107] Például T29n1558_p0057b03, T41n1821_p0185c09.

[108] Például T01n0001_p0115c13, T01n0024_p0311c17.

Kínaira fordított elnevezés	**Átírt elnevezés**	**Szanszkrit eredeti**
3. Yanmu 檐木[109] Danmu 擔木[111]	Jiedeluojia 羯地洛迦[110] Qiedaluojia 羯達洛迦[112] Jiedeluojia 竭地洛迦[113] Qutuoluo 佉陀羅[114] Qudiluo 佉提羅[115] Qudiluojia 佉提羅迦[116]	Khadiraka
4. Shanjian 善見[117]	Sudalishena 蘇達梨舍那[118] Yundalishena 蘊達黎舍那[119]	Sudarśana
5. Ma'er 馬耳[120] Mashi shan 馬食山[122] Mabantou 馬半頭[123]	Eshifujiena 頞濕縛羯拏[121]	Aśvakarṇa

[109] Például T17n0764_p0662a26, T41n1823_p0879a25.

[110] Például T29n1558_p0057b03, T29n1563_p0850a09.

[111] T49n2035_p0305a19–20.

[112] T30n1579_p0286c28, T42n1828_p0328c16, T43n1829_p0016a15.

[113] T36n1736_p0275c23, T41n1822_p0615a07, T41n1823_p0879a24.

[114] Például T01n0001_p0127b06, T10n0279_p0264a24–25.

[115] T01n0024_p0311c11, T01n0024_p0311c19, T53n2122_p0278c18.

[116] Például T01n0025_p0411b27, T11n0310_p0415a12.

[117] Például T01n0024_p0312a01, T02n0099_p0114a17.

[118] Például T41n1821_p0185c13, T42n1828_p0328c14–15.

[119] T41n1823_p0879a25–26.

[120] Például T30n1579_p0286c28, T49n2036_p0484b13.

[121] Például T29n1558_p0057b04, T41n1821_p0185c15.

[122] T01n0001_p0116a04.

[123] Például T01n0024_p0312a04, T53n2122_p0278c29.

Kínaira fordított elnevezés	**Átírt elnevezés**	**Szanszkrit eredeti**
6. Xiangbi 象鼻[124] Tiaofu 調伏[126]	Pinadajia 毘那怛迦[125] Pinayejia 毘那耶迦[127] Pinazhejia 毘那砣迦[128]	Vinataka
7. Chidi 持地[129] Dichi 地持[131] Chibian 持邊[133] Yuzui 魚觜[134]	Nimindaluo 尼民達羅[130] Nimintuoluo 尼民陀羅[132]	Nimiṇdhara

A hét aranyhegyet és a legkülső tengert kívülről körbevevő hegyet az általános Vasgyűrű-hegynek (Tieweishan 鐵圍山) hívja a kézirat. Ez a gyakran használt név néha más formában is előfordul a buddhista szövegkben: Jin'gangwei shan 金剛圍山,[135] Jin'ganglun shan 金剛輪山,[136] Dalunwei shan 大輪圍山,[137] Zhuojialuo shan 斫迦羅山,[138] Zhuojiapoluo 斫迦婆羅.[139]

[124] Például T17n0764_p0662a27, T17n0764_p0662a27.

[125] Például T29n1558_p0057b05, T41n1821_p0185c16.

[126] Például T01n0001_p0116a12, T01n0001_p0146b03.

[127] Például T01n0024_p0312a15, T01n0025_p0367a26.

[128] T30n1579_p0286c27–28, T43n1829_p0016a10.

[129] T49n2035_p0305a23.

[130] Például T29n1558_p0057b05, T41n1821_p0185c17.

[131] Például T54n2128_p0765a14, T54n2131_p1099b12.

[132] Például T01n0001_p0116a02, T01n0024_p0312a09–10.

[133] Például T35n1733_p0378a22, T36n1739_p0939c21.

[134] T17n0764_p0662a27.

[135] Például T12n0360_p0278a03, T53n2122_p0490c08.

[136] Például T01n0001_p0139b17, T10n0279_p0039b08–9.

[137] Például T01n0024_p0356c25, T10n0279_p0039c04.

[138] Például T01n0024_p0312a23, T10n0286_p0534c21.

[139] Például T10n0286_p0532a04, T11n0310_p0362b13.

I.3.3. A Négy terasz

A Sumeru-hegy alsó, keskenyebb része előtt egy négyemeletes épület, a Négy terasz *(pariṣaṇda)* emelkedik, amely felülről lefelé a „Négy Égi Király istenek" (*si da wang tian* 四天王天, sz. Caturmahārāja), az „Örökké ittas istenek" (*Hengjiao tian* 恒憍天, sz. Sadāmatta), az „Olvasót tartó istenek" (*Chiman tian* 持鬘天, sz. Mālādhara), és a „Szigorúan őrző istenek" (*Jianshou tian* 坚守天) lakhelye. Más szövegekben előfordulnak alternatív elnevezések is: a *Qishijing* 起世經 például *Jianshou* 堅守 helyett *Boshou*t 鉢手, a *Hengjiao* 恒憍 helyett *Changzui*t 常醉 („Állandóan részeg") használ.[140] Az előbbi is utal arra, hogy a fenti verzióban a *shou* 守 (őriz) valójában a *shou* 手 („kéz") helyett áll, mint ahogy ilyen összetételben (*Jianshou tian* 堅手天) szerepel több buddhista szövegben.[141] A 9–10. században a két írásjegy (守, 手) kiejtése megegyezett.[142]

A Naptól jobbra olvasható a következő, lenti felirat. Habár máshol explicit módon szerepel az indiai eredetű mértékegység, a *yojana* (*yushanna* 逾繕那, *youxun* 由旬), a következő mondatban csak a párhuzamos szövegekből tudjuk, hogy erről van szó.

> 妙高[143]層有四相去各一千傍出六十千‖八四二千量坚守及持鬘[144]恒憍天王眾‖壽命五百歲
> „A Sumeru(-hegynek)[145] négy szintje van, az egymástól mért távolságuk mindegyiknek ezer [egység], oldalt hatvanezer, nyolcezer, négyezer és kétezer (yojanára) nyúlnak ki, (itt laknak) a Szigorú őrzők, az Olvasót tartók, az Örökké ittas (istenek) és az Égi királyok sokasága, az élethosszuk ötszáz év."

Az *Abhidharmakośa* verses szövege lényegében megegyezik ezzel, kivéve, hogy ezer (一千) helyett tízezer (十千), hatvan (*liushi* 六十) helyett pedig tizenhat (*shiliu* 十六) szerepel,[146] ez utóbbi a nyilvánvalóan helyes, pusztán

---

[140] T01n0024_p0311a11. További hasonló alakok: Hengzui 恒醉 (T29n1559_p0217a0), Hengjiao 恒嬌 (T39n1803_p1022a0), Changjiao 常憍 (T03n0165_p0398a0).

[141] Például T20n1191_p0846a08, T27n1545_p0019a20–21.

[142] Pulleyblank 1991: 286.

[143] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[144] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[145] Wang-Toutain tévesen a szint (*ceng* 層) jelzőjeként értelmezi a Miaogaót 妙高 („csodálatosan magas", így „hautes terrasses magnifiques"-nek fordítja), miközben ez a Sumeru-hegy egyik kínai neve.

[146] T29n1558_p0059b21–24: 頌曰: 妙高層有四，相去各十千。傍出十六千，八四二千量。堅手及持鬘，恆憍大王眾。

a rákövetkező számok logikájából is, így meglehetősen különös, hogy ezt utólag sem vette észre a kézirat írnoka, miközben máshol ilyen jellegű tévesztéseket javított.

I.3.4. A nap és a hold

Jobb oldalon egy finoman megrajzolt főnixmadárral (*fenghuang* 鳳凰)[147] a Nap, a bal oldalon a Hold található, valószínűsíthetően ez utóbbiban is valamilyen rajz volt,[148] amely azonban már nem látszik. A citromsárga szélű Hold felett egy ugyanolyan színű kártusban a „Hold palotája" (*yue gong* 月宫) felirat található, a narancssárga szélű Nap felett pedig egy ugyanolyan színű kártusban a „Nap palotája" (*ri gong* 日宫) felirat. A Naptól közvetlenül jobbra a következő felirat olvasható:

> 日月迷盧半五十一五夜半日没中日出四[149]州等
> „A Meru(-hegy) felénél a Nap és a Hold 51 és 5(0 *li*), az éjfél, a naplemente, a dél és a napfelkelte a négy kontinensen látszik."

Abhidharmakośa verses szövege lényegében ezzel azonos, csak az 51 után egyértelműen 50 szerepel.[150] A Holdtól közvetlenül balra négy írásjegy látható: „A testük fél *li* hosszú" (身長半里), és ez a megállapítás a kép jobb szélén három oszlopban leírt istenekre vonatkozik.

I.3.5. Indra világa

A négyemeletes épület felett, két fekete hegy között Indra palotája található, amit az épület elülső, középső részére írt felirat (Di Shi gong 帝释宫) tesz egyértelművé. Akárcsak az alatta levő négyemeletes épület tetején, ennek tetején is a már a pokol kapuja felett is látott, egymással szembenéző két madárfej motívuma található (*chiwen* 鸱吻). Indra palotájának szembenézeti bejárata mögött furcsa térbeli elrendezésben Indra palotájának további, első emeleti részei láthatók, amelyeket feltehetően a mögötte álló, huszonhárom szintes, magas torony miatt nem tudott a maga megfelelő struktúrájában megjeleníteni a kép készítője.

---

147 Hu (1996: 51) szerint a napban egy háromlábú holló látható, de inkább Wang-Toutainnel (2014: 295) érthetünk egyet, hogy itt inkább egy főnix látszik, mivel sem harmadik láb, sem a hollóra jellemező forma nem látható.

148 Wang-Toutain 2014: 295.

149 A kéziratban eredetileg másik írásjegy szerepelt, és később írták felül javításként.

150 T29n1558_p0059a18–19: 日月迷盧半，五十一五十。夜半日沒中，日出四州等。

A Sumeru-hegy kiszélesedett tetejét a kézirat egyszerre mutatja felül- és oldalnézetben, a bal felső, hátsó sarkában álló egyszintes épület felett, egy fekete hegy előtt a „Kiváló Dharma csarnoka" (*Shanfa tang* 善法堂) felirat, a jobb felső, hátsó sarkában, szintén egy hegy előtt pedig az épület helyett egy fa található a *yuanshengshu* 圓生树 (*pārijātaka*-fa) felirattal, ez utóbbinak az első írásjegye lényegében már nem látszik. Mindkét motívum jellemző az Indra által uralt Trāyastriṃśa égre.[151] A Sumeru-hegy tetejét felülről, de az épületeket oldalról ábrázoló részleten további négy kisebb palota található, mindegyik tetején a már ismert *chiwen* motívummal.

A toronyépület negyedik és tizenegyedik szintje közötti magasságban, az épülettől jobbra a következő felirat szerepel négy oszlopban:

> 俱舍頌云　妙高頂八万三十三天居四角有四峯金剛有守所[152]
> 住中宮名善‖現周圍万綸[153]繕邨高一半金城雜飾[154]地柔軟[155]
> 中有殊勝殿周‖圍千綸繕邨外四苑庄嚴[156]眾車麁[157]雜戲妙
> 池居四方相去各廿‖東地有圓生樹西南有善法堂帝釋處[158]
> 中宮卅二臣位
>
> „Az *Abhidharmakośa* verse ezt mondja: »A Sumeru teteje 80.000 (yojana), a harminchármas isteni csoport lakja. A négy sarkában négy hegycsúcs áll, ez Vajrapāṇi lakhelye, középen egy palota áll, neve Sudarśana, a kerülete tízezer *yojana*, az arany városfal magassága másfél *yojana,* legkülönfélébb díszekkel (teli) földje finom és puha, a közepén áll a Vaijayanta palota, ennek kerülete ezer *yojana*, kívüle négy park, (mind) díszes: a Sokszekér(-park), a Durva(-park), a Különféle(-vágyteljesítő-park) és az Örömteli(-park).[159] Csodálatos tavak vannak minden irányban, egymástól húsz *yojana* távolságra. Keleten áll a '*pārijātaka*-fa', délnyugaton a 'Kiváló Dharma csarnoka', Indra lakhelyén a palota a 32 miniszter helye.«"

---

[151] Wang-Toutain 2014: 295.

[152] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[153] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[154] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[155] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[156] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[157] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[158] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[159] A négy park általános, nem rövidített kínai, illetve szanszkrit elnevezései (T27n1545_p0692a07–10, T29n1558_p0060a02–3, T29n1562_p0519a02–5): Zhongche yuan 衆車苑 (Caitrarathavana); Cu'e yuan 麤惡苑 (Parūṣakavana), Zalin yuan 雜林苑 (Miśrakāvana); Huanxi yuan 歡喜苑, Huanlin yuan 喜林苑 (Nandana-vana).

Az *Abhidharmakośá*ban alapvetően ugyanez a szöveg áll,[160] bár néhány helyen a dunhuangi kézirat pontatlan: Jingang youshou 金剛有守 szerepel Jingangshou 金剛手 (Vajrapāṇi) helyett (egyebek közt *shou* 守 és *shou* 手 összetévesztése), továbbá kelet áll északkelet helyett.

A toronyépülettől balra, ötödik és tizenegyedik szintje között szerepel egy idézet, amely valóban tökéletesen megegyezik az *Abhidharmakośá*ban szereplő szöveggel (T29n1558_p0061a05–8):

> 俱舍頌云　四大州日月[161]蘇迷盧欲天梵世各一千名一小千界‖此小千千[162]倍說名一中千此千倍大千俱同一成壞
>
> „Az *Abhidharmakośa* verse ezt mondja: »A négy kontinenst, a Napot és a Holdat, a Sumerut, a vágybirodalom isteneit és az ezernyi Brahmā-világ mindegyikét nevezik kisebbik ezer-világnak,[163] ennek az ezer-világnak az ezerszeresét hívják középső ezer-világnak, és ennek az ezerszeresét nagy ezer-világnak, egyszerre keletkeztek és pusztulnak el.«”

II. A formabirodalom

Mivel a Sumeru-hegyen emelkedő torony részben még magában foglalja a vágybirodalmat, így a következőkben még lesz néhány utalás a valóság ezen szférájára, de alapvetően a második nagyobb egység, a formabirodalom ábrázolása, illetve leírása következik.

Indra palotája mögött, illetve felett egy huszonhárom szintes torony áll, minden szinten mindkét oldalon kis színes, egyfajta természetfeletti jelenlétet szimbolizáló felhőkkel (*xiangyun* 祥雲). Az épület második emeletén, a fekete tetőből is kitakarva két oszlopban a „A Trāyastriṃśa-égben (élők) élethossza ezer év, a magasságuk egy *li* hosszú” (忉利天壽命一千‖秋身長一里) szöveg van felírva. A hatodik szinten a „Vágybirodalom hat ege” (*yujie liu tian* 欲界六天) felirat látszik, a kilencedik szinten a „a kezdeti elmélyedés [dhyāna] három ege” (*chuchan san tian* 初禪三天) felirat, a tizenkettedik szinten a „második elmélyedés három ege” (*erchan san tian* 二禪三天),

---

[160] T29n1558_p0059c10–18: 頌曰: 妙高頂八萬，三十三天居，四角有四峰，金剛手所住。中宮名善見，周萬逾繕那; 高一半金城，雜飾地柔軟; 中有殊勝殿，周千逾繕那; 外四苑庄嚴，眾車粗雜喜; 妙池居四方，相去各二十，東北圓生樹，西南善法堂。

[161] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[162] A második írásjegy helyett *chongwen* jel látható.

[163] Sz. sāhasraś cūḍiko loka-dhātuḥ.

a tizenötödik szinten a „harmadik elmélyedés három ege” (*sanchan san tian* 三禪三天), míg a huszonkettedik szinten „a negyedik elmélyedés kilenc ege” (*sichan san tian* 四禪九天) felirat látszik. Az egész toronyépület felett egy nagyobb kártusban „a formabirodalom tizennyolc ege”[164] (*sejie shiba tian* 色界十八天) felirat olvasható annak ellenére, hogy ez csak a felső tizennyolc épületre vonatkozik, hiszen ugyanezen torony hatodik szintjén „a vágybirodalom hat ege” felirat olvasható. A toronynak összesen huszonnégy szintből kellene állnia, de csak huszonháromból áll, a probléma fent található, ahol csak nyolc szint van, de a felirat mégis kilencről beszél. A megoldást a felülről számított hatodik szint mellett a levegőben lebegő épület nyújtja, amely az „észlelés-nélküliség ege” (*wuxiang tian* 无想天) feliratot viseli.[165] Wang-Toutain szerint e szint különálló pozíciója azzal magyarázható, hogy ezt a nem-buddhisták is képesek elérni.[166] A szanszkritul *asaṃjñiká*nak nevezett, ájulásszerű állapotban élő, érzékelés nélkül élő lények (*asaṃjñika-sattvāḥ*) valóban lehetnek olyan nem buddhisták, akik ezt az állapotot tartják (tévesen) a végső megszabadulásnak.[167]

A toronyépület tizenkettedik és tizenhetedik szintje közötti magasságban jobbra három oszlopban olvasható a következő felirat:

> 瞻部州人量 三肘半四肘 东西北州人倍倍[168]增如此‖欲天俱盧舍‖四分[169]一一[170] 增色界綸 繕郝初四增半半[171] 此上半半[172]增 唯无雲減三
>
> „A Jambudvīpán élő emberek három és fél, illetve négy könyök[173] magasak, a keleti, nyugati és északi kontinensen élő emberek (magassága) az előző megduplázása [nyolc, tizenhat, harminckettő könyök]. A vágybirodalom isteneinek mérete

[164] A szanszkrit és a tibeti verzióban tizenhét állapot van, ez utóbbi vonatkozó részének magyar fordítása: „A lét felsőbb állapotai, épp tizenhét, lesz a forma birodalma. Itt egyenként három szintű elmélyedés van, a negyedik elmélyedés már nyolc szinttel rendelkezik” (Végh 1998–99: 50).

[165] Wang-Toutain 2014: 297.

[166] Wang-Toutain 2014: 297.

[167] Az itt élők speciális helyzetéről lásd Sharf 2014.

[168] A második írásjegy helyett *chongwen* jel látható.

[169] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[170] A második írásjegy helyett *chongwen* jel látható.

[171] A második írásjegy helyett *chongwen* jel látható.

[172] A második írásjegy helyett *chongwen* jel látható.

[173] A szanszkrit terminus *hasta*, ami a *yojana* 16.000-ed része.

> negyed *krośa*[174] hosszúsággal nő (az adott mennytől függően). A formabirodalom (isteneinek magassága) fél *yojana* kezdetben, ezután fél (*yojaná*val) nő. Az Anabhraka(-mennyen túl) három (*yojaná*val) csökken."

Néhány apróságot leszámítva a fenti szöveg megfelel az *Abhidharmakośa* megfelelő részének.[175] A toronyépülettől tizenkettedik és tizenhetedik szintje között balra a következő idézet található az *Abhidharmakośá*ból:

> 俱舍頌云　北州定千歲東西半半[176]咸[177]南州壽不定後十初頗[178]量‖增人间[179]五十年下天一晝夜乘斯壽五百上倍倍[180]增‖色无晝夜殊勝[181]壽命等身量无色初二万後後[182]二二[183]
>
> „Az *Abhidharmakośa* verse ezt mondja: »Az északi kontinensen a meghatározott (életkor) ezer év, a keleti és nyugati (kontinensen) a felével(, majd annak) a felével[184] csökken. A déli kontinensen (Jambudvīpa) nem meghatározott (az életkor), a (világkorszak) végén tíz (év), a (világkorszak) elején nem megszámolható. Ami az emberi világban ötven év, az az alsóbb isteneknél egy nappal és egy éjszaka, és ők ötszáz évig élnek. A felsőbb (isteneknél) mindig duplázni kell (az évek számát). A forma(világban) nem különbözik a nappal és az éjszaka, az életkoruk a magasságuknak felel meg. A formanélküliség (világában) eleinte 20.000 (év), utána kétszeres, (és annak a) kétszerese.«"

---

[174] A *krośa* a *yojana* nyolcad része.

[175] T29n1558_p0061a14–18. A különbségek (elől a P.2824): 如此 // 如次, 色界 // 色天, 半半增 // 增倍倍.

[176] A második írásjegy helyett *chongwen* jel látható.

[177] A kontextusból nyilvánvaló, hogy nem a *xian* 咸 ('összes'), hanem a *jian* 減 ('csökken') írásjegyről van szó.

[178] A Xuanzang fordította szövegből nyilvánvaló, hogy a *po* 頗 ('rendkívül') a *po* 叵 ('nem lehetséges') elírása.

[179] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel.

[180] A második írásjegy helyett *chongwen* jel látható.

[181] A kéziratban az írásjegy variánsa szerepel. A *sheng* 勝 írásjegy egyébként feleslegesnek tűnik, ugyanis az eredeti szövegben pusztán a *shu* 殊 ('különböző, különleges') írásjegy jelenik meg, viszont ugyanebben a kéziratban szerepel a *shusheng dian* 殊勝殿 (Sudarśana palota), tehát feltehetően így kerülhetett be tévedésből a *shusheng* 殊勝 összetétel.

[182] A második írásjegy helyett *chongwen* jel látható.

[183] A második írásjegy helyett *chongwen* jel látható.

[184] Tehát ötszáz, illetve kétszázötven év.

A fenti szöveg számos, alapvetően formai ponton különbözik a standard verziótól:[185] *zhou* 州 = *zhou* 洲, *sui* 歲 = *nian* 年, *dongxi* 東西 = *xidong* 西東, *nan zhou* 南州 [a déli kontinens] = *ci zhou* 此洲 [ez a kontinens]), *shouming* 壽命 [élethossz] = *jie shu* 劫數 [kalpák száma], illetve néhány elírás *xian* 咸 = *jian* 減, *po* 頗 = *po* 叵. Ez utóbbi különösen árulkodó: mivel a két írásjegy nem hasonlít egymásra, és a tévesen leírt egyszerűsítése sem lehet a helyes írásjegynek (mivel jóval bonyolultabb), így felmerül annak a lehetősége, hogy esetleg a feliratokat hallás után készítették.

A toronyépület mellett közvetlenül mindkét oldalon piros vonalakkal jelölve az érintett szintet folyamatosan, általában három, ritkábban négy rövid oszlopban feliratok olvashatók, amelyek az adott égben élők élethosszát (*shouming* 壽命, sz. *jīvita*) és magasságát hivatottak közölni. A bal oldalon a következő feliratok olvashatók alulról felfelé:

1. 兜率天壽‖命四千歲身‖長四里
   „A Tuṣita-mennyben (lakók) [„örvendezők”] élethossza 4000 év, magasságuk négy *li*.”
2. 他化自在‖天壽命一万‖六千歲長‖一十六由旬
   „A Paranirmitavaśavartin-mennyben (lakók) [„a mások által megjelenítetteket élvezők”] élethossza 16.000 év, magasságuk tizenhat *yojana*.”
3. 梵輔天‖壽命一刼身‖長一由旬
   „A Brahmapurohita-mennyben (lakók) élethossza egy kalpa, magasságuk egy *yojana*.”
4. 大梵天壽‖命一刼半身‖長一由旬半
   „A Mahābrahmā-mennyben (lakók) élethossza egy kalpa fele, magasságuk egy fél *yojana*.”
5. 少光天壽‖命一刼半身‖長一由旬
   „A Parīttābha-mennyben (lakók) élethossza egy kalpa, magasságuk egy *yojana*.”
6. 三定生喜樂地‖有樂喜外‖感水灾
   „A harmadik az (újjá)születések megszűnésének paradicsoma. Az ezen kívüli (szférákat) érinti a (világot elpusztító) özönvíz.”[186]

---

[185] T29n1558_p0061a27–b05: 北洲定千年，西東半半減。此洲壽不定，後十初叵量。人間五十年， 下天一晝夜。乘斯壽五百，上五倍倍增。色無晝夜殊，劫數等身量。無色初二萬，後後二二增。

[186] Vö. „A víz pusztításának határa a harmadik elmélyülési szint (isteni birodalma), egészen addig mossa-oldja el (a világot)” (Szegedi 2009: 43), lásd még La Vallée Poussin 1991: 494.

7. 少净天壽‖命一十六劫身‖長一十六由旬
„A Parīttaśubha-mennyben (lakók) élethossza tizenhat kalpa, magasságuk tizenhat *yojana*.”
8. 四離樂喜妙‖樂地有樂喜‖外感風灾
„A (korábbi) örömöket maga mögött hagyó paradicsom. Az ezen kívüli (szférákat) érinti a (világot elpusztító) szélözön.”[187]
9. 福生天壽‖命二百五十地[188]‖身長二百五‖十由旬
„A Puṇyaprasava-mennyben (lakók) élethossza kétszázötven kalpa, magasságuk kétszázötven *yojana*.”
10. 廣果天壽‖命五百劫身‖長五百由旬
„A Bṛhatphala-mennyben (lakók) élethossza ötszáz kalpa, magasságuk ötszáz *yojana*.”
11. 无烦天壽‖命一千劫身‖一長千[189]由旬
„Az Avṛha-mennyben (lakók) élethossza ezer kalpa, magasságuk ezer *yojana*.”
12. 善見天壽‖命四千劫身‖長四千由旬
„A Sudarśana-mennyben (lakók) élethossza 4000 kalpa, magasságuk 4000 *yojana*.”
13. 色究竟天壽命一万‖六劫身長一万六千由旬
„Az Akaniṣṭha-mennyben (lakók) élethossza 16.000 kalpa, magasságuk 16.000 *yojana*.”

A jobb oldalon alulról felfelé a következő feliratok olvashatók**:**

1. 夜魔天壽‖命二千歲身‖長二里
„A Yama[190]-mennyben (lakók) [„békések”] élethossza 2000 év, magasságuk két *li*.”
2. 欲界五趣‖化樂天壽‖命八千歲身‖長八千八里
„A vágybirodalomban való öt újjászületés. A Nirmāṇarati-mennyben (lakók) [„a (saját maguk által) megjelenítetteket élvezők”] élethossza 8000 év, magasságuk 8800 *li*.”

---

[187] Vö. „A szél pusztításának határa a negyedik elmélyülési szint (isteni birodalma), egészen addig szórja szét (a világot)” (Szegedi 2009: 43), lásd még La Vallée Poussin 1991: 494.

