

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

2016/1



TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

8. ÉVFOLYAM
2016/1

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borító: Tető részlete, Yonghegong 雍和宫, Dongcheng kerület, Peking

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes, Mecsi Beatrix,

Salát Gergely, Szilágyi Zsolt, Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Kósa Gábor

Olvasószerkesztő

Salát Gergely

A Távol-keleti Tanulmányok az ELTE BTK Távol-keleti Intézetének és az ELTE Konfuciusz Intézetének hivatalos folyóirata.

A folyóirat stíluslapja

(http://tavolkeletiintezet.elte.hu/pdf/TKT_stiluslap.pdf)

alapján elkészített tanulmányokat a tkt@btk.elte.hu

e-mail címre kell beküldeni.

A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás során szakmai lektorok bírálják el.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Bukovics Zoltán

Nyomdai kivitelezés: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

A kötet megjelent 2017-ben.

ISSN 2060–9655

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Apatóczy Ákos Bertalan: Egy késő-Ming kétnyelvű glosszárium helyreállításának tanulságai</i>	1
<i>Hompot Sebestyén: A xiameni Gulangyu Közös Koncesszió története a 19–20. századi kínai–külföldi nyelvi és kulturális interakció tükrében</i>	15
<i>Albeker András Zsigmond: Rozsnyai Japán nyelvmestere</i>	41
<i>Majer Zsuzsa: A mongol buddhizmus egy fő imája Öndör gegēn Janabajar, az első mongol egyházfő tollából és az általa írt egyéb szertartásszövegek</i>	67
<i>Simonkay Zsuzsanna: A minhei mongvörök temetési szokásai</i>	93
<i>Strausz Janka: Az idegenek szemlélete a japán közösségi érintkezések tükrében</i>	111
<i>Teleki Krisztina: Sain noyon kán kolostorvárosa</i>	131
<hr/>	
<i>Kápolnás Olivér:</i>	
<i>Kincsek a taiwani palotamúzeumból – két recenzió</i>	163
<i>Absztraktok (angol)</i>	167
<i>Absztraktok (kínai)</i>	175

TABLE OF CONTENTS

APATÓCZKY, Ákos Bertalan	Consequences of the Investigation of a Late Ming Glossary	1
HOMPOT, Sebestyén	The History of the Gulangyu Joint Concession of Xiamen in the Context of 19 th –20 th century Sino–Foreign Linguistic and Cultural Interaction	15
ALBEKER, András Zsigmond	On Rozsnyai’s “Speed master Japanese”	41
MAJER, Zsuzsa	A Main Prayer of Mongolian Buddhism by Öndör gegēn Janabajar, the First Head of the Mongolian Buddhists, and Other Ceremonial Texts Composed by Him.....	67
SIMONKAY, Zsuzsanna	Burial Practices among the Minhe Monguors	93
STRAUSZ, Janka	The View of Strangers Introduced through the Japanese Communal Relationships	111
TELEKI, Krisztina	The Monastery of the Sain Noyon Khans.....	131
<hr/>		
Reviews	163
Abstracts (English)	167
Abstracts (Chinese)	175

目录

阿保矾 (APATÓCZKY, Ákos Bertalan)	明末词汇表调查结果 1
洪思明 (HOMPOT Sebestyén)	十九至二十世纪中外语言和文化 交汇背景下的厦门鼓浪屿公共租 界历史研究 15
阿尔贝克尔 (ALBEKER, András Zsigmond)	关于Rozsnyai出版社 《日语速成大师》的研究 41
迈尔·茹扎 (MAJER, Zsuzsa)	温都尔格根札那巴札尔创作的 的蒙古佛教的主要祷告经以及其 他仪式经文 67
苏珊卡 (SIMONKAY, Zsuzsanna)	民和蒙古尔人的丧葬习俗 93
施特劳斯·扬卡 (STRAUSZ, Janka):	关于日本公共关系中 的外人 111
特雷基·克里斯蒂娜 (TELEKI, Krisztina)	论塞恩努瓦永可汗寺庙 131
———	
书评 163
摘要 (英文) 167
摘要 (中文) 175