[188] Az írásjegy tévesen áll a *jie* 劫 helyett.

[189] A kéziratban *qian chang* 千長 sorrendben szerepelnek az írásjegyek, közöttük jobbra egy pipa jelzi, hogy felcserélendők.

[190] A szó általánosan használt átírása: Yemo tian 夜摩天.

3. 梵眾天‖壽命半‖刼身長‖半由旬
„A Brahmakāyika[191]-mennyben (lakók) élethossza egy fél kalpa, magasságuk fél *yojana*.”
4. 離生喜樂地‖有尋伺外[192]‖感火灾
„Az élet elhagyása (utáni) paradicsom. Az ezen az elmélyedési szinten (*dhyāna)* kívüli (szférákat) érinti a (világot elpusztító) tűzözön.”[193]
5. 无量光天‖壽命四刼身‖長四由旬
„Az Apramāṇābha-mennyben (lakók) élethossza négy kalpa, magasságuk egy *yojana*.”
6. 極净天[194]壽‖命八刼身‖長八由旬
„Az Ābhāsvara-mennyben (lakók) élethossza nyolc kalpa, magasságuk nyolc *yojana*.”
7. 遍净天壽‖命卅二刼身‖長卅二由旬
„A Śubhakṛtsna-mennyben (lakók) élethossza harminckét kalpa, magasságuk harminckét *yojana*.”
8. 无量净天‖壽命六十六[195] 刼‖身長六十四由旬
„Az Apramāṇaśubha-mennyben (lakók) élethossza 66 [64] kalpa, magasságuk 64 *yojana*.”
9. 无雲天壽命‖一百五十刼身‖長一百[196]五十由‖旬
„Az Anabhraka-mennyben (lakók) élethossza százötven kalpa, magasságuk százötven *yojana*.”
10. 无想天 (egy palota tetején),‖壽命身量与廣果同 (jobbra felette)
„Az Asaṃjñisattva-mennyben (lakók) élethossza és magassága azonos a Bṛhatphala(-mennyben lakókéval).”
11. 无热天壽‖命二千刼身‖長二千由旬
„Az Atapa-mennyben (lakók) élethossza 2000 kalpa, magasságuk 2000 *yojana*.”

---

[191] Vagy Brahmapāriṣadya.

[192] Hu (1996: 54), véleményem szerint tévesen, *chu*ként 处 írja át.

[193] „– Ezen világpusztulások határa meddig terjed? – Azok határa sorrendben a következő: A tűz pusztításának határa a második elmélyülési szint (isteni birodalma): egészen addig égeti-perzseli el (a világot)” (Szegedi 2009: 42), lásd még La Vallée Poussin 1991: 494.

[194] A kifejezés gyakoribb elnevezése *Da guangyin tian* 大光音天, illetve *Ji guangjing tian* 極光淨天.

[195] Elírás *si* 四 helyett.

[196] A kéziratban *bai yi* 百一 sorrendben szerepelnek az írásjegyek, közöttük jobbra egy pipa jelzi, hogy felcserélendők.

12. 善現天壽‖命八千劫身‖長八千由旬
„A Sudṛśa-mennyben (lakók) élethossza 8000 kalpa, magasságuk 8000 *yojana*.”
13. 五捨念清净‖地出三灾八患
„Az ötödik (terület), a gondolkodás nélküli tiszta föld, amely mentes a három (világot elpusztító) katasztrófától és a nyolc szerencsétlenségtől.”[197]

III. A forma nélküli birodalom

Alulról „a formabirodalom tizennyolc ege” (*sejie shiba tian* 色界十八天) felirat képezi az alapot és a határt a formanélküliség legfelsőbb világához. Az egész világ és egyben az ábra tetején, a buddhista tant szimbolizáló gyöngy (*moni zhu* 摩尼珠) található egy háromszög tetején, alatta hullám-, illetve felhő-motívumokkal díszítve egy nagyobb sárga alapú, illetve egy alulról hozzákapcsolódó, kisebb narancs alapú négyzet. Az előbbi közepén található a főcím (narancsos háttérben), az utóbbiban pedig egy általános megállapítás a forma nélküli birodalomról (sárga háttérben).

三界九‖地之图: A három világ és a kilenc szféra ábrája (jobbról balra)
无色界‖有四天: A forma nélküli birodalomnak négy ege van. (jobbról balra)

Ebben a világban nevének megfelelően már nem látunk semmiféle palotát, épületet vagy fát, lényegében csak feliratokkal utalnak egyes jellemzőire. A középső rész alsó folytatásaként, egy vékonyabb szalagon egymás fölé írva található a forma nélküli birodalom négy szférája („földje”, illetve „ege”), alapvetően mindenütt rövidített formában. A következőkben az *Abhidharmakośá*ban (T29n1558_p0041a28–29) is szereplő teljes alakokat és a szanszkrit elnevezést zárójelben tüntettem fel.

“非想地”，“无所有”，“識處天”，“空處天” (középen, felülről lefelé):
1. „a sem észlelés, sem nem észlelés szférája” (*fei xiang fei fei xiang chu* 非想非非想處, *naivasaṃjñānāsaṃjñānāyatana*),
2. „az abszolút semmi” (*wu suo you chu* 無所有處, *ākiñcanyāyatana*),

[197] Vö. La Vallée Poussin 1991: 494.

3. „a végtelen tudatosság ege” (*shi wubian chu* 識無邊處, *vijñānānantyāyatanam*),
4. „a végtelen űr [tér] ege” (*kong wubian chu* 空無邊處, *ākāśānantyā-yatanam*).

A középső feliraton egymás alá írt négy terület tehát a négy formanélküli isteni világ *(caturārūpyabrahmaloka)* egymáshoz képest hierarchikusan elrendeződő szférái, amelyek mindegyike egyszerre az újjászületés egyik lehetséges immateriális világa és az elmélyedés *(dhyāna)* egy-egy fokozata.

A legalsó fokozaton az elme számára az anyagi tárgyak nélküli, végtelen űr vagy tér *(ākāśa)* tudatosítása zajlik, az itt újjászületők 20.000 vagy 40.000 kalpáig élnek.[198] Alulról a második szinten a tudat végtelenre tágul, az itt újjászületők 40.000 vagy 50.000 kalpán át élnek. Alulról a harmadik szinten a hagyományos tudatosság minden formája eltűnik, ez a semmi világa, az itt újjászületők 60.000 kalpán át élnek. A legfelsőbb szinten minden fogalmi gondolkodás megszűnik, de maga a tudat működése nem, az itt újjászületők 80.000 kalpán át élnek. A különböző szférákban az oda újjászületők élethosszsza a középső tengelytől jobbra és balra elhelyezett feliratokból derül ki.

> 非想地壽命八万刼 六空処地二万刼 (jobb oldalon):
> „A sem észlelés (sem nem észlelés) szférájában az élet 80.000 kalpa, a hatodik (földön), a (végetelen) űr területén 20.000 kalpa.”

> 无所有地六万刼 七識地壽四万刼 (bal oldalon)
> „A semmi szférájában 60.000 kalpa, a hetedik (földön), a (végtelen) tudatosság területén az élethossz 40.000 kalpa.”

[198] Buswell–Lopez 2014: 26.

A forma nélküli birodalom: bal oldali feliratok

A formanélküliség legfelsőbb világának színes háttérbe írt, középső részétől balra és jobbra távolabb több felirategyüttes helyezkedik el. A bal oldalon fentről lefelé, illetve jobbról balra olvasva a következő feliratok olvashatók.

修道断俱生[199]煩惱有十
„A (helyes) erőfeszítés által elvágott, velünk született szenvekből tíz van."

苦下具一切‖集滅離三見‖道除于二見‖上界不行恚‖ (jobbról balra)
„A szenvedés (igazsága) alá tartozik minden, a szenvedés okának és megszüntetésének (igazsága) három (téves) nézetet távolít el, a (nyolcrétű) ösvény két (téves) nézetet semmisít meg, a felsőbb világokban nem őriznek haragot."[200]

无色界有三‖色界有三‖欲界有四‖ (jobbról balra)
„A forma nélküli birodalomban három van, a formabirodalomban három van, a vágybirodalomban négy van."

貪痴慢‖貪痴慢‖貪嗔痴慢 (jobbról balra)
„Mohóság, tudatlanság, arrogancia. Mohóság, tudatlanság, arrogancia. Mohóság, harag, tudatlanság, arrogancia."

欲界四諦有三十二[201]
„A Négy (nemes) igazsággal a vágybirodalomban (legyőzhető szenvekből) 32 van."

苦諦有九‖集諦有六‖滅諦有六‖道諦有七 (jobbról balra)
„A szenvedés igazságával (legyőzhető szenvekből) tíz van. A (szenvedés) okának igazságával (legyőzhető szenvekből) hét van. A megszüntetés igazságával (legyőzhető szenvekből) hat van. Az ösvény igazságával (legyőzhető szenvekből) hét van."

---

[199] Hu (1996: 56) átírásában *sheng* 生 helyett tévesen *kong* 空 szerepel (vö. Wang-Toutain 2014: 301. n.38).

[200] Ez a gyakran, bár néha különböző módon idézett négy megállapítás eredetileg a *Saṃyuktābhidharma-hṛdaya-śāstra* (*Za apitan xin lun* 雜阿毘曇心論) című műből származik (T28n1552_p0900b29–c01).

[201] Hu (1996: 57) tévedésből tízet (*shi* 十) ad meg (vö. Wang-Toutain 2014: 302).

貪嗔痴慢疑‖貪嗔痴慢疑‖貪嗔痴慢疑 (jobbról balra)
„Mohóság, harag, tudatlanság, arrogancia, kételkedés,
„mohóság, harag, tudatlanság, arrogancia, kételkedés,
„mohóság, harag, tudatlanság, arrogancia, kételkedés."[202]

身見邊見邪見見取‖邪見見取‖戒取邪見見取
(jobbról balra)
„Az 'én' (valóságát állító) helytelen nézet; (a teljes megsemmisülést vagy állandóságot hirdető) szélsőséges nézet; (az alacsonyabb rendűt magasabb rendűnek tartó) téves nézet, (az erkölcs alapjául szolgáló ok és okozat törvényét tagadó) helytelen nézet. (Az alacsonyabb rendűt magasabb rendűnek tartó) téves nézet, (az erkölcs alapjául szolgáló ok és okozat törvényét tagadó) helytelen nézet. A (vallási) előírásokkal kapcsolatos helytelen nézet, (az alacsonyabb rendűt magasabb rendűnek tartó) téves nézet, (az erkölcs alapjául szolgáló ok és okozat törvényét tagadó) helytelen nézet."

Az itt felsorolt öt téves nézet (*wujian* 五見, *wu lishi* 五利使) kissé más megfogalmazásban ismert egyebek között az *Abhidharmakośá*ból is (T29n1558_p0099a29–b01), ahol összefüggésbe hozzák az éppen előtte említett *pañca-kleśá*val (T29n1558_p0099b05): 1. *Jiejin qu(jian)* 戒禁取(見), sz. *śīlavrataparāmarśa*; 2. *Xiejian* 邪見, sz. *mithyādṛṣṭi*; 3. *shenjian* 身見, *wojian* 我見 vagy *wo suo jian* 我所見, sz. *satkāya-dṛṣṭi*; 4. *Bianshen* 邊見 vagy *bianzhi jian* 邊執見, sz. *antagrāhadṛṣṭi*; 5. *Jianqu (jian)* 見取(見), sz. *dṛṣṭi-parāmarśa*.

[202] Az öt *kleśa* (sz. *pañca-kleśa*, *wu fannao* 五煩惱). A második írásjegy (*chen* 嗔) helyett gyakran áll ennek egy variánsa: *chen* 瞋.

A forma nélküli birodalom: jobb oldali feliratok

A formanélküliség legfelsőbb világának színes háttérbe írt, középső részétől jobbra távolabb a következő feliratok olvashatók fentről lefelé.

見修道断分別煩惱有八十八
„Azon megkülönböztető szenvekből *(kleśa)*, melyeket a (helyes) szemlélet és erőfeszítés útja (képes) elvágni, nyolcvannyolcat lehet megkülönböztetni."

无色界有四諦計[二]十八
„A Négy (nemes) igazsággal a forma nélküli birodalomban (legyőzhető szenvek) száma [huszon] tizennyolc."

苦諦有九‖集諦有六‖滅諦有六‖道諦有七 (jobbról balra)
„A szenvedés igazságával (legyőzhető szenvekből) kilenc van. A (szenvedés) okának igazságával (legyőzhető szenvekből) hat van. A megszüntetés igazságával (legyőzhető szenvekből) hat van. Az ösvény igazságával (legyőzhető szenvekből) hét van."[203]

貪痴慢疑 身見邊見‖戒取 邪見 [204] 見取‖貪痴慢疑 邪見見取‖ 貪痴 慢疑‖戒取 邪見 見取 (jobbról balra)
„Mohóság, tudatlanság, arrogancia, kételkedés. Az 'én' (valóságát állító) helytelen nézet, (a teljes megsemmisülést vagy állandóságot hirdető) szélsőséges nézet, a (vallási) előírásokkal kapcsolatos helytelen nézet, (az alacsonyabb rendűt magasabb rendűnek tartó) téves nézet, (az erkölcs alapjául szolgáló ok és okozat törvényét tagadó) helytelen nézet. Mohóság, tudatlanság, arrogancia, kételkedés. (Az alacsonyabb rendűt magasabb rendűnek tartó) téves nézet, (az erkölcs alapjául szolgáló ok és okozat törvényét tagadó) helytelen nézet. Mohóság, tudatlanság, arrogancia, kételkedés. A (vallási) előírásokkal kapcsolatos helytelen nézet, (az alacsonyabb rendűt magasabb rendűnek tartó) téves nézet, (az erkölcs alapjául szolgáló ok és okozat törvényét tagadó) helytelen nézet."

---

[203] A 6. századi Huiying 慧影 által írt *Dazhi dulun shu* 大智度論疏 (A *Mahāprajñāpāramitāśāstra* kommentárja) lényegében tartalmazza ezt a négy kijelentést (X46n0791_p0811c10–11: 苦諦有九，集滅各六，道諦有七).

[204] A két írásjegypár között pipa áll annak jelzésére, hogy meg kell fordítani a sorrendet.

色界四諦有二十八准上无色界
„A Négy (nemes) igazsággal a formabirodalomban (legyőzhető szenvek) száma huszonnyolc, hasonlóan a fenti forma nélküli birodalomhoz."

Mivel ebben az utóbbi részben nincsenek részletezve az egyes összetevők, továbbá mivel a szöveg egyértelműen utal arra, hogy az éppen felette tárgyalt forma nélküli birodalomra vonatkozóan már egyszer megadta a részleteket, így erre itt most nincs szükség, Wang-Toutain arra következtet, hogy az ábrát felülről lefelé haladva szemlélték.[205]

Összefoglalás

A P.2824 a jelenleg ismert legkorábbi olyan kézirat, amely vizuálisan kívánja ábrázolni a buddhista világot, miközben szöveges magyarázatokat fűz hozzá, így mindenképpen egyedinek mondható. Habár az ábra a teljes buddhista világ bemutatására törekszik, a vágybirodalom (főleg annak alsóbb régiói, például a poklok világa) meglehetősen elnagyoltan szerepel rajta, a vizuális részletek és ezen ábrázolásokhoz rendelt szövegidézetek hangsúlya egyértelműen a formabirodalom régiói felé tolódik el. Ennek fontossága abban rejlik, hogy éppen ez a régió az, amely a négy elmélyülés révén a buddhista gyakorlók számára elérhető, így valószínűsíthető, hogy az ábra ilyen gyakorlók számára mutatja be célként az elérhető és elérendő tudati szinteket.

Mint a bevezetőben említettem, két lehetséges forrása is van a kéziraton szereplő szövegeknek: a verses és prózai részeket egyaránt magában foglaló *Apidamo jushelun* 阿毘達磨俱舍論 (T.1558) és a csak a verses részleteket tartalmazó *Apidamo jushelun bensong* 阿毘達磨俱舍論本頌 (T.1560). Hu Tongqing 胡同庆 és F. Wang-Toutain is úgy vélték, hogy a kézirat az előbbi verziót használja az ismert verziótól való némi eltéréssel.[206] Ugyanakkor az a tény, hogy a kéziraton többször is a „az (*Abhidharma)kośa* verse ezt mondja" (*Jushe song yun* 俱舍頌云) kifejezés szerepel, el kell, hogy gondolkoztasson bennünket, hogy nem a verses kivonatból származnak-e az idézetek.[207] Mivel a kettő alapvetően ugyanaz, a kézirat pedig rendkívül kevés idézetet tartalmaz, így elméletileg alig van rá esély, hogy a kézirat éppen egy olyan

[205] Wang-Toutain 2014: 301.

[206] Hu 1996: 48, Wang-Toutain 2014: 296.

[207] Az International Dunhuang Project honlapján (lásd az első jegyzetet) szereplő leírásban pusztán ez alapján azonosították a T.1560 szöveget mint forrást.

sort idézzen, amelyben a két, lényegében azonos mű különbözik. Az idézetek átvizsgálása után mégis sikerült egy ilyen példát találnom: míg a T.1558 Indra palotájánál egyértelműen „csodálatos tavakat" (*miao chi* 妙池)[208] említ, addig a T.1560 „csodálatos földeket" (*miao di* 妙地) ír,[209] a kézirat pedig egyértelműen ez utóbbit tartalmazza.

Habár elméletileg az is elképzelhető, hogy itt is egy tévesztésről, esetleg egy másik kézirat-hagyományról van szó, mégis az idézeteket bevezető fenti formula érvével együtt inkább valószínűsíthető, hogy a kézirat szövegeinek végső forrása a T.1560, tehát az önállóan is népszerű, csak a verseket tartalmazó verzió.

A kézirat minden valószínűség szerint egyszerre szolgálhatott emlékezetet segítő, illetve didaktikus célokat.[210] Mindkét lehetséges funkcióra utaló jel, hogy a szövegből elsősorban olyan részleteket idéz, amelyek valamilyen adatot tartalmaznak: ilyenek a hegyek és poklok nevei vagy a különböző szférákban újjászülető lények élethossza és magassága. Az adatoknak ez a domináns jelenléte a kézirat mnemotechnikai funkcióit látszik alátámasztani.

Didaktikus eszköz volta mellett szól az is, hogy egyrészt egy gyakorló buddhista számára alapvetően ismert világképet mutat be, mégis néha a legegyszerűbb részleteknél is feltünteti annak nevét: aligha képzelhető el, hogy egy évek óta gyakorló buddhista szerzetes ne hallott volna a démonként vagy állatként való újjászületésről, Indra palotájáról, a hét aranyhegyről vagy ne ismerné fel a Sumeru-hegy mellett a Napot és a Holdat. Mindez arra látszik utalni, hogy a kéziratot a buddhista tanokba való bevezetésként használhatták: ezt támasztja alá, hogy a mindenképpen központinak számító ábra rendkívül jól strukturált, viszonylagos távolságból is kiválóan látható, a belső viszonyok pontos megmutatására pedig a színeket használja elsősorban, amihez képest a szövegek másodlagos szereplőnek tűnnek. Szintén emellett szóló érv a szövegek relatív pontatlansága és azok az elírások, amelyek kifejezetten fonetikai jellegűek (*shou* 手 helyett *shou* 守, *shen* 身 helyett *shen* 申), amelyeknek korabeli kiejtése is megegyezett.

Ezek a tévesztések, illetve egyéb jelek egyrészt utalhatnak arra is, hogy egyszerűen egy iskolázatlanabb írnokról van szó, aki nem pontosan értette a szöveg minden részét, talán éppen azért, mert ő maga volt a festő is, és ez utóbbi minőségében alkalmazták elsősorban, a szövegek beírása csak másodlagos feladata volt. Másrészt ugyanakkor valaki, vagy ő maga vagy egy korrektor, majdnem minden esetben javította a szöveget, ha az írásjegyek sorrendjéről

[208] T29n1558_p0059c17.

[209] T29n1560_p0315b01.

[210] Wang-Toutain 2014: 303.

volt szó, egy pipával jelezve, hogy meg kell őket cserélni. Ez azt jelezheti, hogy az írásjegyek sorrendjében ejtett hibát fontosabbnak találták, mint két azonos hangzású írásjegy elírását, mivel ez utóbbi nem zavarta az egyébként alapvetően szóbeli tanítást, míg az előbbi zavart okozott volna. Elképzelhető tehát, hogy a kéziratot buddhista novíciusok oktatására használták: az oktató a bizonyos távolságban az őt körbevevő hallgatóknak egyenként mutatta be a buddhista világ részeit a messziről is tisztán látszó ábrán, miközben a fontosabb, emlékeztető adatokat és neveket közelről csak ő látta pontosan.

Felhasznált irodalom

Buswell, Robert E. – Lopez, Donald S. (eds.) 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Galambos, Imre 2009. „The *hewen* (Ligature) and the *chongwen* (Duplication) Marks." *Manuscript Cultures* 2: 5–9.

Galambos, Imre 2013. „Correction marks in the Dunhuang manuscripts." In: Imre Galambos (ed.) *Studies in Chinese Manuscripts: From the Warring States Period to the 20th Century*. Budapest: ELTE University, Department of East Asian Languages, 191–210.

Hu Tongqing 胡同庆 1996. „P.2824 《Sanjie jiudi zhi tu》neirong kaozheng, P.2824《三界九地之图》内容考证 [P.2824 《A Három világ és Kilenc szféra ábrájának》 tartalmi vizsgálata]." *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究 1996.04: 53–63.

La Vallée Poussin, Louis de [– Pruden, Leo M. trans.] 1991. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, translated from the French translation by Louis de La Vallée Poussin*. Vols. 1–4. Berkeley: Asian Humanities Press.

Mejor, Marek 1991. *Vasubandhu's Abhidharmakosa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Pulleyblank, Edward G. 1991. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.

Sharf, Robert H. 2014. „Is Nirvāṇa the Same as Insentience? Chinese Struggles with an Indian Buddhist Ideal." In: John Kieschnick – Meir Shahar (eds.) *India in the Chinese Imagination. Myth, Religion, and Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 141–170

Szegedi Mónika 2009. „Szándéketika és pszicho-kozmikus összeomlás: apokaliptika a buddhizmusban." *Vallástudományi Szemle* 2009/3: 32–53.

Szegedi Mónika 2013. „A rendszeres buddhista filozófia.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, 59–78.

Taishō: Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (eds.) 1924–1932. *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai.

Végh József 1998–99. *Vasubandhu: Abhidharmakośakārikā és bhāṣyaṁ 3. Lokanirdeśa 1–19 fordítása a tibeti szöveg alapján*. [Vezető tanár: Szegedi Mónika] (Szakdolgozat, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola)

Wang-Toutain, Françoise 2014. „Deux diagrammes de cosmologie bouddhique.” In: Jean-Pierre Drège (dir.), avec la collaboration de Costantino Moretti (eds.), *La fabrique du lisible: la mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*. Paris: Institut des hautes études chinoises, 291–308.

Watt, James C.Y. – Wardwell, Anne E. (eds.) 1997. *When Silk was Gold*. New York: MET.

Whitfield, Roderick 1982. *The Art of Central Asia, the Stein Collection in the British Collection*. Tokyo: Kōdansha.

A “Magányos szent” és a “Hegyi szellem” Korea buddhista kolostoraiban

MECSI BEATRIX
(ELTE BTK Koreai Tanszék, Japán Tanszék)

Hegyek és kultuszhelyek. A “Hegyi Szellem” és a “Magányos Szent” Koreában

Számos kultúrában régtől fogva megtalálhatjuk azt a gondolatot, hogy bizonyos hegyeket szentként tisztelnek. Korea több mint 70%-át hegyek borítják, így nem csoda, hogy itt is különös jelentősége van a hegyeknek, amelyek közül többet olyan módon említenek, hogy külön kiemelik különleges, szellemi jelentését. Elnevezésük között többször találkozunk a “*yongsan*”[1] 靈山 (szent hegy) vagy “*sinseon hansan*” 神仙한山 (halhatatlanok által lakott nagy hegy) és más hasonló elnevezésekkel.[2]

E hegyeken gyakran megtaláljuk Korea egyik ősi kultuszának, a Hegyi Szellem vagy Hegyisten (Sansin 山神) tiszteletének nyomait bizonyos különleges természeti helyeken és a ma is működő szentélyekben. E szentélyek ma már a buddhista templomok területén, azoknak kissé távolabb eső területein kapnak helyet, de mind a mai napig őrzik hagyományos sámán hitvilágra valló jellegzetes vonásaikat. A Hegyistent öreg, nemes ember alakjában, vagy egyes esetekben női formában jelenítik meg, és mindig természeti tájban, fenyőfa alatt ülve ábrázolják. Jellegzetessége, hogy minden esetben Korea rettegett vadállata, a tigris kíséri, békésen a lábához simulva. Általában mindennapi jólétért, evilági boldogulásért imádkoznak hozzá, és látják el adományokkal.[3]

---

1 A szövegben a koreai kifejezések a 2000 óta hivatalos átírásban, a kínai szavak pinyin átírásban, a szanszkrit nevek pedig tudományos átírásban szerepelnek.

2 Mason 2015.

3 Mason 1999.

Van, hogy külön szentélyben, de gyakran egy szentélyen belül, egy hármas csoportban ábrázolják, együtt a taoista eredetű Hét csillaggal (Chilseong, kínai Qixing 七星) és egy nagyon különös buddhista szerzetes alakjával, akit "Magányos Szentnek", koreaiul Dokseongnak 獨聖 neveznek.

A Hegyistennel számos tanulmány foglalkozott már, kiemelve jellegzetesen koreai és a sámán hitvilágra utaló vonásait, azonban a hármas csoportban megjelenő buddhista szerzetes, a "Magányos Szent" alakjára egészen a legutóbbi időkig nem fordítottak kellő figyelmet, és azonosítása is homályban maradt, nemcsak a buddhista gyakorlók, de gyakran a szakemberek előtt is. A hegyisten ábrázolásainak egyik első kutatója, David Mason professzor által a rendelkezésemre bocsátott magán fotógyűjteményének feldolgozása segítségével a saját fényképfelvételeinken alapuló adatbázis létrehozásával[4] megkíséreltem e magányos szent ikonográfiáját azonosítani, összegyűjteni a rá vonatkozó írásos forrásokat, így pontos és megfelelő mennyiségű adatra támaszkodva tisztázni az ábrázolás eredetét. E kutatás eredményeit szeretném most röviden összefoglalni.

Az összegyűjtött több mint kétszáz egyedi ábrázolás jellegzetességeit, hasonlóságukat, különbségeiket kulcsszavak segítségével rendszerezve megfigyelhetővé váltak azok az ikonográfiai és stílusbeli jellegzetességek, amelyek ismeretében bátrabban nyilatkozhatunk e képekről.

Ezek alapján elmondhatjuk, hogy Dokseong egy idősebb buddhista szerzetes formájában kerül ábrázolásra, jellegzetesen kopasz fejjel, ami gyakran a fejtetőn ki is dudorodik (1. kép). Nincs fejfedője, és ha van is haja, az a fejtetőt mégis szabadon engedi láttatni. Nem mindig van bajsza, és a szakálla, ha egyáltalán van, nem a kelet-ázsiai típusú hosszú szakáll. Ebben kifejezetten különbözik a vele egy szentélyben látható Hegyisten alakjától. Viszont gyakran kifejezetten hosszú szemöldökkel ábrázolják. Jóságos, de gyakran szomorú a tekintete. Általában ülve láthatjuk, ahogy lábait keresztezi egymással, vagy az egyik térdét felhúzza. Buddhista öltözetet visel, lábán nincs cipő, mezítláb látható. Kezében buddhista olvasót (*yeom-ju* 念珠) vagy botot tart. Mellette néhol könyveket is ábrázolnak, illetve kisebb méretű gyermek szolgálókat (*dongja* 童子), amint teát főznek vagy őszibarackot szolgálnak fel neki.

[4] Mecsi 2008a.

1. kép **Dokseong-kép**
Inwangsan Samseonggak, Prof. David Mason felvétele (a szerző engedélyével)

Az ábrázolás hátterében több olyan természeti elem is megjelenik, amely szinte minden képen látható. Ilyen például a sziklás hegyvidék vízeséssel. Az égen felhők, de gyakran a vörös napkorong is látható. Sokszor darvakat, illetve repdeső és csiripelő madarakat is láthatunk. Kivétel nélkül minden képen Dokseong egy fenyőfa alatt ül, de gyakran megjelenik mellette a bambusz, vagy a hosszú élet elixírjeként is ismert *bullocho* 不老草 gomba is. Állatok közül a már említett darvakon kívül gyakran láthatunk teknőst és szarvasokat is.

Ezek a természeti elemek a *sipjangsaeng* 十長生, vagyis a hosszú élet tíz szimbólumaként ismertek Koreában. Ezek a szimbólumok a következők: a Nap, a hegyek, a víz (gyakran folyók, tenger és vízesések formájában), a felhők, a kövek és sziklák, fenyőfa, a bullocho, vagyis a halhatatlanság gombája, teknősök, fehér darvak, és a szarvas.[5] A tíz szimbólumon kívül szintén a hosszú életre utal a kínai mitológiából ismert őszibarack is, amit szintén gyakran láthatunk a magányos szent ábrázolásain. Ezen szimbólumok a hegyi, erdei ember egészségét és hosszú életét elősegítő, azt szimbolikus jelentésükkel is alátámasztó motívumok. Önálló képtípusként is ismert a Tíz hosszú élet szimbólummal díszített paraván az udvari művészetben és a népiesebb jellegű *minhwa* 民畵 ábrázolásokon egyaránt.

[5] Zo 2000.

A szentélyekben szereplő Dokseong és Sansin ábrázolások nemcsak festmény formájában vannak jelen, hanem a képek elé szobor formában is elhelyezik a megfelelő személy alakját. Ez a gyakorlat már a 11. század előtti művészetben, a kínai dunhuangi barlangtemplomok ábrázolásai esetében is megfigyelhető, és az ábrázolások valóságos jelenlétét erősíti az adott kultuszhelyen.

Dokseong ábrázolásának értelmezési lehetőségei

Milyen jelentéseket hordoz ez a buddhista szerzetes, aki a sámán hitvilág hegyi szellemével együtt osztozik a helyen egy kevésbé jelentős buddhista csarnokban, távol a templomegyüttes központjától? Miként értelmezték, és értelmezik a személyét?

Mivel ábrázolásai rokonságot mutatnak az idősebb szerzetes mesterek ábrázolásaival, többen – főleg buddhista szerzetes körökben – úgy tartják, hogy alakjában a Goguryeo királyság idején élt Payak 波若 (562–613) mestert tisztelhetjük, aki a Tiantai 天台 buddhizmus tanulmányozására Kínába utazott, ott megvilágosodott, és onnan soha nem tért vissza.[6] Ez a fajta azonosítás nem annyira elterjedt, és Dokseong kultuszában sem játszik különösebb szerepet. Ez a történeti személlyel történő azonosítás más, írásos vagy képi forrásokkal sem támasztható alá.

Az esetek nagy részében a képek nem tartalmazzák az ábrázolt személy nevét, csak az adományozókét a kép alsó részére írt vörös képmezőkben. Találunk viszont olyan templomot, ahol a kép elé, egy külön táblára írva, Dokseong alakját "*Naban jonja*"-ként 那畔尊者 nevezik meg. Ezt a fajta elnevezést más írásos forrásokban is fellelhetjük.[7] A névben a *naban* 那畔 elnevezés egy "másik út"-ra utal, ellentétben a *joban* 조畔 szóval, ami Lee Ji-kwan vallástörténész értelmezésében a "szokásos utat" jelenti.[8]

Az első fennmaradt írásbeli forrás, amely Dokseong alakját említi, a Haeinsa kolostorból származó rituális szöveggyűjteményhez, a *Haeinsa Jaebanmun* 海印寺諸般文 című íráshoz írt utóirat 1719-ből, amiben egy Nakam Winul 落巖 義訥 (1666–1737) nevű szerzetes utal Dokseong kultuszára mint hagyományos gyakorlatra. Ennek alapján feltételezhetjük tehát, hogy a Magányos

---

6 Mason 1999: 100.

7 Baekpa Geungseon 白波 亘旋 (1767–1852): Jakbeopgwigam 작법귀감 Jaebanmun, Dokseong Jeuimun 獨聖齋義文 In: Pak Semin 朴世敏 (szerk.) 1993. *Hanguk bulgyo uirye jaryo chongseo* 韓國佛教義禮資料叢書 [Koreai buddhista rituálé adatgyűjteménye]. Szöul: Samsong-am, vol. 2: 646b-647b; 682a1, vol. 3: 399a.

8 Lee 1999:13.

Szent, illetve a hozzá kapcsolódó vallásgyakorlat már jelen volt a 18. század elején.[9] Hogyan beszélnek ezek a szövegek Dokseongról?

Dokseong különlegessége, hogy ebben a világban él, Śākyamuni Buddha és Maitreya Buddha ideje között, messze az emberektől. A szöveg az ábrázolásokon is megjelenő elemeket is említi: a fenyőt, illetve egy kunyhót, amit Dokseong templomként használ, és amit virágzó virágok és éneklő madarak vesznek körül. A szövegekben leírt, egyik vállát takaró lepel is gyakran megjelenik az ábrázolásokon, és külön említést érdemel Dokseong hosszú fehér szemöldöke, ami eltakarja a szemeit. A leírásokban szereplő elemek közül különösen a Śākyamuni Buddha és Maitreya Buddha ideje között, ebben a világban való létezése, illetve a szemeit takaró hosszú szemöldök motívumai mutatnak feltűnő hasonlóságot Śākyamuni Buddha egyik tanítványa, Piṇḍola Bharadvāja legendáival és ábrázolásaival.

Először nézzük meg, mit tudunk Piṇḍoláról, és a forrásaink közül mely szövegváltozatok voltak elérhetőek a korabeli Koreában? Azt is meg kell néznünk, hogy ismerünk-e kifejezetten Piṇḍola ábrázolásokat Koreából, és ezek kapcsolatba hozhatóak-e a Dokseong ábrázolásokkal?

Piṇḍola Bharadvāja

Piṇḍola Bharadvāja egy arhat (koreaiul *nahan* 羅漢 vagy *arahan* 阿羅漢) volt, vagyis „érdemre méltó". A mahájána buddhizmusban a saját megvilágosodásukra törekvő személyeket hívják így, akik már túlléptek a megvilágosodás útjában álló akadályokon (önzésen, kapzsiságon, gyűlöleten, stb.). Tisztelete megelőzte az arhatok csoportos templomi tiszteletét, ahol 16, 18 vagy 500-as csoportban ábrázolták az arhatokat.[10]

Piṇḍola neve a szanszkrit *piṇḍa*, azaz szerzeteseknek felajánlott étel szóból ered, és utal Piṇḍola azon tevékenységére, hogy jelenlétével mintegy lehetőséget nyújtott a világiaknak, hogy ételadományaik által érdemeket szerezhessenek.[11] Nem véletlen tehát, hogy a kolostori étkezők védelmezőjeként is tisztelték, és ábrázolásait gyakran meg lehetett találni a kolostori étkezőkben, így már az 5. századi Kínában is, ahol Piṇḍola tisztelete megjelent.[12]

[9] Lee 1999: 13. „Haeinsa Jaebanmun 海印寺 諸般文." 1719. In: Pak Semin 朴世敏 1993. *Hanguk bulgyo uirye jaryo chongseo* 韓國佛教義禮資料叢書 [Koreai buddhista rituálégyűjtemény] Szöul: Samseong-am, vol. 2: 683a.

[10] De Visser 1923.

[11] Ezt a tevékenységét különböző módon értelmezik a páli, illetve a szanszkrit szövegek, amelyek gyakran kritikával is illetik személyét (erről lásd Strong 1979).

[12] Kolostori étkezőkben való tiszteletének említése Koreába is eljutott egy Piṇḍoláról szóló szövegben, a *Piṇḍola-sūtrá*ban (*Cheong Binduro gyeong* 請賓頭盧經, 1. kötet, K-1042, T32, no. 1689), 1245-ben vésték fába Koreában (Lancaster 2004).

Ezt bizonyítja a 457-ben kínaira lefordított *"Qing Bintoulu fa"* („Piṇḍola meghívásának módszere") című írás.[13]

Piṇḍola alakja azonban számos olyan jellegzetességet mutat, ami megkülönbözteti őt egy "átlagos" arhattól. Ezek közül a legfontosabb az a tény, hogy a laikusok szeme láttára mutatta meg különleges mágikus tudását, amely tettét Śākyamuni Buddha azzal büntette, hogy örök életre kárhoztatta Piṇḍolát.[14]

Ez a legendaelem adhatja majd meg a kulcsot Piṇḍola és Dokseong alakjának összekapcsolásához. Piṇḍola hosszú szemöldökének is különleges jelentősége van abban, hogy Piṇḍolát mint az örök élet szimbólumát értelmezhessük, aki összekapcsolja Śākyamuni korát a mi korunkkal.[15] Az *Aśokāvadāna* külön kihangsúlyozza, hogy Piṇḍola, aki szemtől szemben látta Śākyamuni Buddhát, örök életre kárhoztatva itt él ma is közöttünk, és amikor Aśoka király

---

[13] T32, no. 1689, p. 784b-c (Kent 1995: 16, n. 11).

[14] Strong (1979: 71–72, 1989) összefoglalásában az *Aśokāvadāna* az alábbi módon beszéli el a legendát: Jyotiṣṣka, egy gazdag Rājagṛha-beli ember készített egy tálat szantálfából, és felfüggesztette azt egy magas bambuszrúdra, majd versenyt hirdetett, hogy aki mágikus képességeinek segítségével le tudja hozni a földre, azt megjutalmazza. Több eretnek mester (*tīrthika*) is megpróbálta megszerezni az edényt, de mindről kiderült, hogy csak tettetik mágikus képességeiket. Ekkor érkezett a helyszínre Piṇḍola Mahā Maudgalyāyanával. (…) Maudgalyāyana Piṇḍolát buzdítja, hogy vegyen részt a versenyen, aki meg is teszi ezt, de oly módon, hogy az összegyűlt tömeg szeme láttára több kört is repül a levegőben a város felett, mielőtt leemeli a tálat a rúdról. A gazdag ember megtölti a tálat mindenféle finomsággal, és jutalmul adja Piṇḍolának. Amikor visszatérnek a kolostorba, Buddha kérdőre vonja Piṇḍolát a történtekről, és szigorúan megfeddi őt, hogy visszaélt mágikus erejével, és vinaya szabályként ettől fogva bevezette, hogy a mágikus cselekedek bemutatása szigorúan tilos a laikusok szeme láttára. Ezzel e tettet a *duṣkṛta* bűnök közé sorolta.

[15] Az *Aśokāvadāna* az alábbi módon beszéli el ennek jelentőségét: Aśoka meghívja a négy buddhista közösséget Pātaliputrába, ahol étel- és ruhaadományokat kíván felajánlani nekik. Nagyszámú szerzetes összegyűlik a helyszínen, azonban egyértelműen látszik, hogy az összegyűltek létszáma nem teljes, mert középen, a legidősebb szerzetesnek felajánlott szék üres. Aśoka megdöbbenve kérdezi Yaśast a legidősebb jelenlévő szerzetest: „Hogyan lehetséges, hogy senki sem foglalja el a legidősebb szerzetes helyét? Talán van, aki nálad idősebb volna?" „Ó, nagy királyom – válaszol az öreg–, igen, van, aki nálam is idősebb. A hely Piṇḍola Bharadvāját illeti meg." Aśoka csodálkozik, hogy Piṇḍola még mindig él, és megkérdezi, hogy láthatják-e őt. Yaśas azt válaszolja, hogy igen, és Piṇḍola hamarosan nagy látványosan meg is jelenik, a levegőben több arhat által körülvéve, félhold alakzatban. Ahogy megáll középen, rögtön el is foglalja helyét a széken, viszont a szemöldökei olyan hosszúak, hogy teljesen eltakarják a szemét. Piṇḍola azért érkezett, hogy elfogadja az ételáldozatokat, és jelenléte nyíltan mutatja, hogy Aśoka ételfelajánlása megfelelően zajlott (Strong 1979: 83–84). Habár Piṇḍola testében jelen volt, Aśoka mégsem láthatta őt rögtön szemtől szemben, mivel Piṇḍola hosszú szemöldökei elfedték a tekintetét. Amint Aśoka meghajolt előtte, Piṇḍola kezeivel felemelte a két szemöldökét, és egyenesen a király szemébe nézett. Így nemcsak az ételáldozat talált elfogadásra, hanem létrejött a kapcsolat Śākyamuni Buddha (akit Piṇḍola szemtől szemben látott korábban), és Aśoka között (Strong 1979: 85). Ugyanúgy, ahogy egy Buddha képmás is csupán anyag a felszentelés előtt, és a szemfelnyitás ceremóniája után válik csak rituálisan valóságossá, jelenlévővé.

ételfelajánló ceremóniájára megidézik, akkor testi valójában megjelent ugyan a gyűlésen, de hosszú szemöldökei elfedték tekintetét. A találkozás csupán akkor vált jelentőségteljessé, amikor Piṇḍola két kezével felemelte hosszú szemöldökeit, és Aśoka szemébe nézett. Ezzel találkozott Śākyamuni kora Aśoka korával, és ahogy Piṇḍola a legenda szerint Maitreya eljöveteléig még ma is e világban él, így ma is konkrét kapcsolatot hordoz a történeti Buddhával. Ez a kapcsolat azonban csak Piṇḍola tekintete által válik valóssá, mint ahogy a kész Buddha képmás is csak a szem berajzolásának rítusával válik valódi kultusztárggyá.[16]

Piṇḍola Koreában

Piṇḍola mint a tizenhat arhat egyike már valószínűleg ismert lehetett a Koreában is elterjedt buddhista írásokban és ábrázolásokon, és legendái, illetve legendáinak bizonyos elemei már a Goryeo korszakban (918–1392) megjelentek, amire az Iryeon 一然 (1206–1289) által írt *Samguk yusa* 三國遺事 című, csodás történéseket elbeszélő krónikabeli epizód bizonyos elemei is utalhatnak.

A *Piṇḍola Sumāgadhāvadāna* című indiai forrás kínai fordítása megemlíti azt az esetet, amikor Piṇḍola, késésben lévén egy Buddha által összehívott gyűlésről, épp szerzetesi ruháját javítgatta, és siettében ruhájával magával rántotta a hegyet, ahová varrótűjét beleszúrta. A repülő hegy látványától ijedtében egy várandós asszony elvetélt. A történet azt hangsúlyozza, hogy a körültekintés nélkül alkalmazott mágikus képességek így az emberi élet kioltását is okozhatják.[17] Ez a szöveg 1234-ben a Haeinsa kolostorban őrzött Tripitaka Koreana buddhista gyűjteményben is elérhető volt.[18]

A heggyel való repülés motívuma a *Samguk Yusá*ban ugyan pozitív konnotációval jelenik meg, ahol egy Baekje királyságbeli szent szerzetes repített egy hegyet Maitreya templomának helyére (Mireuk-sa 彌勒寺), de mégis érdekes a motívum hasonlósága.[19]

---

[16] Számos példát találunk a szemfelnyitó ceremóniák jelentőségéről, elsősorban Japánból (De Visser1935: 1. 34, 39, 299, 324; 2: 481, 582, 605, 642. A japán Daruma baba szemének berajzolási rítusa is ezzel hozható kapcsolatba (Mecsi 2008b). A gyakorlat egy modern szingaléz változatáról lásd Gombrich 1966: 23–36.

[17] Strong 1979: 74.

[18] Lancaster 2004.

[19] *Samguk Yusa*, 1972: 144, vö. Covell 1986: 76.

Egy Koreában is ismert, kínai eredetű történet szerint egy kínai szerzetes, Dao'an 道安 (i. sz. 312–385) attól tartott, hogy szútrakommentárjai nem teljesen vannak összhangban a szöveg tartalmával, és ekkor álmában megjelent előtte egy ősz hajú indiai buddhista szerzetes, akinek különösen hosszú szemöldökei voltak, és eloszlatta Dao'an aggodalmait. Az indiai szerzetes azt is elmondta Dao'annnak, hogy mivel még nem lép át a nirvánába, így tud segíteni Dao'annak befejezni a szútra kommentárjait. Dao'an, amikor felébredt, azonnal tudta, hogy az az indiai szerzetes, akit álmában látott, nem más, mint Piṇḍola.[20]

Piṇḍola volna a "Magányos Szent"?

Ahogy korábban említettük, a koreai Magányos Szentet ábrázoló képek hátterében mindig a hosszú élet szimbólumai jelennek meg. Ezért korábban számos szerző (pl. Zo Zayong 1975) a Magányos Szentet taoista jellegű figurának értelmezte, figyelmen kívül hagyva buddhista szerzetesként történő ábrázolását. Ugyanakkor arra a kérdésre, hogy az örök élet szimbólumai és ez a bizonyos buddhista szerzetes miképpen kapcsolható össze, Piṇḍola legendáinak ismeretében szinte kínálkozik az a válasz, hogy az örök életre kárhoztatott buddhista szerzetest azonosíthatjuk a koreai ábrázolásokon megjelenő Magányos Szenttel.

Míg Piṇḍola tiszteletre méltó, hosszú szemöldökű szerzetesként jelenik meg a 16 arhat csoportjában, addig önálló személyként az örök életre utaló szimbólumokkal körülvéve egy távolabbi csarnokban kap helyet a taoista és sámán hitvilág alakjainak csoportjában, ahol szerepe szinte megegyezik ezen szereplők funkciójával: így főleg az evilági boldogulásban kérik segítségét.

Piṇḍola Japánban

Japánban egészen különböző módon találkozhatunk Piṇḍola alakjával, amikor önállóan, és nem az arhatok csoportjában ábrázolják.

Eleinte Japánban is a kolostorok refektóriumainak (étkezőhelyiségeinek) védőszentjeként tisztelték, ahogy Kínában, de a 18. századtól fogva már gyógyító szent lett belőle. Az alakjához kapcsolódó kultusz során a problémás testrész megérintése után a Piṇḍola szobor megfelelő részét megérintve imádkoznak gyógyulásért. A sok beteg ember érintéseitől gyakran épp az ellenkező

[20] Idézi Lee 1999:17, vö. Strong 1979: 70.

hatást érték el, úgyhogy voltak idők, amikor betiltották a tiszteletét, pusztán járványvédelmi okokból.[21] De amiben a japán Piṇḍola szobor és a koreai Magányos Szent ábrázolások hasonlítanak, az a templom területén való marginális elhelyezésük. Koreában a templomegyüttes távolabbi csarnokában, míg Japánban a csarnokon kívül, a bejáratnál, egy kevésbé jelentős helyen található az ábrázolása. Ezzel utalhatnak Piṇḍola büntetésből kapott különleges helyzetére, hogy még nem tért a nirvánába, és itt él közöttünk, akit ügyes-bajos dolgaink esetén segítségül hívhatunk.

Összefoglalás

A Joseon-korban (1392–1910) a buddhizmus háttérbe szorításával, a konfuciánus ideológia előtérbe kerülésével párhuzamosan új, szinkretikus ábrázolásmódok jelentek meg Koreában a hegyekbe visszaszoruló buddhista kolostorokban. A 18. századtól kimutatható a “Magányos Szent” ábrázolása a taoista és sámán hitvilágra jellemző ábrázolások társaságában a templomegyüttes egy távolabbi csarnokában, aki egy olyan buddhista szerzetes szent (arhat) alakját idézi, aki a hosszú élet szimbólumaival szoros kapcsolatba hozható. Ezt a magányos szentet Naban Jonja-nak is hívják, viszont a kutatásaink alapján nem tarthatjuk kizártnak, hogy alakja szorosan kapcsolódik az örök életre kárhoztatott Buddha-tanítvány, Piṇḍola alakjához, akit mágikus képességeinek meggondolatlan mutogatása miatt ért e büntetés. Alakja a hagyományos örök élet szimbólumok között jelenik meg, és elhelyezése a templomegyüttesen belül utal erre az alacsonyabb státuszára, ami egyben közelebb is hozza a mindennapi emberekhez evilági kéréseik meghallgatásában.

Ez a fajta ábrázolásmód különlegesnek tekinthető Koreában, hiszen a szomszédos Japánban ebben az időszakban Piṇḍolát inkább “tapogatós szobor” (úgynevezett *nadebotoke* 撫で仏) formában ábrázolták, és gyógyító hatást tulajdonítottak neki. Koreához hasonlóan nem a templom központi részén, hanem egy kevésbé jelentős helyen állították fel, és alakja hasonlóképpen sokkal megközelíthetőbb és emberibb, mint a csarnokok kiemelt részein elhelyezett Buddha szobrok. Így alakján keresztül közvetlenebb kapcsolatba léphetünk a távoli Buddha-világokkal, és ahogy a források utalnak rá, tekintetében már ebben a világban megláthatjuk Śākyamuni Buddha tekintetét is.

[21] Mecsi 2012.

Elsődleges források

Aśokarājāvadāna. K 1017 XXX: 431, T50, no. 2042 (kínaiul: *Ayuwang zhuan* 阿育王傳, koreaiul: 아육왕전). (kínai fordítás: i. sz. 306, koreai fadúc: i. sz. 1245)

Baekpa Geungseon 白波 亘旋 (1767–1852): „Jakbeopkwigam 작법귀감 Jebanmun, Dokseong Jeuimun 獨聖齋義文." In: Pak Semin 朴世敏 1993. *Hanguk bulgyo uirye jaryo chongseo* 韓國佛教義禮資料叢書 [Koreai Buddhista Rituálé adatgyűjtemény)]. Szöul: Samseong-am 三聖庵, vols. 2–3.

Haeinsa Jaebanmun 海印寺 諸般文 1719. Pak Semin 朴世敏 1993. *Hanguk bulgyo uirye jaryo chongseo* 韓國佛教義禮資料叢書 [Koreai buddhista rituálé adatgyűjtemény]. Szöul: Samseong-am, vol. 2.

Mecsi, Beatrix 2008a. *Visual database of Dokseong images in Korea*. https://picasaweb.google.com/bmecsi/Dokseong?authkey=Gv1sRgCNj7mcn06YfB9AE (Utolsó hozzáférés: 2015.01.08.)

Qing Bintoulu fa 請賓頭盧法 K 1042 (XXX:673) (T32, no. 1689) kínai fordítás: i. sz. 457 (koreaiul: Chong Binduro beop 청빈두로법, 1. kötet, K-1042, T-1689); koreai fadúc: 1245.

Sumāgadhāvadānasūtra. K 723 XIX: 643, T02, no. 128 (kínaiul: Xumotinüjing 須摩提女經, koreaiul: 수마제녀경) koreai fadúc: 1243.

Másodlagos szakirodalom

Covell, Alan Carter 1986. *Folk Art and Magic: Shamanism in Korea*. Seoul: Hollym.

De Visser, Marinus Willem 1923. *The Arhats in China and Japan*. Berlin: Oesterheld & Co.

De Visser, Marinus Willem 1935. *Ancient Buddhism in Japan*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill.

Gombrich, Richard 1966. „The Consecration of a Buddhist Image." *Journal of Asian Studies* 26: 23–36.

Iryeon 1972. *Samguk Yusa: Myths & Legends of the Three Kingdoms*. (English translation by Ha, Tae-hung) Seoul: Yonsei University Press.

Kent, Richard K. 1994. „Depictions of the Guardians of the Law: Lohan Painting in China." In: Marsha Weidner (ed.) *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850–1850*. Lawrence, KS: Spencer Museum of Art, University of Kansas; Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 183–213.

Lancaster, Lewis R. (with collaboration with Sung-bae Park) 2004. „The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue.” http://www.acmuller.net/descriptive_catalogue/ (Hozzáférés: 2015.01.08.)

Lee Ji-kwan 李智冠 1999. „A Study of Naban Shinang. 那畔信仰考.” *KAZAN HAKBO* 伽山學報 8: 2–17.

Lévi, Sylvain – Chavannes, Édouard 1916. „Les seize Arhat protecteurs de la loi.” *Journal Asiatique* 8: 205–275.

Mason, David A. 1999. *Spirit of the Mountains: Korea’s San-shin and Traditions of Mountain-Worship*. Seoul: Hollym, Elisabeth NJ.