E SZÁMUNK SZERZŐI

ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND

Chūkyō Gakuin Egyetem, Főiskolai Kar; Kyōto Egyetem
Bölcsészettudományi Kar, Japán nyelv és irodalom szak, óraadó tanár
email: kikuchi.anzu@gmail.com

APATÓCZKY ÁKOS BERTALAN

Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Japanológia Tanszék, adjunktus
email: apatoczky.akos@kre.hu

HOMPOT SEBESTYÉN

Xiamen Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, MA hallgató
email: hongsiming@hotmail.com

KÁPOLNÁS OLIVÉR

ELTE BTK Kínai Tanszék, tudományos segédmunkatárs (OTKA)
email: kaapolnaas@gmail.com

MAJER ZSUZSA

ELTE BTK Mongol és Belső-ázsiai Tanszék, tudományos munkatárs
email: majerzsuzsa0710@gmail.com

SIMONKAY ZSUZSANNA

MTA KIK Keleti Gyűjtemény, könyvtáros, kurátor
email: simonkayzs@gmail.com

STRAUSZ JANKA

ELTE BTK, Japán Tanszék, doktorandusz
email: janka.strausz@gmail.com

TELEKI KRISZTINA

ELTE BTK Mongol és Belső-ázsiai Tanszék, Mongolisztikai
Kutatóközpont, tudományos munkatárs
email: teleki.krisztina@btk.elte.hu

Apatóczy Ákos Bertalan

Egy késő-Ming kétnyelvű glosszárium helyreállításának tanulságai

A huszadik század folyamán a Yuan- és Ming-kori sino-barbár glosszáriumokat neves tudósok (Lewicki, Haenisch, Cleaves, Ligeti, Mostaert stb.) egymás után rekonstruálták, hatalmas segítséget nyújtva a nyelvtörténettel foglalkozóknak. Később, ahogy újabb és újabb nyelvészeti adatok láttak napvilágot, a korábbi rekonstrukciók javításai is megjelenhettek (Kara, Kuribayashi, de Rachewiltz, Apatóczy stb.). Mindezek ellenére még ma is vannak fel nem dolgozott művek, amelyek létéről mindössze szakemberek szűk köre tud, és noha így az akadémiai közönség számára nem teljesen ismeretlenek, feldolgozásuk – kritikai kiadásukról nem is beszélve – még várat magára.

Az egyik ilyen kevésbé kutatott munka a 17. századi kínai katonai értekezésben, a *Lulongsai lüe* (盧龍塞略 *A Lulong-átkelő vázlat*a, rövidítve LLSL¹) című műben szereplő *Yibu* 譯部 (Fordítás fejezet)² kínai–középmongol szójegyzéke. Maga az LLSL egy késői Ming-kori katonai munka, amely a mai kínai Hebei tartomány keleti területeinek és az azzal szomszédos (szintén mai) Liaoning tartomány nyugati területeinek katonai ügyeit tárgyalja. Az LLSL összeállítója Guo Zaoqing 郭造卿 volt, aki fujiani íróként és költőként olyan művek szerzője volt, mint a *Yanshi* 燕史 (*Yan története*), *Yongping zhi* 永平志 (*Yongping krónikája*) stb. Katonai jellegénél fogva a mű hivatalos kiadója Wang Xianggan 王象乾, a Ming udvar hadügyminisztere volt. Az LLSL hosszú előkészítés után végül a Wanli 萬曆 uralkodói periódus *gengxu* 庚戌 évében (i. sz. 1610) jelent meg, majdnem két évtizeddel Guo Zaoqing 1593-ban bekövetkezett halála után. A mű húsz fejezetből (*juan* 卷) áll, olyan széles tartalommal, amely magába foglal

¹ Az LLSL eredeti példányát Taibeiben National Central Library őrzi (No. 210.3 03790, Rare Books/Special Collection), ennek másolatát használtam a rekonstrukció során.