Mason, David A. 2015. *David Mason’s San-shin website: all about Korean Mountain-spirits and their shrines, Korea’s sacred peaks and mountain-worship traditions*. (http://www.san-shin.net; Hozzáférés: 2015.01.08.)

Mecsi, Beatrix 2008b. „The Power of Images on Texts Re-Examined: The Case of Bodhidharma’s Crossing and the Mass-Consumption of Bodhidharma-images in Japan and Contemporary South Korea.” *Oriental Archive / Archiv Orientální (Quarterly Journal of African and Asian Studies)* 76: 217–249.

Mecsi Beatrix 2012. „A csodatévő büntetése.” *Ózon (Kulturális-összművészeti folyóirat)* 2012, április: 12–13.

Mecsi, Beatrix – Huylebrouck, Dirk – Willy Vande Walle 2013. „Wandelende Boeddha. Aziatische variant op wandelende Jood.” *EOS Memo* 5: 52–55.

Strong, John S. 1979. „The Legend of the Lion-Roarer: A Study of the Buddhist Arhat Pindola Bharadvaja.” *Numen* XXVI.1: 50–88.

Strong, John S. 1989. *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Princeton: Princeton University Press.

Zo Zayong [Jo Ja-yong] 1973. „Shamanism in Korean Painting.” *Korea Journal* 13.6: 48–51.

Zo Zayong [Jo Ja-yong] 1975. „Longevity Faith and Long Life Art.” *Korea Journal* 15.4: 26–33.

Zo Zayong [Jo Ja-yong] 1979. „Symbolism in Korean Folk Painting.” *Korea Journal* 19.1: 21–33.

Zo Zayong [Jo Ja-yong] 1982. *Guardians of Happiness: Shamanistic Tradition in Korean Folk Painting*. Seoul: Emileh Museum.

Zo Zayong [Jo Ja-yong] 2000. „Ship Jangsaeng. The Twelve “Ten Symbols of Longevity” widely used in Korea’s traditional painting.” Edited by David Mason. http://www.zozayong.com/Ship-jangsaeng_Longevity-1.html (Hozzáférés: 2015.01.08.)

Lhasza három szent hegye

PÉTER ALEXA
(ELTE BTK Kínai Tanszék)

Ha bárki Tibetre gondol, szinte bizonyos, hogy elsőként a hatalmas hegyek jelennek meg szemei előtt. A hegyek, melyek olyan nagy befolyással vannak Tibet egész kultúrájára. Ahol a hegyek csúcsa találkozik az éggel, a tibetiek szent helyként tisztelik. Hitük szerint egész életük a hegyek dühétől vagy jóindulatától függ. A hegyistenek vagy az ott élő buddhista istenségek óvják egy-egy falu, völgy vagy országrész nyugalmát, és féken tartják az ártó erőket. Cserébe a hívők és zarándokok áldozatot mutatnak be számukra és imákat intéznek hozzájuk.

Tibet első mitikus királya, Nyátri Cenpo (gNya' khri btsan po) is egy hegyről ereszkedett alá. Az országot egyesítő tankirály, Szongcen Gampo (Srong btsan sgam po, 629–649) pedig a szent hegyek erejét is felhasználva győzte le a Tibeten fekvő démonnőt.

A démonnő lekötözése

Szongcen Gampo 640-ben kérte feleségül a kínai Wencheng 文成 hercegnőt, Tang Taizong 唐太宗 (uralk. 626–649) császár lányát. 641-ben egy kisebb kínai csapat a határra kísérte a hercegnőt, ahol a király küldöttei már vártak rá. A hercegnő személyes holmiját, selymet, porcelánt és egy rendkívül értékes Śākyamuni Buddha szobrot is magával vitt az útra.[1] Amikor Lhaszába (lHa sa) érve a hercegnő kocsija elakadt és emiatt nem tudott tovább menni, egy jóshoz fordult, mert ezt rendkívül baljós előjelnek értelmezte. Egy kínai asztrológus segítségével rájött, hogy egész Tibet nem más, mint egy hanyatt

[1] Shakabpa 2000: 36.

fekvő *szinmo*,[2] akinek szívvérét Lhasza mocsaras síkságának, a Kjicsu (sKyid chu) északi részén lévő Omatangnak ('O ma'i thang), a Tej-felföld felgyűlt vize alkotja. A démonnő szívcsontja, amivel a lények életerejét szívja el, Lhasza három szent hegye, a Marpori (dMar po ri) vagy Vörös-hegy, a Csakpori (lCags po ri) vagy Vas-hegy, és az Ongpori (dBong po ri) vagy Király-hegy alatt fekszik.[3]

A hercegnő rájött arra is, hogy az akadályozó erőket nem kizárólag a démonnő mozgatja, hanem a tibeti hitvilág különféle természetfeletti lényei, mint a *lu*k *(klu)*, azaz a kígyószellemek, a *mamo*k *(ma mo)*, azaz húsevő női démonok, a *cen (btsan)* szellemek, a *szadag*ok (*sa bdag*), vagy földszellemek, akik ebben a lhaszai mocsárban élnek.[4]

A föld és a hegyek megszelídítésére a buddhisták egy ősi hagyományhoz nyúltak vissza. Mivel a föld mindig tele van engedetlen istenekkel és démonokkal, le kell „szögezni" őket ahhoz, hogy kordában lehessen tartani mindet és a káoszból rendet lehessen teremteni.

Erre a célra először a hegyeket használták, amelyek mint a szegek vagy a tőrök, *phurbu*ként (*phur bu*) álltak ki a földből. Ezek a hegyek olyanok, mint a Méru-hegy, az univerzum tengelye, amely átszúrva a földet, leigázza a benne élő démonokat, és ezzel biztonságot teremt a világban.

A hegyeket aztán elkezdték tégla és kő ereklyetornyokkal, azaz *csörtenek*kel (*mchod rten*), kolostorokkal, kápolnákkal, *doring*ekkel (*rdo ring*), vagyis faragott kőoszlopokkal helyettesíteni, amelyek funkciójukban megegyeztek a hegyekkel, rituális tőrként tartották féken a föld alatt élő démonokat. Úgy állnak ki ma is ezek a hegyek és épületek a földből, mint az akupunktúrás tűk, melyeket a beteg pontokba szúrnak, hogy meggyógyítsák és energiával töltsék fel az egész vidéket.[5]

A démonnő és a mocsárban élő lények megfékezésére a király Tibet egész területén szentélyeket hozott létre,[6] leromboltatta a természeti lényeknek épí-

---

[2] A *srin* démonok létezésében való hit a tibeti kultúra eredetére vonatkozó legrégebbi feljegyzésekben is megtalálható. A bön vallásban és a bönt megelőző népvallásban úgy tartották, hogy Tibet eredendően a *srin* démonok földje, akiket le kell győzni, mert félelmetes ártó erejükkel uralják az egész országot (Gianotti 2010: 75). A tibeti szövegekben megjelenő *szinmo*k általában név szerint is szerepelnek, de ennek a földön fekvő démonnőnek sehol nem említik a nevét. A buddhizmus eltejedésével a *szinmo*k különféle haragvó istenségek kísérői lettek (Gyatso 1989: 308).

[3] Mills 2007: 72.

[4] Sørensen 1994: 253–254.

[5] Dowman 1997: 17.

[6] A mítosz egyértelműen visszatükrözi az új birodalom azon törekvését, hogy a központi részeken kívül az ország szélein is megalapozza az uralmát és az új hitet. A buddhizmust minél szélesebb körben ismertté akarta tenni. Ezek a szentélyek arra szolgáltak, hogy legitimálják az új korszak eljövetelét egy akkor nagyrészt nem-buddhista hitű Tibetben (Henss 2014: 26).

tett kőhalmokat és a Tej-felföld tavát feltöltette földdel és sziklákkal.[7] Szongcen Gampo a Tej-felföld közepébe egy kőalapzatot állított, melyet fával fedtek le. A kötőanyagot a kígyószellemek lakhelyének mocsaras földjéből keverték, melyet kecskék segítségével hordtak a kőalapzatra.[8] Az elegyengetett, száraz földön ezután felépítették a Rasza Thrulnang (Ra sa 'phrul snang) szentélyt, mely a középpontját alkotta további tizenkét szentélynek.[9] A démonnő kezét-lábát szétvetve, fejjel kelet felé feküdt, a lábai pedig nyugatra nyúltak, ezért három koncentrikus körbe rendezték a négy-négy épületet, hogy a démonnő központi testrészeit a földre szegezzék.[10]

A démonnő jobb vállára épült a Kacal (Ka rtshal), a bal vállára a Thradrug (Khra 'brug), a jobb csípőjére a Cangdram (gTsang 'phram), a bal csípőjére a Drompa Gyang (Grom pa rgyang) szentély. Ezeket az épületeket a Szarvakat[11] legyőző négy nagy szentélynek (*Ru gnon chen po bzhi*) nevezték el.

A jobb könyökére a Kongpo Bucsu (Kong po bu chu), a bal könyökére a Lhodrag Khomting (Lho brag kho mthing), a jobb térdére a Dzsamtrin (Byams sprin) és a bal térdére a Dradumce (sPra dun tse) szentélyt, azaz a középső körre a Széleket megszelidítő négy szentély (*Mtha' 'dul lha khang bzhi*) nevű épületeket állították.

A jobb tenyerébe a Lungnö (rLung gnon), a bal tenyerébe a Longthan drönma (Klong thang sgron ma), a jobb lábfejére a Serab drönma (Shes rab sgron ma), a bal lábfejére a Bumtang Kjecsu (Bum thang skyer chu) kolostort építették.[12] Ezek alkotják a legkülső kört, a nevük pedig a Legkülső széleket megszelídítő négy szentély (*Yang mtha' 'dul lha khang bzhi*).

A középpontban álló Rasza Thrulnang szentélyt Dzsokhang (*Jo khang*) szentélynek is nevezik, mert ez ad helyet a kínai hercegnő által hozott Buddha-szobornak, vagyis ez lett a Dzsowo (*jo bo*), az „Úr" háza. Mára ezt

---

7 Sørensen 1994: 254.

8 Ennek tiszteletére áll ma is egy kecskeszobor a szentély előtt.

9 A szentélyek nevei kisebb-nagyobb mértékben eltérnek a különböző tibeti forrásokban. Az itt felsorolt nevek Szönam Gyalcen (bSod rnam rgyal mtshan) *Királyi származást megvilágító tükör* (*rGyal rabs gsal ba'i me long*) című művéből származnak (Sørensen 1994: 261–262).

10 A démonnő legyőzésének legendája olyan történeti művekben olvasható, mint Putön (Bu ston) *Tantörténete* (*Chos 'byung*), Szönam Gyalcen *Királyi származást megvilágító tükör* című műve és a *Mani százezer énekének* (*Mani bka' 'bum*) mind a két változata, melyek mind a tibeti buddhizmus második virágkorának idején keletkeztek.

11 Az ország négy nagy közigazgatási egységre oszlott a 7. században, melyeknek szarv (*ru*) volt a neve. Minden egyes szarv két további osztályra volt felosztva, melyek ezredekből álltak. Az egész felosztás a nomád népekre jellemző katonai-adminisztratív szervezetre emlékeztet (Vásáry 2003: 70).

12 Gianotti 2010: 78–79.

a Buddha-szobrot annyira beborítja az aranyozás és a sok ékszer, hogy valódi korát nem lehet megbecsülni.[13] Az idők folyamán több más szentéllyel együtt a Dzsokhang is új épületszárnyakkal és udvarokkal bővült, és a homlokzatokat is átépítették, ezért csak az alsóbb szinteket tekinthetjük 7. századból származónak. A szentélyt napjainkban is zarándokok és turisták ezrei töltik meg, leborulásaikat a Dzsokhang körüli koncentrikus szent útvonalakon, óramutató járása szerint végighaladva végzik.

A démonnő lekötözésére az épületek mellett hegyek és más természeti képződmények isteneinek erejét is felhasználtak. A felföld négy legfontosabb pontját megfeleltették a négy égtájat őrző állatnak: a keleti részen emelkedő Gawo dong-hegy (dGa' bo gdong) a szürke tigrist (*stag skya bo*) személyesítette meg, a déli Kjicsu (sKyid chu) kék vize a türkíz sárkányt (*g.yu 'brug sngon mo*), a nyugati Drakmar-hegy (Brag dmar) a vörös kakast (*bya dmar po*) és az északi Pabonka-hegy (Pha bong kha) a fekete teknőst (*rus sbal nag po*).[14]

A hegyistenek a buddhizmus erősödésével egyre inkább védőistenekké váltak, a hegyek pedig egy-egy buddhista istenség lakhelyéül szolgáltak.[15] A tibetiek hite szerint ezeken a hegyeken az istenségek *lá*jai (*bla*), életszellemei laknak. Ez az életszellem nemcsak az istenekben, hanem az emberekben is megtalálható. Általában az ember testében lakik, de elég mozgékony, fákban, sziklákban, állatokban is tanyát verhet. A királykorban olyan nagy becsben tartották, hogy egy kiválasztott pap egyetlen feladata az uralkodó életszellemének védelme volt, melyről úgy hitték, hogy a *lari*n (*bla ri*), a lélek-hegyen lakik.[16]

Lhaszában három ilyen szent hegy található, melyek otthont adnak Tibet három védelmezőjének: a Vörös-hegy Avalokiteśvarának, a Vas-hegy Vajrapāṇinak, a Király-hegy pedig Mañjuśrīnak.

Vörös-hegy

A város fölé emelkedő központi hegy földrajzilag a legideálisabb helyen fekszik. Védve van a Lhaszát gyakran sújtó áradástól és több fontos kereskedelmi útvonal halad el mellette. Az ilyen különálló, nagy hegyeket általában erődként használták. A régi tibeti erődöknek rézsútos falai voltak, melyeket napszítta sárral megkötött súlyos kövekből építettek. A belső szerkezetét

[13] Kakas 2010: 33.

[14] Sørensen 1994: 260–261.

[15] Xie 2001: 343–344.

[16] Hoffmann 2001: 132.

faoszlopok és gerendák támasztották, a magas keskeny, lőrések formájára emlékeztető ablakokon keresztül pedig köveket zúdíthattak a támadó ellenségre. Ezeknek az épületeknek az alapszerkezete nagyon keveset változott a századok során. Ezért lehet a Vörös-hegyen ezer évvel később épült Potala palotának is kissé dőlt falszerkezete és erődszerű megjelenése.[17]

A hagyomány szerint Szongcen Gampo 637-ben építtetett kínai felesége számára egy tizenegyemeletes palotát, de írásos feljegyzések nincsenek erről az épületről, ezért csak feltételezni lehet, hogy a királynak több rezidenciája is volt, köztük az egyik itt, a Vörös-hegyen. A palotát villámlás, tűzvész és az idő is megrongálhatta, ezért valószínűleg már a romjai sem álltak, amikor ezer évvel később, 1645-ben az V. Dalai Láma kezdte el ugyanitt építtetni új palotája, a Potala fehér épületét. Kormánya addigra kinőtte a Drepung ('Bras spungs) kolostort, ezért egy sokkal nagyobb palotát szeretett volna létrehozni.[18]

A kilencemeletes épületet végül a Dalai Láma halála után kormányzója, Szangye Gyaco (Sangs rgyas rgya mtsho) fejezte be, a fehér részt kiegészítve egy vörös központi résszel, harmonikusan összekötve a két épületet. A központi új rész, ahol a hegy tengelye is keresztülfut, nem tér el jelentősen a régitől, csak szögletesebb a formája. A vörös épület három emelet mélyen nyúlik le a fehér részbe és a homlokzatától mintegy ötven méterre emelkedik ki. A dalai lámák trónjának termében található képek ennek az építkezésnek a folyamatát mutatják be.

A Vörös palota 1691-ben kezdődő építése tizenkét évig tartott és hosszas előkészület előzte meg. Az alapanyagokat, fát, különböző méretű köveket, fémeket, drágaköveket és anyagokat földön és vizen szállították a palotához Tibet valamennyi tartományából. Az építkezés befejeztével a Potala lábához egy oszlopot emeltek, emléket állítva az épület létrejöttének.[19] A külső rész megépítése után további negyvenöt évet vett igénybe, hogy a belső tereket bebútorozzák, felszereljék és kidíszítsék.[20]

A helyet a 11. század óta nevezik Potalának, Avalokiteśvara mitikus lakhelye a Potala-hegy után, melyet egyesek az indiai Komorin hegyfok egy sziklás szirtjével azonosítanak. A hinduk azt tartják, hogy ezen a helyen lakozik a könyörületesség istene, Avalokiteśvara, akit a tibetiek azonosnak tartanak a hegyek jószívű szellemével. Az ő inkarnációi a dalai lámák és Szongcen Gampo király is.[21]

---

17 Hoffmann 2001: 293.

18 Henss 2014: 30.

19 Chayet 2007: 49–50.

20 Shakabpa 2002: 48–49.

21 Lowell 1951: 181.

A XIII. Dalai Láma tovább építtette a palotát és két újabb emeletet adott az eredeti magassághoz. A levegős és napfényes emelet nemcsak neki, hanem az őt követő XIV. Dalai Lámának is lakhelyéül szolgált.

A palota hosszú időn át volt Tibet vallási és politikai központja: a tibeti kormány székhelye, a dalai lámák téli otthona, a buddhizmus oktatásának egyik fontos központja és az egyik legszentebb zarándokhely. Otthont adott számos buddhista szerzetesnek, vallási tanulmányaiknak és gyakorlataiknak.[22]

Alapját a Vörös-hegy déli lejtője tartja, de maga az épület beborítja az egész dombot, egyetlen monumentális egységet alkotva vele. Az építmény magassága megközelítőleg 120 méter, összterülete 130.000 négyzetméter és több mint 1000 helyisége, szentélye, imaterme van. A pontos számot nem lehet tudni az épületkomplexum bonyolult belső szerkezete miatt.

A nyerstéglából épült észak–déli fal 350 méter hosszú, a kelet–nyugati 400 méter széles és elöl egy nagy, befelé dőlő fal húzódik végig. Az alapzat rézborítása a földrengések ellen nyújt védelmet. Az aranyozott tetőket kis tornyocskák díszítik, amelyek már messziről ragyognak a napfényben. Az aranytetők feladata, hogy távol tartsák a rossz szellemeket.[23]

A Potala két fő része a központi elhelyezkedésű Vörös palota, és az azt körülölelő Fehér palota. Mindkét épületet freskók ezrei díszítik, amelyek felidézik Tibet történetét, vallását, mindennapi életét. A palotát összesen 200.000 szobor és műalkotás ékesíti, több közülük az első tibeti királyok idejéből származik.[24]

A teokratikus királyság kormányzatának székhelye a Fehér palota volt, ahol a dalai láma egykori szentszéke: a Keleti csarnoknak nevezett fényűző trónterem állt, amely vallási ceremóniák és politikai események helyszíne volt. Itt kaptak helyet a szerzetesi lakószobák, egy buddhista iskola és egy régi nyomda. A Fehér palota részét képező alsó palotában a közhivatalok, raktárak, börtönök és az istállók álltak.[25]

A Vörös palotában helyezkednek el a szerzetesek gyűléstermei, szentélyei, nyolc dalai láma síremléke, buddhista szertartási eszközök, ereklyék, nemesfémekből és drágakövekből készült Buddha-ábrázolások, régi könyveket, ritka iratokat őrző könyvtárak. Itt található a Nyugati csarnok, amely egy több ezer ember befogadására alkalmas 725 négyzetméteres terem. A csarnok alatti emeleten sötét folyosó vezet egy barlanghoz, ahol egy sziklafülkében Szongcen Gampo király és feleségei szobrai állnak, számos istenszobor társaságában.[26]

---

[22] Kakas 2010: 28.

[23] Booz 1986: 62–63.

[24] Sironi 1999: 149.

[25] Sironi 1999: 149–150.

[26] Kakas 2010: 28.

Az UNESCO 1994-ben a Világörökség részének nyilvánította a dalai lámák nyári palotájával, a Norbu Lingkával, és a Dzsokhang szentéllyel együtt, amely a tibeti városrész központjában áll és a tibeti buddhisták legszentebb zarándokhelye. Bár a Potala palotát érte néhány ágyúlövés, kisebb károkkal átvészelte a kulturális forradalmat, és a kínai kormány ma is sok millió dollárt költ a felújítására. A rekonstrukciós és műemlékvédelmi munkák során a modern konzerválási eljárásokat a hagyományos tibeti építészeti technikákkal ötvözik: a dalai lámák síremlékei köré üvegfalat helyeztek, így próbálják megóvni őket az egerektől, hogy azok ne tudják megrágni az aranylemezeket, amelyeket évszázadok alatt megízesített a jakvajlámpások füstje.[27]

A hegy előtti területen, szemben a Potalával, a kínai kormány egy négyszögletes felvonulási teret alakított ki, hátsó részén egy 35 méter magas emlékművel. A téren a kínai emlékmű mellett az északi oldalon két, 18. századi kőoszlop található a dzungárok és a gurkák legyőzésének emlékére, a déli irányban pedig egy 8. századból származó obeliszk, melyet még Triszong Decen (Khri srong lde btsan, 742–797) király emelt.[28] A tér északkeleti részén néhány sziklafestmény és egy imaterem található, melyet apácák működtetnek. A tértől déli irányban, a hegy lábánál néhány éve még Söl (Zhol) falu feküdt, ahol régen a vöröslámpás-negyed, börtön, nyomda és kisebb kormányzati épületek álltak. Ma több új és felújított épület áll itt, egy részük múzeumként működik.[29]

Vas-hegy

A Vörös-hegytől délnyugatra egy modern út vezet a Vas-hegy keleti oldalára, mely szemben áll a Potalával. A két szent hegyet nemcsak az út, hanem egy négybejáratos ereklyetorony, a Drago Kani (Brag sgo kar ni) is összeköti. Ezt a fajta épületet szokták *bargokhang*nak (*bar sgo khang*), „átjáróháznak" vagy *gopsi*nak (*sgo bzhi*) „négyajtós" sztúpának is nevezni.[30]

Az út, melyet festett és vésett kövek szegélyeznek, a hegy tetején egy apácazárdához vezet. A 15. században élt kiemelkedő építész, Thangtong Gyalpo (Thang stong rgyal po) építette a zárdát, aki hídkészítő, doktor és a tibeti opera létrehozója volt.[31]

---

[27] http://whc.unesco.org/en/list/707 (2015.04.01.)

[28] Shakabpa 2010: 54.

[29] Bradley – Kelly: 2008: 109–112.

[30] Henss 2014: 36.

[31] Meyer 2003: 111.

Továbbhaladva néhány lépcsőn érhető el a Dralha Lupug (Brag lha klu phug) sziklatemplom, melyről azt mondják, Szongcen Gampo meditációs helye volt. A barlangot a sziklából vésték ki gyűrű alakban, közepén meghagyva egy masszív kőoszlopot, amelyet az öt Dhyāni Buddha faragott képe díszít.[32] A barlangban hetvennél is több, bódhiszattvákat, Szongcen Gampot és feleségeit, Palden Lhamot (dPal ldan lha mo) és más buddhista istenségeket ábrázoló faragott kődombormű található. Közülük néhány ezer évnél is idősebb, így ezek Lhasza legrégebbi vallásos témájú képei. Sok kőszobor súlyosan megrongálódott a kulturális forradalom alatt, a helyrehozatalukon ma is dolgoznak. A barlang fölött egy kisebb meditációs barlang is van, melyről azt tartják, hogy Szongcen Gampo kínai feleségéé volt.[33] Itt a tizenhat *arhat* és Śākyamuni Buddha mellett *gelukpa* szerzetesek képei díszítik a falat.[34]

A hagyomány szerint, amikor a Potalát építették, akkor a munkások a hegy mögül ásták ki a munkához szükséges földet, létrehozva így a Potala mögött egy kis tavat. A tóba ezután kígyószellemek költöztek, akik kiengesztelésére a VI. Dalai Láma egy kis templomot építtetett a tó közepén egy kis szigetre. A kínai építészeti jegyeket is magán viselő szentély, amely a Lukang (Klu khang) nevet kapta, egy díszes hídon érhető el. A szentély padlóján az elefánton lovagló, kígyó-fejdíszes Kígyó Király képe látható. Mivel az itt élő kígyószellemek az engesztelő szentély ellenére is akadályozták a Dzsokhang építését, ezért a Dralha Lupug barlangszentélybe zárták őket.[35]

A Lukhang szentély második és harmadik emeletén található 18. századi képek indiai jógapózokat, a 84 mahāsiddhát és egy létkereket ábrázolnak. A harmadik emeleten egy Avalokiteśvara szobor is található abban a helységben, ahol a dalai lámák rendszeresen meditáltak.[36]

A Vas-hegy délnyugati oldalán, a hegy lábánál szobrászok kialakítottak egy kőfalat, melynek minden szabad felületére buddhák és bódhiszattvák képeit vésték és festették. A hagyomány szerint az első képeket Szongcen Gampo idején nepáli művészek készítették. Kitűnik közülük a Gyógyító Kék Buddha alakja. Régebben ezek a képek színarannyal voltak festve, ma már sokat romlott az állapotuk, de még mindig lenyűgöző hatásúak.[37]

A hegyet Vajrapāṇinak szentelték és a legenda szerint Triszong Decen király orvosának, az idősebb Jutokpának (g.Yu thog rnying ma Yon tan mngon po)

---

[32] Dowman 1997: 273.

[33] Bradley – Kelly 2008: 112.

[34] Downman 1988: 50.

[35] Downman 1988: 50.

[36] Bradley – Kelly 2008: 113.