² Valójában két különálló szójegyzékből áll, melyeket a *Yi shang* 譯上 és a *Yi xia* 譯下 alcímek jelölnék.

híres katonai vezetők életrajzától elkezdve a védelmi rendszerek és a katonai szervezet, logisztika, valamint a térség földrajzának térképekkel és illusztrációkkal bőségesen ellátott leírásán át egy, a függeléknek fenntartott külön fejezetig számos különböző katonai témájú részt. Mégis, az a rész, amely e viszonylag kevésre tartott műből a kutatók érdeklődésére legjobban számot tartott, a 19. fejezetben szereplő kínai–mongol kétnyelvű szójegyzék. Ennek a résznek a fontosságát az adja, hogy ez az egyik legkésőbbi Ming-kori sino–mongol szójegyzék, melynek mindeddig nem jelent meg megbízható rekonstrukciója. Ezidáig sem a szöveg alapos vizsgálata, sem rendszerszerű feldolgozása nem történt meg. A szójegyzéket is tartalmazó teljes LLSL facsimile kiadása különösebb magyarázatok nélkül megjelent Taibeiben, és kínai kutatók kísérletet tettek a benne található mongol nyelvi adatok általános bemutatására, ám ezek a kísérletek nem állták ki a tudományosság próbáját.³

³ Jia Jingyan 贾敬颜 és Zhu Feng 朱凤 művében (1990: 169–192) az LLSL és más kétnyelvű anyagok átírását olvashatjuk egyszerűsített (!) kínai írásjegyekkel, valamint számos megkérdőjelezhető és kétséges helyreállítást. Noha Manduqu (1995: 379–598) megad modern mongol fordításokat és javasolt rekonstrukciókat az eredeti szócikkekhez, munkája sajnos rengeteg hibát tartalmaz mind az átírások, mind a fordítások tekintetében. A helyreállítások minősége enyhén szólva is egyenetlen, jó részük nem meggyőző. Az összes ilyen kétséges vagy hibás tétel felsorolása itt nem lehetséges, de talán egy rövid felsorolás is képet tud adni ezek minőségéről (a számozás Apatóczy 2016 szerint):

- 1.2b13 **xiá** yuē **chē-de-gān** 震曰扯的干 kín. ‘(lemező nap utolsó) sugar(ai), vöröslő felhők’ (*chě* 扯 helyett *zhǐ* 址 és *de* 的 helyett *ér* 而 olvasandó) *jǐngān*. WMong *jǐrya*- ‘lemegy (a Nap)’. Manduqu: *čedigen*?
- 1.4a14 **qí dǐng** yuē **tuō-luò-huō** 其頂曰脫落豁 kín. ‘fej, tető, (hegytető)’ (*tū-luò-hài* 秃落害 olvasandó) *toloqai*. WMong *toloyai*. Manduqu nem vetette össze a WBZh/2 szöveg vonatkozó részével (秃落害), ahonnan az LLSL szövegbe másolták, emiatt a téves *toloqo* helyreállítás.
- 1.5b6 **huī** yuē **chē-huō** 灰曰掣豁 kín. ‘mész(kő)’ *šihoi*. WMong *siqui*. Manduqu: *čeqoi*?
- 1.6a10 **bǎo** yuē **dé-mù** 堡曰得目 kín. ‘fallal védett település’ *dem* ‘vendéglő, fogadó’. WMong. *dem/diyan*. Manduqu: *dam*?
- 1.6a21 (passim) **chéng** 城 **hé-tào** 河套 kín. ‘város’ *qoto*. WMong *qota*. Manduqu: *heto*.
- 1.13b3 **qí yǐ sǐ zì yì zhě fán shì gōng dào** yuē **ā-lǐ-bǎ shì mài-de-bā** 其以四字譯者九事公道曰阿力把是麥的巴 kín. magyarázó szócikk ‘a négy írásjegyből álló kifejezés «九事公道 ([valaki, aki] mindenben helyesen jár el)» fordítása: *aliba č medebe*’; *aliba č medebe* ‘[valaki, aki] mindent tud(ott)’. Manduqu: *aliba šimaidba*.
- 2.4b13 **qí suǒ-lóng-gé sāo shǔ** yě 其瑣龍革臊鼠也 kín. ‘menyét’ *solongga*. WMong *solongy-a*. Manduqu: *soluyge*.
- 2.6a25 **hè** yuē **qiān** 鶴曰千 kín. ‘daru’ (állat) *čen[g]*. WMong *čeng*. Manduqu: ?
- 2.8a13 **liú lí** yuē **fǎ-yī-dù-lǐ** 琉璃曰法一堵力 kín. ‘színezett üveg, mázas kerámia’, *vayiduri* ‘berill’. WMong *vaiduri*. Manduqu: *qaiduli*?

A szöveg leiratát Ishida is megjelentette rövid japán nyelvű bevezetővel.⁴

Mivel a legtöbb Yuan- és Ming-kori sino–mongol nyelvi adat kétnyelvű szójegyzékekben található, ezért amikor a többi hasonló társához képest is terjedelmes LLSL szókészletét tettem meg vizsgálódásom tárgyának,⁵ eredeti célom az volt, hogy részletes és pontos leírását adjam az általa rögzített középmongol nyelvnek. Ezen túlmenően egy nagyobb kutatási perspektívában tekintve pedig azt szerettem volna megmutatni, hogy a korábban feltételezett középmongol nyelv valójában inkább egy nyelvjárásföldrajzi keretként értelmezendő, mely inkább sok egymástól elkülönülő nyelvjárást, mintsem a mongol nyelvtörténet egy többé-kevésbé egységes nyelvállapotát jelenti.⁶ E nagyobb ívű munka részeként kezdtem meg az LLSL középmongol szókészletének rekonstrukcióját.

A helyreállítási munka során azonban egy nem várt felfedezésre jutottam, amely a kutatás addigi fókuszát némileg máshová helyezte. Ahogy a kínai irodalmi hagyományban az megszokott volt, az LLSL összeállítói és lejegyzői sem vesződtek sokat azzal, hogy az általuk egyébként bőségesen használt korábbi forrásokat megemlítsék. Már a munka felületes olvasása során is feltűnik, hogy egyes helyeken teljes szakaszok kerültek bele olyan korábbi művekből, mint a *Hua yi yiyu*⁷ 華夷譯語 (*Kínai–barbár fordítás*, Hy) vagy a *Beilu yiyu*⁸ 北虜譯語 (*Az északi rabszolgák fordítása*, BLYY).

2.8a17 **shù zhū yuē tuō-ā dié-bù-tí** 數珠曰脫阿迭不惕 kín. ‘olvasó’ (vallási) (*dié* 迭 helyett *sù* 速 olvasandó) *to’ a subut*. WMong *subud* ‘(gyöngyfüzér)’. Manduqu: *to’ a debüt*.

2.8b17 **biàn dì jīn yuē nù-néng táo-ér-hé** 遍地金曰弩能討兒合 kín. lit. ‘mindenütt arany(ozott)’ (read *lóng* 龍 instead of *néng* 能) *nolom torqo* ‘arany díszítésű selyembrokát’. WMong *nolom*. Manduqu: *nüney torqa*.

2.11b25 **zhōng yuē chē-kè-chè** 鍾曰扯客掣 kín. ‘fületlen csésze, pohár’ *čököče*. WMong *čögöče*. Manduqu: *čakajij*?