[37] Downman 1988: 49.

volt itt a lakhelye. Az orvostudomány megjelenését az őt megelőző tankirálynak, Szongcen Gampónak tulajdonítják. Több tibeti forrás[38] szerint az első orvoslásról szóló könyveket a király felesége, Wencheng hercegnő hozta az országba, tibeti fordításukat a kíséretében érkező buddhista tudósok készítették el. Ezt követően a legendák szerint olyan híres orvosokat invitáltak Tibetbe és fordították le munkáikat, mint az indiai gyógyászat legendás alakja, Ṛṣi Bharadhvāja, a kínai orvostudomány legendák ködébe vesző megalkotója, a Sárga császár (Huangdi 黃帝) és az ókor legnagyobb orvosának tekintett Galénosz.[39]

A 17. század végén épült itt a Vas-hegyen az V. Dalai Láma rendeletére egy orvosi központ, a Mencikhang (sMan rtsis khang), az Orvosi és Asztrológiai Intézet, amely ezután orvosokkal látta el Tibet nagyobb kolostorait. A várkastélyszerű épület a Potalával szemközt emelkedett a hegy tetején, egyik oldala majdnem merőlegesen ereszkedett alá a Kjicshu egyik mellékfolyójához. Az iskolát a régens Szangye Gyaco alapította, aki kiemelkedő orvos is volt. Ő írta a legismertebb kommentárt a *Négy tantrához (rGyud bzhi), Kék berill (Bai du rya sngon po)* címmel, mely máig a tibeti gyógyászat alapvető tankönyvei közé tartozik.[40]

Ezen a helyen folyt a lhaszai orvosok szakszerű képzése. Az épület nagytermének falát a Gyógyító Buddha festménye díszítette, kezében kék berill csészével, benne gránátalmához hasonló gyógyszer. Körülötte négy híres orvos szent képmása.

A régens utasítására Tibet hatvannégy kolostora ideküldött egy-egy tanulót. Itt nyolc éven át a *Kék berill* könyvet memorizálták és értelmezték. Emellett elsajátították a legismertebb gyógynövények felhasználását és mélyreható ismereteket szereztek az emberi testről aprólékosan megrajzolt ábrák alapján. A képzés után a szerzetesek már orvosként tértek vissza kolostoraikba és orvos-lámákként biztosították az egészségügyi ellátást a kolostorokban és annak körzetében. Az épületet végül tűz pusztította el.[41]

A 20. század elején, a XIII. Dalai Láma idején létrejött egy másik Mencikhang, ahol a hallgatók az orvostudományt a *Négy tantrá*ra alapozva tanulták, de foglalkoztak nyelvtannal, költészettel, matematikával, geometriával, botanikával és buddhista filozófiával is.

---

[38] Pawo Cuglag Therngwa (dPa' bo gtsug lag 'phreng ba) *A tudósok ünnepének tantörténete (Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston),* Szangye Gyaco (Sangs-rgyas rgya-mtsho) *Fehér berill (Baiḍūrya dkar po)*, Kongtrül Lodrö Tayé (Kong sprul blo gros mtha' yas) *Bölcsesség kincsestára (Shes bya kun khyab).*

[39] Beckwith 1979: 299–302.

[40] Samuel 2001: 267.

[41] Samuel 2001: 269.

A kulturális forradalom idején ez az épület is megsemmisült, ma helyette a hegyhát meredek sziklás csúcsán csupán Lhasza televízióadójának antennája áll.

A Mencikhang intézménye napjainkban is működik[42] az állami egészségügyi szolgálat részeként. A járóbeteg-intézet a város központjában, a Dzsokhang (Jo khang) tér sarkán áll, míg a fekvőbetegek részére fenntartott kórház a város északi részén, a Szera (Se ra) kolostor felé vezető úton van. Vele majdnem szemben épült fel a gyógyszergyár, ahol a hagyományos gyógyászatban alkalmazott pirulákat és egyéb orvosságokat állítják elő. Ma a tibeti medicina oktatása a helyi orvosi egyetem feladatai közé tartozik.[43]

Király-hegy

A Vas-hegytől nyugatra, mindössze néhány méter távolságra található a harmadik hegy, amely sokkal kisebb a másik kettőnél. A hegy Mañjuśrī, Tibet harmadik védelmezőjének lakhelye.

Már Triszong Decen is építkezett ezen a hegyen, Padmasambhava pedig itt tartotta meditációit. Titkos iratok szerint elrejtett kincsek is lapulnak a hegyben. A ma is álló szentély neve Kundeling (Kun bde gling), melyet 1792-ben kínai hivatalnokok építettek, hogy megemlékezzenek a nepáli gurkák felett aratott győzelmükről. A szentély többször kifosztották, de könnyű faszerkezete még ma is épen megmaradt.[44]

Ettől északra a Bamari dombocskán áll Tibet egyetlen kínai stílusú temploma. A sárgára festett falú szentélyt Guandinak 關帝, a háború és a harcosok kínai védőistenségnek ajánlották. Guandit a tibetiek Vaiśravaṇával azonosították, aki a négy égtájőrző közül az északit vigyázza, és akit azonosnak tartottak Geszár királlyal, így az évszázadok folyamán Geszár alakja egyre inkább keveredett Guandival. Emiatt a tibetiek ezt a szentélyt Geszár-szentélynek hívják. A kulturális forradalom alatt ezt a szentélyt lakóháznak

---

[42] A tibeti gyógyászat több évszázados hagyományának és ismeretanyagának megőrzésére épült meg 2006-ban Kína Qinghai 青海 tartományának fővárosában, Xiningben 西宁, a Tibeti Gyógyászati Múzeum. Ez a múzeum jelenleg az egyetlen, ami kizárólag a tibeti orvostudomány történetét mutatja be. Az 12.000 négyzetméteres épületkomplexumban, a gyógyszerkészítéshez használt, mintegy 2000 növényi, állati és ásványi mintadarabokat, valamint több mint 180 féle, sebészethez használt műszert mutat be. Ezen felül 80 nagyméretű ábra és 1000 klasszikus orvosi szöveg található a hét kiállító teremben, melyek végigkövetik a tibeti gyógyászat történetét a kezdetektől (http://www.echinacities.com/xining/listing/chinese-tibetan-medicine-cultural-museum-zhongguo.html, utoljára megtekintve: 2015.04.02).

[43] Nagy 2008: 21–26.

[44] Karsten 2000.

használták, majd 1990-ben renoválták. Ennek során készítettek a szentélybe egy új Guandi–Geszár szobrot karddal és lóval. A szobortól jobbra Padmasambhava, balra Ekajaṭī, a dzogcsen védelmező szobra áll. Mellettük található még egy Mañjuśrī, Śākyamuni, Vajrapāṇi és Avalokiteśvara szobor is.[45]

Annak ellenére, hogy a lerombolt szentély képei jellegzetesen kínai stílusúak, a tibetiek saját isteneiknek és királyaiknak tekintik őket. A templomot korábban egy szerzetes őrizte, aki a hegy lábánál élt egy ma már nem létező kolostorban. A szentély eredetileg az akkor ott élő kínaiak számára épült, manapság alig látogatják, csak egy elfeledett emléke a régmúltnak.[46]

Összefoglaló

Lhasza a tibeti fennsík közepén fekszik, magas hegyekkel körbevéve. Lakosai száma az elmúlt száz évben 15.000-ről 400.000-re emelkedett. A sok embernek több helyre volt szüksége, ezért ma a főváros legtöbb pontját beépítették és átépítették. Sok ősi épület esett áldozatul ennek a modernizációnak. Néhány régi szentélyt leromboltak és modern bevásárlóközpontokat, lakónegyedeket építettek a helyükre. A város lassan két részre szakadt. Létrejött egy új, kínai mintára épült modernváros, melynek közepén eltörpül az óváros alacsony, díszes, festett ablakú, főként a Dzsokhang templom körül tömörülő házaival.

Lhaszában ma már központilag próbálják korlátozni mind a népesség, mind a földrajzi kiterjedés további növekedését, hogy megóvják az óváros régi negyedeinek szépségét és értékeit. A nagyarányú építkezés ma már nemcsak lerombolja a régmúlt emlékeit, hanem sokat közülük meg is ment az utókor számára.

Bár Lhasza sokat változott az utóbbi ötven évben, a három szent hegy és a tibeti univerzum középpontja, a Dzsokhang templom, ma is őrzi és sugározza az ősi Tibet szellemiségét.

[45] Karsten 2000.

[46] Henss 2014: 35.

Felhasznált irodalom

Beckwith, Christopher I. 1979. „The Introduction of Greek Medicine into Tibet in the Seventh and Eighth Centuries." *Journal of the American Oriental Society* 99.2: 297–313.

Booz, Elisabeth B. 1986. *Tibet*. Hong Kong: Passport Books.

Chayet, Anne 2003. „The Potala, Symbol of the Power of the Dalai Lamas. Lhasa in the Seventeenth Century: The Capital of the Dalai Lamas." In: Françoise Pommaret (ed.) *Lhasa in the Seventeenth Century. The Capital of the Dalai Lamas*. (Trans. H. Solverson) Leiden – Boston: Brill, 39–52.

Dowman, Keith 1988. *The Power-Places of Central Tibet*. London – New York: Routledge & Kegan Paul.

Dowman, Keith 1997. *The Sacred Life of Tibet*. London: Thorsons.

Gianotti, Carla 2010. „The *Srin Mo* Demoness and Her Submission to the Buddhist Tibetan Dharma. Some Different Modes of Her Transformation." In: Giacomello Orofino – Silvio Vita (eds.) *Buddhist Asia 2. Papers from the Second Conference of Buddhist Studies Held in Naples in June 2004*. Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 69–97.

Gyatso, Janet 1989. „Down with the Demoness. Reflections on a Femmine Ground in Tibet." *The Tibet Journal* 12.4: 38–53.

Henss, Michael 2014. *The Cultural Monuments of Tibet. The Central Regions*. Munich – London – New York: Prestel.

Kakas Beáta 2010. *Tibet története és vallása*. Debrecen: Tóth Könyvkereskedés és Kiadó.

Hoffmann, Helmut 2001. *A tibeti műveltség kézikönyve*. Budapest: Terebess Kiadó.

Lowell, Thomas, Jr. 1951. *Out of this World: Across the Himalayas to Tibet*. London: Macdonald & Co.

Nagy Zoltán 2008. *A tibeti gyógyászat*. Budapest: Trajan Könyvesműhely.

Meyer, Fernand 2003. „The Golden Century of Tibetan Medicine." In: Françoise Pommaret (ed.) *Lhasa in the Seventeenth Century. The Capital of the Dalai Lamas*. (Trans. H. Solverson) Leiden – Boston: Brill, 99–117.

Mills, Martin A. 2007. „Re-Assessing the Supine Demoness: Royal Buddhist Geomancy in the Srong btsan sgam po Mythology." *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 3: 47–73.

Samuel, Geoffrey 2001. „Tibetan Medicine in Contemporary India: Theory and Practice." In: Linda H. Connor and Geoffrey Samuel (eds.) *Healing Powers and Modernity. Traditional Medicine, Shamanism, and science in Asian Societies*. Westport, CT: Bergin & Garvey, 247–273.

Shakabpa, W. D. Tsepon 2000. *Tibet története*. Budapest: Osiris – Bódhiszattva.

Shakabpa, W. D. Tsepon 2002. *A Brief History of Ancient Monasteries and Temples in Tibet*. (Ed. T. Tsepal Taikhang) Varanasi: Wangchuk Deden Shakabpa Memorial Foundation.

Shakabpa, W. D. Tsepon 2010. *One Hundred Thousand Moons. An Advanced Political History of Tibet*. 2 vols. (Trans. D. F. Maher) Leiden: Brill.

Sironi, Maria Antonia 1999. *Tibet*. Budapest: Gabo Kiadó.

Sørensen, Per K. 1994. *Tibetan Buddhist Histography. The Mirror Illuminating the Rpyal Genealogies. An Annoted Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag

Vásáry István 2003. *A régi Belső-Ázsia története*. Budapest: Balassi Kiadó.

Xie, Jisheng 2001. „The Mytology of Tibetan Mountain Gods: An Overview." *Chinese Oral Tradition* 16.2: 343–363.

Internetes források

Tibeti Gyógyászati Múzeum honlapja: http://www.echinacities.com/xining/listing/chinese-tibetan-medicine-cultural-museum-zhongguo.html

UNESCO honlapja: http://whc.unesco.org/en/list/707

Karsten, Joachim G. 2000. *On the Monastic Archives of Kun-bde gling, Lhasa, Including a Preliminary Analytical Historical Study of the Monastery Itself*. University of Bonn: http://www.dtab.uni-bonn.de/articles/kunling.htm.

Földformák és természeti tényezők vizsgálata a mongoloknál

SÁRKÖZI ALICE
(ELTE Mongol és Belső-ázsiai Tanszék)

Kínában, Tibetben és Mongóliában minden fontos cselekvés előtt meg kellett vizsgálni, mely időpontban szerencsés azt elvégezni. Nemcsak a megfelelő időpont, de az alkalmas helyszín is elengedhetetlen a sikeres végrehajtáshoz. A hegyeknek, a földnek, az erdőknek megvolt a maguk gazdája, akit nem volt ajánlatos zaklatni, sőt ki kellett érdemelni jóindulatát. Különösen fontos volt a környék vizsgálata, amikor házat vagy kolostort építettek, házasodni indultak, a halottat vitték ki, vagy vadászatra mentek. Az állattenyésztéshez is fontos volt a megfelelő helyszín. Tudós kézikönyveik alapján szakértők vizsgálták meg, hogy milyen a környező földrajzi formák, színek, vizek folyásának iránya, a föld szárazsága, mocsarassága, merről repülnek a madarak, stb. A jól kiválasztott sírhely elősegíthette az utódok virágzását, gazdagodását. A helymeghatározás sokszor egybeesett a józan meggondolással, máskor azonban az előírásoknak semmi közük a hétköznapi szempontokhoz.

A föld vizsgálatának tudománya különösen fejlett volt Kínában, ahol vastag kézikönyvek foglalkoztak a környezettel. Már a Han-dinasztia (i. e. 206 – i. sz. 220) korában gyakorolták, amikor a fölviszonyok vizsgálói nagy tiszteletnek örvedtek, mivel ők ismerték a kedvező, illetve ártó jeleket, s azt, hogy hogyan kell a fenyegető bajokat elhárítani.[1] A főváros építésének kiválasztásakor teknősbékák páncélját vizsgálták, a helyszínt pedig nyíllövéssel határozták meg.[2] A lakóház helyének kijelölésekor is gyakran használták ezt a módszert. A geomancia tudománya és irodalma jórészt Kínából érkezett Mongóliába. Ezt bizonyítja, többek között, egy Dániában őrzött, kínaiul írt kézikönyv, amelynek egyes részeit már lefordították mongolra, de a munka

[1] Doré 1926: 117–119, 255, Needham 1969: 359–363, Vasiljev 1970: 255.

[2] Chan 1991: 53–78, Chan 1990: 63–93.

félbe maradt.[3] A föld vizsgálatát a mandzsuk is fontosnak tartották és gyakorolták.[4] A szokás ismert volt Tibetben is, ahonnan átkerült Mongóliába is. Erre utalnak egyes mongol szövegek, amelyek annak bemutatásával kezdődnek, hogy Szrongcen Gampo, a tan első támogatója, feleségül vette a kínai uralkodó, Taizong 太宗 (uralk. i. sz. 626–649) lányát, aki titkos varázskönyveket hozott magával, és ezek útmutatásai alapján építették a Ramocse és Dzsokhang templomokat.[5] Bawden említi, hogy az ojrát Zaya Pandita tanítványa is fordított földjósló könyveket tibetiből mongolra.[6] Tibetben a meditáció helyszínét is szakértő földjósok határozták meg, mivel csak a megfelelő helyen végzett elmélkedés érhette el a megfelelő eredményt. Egy ilyen témájú kézikönyvben például a szakértő meghatározza, hogy először egy temetőben kell meditálni három hegy és három folyó találkozásánál, később egy olyan helyen, ahol a közeli hegy a haragvó Jama alakját mutatja, vagy egy bagolyra hajaz.[7]

Az ulánbátori gyűjteményből Nyammyagmar adott ki egy szépen illusztrált könyvecskét tibeti szöveggel.[8] Ez a földjeleket taglaló kézikönyv előírja, hogy milyen esetekben kell a területet megvizsgálni: sztúpa állítása, esküvő, kolostor építése vagy felszentelése, háborúba indulás, nagy közösségi zászló felállítása, a hágónak bemutatandó szertartás előtt, híd vagy út építésekor, kút ásásakor, szobor megmunkálásakor, égő áldozat bemutatásakor, fa ültetésekor, stb. Feltétlenül meg kell vizsgálni a kézikönyveket a halottak kivivésekor.

Különös figyelmet fordítottak a szakrális helyek kijelölésére, például a kolostorok építési helyszíneinek meghatározására, vagy obók felállítására. A legtöbb kolostorleírásban szerepel, hogy miként választották ki a megfelelő helyet az épület helyszínéül. Neyici toyin életrajza így ír az építendő kolostor helyének megválasztásáról: Ez jó hely, nevezzük el a Tan kereké-nek. A láma házát kijelölendő fűzfavesszőket szúrtak le, amelyek kihajtottak. Ezt szerencsés jelnek tartották, s elhatározták, hogy ott építik fel a kolostort. A láma azt a helyszínt azonban nem helyeselte, azt mondta, hogy északra egy Uyibaga nevű helyen kell építeni, mert az a vidék a Garuda madár drágakövekkel díszített fejéhez hasonlatos. Ha máshol építitek fel, akkor az ellenség bizton lerombolja. …[9] A földjósló könyvek sokszor idézik Garudát, mint aki uralkodik a *lu*k, a föld és vizek szellemei felett. Az Ulánbátort körülvevő hegyek közül az egyiknek szintén Garuda a védőszelleme.

---

3 Heissig – Bawden 1971: 149–151.

4 Bogan 1928: 70–71.

5 Sárközi 1976: 587, 591, 598.

6 Bawden 1961: 228.

7 Nyammyagmar 2012: 53.

8 Nyammyagmar 2012.

9 Aldagurgil 2009: 53–54.

Az orientalista gyűjtemények számos földjóslásra vonatkozó kéziratot őriznek (mong. *Γajar-un sinǰilel, tib. Sa'i mdo*). Péterváron található több, a föld vizsgálatával foglalkozó szöveg: *Γajar-un belge-yi sinǰilekü sudur* [A föld jeleit vizsgáló szútra], *Γajar-un sinǰilel* [A föld vizsgálata], *Γajar-un singǰi-yin gray-un nom* [Bolygók könyve a föld vizsgálatára vonatkoztatva], *Γajar-un sinǰi* [A föld vizsgálata], *Γajar-un sinǰi-yin üǰilge* [Mutató a föld vizsgálatához], *Γajar-un sor sinǰiyilikü sudur* [Vizsgálati könyv].[10] További példányokat találunk a koppenhágai gyűjteményben, az *Ayula ba nutuγ sinǰi-ü bičig* [A hegyek és a vidék vizsgálatának kézikönyve], illetve a *Γajar-un sinǰi-yin sudur* [A földformák vizsgálatának kézikönyve] című művet,[11] amely diagrammokkal mutatja a különféle alakú legelőket: "a sárkány helye" *(luu-yin oron),* "a szarvasmarha földje" *(üker-yin oron),* stb. Külön részt szentel a sírok, templomok helyének meghatározására, valamint arra, hogy a levegő és a tavak milyen hatással vannak a különböző rangú emberekre. Egy ugyanebben a gyűjteményben őrzött másik könyv, a *Γajar-un sinǰi-yin sudur* [A föld vizsgálatának szútrája] így határozza meg a jó és rossz letelepedési helyeket külső és belső jelekről beszélve: "nagy út közelében, utak kereszteződésénél, templom, obo építési helyén nem jó letelepedni", vagy a föld formák alapján: ha keleten magas – embernek jó, ha északon magas – az állatnak jó. Ha van fa és befelé néz – az jó, ha kifelé néz – az rossz. A föld alakja, ha északra és délre hosszú – az jó, ha keletre és nyugatra egyforma – az jó.[12]

A ház tervezésekor meg kell vizsgálni a környező vizeket. Ha a ház mellett folyó patak hangja kellemes, az jót jelent, ha olyan, mint a gyereksírás, az rossz, mert elfogy a vagyon.[13] A ház ajtajának alakja és mérete alapján is jövendöltek. Ha a jobboldali ajtó nagy, a gazda megözvegyül, ha a baloldali ajtó nagy, más asszonyt vesz[14] (itt nyilvánvalóan kínai házra gondolt a földjós), ha a házhoz délről vagy északról, nyugatról, vagy keletről egyenesen, mint a kilőtt nyíl, víz közeledik, akkor dadogós vagy néma gyerek fog születni.[15]

---

[10] Sazykin 1988: Nos. 1923–1940.

[11] Heissig–Bawden 1971: 148.

[12] Heissig–Bawden 1971: MONG 314: *yeke ǰam ger ǰüg qanduγsan ba: olan ǰam-un belčer degree kiged : süme suburγa bariγsan γaǰar kiged edeger γaǰar-ud-tur bayuǰu ülü bolqu.*

[13] Heissig–Bawden 1971: MONG 314: *ger-ün dergede usun-u dayun sayiqan bolbasu sayin : uyilaqui metü dayun bolbasu ed tavar baraydaqu…*

[14] Heissig–Bawden 1971: MONG 314: *barayun qayalγa yeke bolbasu : eǰen inu belbesereyü : ǰegün qayalγa yeke bolbasu öbere eme abqu.*

[15] *ger-ün emün-e qoyina barayun ǰegün, ali ǰüg-eče usun qarbuγsan sumun metü sidurγu irebesü tere ger-eče kelegei köbegün bolqu.*

A ház építése során betartandó előírások közül néhány: ha a ház helyén előzőleg kút volt, az rossz. Ha a ház előtt közvetlenül felhalmozzák a trágyát, akkor pestis sújtja a lakókat. Ha temető van a közelben, a család tagjai veszekedősek lesznek.[16] A jurta felállításakor is utána kell nézni a földjós kézikönyvekben. Ezek például leírják, hogy a "fehér helyen" az istenek laknak, ez jó hely mind embernek, mind állatnak. A "vörös hely" a haragvó istenségek és démonok lakhelye, ami előnyös a lovaknak, de ártó a többi állatnak. A fekete, sziklás hely Mára vidéke, mindenkinek rossz. A sárga vidék minden állatnak jó, kivéve a lovakat. A kék, sziklás vidék alkalmas a tevének, de rossz a többi állatnak. A füves hely jó a szarvasmarhának, de alkalmatlan a többi állatnak. A mező jó a lovaknak, de rossz más állatoknak. A hegyes vidék jó a juhoknak, de rossz a többinek. A zöld vidék jó mindenkinek, az embereknek, a vagyonuknak és az állatoknak is. A fehér és vörös kevert föld megbetegíti az embert és az állatot egyaránt. A fekete és vörös kevert helyen kevés lesz az élelem és állatvész tör ki. A kék és sárga föld jó embernek és állatnak egyaránt.[17]

A geomanciai kézikönyvek sokszor olyan gyakorlati útmutatásokat adnak, melyek az állattenyésztők tapasztalatait tükrözik. Az egyik ilyen könyv például azt tanácsolja, hogy ősszel ne itassanak sziksós területen, mert fefúvódnak az állatok és folyásuk lesz.[18]

A temetés helyes elvégzése igen fontos az utódok szempontjából, egyaránt hozhat rájuk szerencsét vagy bajt. A temetésre vonatkozóan például így ír az egyik kézikönyv: "ha a halott a tigris vagy nyúl évében született, akkor a legjobb a víz jegyében eltemetni, a fa jegy közepes, a tűz jegy rossz, ha a föld jegyében temetik el, akkor ezzel kinyitják a halál száját. A ló vagy kígyó évű halottat – bármely jegyű évben hal is meg – legjobb a fa jegyében eltemetni, a tűz jegy közepes, a föld jegy rossz." Pontosan meghatározták, hogy ha korporsóban temetik, akkor milyen legyen az a koporsó, vagy ha zsákban, akkor milyen színű legyen a zsák és a bekötő madzagja: „a vas vagy kő jegyűeket fehérben kell eltemetni, a fa jegyűeket kékben, a víz jegyűeket feketében, a tűz jegyűeket vörösben, a föld jegyűeket sárgában."[19]

A temetés vagy kitevés helyét is pontosan meghatározzák. "Ha a halottat napos hegyoldalban helyezik el – az jó. Délre, keletre, és északra jó. A halott gyereket a hegy lejtőjének középtáján helyezzék el, a férfi embert a hegy tetején, a nő holttestét a hegy közepén, az elvetélt gyermeket a hegy lábánál

[16] Heissig – Bawden MONG 16, MONG 314.

[17] Sárközi 1976: 592–593.

[18] Sambuu 1956: 119–120.

[19] Bürintegüs. 1999: 181.

hagyják."[20] Egy képes földjós könyv ezt tanácsolja: "Tedd a holtat az erdőbe, ha gazdag akarsz lenni! Tedd sziklára, ha dicsőségre vágysz! Tedd az útra, ha egy lovat szeretnél! Tedd a szántóföldre, ha juhokra vágysz! Tedd a pusztába, ha tehenet szeretnél![21]

A következőkben egy mongol földjóskönyv fordítását közlöm.[22]

A föld vizsgálatának szútrája

Om Lokeśvara!

Leborulok Mañjuśrī előtt.

Csakravartin király idejében Tibet havas földjén élt egy bölcs hivatalnok, Gardamba. Ebben az időban terjedt el a magasságos tan, és a hatféle élőlény a békesség útjára tért. A tíz erény tana meggyökeresedett és a tíz fekete bűn megszűnt. Taibung királynak, aki Mañjuśrī megtestesülése volt, egy leánya volt — a Zöld Tārā reinkarnációja, Gündzsünek hívták. Tibet királya jövendőbelijének tekintették, s meghívták az országba. Érkezése tiszteletére a király kolostort alapított a három drágakő imádására. Mivel a vidék abban az időben még igen vad volt, a király szerette volna megvizsgáltatni a föld viszonyait. Az uralkodó és felesége, a Fehér Tārā reinkarnációja, tudták, hogy Zöld Tārā mestere a földjóslásnak, ezért küldtek neki egy *sing* aranyat, s felkérték, hogy vizsgálja meg a vidéket. Zöld Tārā tanulmányozta a tudós könyveket, köztük "Az oroszlán háttakarója' című szútrát, melyet maga Mañjuśrī alkotott, majd így szólt: „Ebben benne foglaltatnak mind a belső térre, mind a külső térre vonatkozó jelek. Ami az előbbieket illeti, a föld kinyílt nyolcszirmú lótuszhoz hasonlatos, az ég pedig egy kerékhez. A körben lévő vidék szerencsés. Így kell tekinteni. Megfelelő mind kolostornak, mind lakhelynek. Ha kolostor épül, annak a három drágakövet kell tisztelnie. Áldozatokat mutattak be, elmondták kívánságaikat és idézték a Mañjuśrīt dicsőítő könyvet és a Nyolc fényesség című művet. Egy nyílvesszőhöz selyemkendőt kötöttek, bort áldoztak, s körbe forgatták egy aranybéka testét, majd körbelovagolták a helyet.