2.15a16 **shàn huā yuē tā-tāo** 閃花曰他討 kín. ‘festett és díszített (szatén szövet)’ *tatau[r]* ‘női fejék [selyem része]’. WMong *tatajur*. Manduqu: *ttau* (sic!).

⁴ Ishida 1938, javítva 1973.

⁵ Apatóczky 2016.

⁶ Ez a munka a BLYY lehetséges nyelvjárási elemeinek vizsgálatával kezdődött, lásd Apatóczky 2009a.

⁷ Sokszor és sokak által kiadott munka, lásd Lewicki 1949, Haenisch 1957, Mostaert (Rachewiltz-Schönbaum) 1977.

⁸ Apatóczky 2009. A sino–mongol átírási módszerek mélyebb elemzését lásd Rykin 2012 (az általa Pozdneev 1908-as munkájából *Dada yu* 韃靼語 címmel idézett anyag voltaképpen kései másolata a *Jimen fang yu kao* 薊門防禦考 *Jimen védelméről* című mű mongol anyagának, amely mára teljes egészében a *Wu bei zhi* 武備志 című katonai enciklopédia 227-ik fejezetébe átmásolva maradt fenn, mégpedig közvetlenül a szintén odamásolt BLYY teljes anyagát követően; lásd lejjebb).

Ilyen, teljes egészében átmásolt szakasz például a BLYY égitestekről szóló része, amelynek másolása során még az eredeti sorrendet is megtartották. A szókészlet feldolgozása során egyre világosabbá vált, hogy az LLSL teljes mongol anyaga, amelyet mindezedáig önálló 17. századi tudós munkának tartottunk, voltaképpen olyan összeállítás, amely anyagát teljes egészében három korábbi fő forrásból meríti. Ennek a megállapításnak a nyomán a kutatási célt módosítani kellett, hiszen immár világos volt, hogy a szövegtől nem várható érvényes, a 17. századra vonatkozó nyelvi adat. A cél tehát az lett, hogy a felhasznált, ám nem jelölt forrásokat minél pontosabban, lehetőleg minden egyes szócikk esetében ki lehessen deríteni.

A szójegyzék lehetséges forrásainak feltérképezése során a fent már említett *Hua yi yiyu* azonnal adódott, mint az egyik legfontosabb és legtöbbször használt mű, és a vizsgálat során sikerült a felhasznált Hy verzióját is azonosítani, mégpedig a Hy 1407-es, későbbi változataként.⁹ Ennek bizonyítására alkalmasak az alábbi szócikkek olyan írásjegyei, amelyek csak ebben a Hy szövegváltozatban szerepelnek:

- 1.13a18 **tuīcǐ** yuē **shēn-dá-ā-lán** 推辭¹⁰曰申答阿藍¹¹ kín. ‘visszautasít (meghívást)’ (*dá* 答 helyett *tǎ* 塔 olvasandó) *šiltālam* ‘kimentí magát, kifogást keres’ (tévesen másolva a Hy/乙-ből, vö. Hy 611. «推辭 申塔藍» Kuribayashi 2003: 48 «申塔阿藍»).
- 1.14b25 **cāng máng** yuē **yá-ā-lán** 倉忙曰牙阿藍 ‘siet(ni/ség)’ *ya’aram* (a Hy/乙-ből másolva, vö. Hy 546. «忙 牙藍»¹²; Kuribayashi 2003: 42 «牙阿藍»).
- 2.4a21 **mí** yuē **ā-lá-hēi-tái** 糜曰阿刺黑台 kín. ‘őz(bak)’ (*mí* 糜 helyett *zhāng* 贛 olvasandó) *araqtai* (tévesen másolva a Hy/乙-ből, vö. Hy 143. «獐 阿刺台»; Kuribayashi 2003: 16 «阿刺黑台 <阿刺黑台»).
- 2.4b24 **zhě-é-sù huáng yáng** yě 者額速黃羊也 kín. ‘gazella, Procpra

⁹ Kuribayashi 2003: i; 乙 szöveg.