Ha a keleti fertály alacsony, az jó. Ha az északi rész olyan, mint egy sírhalom, az jó. Ha az északi hegy magas, az jó. Ha a déli rész olyan, mint egy drágakőhalom, az jó. Ha a felső irány olyan, mint egy felemelt virágcsokor, az jó. Ha a távoli rész olyan, mintha be lenne kerítve, az jó. Ha a két hegy közötti völgy alacsony, az jó. Ha sok a víz nyugaton, az jó. Ha hatalmas erdő

[20] Vangčugdorji 2009: 8.

[21] Nyammyagmar 2009: 35.

[22] Mongol átírás és angol fordítás Sárközi. 1976: 591–595. Fakszimile a cikk végén.

van északon, az jó. Ha egy nagy kő és egy mező van keleten, az jó. Ha a keleti rész fekvő oroszlánhoz hasolatos, az jó. Ha a keleti rész négyszög alakú, az jó. Ha a nyugati rész kör alakú, az jó. Ha a dél és nyugat közti hegy kerek, az jó. Ha a nyugat és észak közötti hegy kibontott zászlóra hasonlít, az jó. Ha az észak és kelet közötti hegy olyan, mint egy sisak, az jó. Az ezekkel a jelekkel teljes vidék mindenki számára előnyös. Ha ilyen helyre jutunk, a vágyak, a harag, az ostobaság eltűnik a lélekből, s öröm, békesség és más hasonlatos érzelmek keletkeznek. Akkor hosszú életünk lesz jótevők és barátok között, fiaink és unokáink sokasodni fognak, vagyonunk, állataink szaporodnak és jóhírünk növekszik.

A földvizsgáló szakértőknek Mañjuśrī meditációját kell elvégezniük, vagy mély meditációba elmerülő jógácsárjáknak kell lenniük, hogy megértsék a világ lényegét. Ha nem eszerint járnak el a földjósok, akkor sikertelenek lesznek.

Más: ha sztúpa szentelésre, esküvőre, kolostor felszentelésére készültök, vagy háborúba mentek, ha zászlót feszítetek ki a hágók dicsőítésére, ha hidat építetek, ha új utat vezettek, ha gödröt ástok, ha szobrot faragtok, ha égő ételáldozatot mutattok be, ha fát ültettek, vagy akármiben tevékenykedtek – részletesen vizsgáljátok meg a Nagy tantra útmutatásait. A halottak kivitelekor, s más dolgok elvégzésekor is ezt a könyvet használjátok.

Más: ami a lakóhelyek jeleit illeti: a fehér hely az istenek lakhelye. Ha ott telepedtek le, az megfelelő embernek, állatnak egyaránt. A piros a haragvó istenségek és a démonok helye. Míg a lovaknak megfelelő, más állatnak káros. A fekete gidres-gödrös táj Mára lakhelye, az mindenkinek veszélyes. A zöld vidék mindenkinek szerencsés, embereknek, vagyonnak, állatnak. A fehér és piros vegyes színű hely megbetegít embert és állatot egyaránt. A fekete és piros vegyes színű helyen kevés lesz az élelem, s a jószágot betegség, állatvész támadja meg. A kék és sárga kevert színű hely általában jó az embereknek és az állatoknak is. A sárgával pettyezett vidék bár jó az állatoknak, de az embert megbetegíti. A fehéren pöttyözött vidék hirtelen végigsöprő állatvészt hoz. A halvány sárga vidéken az állatok elkóborolnak, s megdöglenek. A szürke vidék jól növeszti a birkát és a marhát. A barna vidék jó a lovaknak, de nagy a farkasveszély. A homokos vidék jó a tevéknek, de rossz a többi állatnak. A tüskékkel tele hely jó a tevéknek, de rossz a többi állatnak, különösen a birkának veszélyes. Az erdős vidék rossz egyaránt embernek és állatnak.

Tavasszal a délnyugatrara néző vidék jó. Nyáron a nyugati alföldön telepedjetek le, ősszel a keleti oldalon elterülő alföldön lakjatok. Télen válasszatok délre néző helyet. Tavasz és nyár között a belső területek előnyösek. Nyár és ősz között az alföld a jó. Ősz és tél között jó a szántó. Tél és tavasz között az a föld jó, amely orrhoz hasonlatos. A négy évszak és a közbeeső időszakok

során az öt elem urai a színeket követik. Mivel minden élőlény az öt elemből tevődik össze, az a jó, ha a négy évszak, az öt elem és a nap járása egymással harmonizálnak, ekkor ember és állat prosperál.

Ha tavasszal kerestek szállást, jó, ha a nyugati hegyek magasak. Ha télen telepedtek le, akkor az a jó, ha a keleti hegyek magasak. Tavasszal az északkeleti hegyek legyenek magasak, ősszel pedig a délen lévők. Jó a hegyek napos lejtőin megtelepedni. Ha egy elefánthoz hasonlatos hegylejtőn telepedtek le, az jó. Ha egy oroszlánhoz hasonló hegy vállán találtok szállást, az jó. Ha egy baltához hasonló hegy végén találtok szállást, az jó. Ha egy madárra hajazó hegy szárnyán építetek szállást, az jó. Telepedjetek meg egy kígyóhoz hasonló hegy farkán, vagy egy sírkőhöz hasonló hegy napos lejtőjén. Verjetek tanyát egy sisakhoz hasonló hegy napos lejtőjén. Telepedjetek le egy tevéhez hasonló hegy gerincén, vagy egy birkához hasonló hegy ormán, vagy egy disznóhoz hasonló hegy orrán. A lóhoz hasonlatos hegy lábánál verjetek szállást. A kocsikerékhez hasonló hegyen megtelepedni jó, vagy akár egy szantálfához hasonló hegy tetején. A karámhoz hasonló hegyek közepén jó letelepedni. A négyszögletes fatönkhöz hasonlatos lejtő orrán telepedjetek le. A kunyhóhoz hasonló hegyek találkozásánál telepedjetek le, s a négyszögű tűzhelyhez hasonló lejtő közepén. A szivárványhoz hasonló, többfelé futó hegyek találkozásánál jó letelepedni. Egy hosszú hegy orrát válasszátok. A háromszög alakú hegy mellrészén telepedjetek le, a tükörhöz hasonlatos hegy közepét válasszátok. A magas hegyen a közepe táján verjetek tanyát, míg az alacsony hegyen a napos lejtőjét válasszátok. A kicsi hegynek a tetején jó letelepedni. Ha olyan helyet választotok, ahol sok szétszórt kövecske van, az jó. Úgyszintén veszélytelen letelepedni olyan helyeken, amelyek a következő jeleket hordozzák: lótuszhoz hasonlatosak, kagylóhoz hasonlatosak, a kívánságokat teljesítő drágakőhöz hasonlatosak, olyanok, mint egy erős szív vagy egy balzsamdió, mint nyitott szájú lótusz, mint egy szibériai fenyő, vagy borókafenyő, vagy egy zászló. Ezekben a helyekben a gazdának öröme lesz.

Most pedig beszéljünk a különféle vizekről. A lefogyott állatoknak nehéz megemészteni azt a vizet, amelyik a kövek közül folyik ki. A mezők vize tavasszal rossz. A sós föld vize ősszel rossz. A homokos, kavicsos föld vize általában jó. A piszkos, saras víz minenkire veszélyt jelent. Az esővíz és a hólé általában rossz. A gyorsan folyó patak vize általában jó. Ha a közönséges víz íztelen, az jó. Nyáron a hegyek keleti oldalán jó a víz. Ősszel a középső oldalon jó. Télen a hegy nyugati oldalának jó a vize. Tavasszal a felkelő nap irányába tartó vizek jók. A meleg víz iható embernek és állatnak egyaránt. Nyáron a langyos víz általában jó. A magas hegyről lezúduló víz jó az egészségeseknek, de káros a gyengéknek.

Ha a világot vizsgáljátok, lapozzátok fel a Nagy tantra könyvét.

Ami a lakhelyeket illeti: az útkereszteződések, összefutó utak Mára ösvényei. Mindenkinek rossz. Ha a jurta háta mögött közvetlenül fut egy út, vagy ha északra egy szakadék van, arra a fakasok ösvénye vezet. Ha a jurtától délre folyik valami víz, s felé tart, az jó. Az elfelé futó víz rossz. Ha az északi hegy olyan, mint egy rejtőzködő, szarvatlan állat, az rossz. Ha az ajtó felé néző hegy őrszemre hasonlít, az rossz. Ha a közelben szakadékos hágó és magas sziklák vannak, az a démonok útja. Tartsd távol magad ettől a helytől. Ha egy üres városban ütsz tanyát, szellemjárta hely lesz az. Rossz jel, ha úgy tűnik, mintha három kígyó siklana lefelé a nyugati hegyről. Ugyancsak rossz, ha a keleti hegyek olybá tűnnek, mintha éppen le akarnának omlani. Általában a nedves helyek nyugati fele rossz, a keleti felük jó. Ne telepedj le lapos terület közepén. Rossz jel, ha úgy tűnik, mintha az ajtó felől egy kicsi asszony lovaglóülésben ülne. Ha keleten egy álló emberre hasonlatos hegy van, az a tolvajok vidéke. Ha egy sziklákkal telehintett zordon magasföld van a közelben, ahol még fű sem nő, az a démonok sétatere. Ha egy magányos szikla barlangja mellett telepszel le, az betegséget hoz. Ha hét-nyolc késéles hegy veszi körül a helyet, az a tolvajok és rablók vidéke. Ha a vidék egy része sziklás, az hirtelen marhavészt hoz az állatokra. Magányos fa mellett ne telepedj le, váratlan betegséget hoz az emberekre. Ha a mezőben marha vagy birka nagyságú sziklák vannak, felpuffadást okoz. Ne verj tanyát közvetlenül egy hegykiszögellés előtt. Ugyancsak tartsd magad távol a háromszög alakú helyektől, háromszög alakú barlangoktól (stb.). Ne telepedj le olyan hegyek között, amelyek szarvukkal öklelő bakokra hasonlítanak. Ne szállj meg szomját oltó bikára hasonlító hegyektől délre. Ezek a helyek a gonosz vidékének számítanak. Legyen bár vad vidék, ha van víz a mélyedésekben, akkor ez veszélytelen vidék.

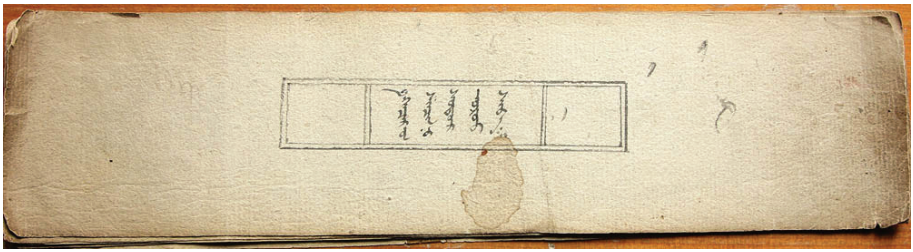
És, legyen bár a vidék nagyon vad, vagy akár békés, ha olvasod a szent könyveket, mint a Kettős áldást, vagy a Nyolc fényességet, s más szútrákat, s szorgalmasan mutatsz be áldozatokat, rád talál az áldás.

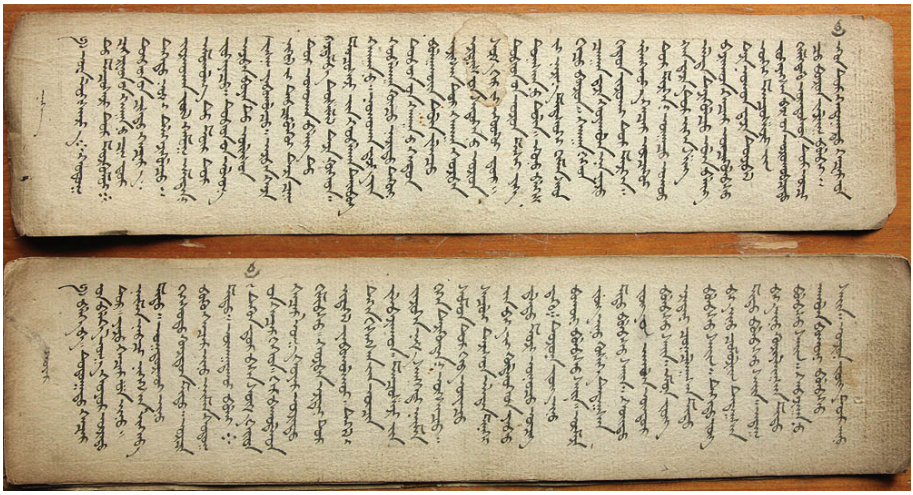
Másrészt pedig ami a belső teret illeti: tedd az ágyat az észak-keleti részre. Helyezd az élelmiszeres polcot a déli és a keleti rész közé. A tűzhely legyen a nyugat és a dél között. Az északnyugati oldalon, a démonok irányába, állíts fel egy oltárt a három drágakőnek. Az ajtó nézzen a keleti és a déli irány közé.

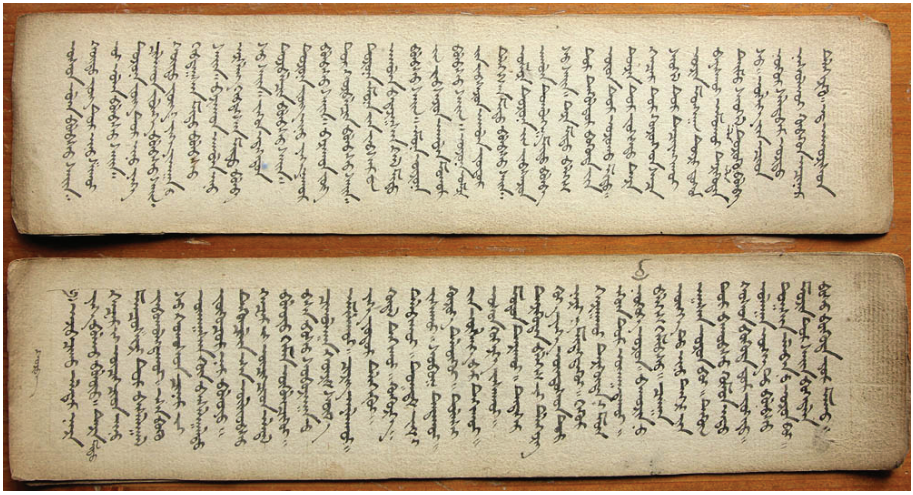
A fentiekben a külső és belső helyek vizsgálatát magyaráztuk meg. Ugyancsak foglalkoztunk jóhírű helyekkel, amelyek alkalmasak gyűlések tartására, vadászatra és táborozásra."

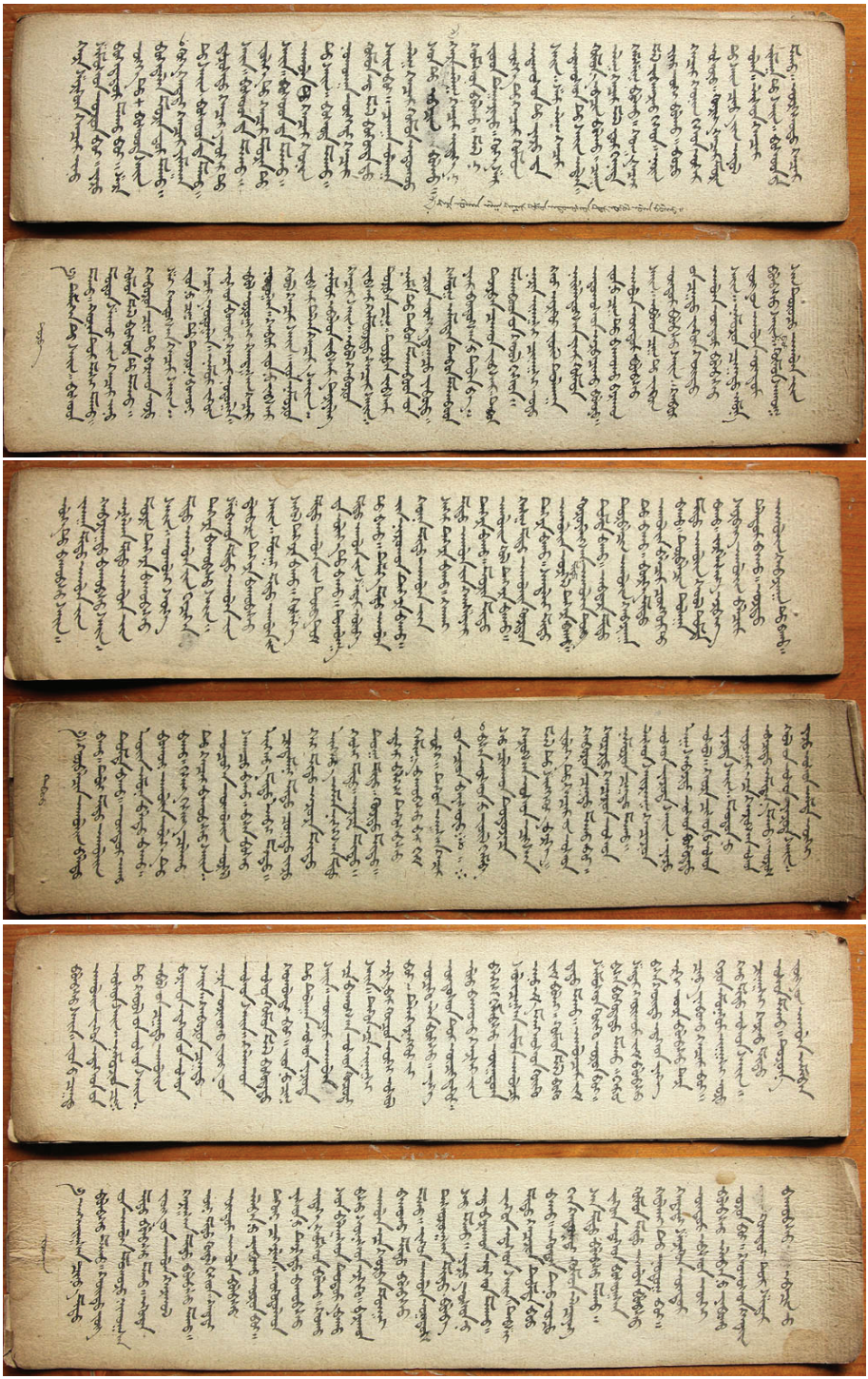
Ezt a könyvet a bátor Mañjuśrī állította össze, hogy megvizsgálja ezt az arany világot. Erdeni Shaghshabad Toyin fordította mongolra Emči Čorji lama műve alapján. E cselekedet erényességéből eredően minden élőlény akadálytalanul találja meg a megvilágosodáshoz vezető utat.
Manggalam! Szerencse és erény sokasodjék!

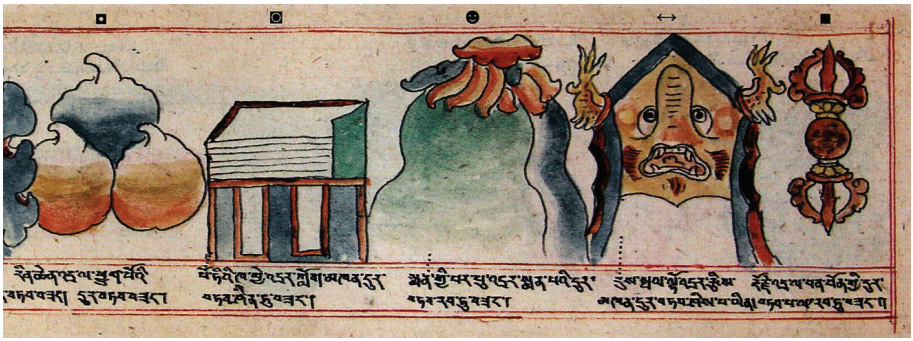
Γaǰar-un šinǰin-ü sudur “A vidék vizsgálatának szútrája” (magángyűjtemény)











Temetkezési helyek vizsgálata: ha drágakövekhez hasonló, gazdag emberekre vár, ha kinyitott könyvhöz hasonló, tudósokat temessetek ide, ha orvosságos dobozhoz hasonló, doktoroknak, ha vadzsrára, akkor bon szerzetesek temetőhelye legyen. Ábra egy tibet nyelvű földjósló könyvből, kiadta: Nyammyagmar 2012: 54.

Felhasznált irodalom

Aldagurgil, 2009. *Övör bogda-yin namtar [Biography of Övör bogda]*. Bayangushigu.

Bawden, Charles Roskelly 1961, 1962. „Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition." *Asia Major* (New Series) VIII: 215–257, IX: 153–178.

Bawden, Charles Roskelly 1958. „Astrologie und Divination bei den Mongolen." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 108.2: 317–337.

Bogan, M.L.C. 1928. *Manchu Customs and Superstitions*. Tientsin and Peking: China Booksellers, LTD.

Bürintegüs (ed). 1999. *Mongol jang üile-yin nebterkei toli* [A mongol szokások enciklopédiája]. Ulagankada.

Chan, Hok-lam 1990. „A Mongolian Legend of the Building of Peking." *Asia Major* (3rd ser.) 3.2: 63–93.

Chan, Hok-lam 1991. „Siting by Bowshot: A Mongolian Custom and its Sociopolitical and Cultural Implications." *Asia Major* (3rd ser.) 4.1. 53–78.

Doré, Henry 1926. *Manuel des Superstitions Chinoises, ou petit indicateur des superstitions les plus communes en Chine*. Shanghai: Mission Catholique à l'orphelinat de T'ou-sè-wè.

Heissig, Walter – Bawden, Charles Roskelly. 1971. *Catalogue of Oriental Manuscripts, Xylographs etc. in Danish Collections, vol. 3. Catalogue of Mongol Books, Manuscripts and Xylographs*. Copenhagen: The Royal Library.

Nebesky-Wojkowitz, René 1956. *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. The Hague: Mouton.

Needham, Joseph 1969. *Science and Civilization in China*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.

Nyammyagmar, B. 2012. *Gazrin šinǰijn mongol sudar [The Land Inspection Knowledge of Mongols]*. Ulaanbaatar hot.

Sambuu, Ž. 1956. *Malčdad öh zövlölgöö [Advices for shepherds]*. Ulaanbaatar.

Sazykin, Alexej Georgievich 1988, 2001, 2003. *Katalog mongol'skih rukopisej i ksilografov Instituta Vostokovedenija Akademii Nauk SSSR*. I–III. Moscow: Nauka.

Sárközi, Alice 1976. „A Mongolian Manual of Divination by Means of Characteristics of the Land." In: W. Heissig et al. (eds.) *Tractata Altaica. Denis Sinor, sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata*. Wiesbaden: Harrassowitz, 583–604.

Suhbaatar, Hatgin Osornamǰimyn. 2001. *Sacred Sites of Mongolia. Mongolyn tahilgat uul usny sangijn sudar orosiboj*. Ulaanbaatar.

Vančugdorji 2007. „Mongγolčud-un γajar sinjikü yosun [Method of Land Inspection among the Mongols]." *Uugal soyol* [Jounal of Native Culture] 4: 1–104.

Vasiljev, L.S. 1970. *Kul'ty religii tradicii v Kitae*. Moskva: Vostochnaja literatura.

A Hangáj hegység főbb szentjei, áldozati szövegei

TELEKI KRISZTINA
(ELTE BTK, Mongol és Belső-ázsiai Tanszék, Mongolisztikai Kutatóközpont)

A mongolok úgy tartják, három buddhista térítési hullám érte területeiket: az első a dzsingiszida világbirodalom előtt (1206 előtt), a második a dzsingiszida világbirodalom alatt (1206–1368), a harmadik a dzsingiszida világbirodalom után (elsősorban a 16. századtól). A dzsingiszida világbirodalom előtti térítés "közvetlenül Indiából" érte el a mongolok területeit: ide sorolják a hunok (i. e. 2. sz. – i. sz. 2. sz.) esetleges buddhizmus-ismeretét, a Selyemúton terjedt belső-ázsiai buddhizmust és az Ujgur birodalom buddhizmusát (i. sz. 8. sz.); számos, a mongol nyelvben meggyökeresedett buddhista kifejezés ennek a térítésnek az eredménye. A 13. századtól Dzsingisz leszármazottai kínai és tibeti buddhista mesterekkel ápoltak kapcsolatot (Kagyüpa és Szakjapa), ám a buddhizmus csupán az uralkodói réteget érintette. Noha a buddhizmus jelen volt a mai Mongólia területén a köztes időszakban is, a harmadik megtérés hosszabb folyamatként zajlott: 1578-ban a dzsingiszida tümet mongol Altan kán (1507–1582) elismerte Szönam Gyaco tibeti szerzetest (1543–1588) dalai lámaként, s ezzel megindult a Gelukpa rend tanainak terjesztése, a mongol nemesek zarándoklata, és a jobbára nemesi családokból származó szerzetesek tibeti kolostorokba küldése.

Szintén a 17. századra tehető a mandzsu birodalom térnyerése és az első jelentős mongol kolostorok alapítása. Az új hullám jeles alakjai a belső-mongol területeken Neyiči toyin (1557–1653) és Mergen gegen (1717–1766), akik a buddhizmus mongol nyelvű hirdetését, a szent könyvek fordítását szorgalmazták, a halha mongol területeken Öndör gegēn Janabajar (1635–1723) és kortársai, a nyugat-mongol területeken az ojrát Jaya paṇḍita (1599–1662) és Galdan bošugtu (1644–1697), a burját területeken Damba Dorži Zayaev (1702–1777). E térítés eredménye a különböző istenségek, szertartási szövegek, szertartásrend, képzési rendszer, ikonográfia, ikonometria, kolostori

berendezés és egyéb buddhista sajátosságok tibeti szakszókincsének megjelenése és meggyökeresedése a mongol (vallási) nyelvben. A buddhizmus két-három évszázados virágzása után az 1920-as években megerősödő orosz befolyás, szovjet ideológia következtében 1937-ben elrendelték a kolostorok lerombolását, a buddhizmus teljes felszámolását, melynek mintegy ezer szent hely és több ezer szerzetes, vallási vezető esett áldozatául. A szabad vallásgyakorlásra az 1990-es rendszerváltást követően nyílt mód, amikor számos hagyomány, vallási gyakorlat újraéledt.