¹⁰ Az eredeti szövegben a 辭 írásjegy variánsa szerepel.

¹¹ A rekonstrukció során figyelembe vett írásjegyek és latin betűs átírásuk félkövérel, a többi, a magyarázathoz tartozó szövegrész pedig rendes vastagsággal szerepel.

¹² A kisebb mérettel szedett írásjegyek ún. diakritikus jelölések, ezek szerepéről lásd Apatóczy 2009b: 24.

gutturósa’ (sù 速 helyett lián 連 olvasandó) ĵeren (Hy/乙-ből másolva, vö. Hy 134. «黃羊 者_舌連»; Kuribayashi 2003: 16 «者額_舌連»).

Ugyanezt a módszert alkalmazva azonosítható a BLYY azon változata, amelyet az LLSL összeállítói használtak, mégpedig azzal a szövegváltozattal, amely a „By” rövidítéssel szerepel a BLYY rekonstrukciójában (Apatóczky 2009b). Az alábbiakban olvasható néhány szócikk, melyek egyes írásjegyei a BLYY csak ezen változatában szerepelnek:

- 1.14a11 **cū** yuē **bó-dǔ-wén** 羸曰伯堵文 kín. ‘durva, nagy (darab)’ *biüdü’ün* ‘vastag’ (BLYY/By-ből másolva, vö. BLYY 361. «粗 伯堵文»).
- 2.9b10 **qí tū-ér-hā ǎo zi yě** 其禿兒哈襖¹³子也 kín. ‘kabát’ *tūrqa?* (< WMong. *tuyurqa* ‘a sátor vázát takaró nemez’) (alternatív olvasatként 無哈兒 **uqar* (Manduqu 1985: *wu-ha-er*, *uqar*.= mo. *kürme* ‘kiskabát’) (BLYY/By-ből másolva, vö. BLYY 455. «襖子 禿兒哈»)
- 2.10b5 **mì** yuē **bǎ-ér** 蜜¹⁴曰把兒 kín. ‘méz’ *bal* (töredékesen másolva a BLYY/By-ből, vö. BLYY 432. «蜂蜜 把兒»)
- 2.11a25 **huá** yuē **ān-zhā-sù** 鑄曰安扎速 kín. ‘ekevas’ *anjasu* ‘eke(vas)’ (töredékesen másolva a BLYY/By-ből, vö. BLYY 611. «鑄子 安扎速»).

A további lehetséges sino–mongol forrásokat vizsgálva arra a következtetésre juthatunk, hogy az LLSL harmadik fő forrása a *Jimen fang yu kao* 薊門防禦考 (*Jimen védelméről*) című mű lehetett, amely mára úgy maradt

¹³ Az eredeti szövegben az 襖 írásjegy variánsa szerepel.

¹⁴ Az eredeti szövegben az 蜜 írásjegy variánsa szerepel.

fenn, hogy a BLYY szövegéhez¹⁵ hasonlóan ezt is teljes egészében bemásolták a grandiózus katonai enciklopédia, a *Wu bei zhi* 武備志¹⁶ (*Feljegyzések a katonai előkészületekről*) című mű 227. fejezetébe. Az LLSL vizsgálata során szembeötlő, hogy a szöveg írnoka(i) alig (ha egyáltalán) rendelkezett mongol nyelvtudással. A legnyilvánvalóbbak azok a példák, amelyekben a különböző forrásokból másolt és különböző kínai írásjegyekkel átírt, ám azonos mongol lexémát képviselő átírásokat a szövegben önálló mongol szavaknak tekintik:

2.9b16 wà yuē huái-mù-sù 襪¹⁷曰懷木速 kín. ‘harisnya’ hoimusu.

2.9b17 qí yuē kuò-yì-mō-sūn zhān wà yě 其曰闊亦抹孫 襪¹⁸
也 kín. ‘nemezharisnya’ hoyimosun ‘harisnya’.