Jelen cikk a harmadik megtérés, a Congkhapa (1357–1419) által alapított sárgasüveges (Gelukpa) tibeti buddhizmus legfőbb (külső-)mongóliai (halha) terjesztőit, azaz a "sárgasüveges rend három mécsesét (Janabajar, a halha Jaya paṇḍita és Lamīn gegēn)", újjászületési láncolataikat és az őket összekötő Hangáj hegységet mutatja be röviden, majd a Hangáj vonulatába tartozó Bulgan hegyet és annak füstáldozati szövegét ismerteti (*san*, t. *bsang*), példázva a szent hegyeknek bemutatott szertartásokat.[1]

1. A Hangáj hegység

A Hangáj vagy Xangai (Xangain nurū) az Altai és a Xentī mellett Mongólia harmadik legjelentősebb hegyvonulata. Jelentése: ligetes hegyvidék, ligetes puszta. A Hangáj nem csupán a hegyvonulatot, hanem egy ligetes övezetet, régiót is jelöl Mongólia középső részén (*Xangai büs*), melyet Öwörxangai ('déli Xangai'), Arxangai ('északi Xangai') és Bayanxongor ('gazdag fakó') megye alkot. A Hangáj hegység Öwörxangai északi, Arxangai déli, és Bayanxongor északi részén húzódik, legmagasabb csúcsa, az Otgontenger ('Legkisebb istenség', 4021 m) Jawxan megye déli részén található. Mongólia több folyója ered a Hangájból: az Orxon, az Ider, a Jawxan, illetve a Tamir több ága folyik vonulatai között. A Hangáj növény és állatvilága sokszínű.

A tibetiek és a mongolok úgy tartják, hogy a természetnek, így a hegyeknek és vizeknek gazdaszellemei vannak (*lus sawdag*, t. *klu sa bdag* / *gzhi bdag*, szkr. *nāga*). Kegyeik elnyeréséért, kiengesztelésükért áldozatot kell bemutatni az *owō* áldozati halmoknál.[2] Az Otgontenger tisztelete a mongolok előtti időkre nyúlik vissza;[3] *owō*-ja ma egyike a mongol nemzet virágzásáért,

---

[1] Jelen cikk a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült. A cikkben említett három szenten kívül egyéb szentek élete és tevékenysége is köthető a Hangáj vidékéhez.

[2] Az *owō* vagy obó halmokról részletesen: Birtalan 1996, 1998, 2004, Mönxsaixan 2004.

[3] Sarantuyā–Cerenbyamba 2015: 21.

tetterejéért bemutatott állami áldozati helyeknek (*törīn taxilgatai*). Az Otgontengert örök jégsapka fedi, gazdája Vajrapāṇi buddhista istenség, kinek kéktestű szobra a hegy dísze. 1779 óta tisztelik a csúcsot Vajrapāṇi lakhelyeként, 1818-ban lett természetvédelmi terület, 1828-ban nemzeti áldozati hely, 1911-ben pedig a 8. Bogd rendelete alapján a 'Halhák által tisztelt nemes herceg' (Xalxīn bišrelt tüšēe gün) címet kapta.[4] Politikai változások, tilalmak miatt 1930-ban a csúcs tisztelete megszakadt, ám a rendszerváltás után, 1992-ben az Otgontenger újra természetvédelmi terület, nemzeti áldozóhely lett. A mongol államfő 1995-ben tartotta az Otgontenger első modernkori áldozatát, melyet azóta minden negyedik, 2011-től minden ötödik évben tartanak. A szent hegyet felterjesztették az UNESCO világörökség listájára. Az Otgontenger egyéb neveken is ismert: Sümber ūl (Szumeru hegy), Očirwān' xairxan (Vajrapāṇi szentség), Cast cagān ūl (Havas, fehér hegy), Etügen ūl (Öreg hegy), Ariun ūl (Makulátlan hegy).[5]

A Hangáj másik szent csúcsa az Arxangai megyei Suwarga xairxan ('Sztúpa Fenség', 3117 m), melynél szintén nemzeti áldozatot mutatnak be minden negyedik-ötödik évben (2009, 2013, Arxangai megye, Cenxer járás). A szertartás napkeltekor kezdődik (*narnī taxilga*) a Sárga szerzetes hegyháton (Šar gelengīn nurū). A legenda szerint az 1. Jaya paṇḍita (1642–1715) mutatott be itt áldozatot először. A terület borókában gazdag és a havasszépe is virágzik.

E csúcsok mellett a Hangáj egyéb vonulatainál, csúcsainál is mutatnak be helyi áldozatot. A Bulgan-hegy egykor Jaya paṇḍita kolostorvárosának, ma Cecerleg megyeközpontnak nyújt festői hátteret.

2. A három szent

Mongóliában szentként (*xutagt*) elsősorban a buddhista Tanért sokat tett, a buddhizmus gyakorlatában magas szintre jutott, különös képességekkel rendelkező szerzeteseket, illetve azok újjászületéseit tisztelik (*xuwilgān*).[6] A Hangáj hegység összeköti a tibeti sárgasüveges rend tanainak 17. századi legfőbb mongóliai terjesztőit, a "sárgasüveges rend három mécsesét". E szerzetesek nemesi származásúak voltak, tibeti kolostorokban tanultak, s elsősorban az 5. Dalai Láma (1617–1682), a 4. Pancshen Láma (1570–1662) és az 5. Pancshen Láma (1663–1737) hatására döntöttek úgy, hogy hazatérve

---

4 Sarantuyā–Cerenbyamba 2015: 21.

5 Sarantuyā–Cerenbyamba 2015: 21.

6 Magányos helyeken meditálókra a *dayanč* 'gyakorló, meditáló' szót használják (szkr. *dhyāna*).

a sárgasüveges rend tanait terjesztik. Életük és tevékenységük szemlélteti a harmadik megtérés menetét, a tibeti-mongol kapcsolatok jelentőségét. A mandzsu császár, Kangxi康熙 (uralk. 1662–1722) kiépítette a szentek hivatalos elismerési rendszerét: a legkorábbi szentek a 13 pecséttel rendelkező mongol szent közé tartoztak (*tamgatai 13 xutagt*).

Öndör gegēn Janabajar (1635–1723) a Hangájtól keletre, Yesön jüilben született (Öwörxangai megye, Bürd járás), s kezdetben születési helye közelében alapított szentélyeket, valamint a Töwxön remetelakot (t. *sgrub khang*), ahol nemcsak írt és meditált, hanem híres szobrainak egy részét is készítette.[7] Jayaīn gegēn, vagyis a halha Jaya paṇḍita (1642–1715) a Hangáj vonulatai között alapított kolostort, a mai Arxangai megyében (Cecerleg város), míg Lamīn gegēn (1639–1704) több kolostor alapítása után a Hangáj délnyugati részén, a mai Bayanxongor megyében telepedett le.

Mindhárman reinkarnálódó szentek voltak (*xuwilgān*): első megtestesüléseik Buddha korában éltek, majd indiai és tibeti születések után Mongóliában öltöttek formát. Kolostorépítő tevékenység és több kötetnyi tibeti nyelven írt mű példázza a három szent tanterjesztő tevékenységét és a mongol szerzetesek fontos szerepét a tibeti buddhista egyházirodalomban;[8] az általuk kolostorépítésben, szertartásokban, rendszabályokban bevezetett kolostori hagyományt (*deg*, t. *sgrigs*) számos későbbi kolostor átvette: Öndör gegēn a *Xürē deg*, Jaya paṇḍita a *Jayaīn deg*, Lamīn gegēn a *Xančin deg* megteremtője. Öndör gegēn Janabajar idején zajlott a halha–ojrát háború, melyben Öndör gegēn a mandzsu Kangxi császárhoz fordult segítségért. Az 1691-es dolnūri gyűlést követően a halha területek mandzsu fennhatóság alá kerültek; a mandzsu császár serege 1696-ban legyőzte a nyugat-mongol, ojrát Galdan bosugtut (1644–1697), aki valaha maga is tibeti kolostorokban tanult.

A három szent további megtestesülései folytatták a "három mécses" buddhizmus terjesztő tevékenységét: növelték szentélyeik, szerzeteseik, jószágaik, alárendeltjeik *(šaw')* számát egészen az 1930-as évekbeli kolostorrombolásig, melynek az akkori Jayaīn gegēn és Lamīn gegēn áldozatául estek. Az 1990-es rendszerváltás után Mongóliában ismét lehetővé vált a szabad vallásgyakorlás: az idős szerzetesek és ifjú tanítványaik újjáélesztették a három szent kolostorainak hagyományát, a szentek jelenlegi újjászületései ismét a Tan terjesztésén munkálkodnak. A három szent által hirdetett sárgasüveges tanok a mai napig uralják Mongólia buddhista vallásgyakorlatát.

---

7 Szilágyi 2010, Majer 2012.

8 Chandra 1961, 1963.

2.1. Öndör gegēn Janabajar és a Bogd ǰewcündamba xutagt láncolat

Öndör gegēn Janabajar (t. Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan, 1635–1723) tevékenységéről számos forrás szól.[9] A Tüšēt xan nemesi családból származott, 1639-ben, négy évesen a Širēt cagān nūr tónál emelték trónra. Tibeti tanulmányai alatt az 1. (Bogd) ǰewcündamba xutagt címet kapta a Dalai és a Pancshen lámától, akik Tāranātha (1575–1634) reinkarnációjaként ismerték el, mint a láncolat 17. tagját. 1651-ben, hazatértekor ötven szerzetes érkezett vele a mongol területre, hogy segítsenek a tibeti Drepung kolostor mintájára kolostort formálni, a szerzetesi közösséget megalapítani, a szertartásrendszert bevezetni. Janabajar nevéhez hét kolostor köthető: Örgō azaz Urga, az Erdene jū, Mongólia első kolostorának bővítése (1586), Barūn xürē, Sar'dagīn xīd vagy Jūn xürē és a Töwxön remetelak alapítása, valamint a Dambadarǰā és Amarbayasgalant ihletése. Emellett megalkotta a sajátos mongol szerzetesi ruházatot, számos imát és egyéb szöveget írt, írásokat alkotott, nevéhez fűződik a mindennapi szertartások és egyéb szertartási elemek bevezetése, valamint a mongol buddhizmus legszebb szobrainak megalkotása.[10] A Bogd ǰewcündamba xutagt láncolat mongol képviselőinek tibeti szerzetesi nevei és évkörei:

1. Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan 1635–1723
2. Blo bzang bstan pa'i sgron me 1724–1758
3. Ye shes bstan pa'i nyi ma 1758–1773
4. Blo bzang thub bstan dbang phyug 'jigs med rgya mtsho 1775–1813
5. Blo bzang tshul khrims 'jigs med bstan pa'i rgyal mtshan 1815–1841
6. Blo bzang dpal ldan rgyal mtshan / Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan 1843–1848
7. Ngag dbang chos kyi dbang phyug 'phrin las rgya mtsho 1850–1870
8. Ngag dbang blo bzang chos kyi nyi ma bstan 'dzin dbang phyug 1870–1924
9. 'Kam dpal rnam grol chos kyi rgyal mtshan 1932–2012

[9] Bawden 1961, Szilágyi 2010, 2013.

[10] Sarūl et al. 2013, Čulūn–Mönxǰargal 2015.

A Bogd ǰewcündamba xutagt láncolat a tibeti Dalai és Pancshen láncolatokhoz hasonlóan Mongólia legfontosabb reinkarnációs láncolata. A láncolatban Öndör gegēn Janabajar, azaz az 1. Bogd gegēn mellett kiemelkedő az erényes, termékeny szerző 4. Bogd, a kolostorváros formáló 5. Bogd, és a teokratikus uralkodó 8. Bogd (Bogd kán) tevékenysége. Öndör gegēn és reinkarnációja után a további újjászületések tibeti származásúak voltak. A 9. Bogd evilágból való elmúlását követően (2012) jelenleg a tizedik megtestesülés kilétének felfedését várják, aki a jövendölés szerint Mongóliában lát napvilágot. Az Öndör gegēn idején, 1639-ben alapított székhely 28 költözés után telepedett le, s Mongólia legnagyobb és leghíresebb kolostora lett (Urga).[11] Helyén 1924-től a mai főváros, Ulánbátor áll. Az egykori kolostorváros örökösének a Gandan kolostort és a Jūn xürē Daščoilin kolostort tekintjük. A Janabajar által alapított Öwörxangai megyei Barūn xürē és Töwxön remetelak ma újra működik csakúgy, mint a valaha az 1. és 4. Bogd relikviáit őrző, mandzsuk által támogatott Amarbayasgalant és a 2., 3., és 6. Bogd relikviáit őrző Dambadarǰā kolostor. A működő Erdene jū, illetve az egykori Jūn xürē és Sar'dag kolostor területén térképészeti, régészeti feltárás folyik.[12]

2.2. Lamīn gegēn láncolata

Erdene bandid xutagt, másnéven Erdene mergen bandid Lamīn gegēn (t. Blo bzang bstan 'dzin rgyal mtshan, 1639–1704) a Sain noyon xan nemesi családból származott, Janabajar tanítványa lett, majd 1656-ban Tibetbe ment. A Pancshen láma a Szera kolostor apátjának újjászületéseként ismerte el.[13] Kolostori székhelyét hazatértekor, 1662-ben alapította a Hangáj vidékén, mely később Mongólia egyik legnépesebb kolostora lett (Bayanxongor megye, Erdenecogt járás). Lamīn gegēn jártas volt az orvoslásban, csillagászatban, több kötetnyi műve maradt ránk. Belső-Mongóliában alapított szentélyeket, majd Urga főapátja lett (1694–1699), ezért kapta a Xančin jelzőt (t. mkhan chen, 'nagy tudású', főapát). 1699-ben tért vissza a mai Mongólia területére, ahol megteremtette a *Xančin deg* szabályrendszert. Önéletrajza ismert. Mongol újjászületései az alábbi neveket viselték:

1. Blo bzang bstan 'dzin rgyal mtshan	1639–1704
2. Blo bzang pan chen dpal 'bar	1705–1787
3. Tshe dbang rgyab mchog	1789–1845

[11] Teleki 2008, 2012.

[12] A felélesztett kolostorokról lásd www.mongoliantemples.org.

[13] Yündenbat 2009: 23.

4. Dpal ldan bstan pa tshul khrims	1846–1860
5. ‘Phrin las thogs med	1862–1907
6. ‘Jam dbyangs rdo rje	1910–1912
7. Tshe ring rdo rje	1913–1937

A 7. megtestesülés, Cerendorǰ a tisztogatások áldozatául esett. A jelenlegi, 8. újjászületés, B. Erdenebat 1996-ban született, 2009-ben ismerték el újjászületésként, majd (indiai) tibeti kolostoregyetemen tanult. Kolostorát nem eredeti helyén, hanem Bayanxongor megyeközpontban építették újjá. Az ifjú szerzetes széleskörű tiszteletnek örvend.

2.3. A halha Jaya paṇḍita láncolata

A halha Jaya paṇḍita, Luwsandanjanprinlei (t. Blo bzang bstan ‘dzin ‘phrin las, 1642–1715) a Sain noyon xan nemesi családból származott, 1653-ban lett Öndör gegēn tanítványa. 1660-ban indult Tibetbe, ahol elsősorban a Szera és a Tasilhunpo kolostorokban tanult. 1678-ban kapta a Jaya paṇḍita címet. Csaknem húsz év után, 1679-ben tért haza, ahol kolostoralapításba, szentélyépítésbe kezdett, s bevezette a *Jayaīn deg* szabályrendszert. Jaya paṇḍita az egyik legtermékenyebb szerző volt, műveit számos gyűjtemény, így a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központjának Keleti Gyűjteménye is őrzi.[14] Öndör gegēn részletes életrajzának is ő a szerzője, melyben Lamīn gegēnre is találunk utalást. Kolostori könyvtára messze földön híres volt. Újjászületései az alábbi tibeti neveket viselték:

1. Blo bzang bstan ‘dzin ‘phrin las	1642–1715
2. Blo bzang nyams rtogs dge legs rnam rgyal	1717–1765
3. Blo bzang ‘jigs med rdo rje	1766–1803
4. Blo bzang ‘jigs med rnam rgyal	1804–1866
5. Blo bzang chos kyi dbang phyug	1867–1904
6. Blo bzang thub brtan chos kyi nyi ma	1905–1932
7. Blo bzang bstan ‘dzin phul ‘byung ‘jigs med	1972–

Jaya paṇḍita szülőhelye, Muxar xuǰirt hideg vizes gyógyforrásáról ismert zarándokhely. Jaya paṇḍita megtestesüléseit is Buddha korára vezetik vissza: ötször nyert születést Indiában, háromszor Tibetben, majd hatszor Mongóliában. A helybéliek a 6. Jaya gegēn, mongol nevén J̌ambaceren (1905–1932) sorsára emlékeznek leginkább. Mongóliában az 1920-as években szovjet

[14] Orosz 2008.

mintára megkezdődött a vallás elnyomása, melynek keretében J̌ambacerent is elfogták, később kolostorvárosát lerombolták. Bár a város egykori szerzetesei az üldöztetéskor számos szobrot és könyvet rejtettek el a Bulgan hegy mélyén, többségük nem került elő. A kolostor hagyományát 1990-ben újjáélesztették: míg J̌ambaceren palotájában a helyi múzeum kiállítása látható, a jelenlegi kolostor egy egykori szentélyépületben kapott helyet. A kolostor legfőbb ereklyéi az 1. és a 3. vagy 4. újjászületés aranyozott múmiái. A hetedik mongol újjászületés kilétét a Dalai Láma az ezredfordulón fedte fel. A kolostor szertartásai 1990-től szakadatlanul folynak. A közösség ma harminc szerzetesből áll, kik a napi füstáldozat mellett részletes szövegek alapján évente áldoznak a kolostor mögött álló Bulgan hegy obójánál. Tél első havának 25. estéjén és holdújévkor a város lakói Congkhapára emlékezve ezernyi mécsest gyújtanak a hegyoldalban.[15]

3. A Hangáj hegység áldozati szövegei

Nomád nép lévén a mongolok a kezdetektől fogva tisztelik az eget (az Eget mint istent), a földet (Földanya), a folyókat, a természetet, azaz az őket körülvevő környezetet. E tisztelet a hegyek tiszteleti neveiben is megmutatkozik (pl. *xan*, 'király', *xairxan*, 'fenség').[16] A természet erőinek tiszteletét példázza manapság a reggeli teaáldozat,[17] valamint az obónál történő áldozat. A hegyek, obók, szellemlények tisztelete és az ezeknek szóló áldozatok tehát nem a buddhizmussal kerültek a mongol területre,[18] ám a hegyekben, vizekben lakozó helyszellemek, gazdaszellemek (*lus sawdag*, t. *klu sa bdag* / *gzhi bdag*) megfelelő megbékítése, áldozatokkal való kiengesztelése és tettre késztetési gyakorlatai a buddhizmussal terjedtek el: elsősorban a 17. századtól számos tibeti és mongol füstáldozat és egyéb áldozati szöveg íródott a gazdaszellemekhez, hogy kegyeiket elnyerjék.[19]

E munkásságban a 17. században a "három mécses" tevékenyen részt vett: elsősorban élőhelyükhöz, a Hangájhoz, valamint más vonulatok, és nemesek kérésére azok áldozóhelyeinek számító csúcsok tiszteletére írtak szövegeket.

---

15 Majer – Teleki 2013.

16 A mongolok és a természet egykori viszonyát lásd Györffy 1986. A mongolok és a természet mai viszonyát lásd Avar 2012.

17 Lásd Bamana 2011.

18 Vö. az obók határkijelölő szerepe, nemzetségi obók tisztelete, sámánszertartások, a mongolok ősi hite (Birtalan 1996, 1998, 2004, cikke jelen kötetben).

19 Mongolul lásd Tatár 1976, Kápolnás 2012, Kápolnás Olivér cikke jelen kötetben.

Bár Öndör gegēn Janabajar műveinek katalóguscímeiben nem találunk kifejezetten a Hangáj hegységre utaló szöveget,[20] lehetséges, hogy valamely szövegnek része az.[21] Lamīn gegēn tibeti művei között szerepel 'A Hangáj fenség helyszellemének rövid dicsőítése',[22] Jaya paṇḍita pedig számos füstáldozatot írt, melyek a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében is hozzáférhetőek (a Tibeti Gyűjtemény 237.28. számú művének több szövege).[23] E füstáldozatok és áldozati dicsőítések (t. *gsol mchod*), elsősorban a Hangáj (pl. 237.28.4–6), a Hentij, és egyes mongol csúcsok és földrajzi helyek gazdaszellemeihez szólnak. A Hangáj több néven, több jelzővel szerepel e szövegekben, úgy mint: az Isteni fogadalmas (t. *lha'i dge bsnyen)*, a Hangáj védőistene (t. *pho lha hang kas*), a Hangáj királya (t. *hang ka'i rgyal po*), az Észak őrzője (t. *byang phyogs skyong ba*), Hangáj nagy isten (t. *hang kas lha chen*), Nagy hadisten (t. *dgra lha chen po*). Kíséretébe egy sereg egyéb istenség, szellemlény tartozik, köztük völgyekben és hőforrásban élők is előfordulnak.[24] A terminusokból kiderül, hogy a Hangáj hímnemű hegység, illetve istenség.

Lamīn gegēn a következőképpen ábrázolja a Hangáj különböző aspektusait 'A Hangáj fenség helyszellemének rövid dicsőítése' című művében:[25] "A nagy isten (főisten), Hangáj király (Ix tenger Ix Xangai xan, t. *lha chen hang kas rgyal po*) testszíne olyan, mint a havas hegyen csillámló napsugár. Jobb kezében ötágú arany vadzsra, bal kezében javakkal teli tál. Drágakövekkel ékes ruhája körbe lengi, garuda és egy másik madár kíséri. Jobb oldali kísérője a nagy isten, Arany Hangáj (Ix tenger Altan Xangai, t. *lha chen hang kas gser gyi rgyal po*),[26] kinek teste színarany; jobb kezében drágakövek ragyognak, bal kezében, derék fölött drágakövekkel teli ezüst tálat tart, selyemruhát visel alul, öve

---

[20] Byambā 2004.

[21] A Janabajar hagyomány felélesztett kolostoraiban a helyi hegyvonulatokhoz szóló szövegeket olvassák. Például az Urga felélesztésének tekinthető ulánbátori kolostorokban a négy környező hegy gazdaszellemeihez szól a füstáldozat *(Dörwön ūlīn san)*: Bogd xan ūl, Čingeltei, Songino xairxan, Bayanjürx.

[22] *Xangai xānī nutgīn ejnī maš xurāngui solxa* (t. *Khang ka'i rgyal po'i gzhi bdag gi gsol kha shin tu bsdus pa,* 19r–20v). Byambā 2009: 112. Vö. Süxbātar 2001: 79–83. *Dge mtshan bcu ldan lha tshan hang gas rgyal po la bsang mchod* '*bul tshul bzhugs so* tibeti szöveg mongol és angol fordítása 'A tíz szerencsés jelű fehér isten, Hangáj fenség füstáldozatának módja'.

[23] Orosz 2002, 2008.

[24] Orosz 2002, 2008.

[25] Az eredeti, tibeti szöveg nem áll jelen cikk szerzőjének rendelkezésére. Alább O. Süxbaatar (1999: 82) mongol fordításának magyar fordítását olvashatjuk. A mongol hadistenekről, esetleges párhuzamokról lásd Birtalan 2013.

[26] C. Luwsan idős szerzetes szerint a hovdi Šar süm kolostorban Altai Xangainak külön szentélye volt.

aranyozott, fegyverekkel díszes páratlan paripán ül, s démonok kísérik. Bal oldali kísérője a hatalom nagy istene, Hangáj király (Erxtenī ix tenger Xangai xan, t. *dbang gi lha chen hang kas rgyal po*), kinek teste rubinvörös; jobb kezében vadzsra és vaskampó, bal kezében démonfogó lasszó. Hátasa vörös és villámgyors, sólyom és sas kíséri. A nagy isten (főisten), Hangáj király előtt napkorongon a nagy isten, vad Hangáj (Ix tenger dogšin Xangai, t. *lha chen hang gas drag po*), kinek teste szemre való gyógyírhez (?) hasonlóan fekete, szemében harag lobog. Haja, szemöldöke felfelé mered, alsó ajka lebiggyed, négy karú, a jobboldali kettőben baltát és szekercét tart, a baloldali kettőben íjat és nyilat, lasszót és tegezt. Démoni paripáját fegyverek díszítik, kísérők kísérik." E leírásban a Hangáj négy aspektusa jelenik meg: fehér, sárga, vörös és fekete, melyek talán az istenségek négyféle aktivitásával állnak kapcsolatban (t. *'phrin las bzhi'*: *zhi ba* 'megbékítés, lecsillapítás', *rgyas pa* 'kiterjesztés, növelés', *dbang* 'uralás', *drag po* 'haragos'). A Hangáj istenségének, különböző megjelenési formáinak képi ábrázolása eleddig nem ismert.[27]

Mivel a Hangájban több kolostor állt, számos tibeti és mongol áldozati szöveg szól különböző csúcsainak gazdaszellemeihez. Az Otgontenger és a Suwarga Xairxan egy-egy tibeti füstáldozatának mongol és angol fordítása 2001-ben jelent meg.[28] A füstáldozatokhoz, az obónál történő évenkénti füstáldozathoz szükséges javakat több szöveg leírja: a boróka (*arc*), az ürömfű (*ag*') és a tavaszszépe (*dal*') számít legnemesebb alapanyagnak, amennyiben ember és kártevők által érintetlen területen a megfelelő időben lettek szedve.[29]

4. A Bulgan hegy füstáldozata (Bulgan ūlīn san)

A Bulgan ūl ('Coboly hegy') a Hangáj vonulatába tartozik. Régtől fogva nagy tiszteletnek örvend, kies völgyeiben több patak csörgedezik. A Bulgan körüli terület vizekben gazdag, a délen folyó Urd Tamir folyón kívül a területnek számos forrása van: Jamganī bulag, Gaxain bulag, Ganc modnī rašān, Dund gol vagy Bāst, Naran bulag, Xadat bulag, Urd bulag, Donoin bulag.

---

[27] O. Süxbātar, a mongol hegykultusz és szent szövegek helyi kutatója összevetette Lamīn gegēn e Hangájt bemutató szövegét a Jaya paṇḍita által írt szövegekkel: Lamīn gegēn a részletes jellemzés mellett a Hangáj fenséget megörvendeztető hangájbeli növény és állatvilágot is bemutatja, míg Jaya paṇḍita szövegei környező hegyeket és vizeket említenek (Tamir, Ider, Čulūt, stb.), lásd Süxbātar 1999: 84. Ezúton szeretném megköszönni Birtalan Ágnesnek a *tömüge* 'szekerce' szó azonosítását.

[28] Süxbātar 2001. Otgontenger tibeti szövege, mongol és angol fordítása: 90–95, Suwarga Xairxan tibeti szövege, mongol és angol fordítása: 174–177. Bayanxongor füstáldozatáról lásd még Dulam 1999.

[29] Mönxsaixan 2004: 40, 56.

A hegyet Erdene Bulgan xairxannak (‘Drágakő coboly fenség’) is nevezik; három, illetve kilenc csúcsát különböztetik meg. Vidékén az első szentély 1586-ban alapult, majd a halha Jaya paṇḍita hagyományláncolatának ezerötszáz fős kolostorvárosa állt előterében. A hegy körül egykor zarándokút vezetett: a szerzetesek minden holdhónap 15. napján a buddhista kánon, a Kandzsúr köteteit hordozva kerülték meg a hegyet, melynek szirtjei és zugai kedvelt elvonulási helyek voltak.[30] A sziklákra számos szentképet festettek; közülük a sárgasüveges rend tibeti megteremtőjének, Congkhapának (1357–1419) és két fő tanítványának, valamint Tára istennőnek ábrázolása ma is kivehető. Jaya paṇḍita kolostorának szerzetesei az évszázadok során számos áldozatot mutattak be a Hangáj különböző vonulatainál, csúcsainál (Suwarga Xairxan, Bulgan ūl, stb.), sőt kolostoriskolánként meg volt határozva, mely obót tiszteljék.

A kolostor területén, a hegy előterében kis szentély állt a Bulgan hegy tiszteletére (*Bulganī dugan* vagy *Bulgan ūlīn taxilgīn süm*), melyet a 3. vagy 5. Jaya gegēn alapított.[31] Pozdneev 19. század végi leírása szerint e szentélyben a hegy “sárkányszellemének” áldoztak, illetve kétszer vagy többször nagyobb áldozatra is sor került a Bulgan hegy obójánál történő áldozattal egybekötve.[32] A hegy ma Arxangai megye Cecerleg (‘Virágoskert’) megyeközpontjának és a Jaya paṇḍita hagyomány örökösének, a Jayaīn Xürē Tögs Bayasgalant Buyan Delgerūlex kolostornak (Gandangeǰēlin, t. dga ldan dge rgyas gling, ‘Örömteli Erényterjesztő kolostor’) nyújt festői hátteret. A Gandangeǰēlin kolostor szerzetesei szerint az 1920–1930-as évekig a kolostor szerzetesei összesen 13 obónál áldoztak, úgy mint Bulgan ūl, Sairīn owō, Bayanberx ūl, Xān ūl, Mān’t ūl, Arcatīn ūl, Norowtümbīn owō, Argalantīn owō, Bor tolgoi, Sangīn tolgoi, Erdene Sümber, J̌argalantīn owō.[33] A szerzetesek ma a Bulgan hegynél, a Cogt hegynél és a Cenxer járásbeli Sairīn owōnál mutatnak be áldozatot évente, részletes szent szövegek alapján.

A Bulgan hegyről számos legenda él, népdal szól. Egy monda szerint a három egyházatya, Öndör gegēn, Lamīn gegēn és Jaya paṇḍita kolostoralapításra alkalmas helyet keresve a Bulgan hegy környékét találta kedvezőnek. Letelepedtek és megállapodtak, hogy akinek meditáció közben virág nyílik szilkéjében, az alapíthatja meg itt kolostorát. A meditáció végeztével látták, hogy a Jaya paṇḍita előtti szilkében sarjadt virág. Noha Öndör gegēn felismerte, hogy az valójában az ő szilkéje, melyet Jaya paṇḍita a meditáció során

[30] S. Tüdew idős szerzetes szíves közlése alapján.

[31] Részletek Majer–Teleki 2013: 59.

[32] Pozdneyev 1971: 275.

[33] Majer – Teleki 2013: 92.

kicserélt, mégis engedélyezte, hogy Jaya paṇḍita alapítson kolostort.[34] Noha a három szent valóban ismerte egymást, sőt egyfajta mester–tanítványi viszonyban álltak, a Bulgan hegynél való találkozásukat nem támasztja alá eddig feltárt történelmi tény, sőt e szüzsé más szereplőkkel, más helyszínekkel is ismert.[35] Mivel a három szentet és a Bulgan hegyet a legenda mégis összekapcsolja, alább a Bulgan hegyhez szóló füstáldozatot mutatom be, mely példázza a Hangáj csúcsaihoz és az egyéb szent hegyekhez szóló füstáldozatokat.

A Bulgan hegy gazdaszellemének képi ábrázolása ismert a szerzetesek számára. A hozzá szóló rövid füstáldozati szöveg a mindennapos szertartás része, melyet kizárólag ebben a kolostorban olvasnak. A szöveg Jaya paṇḍita kolostorából maradt fenn, tibeti nyelven, tibeti írással, a tibeti verselés szabályait követve íródott: hat négysoros versszakának sorai kilenc szótagból állnak (1.1 és 1.2 kép). Egyéb áldozati szövegekhez hasonlóan az istenségek, védőszellemek meghívását valós és jelképes javak felkínálása követi, majd a szerzetesek kívánságaikat fogalmazzák meg, s tettre késztetik a gazdaszellemeket. A füstáldozat előtt a lámák boróka, fehér szantálfa vagy áloé füstölőt, füstölőpálcát gyújtanak, melyek füstje illatos és tisztító hatású. A kolofon elárulja, hogy a szöveg Luwsanǰigmeddorǰ gegēn (1766–1803) idején keletkezett. Említett szerzőjéről, ösztönzőiről, írnokáról történelmi adat nem ismert.[36]

[bu la kwang dang yul lha gzhi bdag sogs la bsangs mchog gser skyems bsang gso 'phrin bcol bzhugs so (7r–7v)*]*

kyee
byang phyogs skyong ba'i hang ka'i rgyal po'i yi/
sder gtogs dge mtshan bcu ldan bu la kwang/
'di la gnas pa'i lha klu gzhi bdag sogs/
mchod pa'i gnas 'dir dgyis pa[37]*'i da tshur sbyon*[38]*/*

dngos bshams yid sprul nyer sbyod[39] *'dod yon lnga/*
bkra shis rtags brgyad rgyal srid rin chen bdun/

---

[34] Öljībuyan – Čulūn [é.n.]: 30.

[35] Birtalan 1998b.

[36] Az eredeti szöveg néhány helyesírási hibát tartalmaz, melyek helyes tibeti formáit lábjegyzetekben közlöm.

[37] *dgyes*.

[38] *spyon*.

[39] *nyer spyod*.

gser skyems bza' bcas gtor ma spyan gzigs tshogs/
bka' (bskang) –te 'bul lo dkyis rol[40] *'tshim*[41] *par mdzod/*

bsangs rdzas sna tshogs bsgregs[42] *pa'i dud sprin gis/*
hang ga'i lha chen 'khor dang bcas pa bsangs/
khyad pa bu la kwan la gnas pa yi/
lha klu gnas bdag gzhi bdag thams cad bsangs/

bsangs mchod rgya chen dam pa 'di bzhis la/
yul (7v) phyogs 'di la 'thab rtsod mu gi dang/
mi mthun rkyen ngan par chad thams cad sel/
tshe ring nad med don kun 'grub par mdzod/

phyi nang nad gdon nyer 'tshe zhi ba dang/
lo phyugs 'phel zhing tshe bsod rgyas par mdzod/
khams gsum ma lus dbang du 'dus ba dang/
rnal 'byor bdag la gnod byed tshar gcod mdzod/

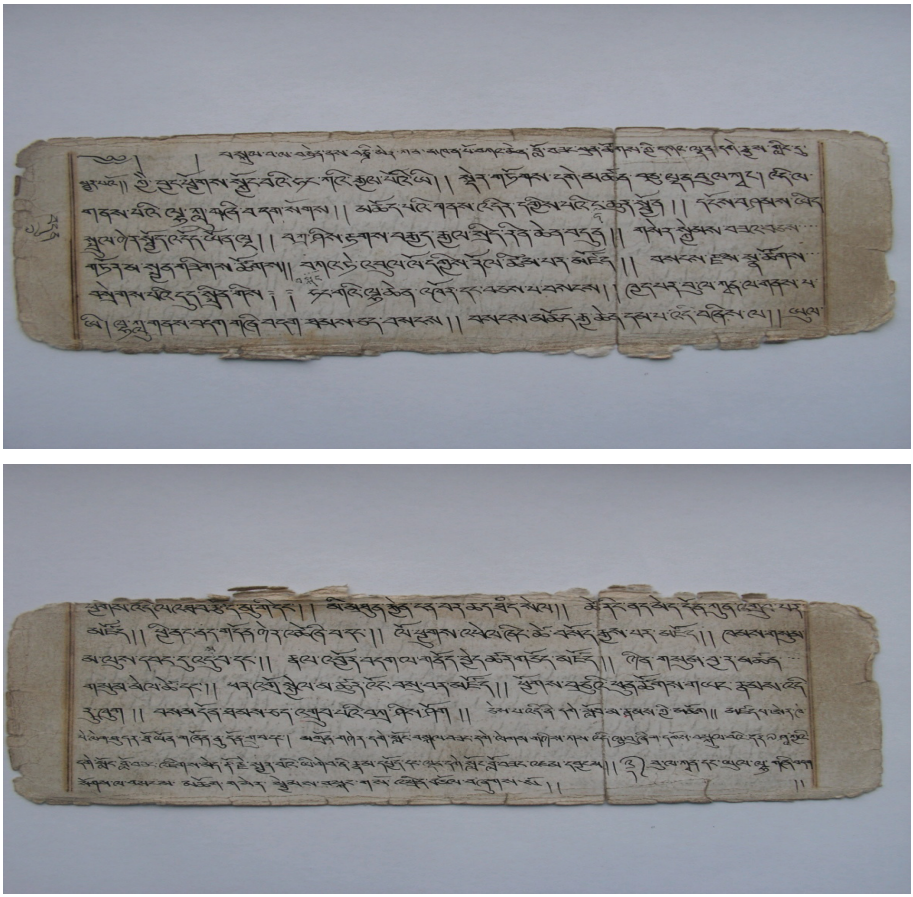
nyin gsum bya ra mtshan gsum mel tshe dang/
phar 'gro skyel ma tshur 'ong bsu bar mdzod/
phyogs bcu'i phun tshogs g.yang rnams 'di ru khug/
bsam don thams cad 'grub pa'i bkra shis shog/

ces pa 'di ni dge slob ma rnams kyi mchog/ mdzad pa er khe pe leg thu dar tho yon gzhon nu don 'grub dang/ mgron gnyer dge slong bskal bzang dge legs gnyis kas 'di lta bu zhig dgos bskul ba'i ngor 7 shākya'i dge slong blo bzang 'jigs med rdo rje spyan ba'i yi ge ba ni rnam dpyod dang ldan dge slong blo bzang 'jam dbyang/ bu la kwang dang yul lha gzhi bdag sogs la bsangs mchog gser skyems bsang gso 'phrin bcol bzhugs so/

40 *dgyes rol*.

41 *tshim*.

42 *bsgrigs*.



1.1 és 1.2. kép: **A Bulgan hegy áldozati szövege, Arxangai megye, Cecerleg.**
Mongólia, Arxangai megye, Gandangejēlin kolostor.
Teleki Krisztina, Majer Zsuzsa 2009.

[A Bulgannak, helyszellemeinek, gazdaszellemeinek és a többinek szóló füstáldozat, aranyital áldozat és tettre késztetés (7r–7v)]

Hhéé, az északi védelmező Hangáj fenség vonulatába tartozó,
Tíz kedvező jelű Bulgan hegyen élő
Istenek, kígyódémonok, gazdaszellemek és egyéb lények
Gyűljetek ide, s leljétek kedvetek az áldozati javakban!

Valóságban és képzeletben a hétféle külső áldozatot,[43] az öt érzékszerv kellemét,[44]
A nyolc szerencsés jelet,[45] a hét királyi drágaságot,[46]
Az aranyital áldozatot,[47] étkeket és tésztaáldozatot,[48] a szemgyönyörködtető áldozatot
Elkészítem és felajánlom. Leljétek bennük örömötök jóllakásig!

Illatos füstölőkből elegyített füstfelhővel
A Hangáj nagy istenének és kíséretének füstáldozatot mutatok be,
S külön a Bulganon lakozó
Megannyi istennek, kígyódémonnak, hely- és gazdaszellemnek füstáldozatot mutatok be.

Fogadjátok el e szent, kiterjedt füstáldozatot,
S az egész környék viszályait, ínségét,
Minden kárát, kedvezőtlen körülményét távolítsátok el!
Hozzatok egészséget, hosszú életet, és minden kívánságot váltsatok valóra!

---

43 A hétféle áldozat: kézmosó víz, szájtisztító víz, virág, mécses, füstölő, csengő, étel.

44 Az öt érzékszerv jelképei: tükör vagy drágakövek (látás), lant vagy furulya (hallás), túróval teli kagyló vagy virágos váza (szaglás), gyümölcs vagy sütemény (ízlelés), selyemszalag (tapintás), lásd Kelényi–Vinkovics 1995: 32.

45 A nyolc szerencsés jel, avagy a Nyolc Nemes Szimbólum *(naiman taxil,* t. *bkra shis rtags brgyad)*: tankerék, kagylókürt, ernyő, győzelmi zászló, halak, végtelen szerencsefonat, lótusz, halhatatlanság nektárának kancsója (Kelényi–Vinkovics 1995: 31).

46 A hét királyi drágaság, avagy az Egyetemes Uralkodó hét drágaköve *(xan törīn dolōn erdene, t. rin chen sna bdun)*: tankerék, a kívánságokat teljesítő drágakő, királyné, miniszter, elefánt, ló, hadvezér (Kelényi–Vinkovics 1995: 31).

47 t. *gser skyems*.

48 t. *gtor ma*.

A külső és belső nyavalyát, bajt csillapítsátok,
A terményt és jószágot gyarapítsátok, az élettartamot és erényeket növeljétek!
A három világot[49] maradéktalanul vonjátok hatalmatokba és
Semmisítsétek meg a nekünk, gyakorlóknak [szerzeteseknek] ártókat!

Három nap őrszemmel, három éjjel éjjeliőrrel
A távozót kísérjétek, az érkezőt fogadjátok!
A tíz égtáj[50] gazdagságát és szerencséjét biztosítsátok és
Adjátok áldásotokat minden kívánságunk valóra válásához!

Ezen imát a tanítványok legkiválóbbja, Erxbiligt szerezte Šonnüdondow hercegi származású szerzetes és Galsandeleg szerzetes segéd ösztönzésére. A 7. Sākya szerzetesnek, Luwsanǰigmeddorǰnak írnoka, az éles eszű Luwsanǰamiyān szerzetes jegyezte le. Címe: A Bulgannak, helyszellemeinek, gazdaszellemeinek és a többinek szóló füstáldozat, aranyital áldozat és tettre késztetés.

5. Zárszó

Jelen tanulmány a Hangáj hegységet és három leghíresebb szentjét mutatta be röviden, és a Bulgan hegyhez szóló füstáldozat szövegével szemléltette a Hangáj tiszteletét. Az 1930-as évek vallási üldöztetései, a buddhizmus fél évszázados elnyomása után az 1990-es rendszerváltáskor és azután mind az obók tiszteletét, mind az újjászülető szerzetesek rendszerét sikerült feléleszteni. A hegyek tisztelete régebbi a mongol buddhista gyakorlatnál, a nomád kultúrából ered; a Hangáj környéke a mongolok előtt is számos népnek adott otthont (hun, türk, ujgur, kirgiz, stb.), melyek vallásra való tekintet nélkül tisztelték élőhelyüket. A mongolok tisztelik az Eget, a Földet, a természetet, a hegyeket, a vizeket, mely tiszteletet a buddhista gyakorlat megerősített. A legtöbb mongol szent helyet a természet alkotta.[51] A hegyekkel, illetve obókkal kapcsolatban számos szokás, hagyomány és tilalom él: az áldozatbemutatás elsősorban a szerzetesek, a férfiak dolga, a legfontosabb, legerősebb gazdaszellemű hegycsúcsokat, obókat asszonyok meg sem közelíthetik, és vannak helyek, melyeknek kifejezetten vad (*dogšin*) az ura.

[49] Vágybirodalom, formák birodalma, forma nélküli birodalom.

[50] Négy főégtáj, négy mellékégtáj, fent, lent.

[51] Batbold 2012.

A hegyek, obók és füstáldozatok összefüggése a mai buddhista gyakorlatban vitathatatlan, azonban a buddhista gyakorlaton túlmutat: míg a helyi áldozatok a családnak, a kolostornak, a környék lakosságának, állatállományának, élőlényeinek jólétét biztosítják, a nemzeti áldozatok a mongol állam virágzását, gyarapodását szolgálják. Mongóliában a rendszerváltás után a köztársasági elnökök kezdetben négy, majd nyolc, 2012-től tíz nemzeti áldozóhelyet határoztak meg, melyek mindegyike hegyekhez köthető: Bogd xan ūl, Burxan xaldun ūl, Otgontenger ūl, Darigangīn Dar' owō, Altan xöxī ūl, Suwarga xairxan ūl, Xan xöxī ūl, Sutai xairxan ūl, Altai Tawan Bogd, Gow' Gurwan Saixan.[52] Közülük kettő, az Otgontenger és a Suwarga xairxan a Hangájban található.

A kolostorok többsége hegyek, dombok előterében állt, melyek az északi széltől és minden egyéb bajtól is védelmeztek. A védelem megerősítésére évente áldozatot mutattak be a szent hegyek obójánál, illetve a füstáldozat rövid szövegét a szerzetesek a mindennapos szertartás során is olvasták, olvassák. Számos Mongóliában írt füstáldozati szöveget kiadtak, míg mások, így a Jaya paṇḍita által írt fohászok kiadásra, fordításra várnak. Mivel a három szent írt füstáldozatokat, bizonyos, hogy ezen áldozati gyakorlatformát elterjesztették a sárgasüveges rend egyéb tanaival együtt, s mint azt a Bulgan füstáldozata kapcsán láttuk, későbbi újjászületéseik idején is gyarapodott e műfaj.

Felhasznált irodalom

Avar Ákos 2012. *A természet és az állatok a hagyományos mongol gondolkodásban*. (PhD értekezés, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar. Budapest 2012, kézirat)

Bamana, G. 2011. *On the Tea Road: A Journey into Mongolian Life and Culture*. Ulānbātar.

Batbold, D. 2012. *Mongol nutgīn 108 šütēn. 108 Sacred Places of Mongolia*. Ulānbātar.

Birtalan Ágnes 1996. „Obó hagyományok a mai Mongóliában." In: Birtalan Á. (szerk.) *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában I.) Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 4–19.

[52] www.touristinfocenter.mn/cate6.aspx. Batbold 2012.

Birtalan, Ágnes 1998a. „Typology of the Stone Cairns Obos and their Symbolical Meaning (Preliminary Report, Based on Mongolian Fieldwork Material Collected in 1991–1995).” In: Anne-Marie Blondeau (ed.) *Tibetan Mountain Deities. Their Cults and Representations. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 199–210.

Birtalan Ágnes (szerk.) 1998b. *Miért jön a nyárra tél? Mongol eredetmondák és mítoszok*. Budapest: Terebess Kiadó.

Birtalan Ágnes 2004. „A Föld és a Víz gazdaszellemeinek kultusza a nyugat-mongóliai zahcsinoknál.” In: Birtalan Á. (szerk.) *Helyszellemek kultusza Mongóliában*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában III.). Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 51–68.

Birtalan, Ágnes 2013. „Equestrian Warrior Deities in the Leder Collections. Some Aspects of the Mongolian War God.” In: M. Lang – S. Bauer (eds.) *The Mongolian Collections Retracing Hans Leder*. Vienna: Austrian Academy of Sciences, 99–110.

Byambā, R. – Ganjorig, D. 2004. *Mongolčūdīn töwd xelēr tūrwisan mongol xelend orčūlsan nom jüin bürtgel. The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in Tibetan language and Mongolian Translations*. Ulānbātar: Mongol bilig.

Byambā, R. – Ganjorig, D. 2009. *Mongolčūdīn töwd xelēr tūrwisan mongol xelend orčūlsan nom jüin bürtgel* [*The Bibliographical Guide of Mongolian Writers in Tibetan language and Mongolian Translations*.] (*Mongolīn Burxan šašinī nomīn ix Mergedīn neg Lamīn gegēn Xančinčoiǰil Luwsandanjinǰancangīn Sünbümīn büren garčig oršiwoi* [A mongol buddhizmus egyik fő alakja, Lamīn gegēn Xančinčoiǰil Luwsandanjinǰancan gyűjteményes műveinek teljes jegyzéke]). Ulānbātar: Mongol bilig.

Chandra, Lokesh (ed.) 1961. *Eminent Tibetan Polymaths of Mongolia based on the work of Ye-śes-thabs-mkhas*. (Śata-Piṭaka Series 16.) New Delhi: International Academy of Indian Culture.

Chandra, Lokesh (ed.) 1963. *Materials for a History of Tibetan Literature. Part 2*. (Śata-Piṭaka Series 29.) New Delhi: Sharada Rani.

Čulūn, S. – Mönxǰargal, B. (szerk.) 2015. *Öndör gegēn Janabajar. Am'dral, Öw* [Öndör gegēn Janabajar élete és öröksége]. Ulānbātar.

Dulam, S. 1999. „Bayanxongorīn san taxilga ‘Öljīt dalain uilga’ [A Bayanxongor füstáldozata].” In: L. Xürelbātar (szerk.) *Lamīn gegēn Luwsandanjanǰantsan (1639–1704). Erdem šinǰilgēnī bičig*. Ulānbātar, 123–136.

Györffy György (szerk.) 1986. *Julianus barát és a Napkelet fölfedezése*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

Kápolnás Olivér 2012. „Mergen Gegen füstáldozata a Fehér Öreghez." In: Bárdosi V. (szerk.) *Tanulmányok: Nyelvtudományi Doktori Iskola*. Budapest: ELTE BTK, 153–166.

Kelényi Béla – Vinkovics Judit 1995. *A buddhizmus művészete. Tibeti és mongol buddhista tekercsképek*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum.

Majer Zsuzsa 2012. „Töwkhön, the Retreat of Öndör Gegeen Zanabazar as a Pilgrimage Site." *The Silk Road* 10: 107–116.

Majer, Zsuzsa – Teleki, Krisztina 2013. *History of Zaya Gegeenii Khüree, the Monastery of the Khalkha Zaya Pandita*. Ulānbātar.

Mönxsaixan, D. (ed.) 2004. *Ūl owōnī san taxilgīn sudrūd*. [Hegyek és vizek áldozati szövegei] (Sacred Mongolia Series) Ulānbātar.

Orosz Gergely 2002. „Tibeti kéziratok és a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében." In: Birtalan Ágnes – Yamaji Masanori (szerk.) *Orientalista Nap 2001*. Budapest: MTA Orientalisztikai Bizottság – ELTE Orientalisztikai Intézet, 64–71.

Orosz, Gergely 2008. *A Catalogue of the Tibetan Manuscripts and Block Prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences.

Öljībuyan R. – Čulūn, D. [é.n.] *Xalxīn Jaya bandida gegēn* [A halha Jaya paṇḍita]. Ulānbātar.

Pozdneev, A. M. 1896–1898. *Mongolija i Mongoly*. T. 1–2. Sankt-Peterburg.

Pozdneyev, A. M. 1971. *Mongolia and the Mongols*. [Ed. J. R. Krueger, trans. J. R. Shaw and D. Plank.] Bloomington: Indiana University.

Sarantuyā, U. – Cerenbyamba X. 2015. *Nūcīn ejen. The Lord of Secrets*. Ulānbātar.

Sarūl, N. – Sarantuyā, U. – Mönxjul, J. – Cedmā, D. G. 2013. *Janabajarīn neremǰit Dürslex urlagīn muzyein Xosgüi ünet bütēlūd* [A Janabajar Szépművészeti Múzeumban található nemzeti örökségek]. Ulaanbaatar.

Sárközi, Alice 1983. „Incense-Offering to the White Old Man." In: Klaus Sagaster / Michael Weiers (Hrsg.) *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 357–369.

Süxbātar, O. 1999. „Xangai xanī sangīn sudar [A Hangáj kán füstáldozati szövege].” In: L. Xürelbātar (szerk.) *Lamīn gegēn Luwsandanjanǰantsan (1639–1704). Erdem šinǰilgēnī bičig*. Ulānbātar, 79–85.

Süxbātar, O. 2001. *Mongolīn taxilgat ūl usnī sudar oršwoi* [Mongóliai áldozati hegyeinek, vizeinek szútrái]. Ulānbātar.

Szilágyi Zsolt 2010. *A mongol főlámák rövid története*. (Vallástudományi Tanulmányok 10.) Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság.

Szilágyi Zsolt 2013. „A buddhizmus Mongóliában.” In: Hidas G. – Szilágyi Zs. (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, 287–316.

Tatár, Magdalena 1976. „Two Mongol Texts concerning the Cult of the Mountains.” *Acta Orientalia Hung*. XXX.1: 1–58.

Teleki Krisztina 2008. „Az egykori mongol kolostorfőváros szentélyei.” *Keréknyomok* 2008 tél: 63–85.

Teleki, Krisztina 2012. *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree*. Ulānbātar: Institute of History, Mongolian Academy of Sciences.

Yadamsüren, T. 2009. *Jaya gegēnī nutgīn Jaya saitai tümen min’* [Jaya gegēn vidékéről származó szerencsés sorsú népem]. Ulaanbaatar.

Yündenbat, S. 2009. *Lamīn gegēn šawīn tūx* [Lamīn gegēn és tanítványainak, területének története]. Ulānbātar.

Internetes források:

www.mongoliantemples.org

www.touristinfocenter.mn/cate6.aspx