Az LLSL kétnyelvű fejezeteinek szerkezete kisebb eltérésekkel ugyan, de alapvetően hasonlít a többi, hasonló szójegyzék felépítéséhez.¹⁹

¹⁵ Manduqu ugyan (Ishidához hasonlóan) megemlíti az LLSL forrásait, viszont ezekről csak annyit állít, miszerint az „sok esetben” felhasználta őket „fontos tájékoztatói” forrásként („čiqula lablalta”; Manduqu 1995: 389), ugyanakkor nem jött rá, hogy lényegében az LLSL egész sino–mongol anyaga más művekből való, ami lehetetlenné teszi a benne szereplő nyelvi adatok önálló nyelvi egység reprezentánsaként történő elemzését. E felismerés hiányában további vizsgálódásokat végez az anyag középmongol jellemzőire vonatkozóan, például a szókezdő *h-*, az *-n* tövű főnevek, valamint általában a középmongol hangváltások tekintetében, mintha az LLSL nyelvi tartalma a mű összeállításának idejére érvényes adatokkal szolgálhatna (Manduqu 1995: 385–386). Az LLSL-ben szereplő *kebit* ‘üzlet’ és a *qudaltučı ger* ‘kereskedő szállása, üzlet’ kifejezésekkel például azt kívánja demonstrálni, hogy előbbi a 16. sz. végére kikopott az élő nyelvi használatból, és ezt az összeállítók érzékelvén, a beszélők számára ismerősebb utóbbival helyettesítették. („*kebit gesen*’ *Uyiyur*’ *γarul-tai üge ni 16-duyar jayun-u següłči bolqu-du nigente kereglegdekü-ben bolıju, qarın qudaltučı ger gesen üge-ber solıydaysan bayın-a*” *ibid.*, p. 386). Valójában az LLSL másolói nem azért említették meg az utóbbi alakot, mert a *kebit* már divatjamúltként hangzott a számukra, hanem azért, mert itt is úgy jártak el, mint minden hasonló esetben: szolgálai lemásolták a különböző forrásoknak az adott kínai szócikkre vonatkozó, ám egymástól eltérő adatait, valószínűleg anélkül, hogy egyáltalán értették volna a mongol kifejezések jelentését.

¹⁶ Mao Yuanyi 茅元儀 (ed.): *Wu bei zhi* 武備志, *Juan 227, Si yi kao, bei lu kao* 卷227 «四夷考, 北虜考» [A négy égtáj barbárainak vizsgálata, az északi rabszolgák vizsgálata]. Mivel ennek a munkának még nem készült el a kritikai kiadása, a benne szereplő adatok sorszámozás nélkül szerepelnek ebben a cikkben.

¹⁷ Az eredeti szövegben a 襪 írásjegy variánsa szerepel.

¹⁸ Az eredeti szövegben a 襪 írásjegy variánsa szerepel.

¹⁹ Összehasonlításképpen lásd Kuribayashi 2003: ii; Apatóczy 2009: 7.

Fordítás fejezet (Yì bù 譯部)**Yì shàng 譯上**Csillagászat és idő (*Tiānshí mén* 天時門)Földrajz (*Dìlǐ mén* 地理門)Lakóhelyek (*Jūchù mén* 居處門)Hivatalnokok (*Pǐnzhí mén* 品職門)Emberi kapcsolatok (*Lúnlèi mén* 倫類門)Testrészek (*Shēntǐ mén* 身體門)Élőlények (itt: emberek) (*Shēnglíng mén* 生靈門)Általános (*Tōngyòng mén* 通用門)**Yì xià 譯下**1. Növények (*Zhízhòng lèi dì yī* 植種類第一): ‘füvek’ (*cǎo* 草), ‘fák’ (*mù* 木), ‘gyümölcsök’ (*guǒ* 菓), ‘zöldségek’ (*cài* 菜), ‘gabona’ (*sù* 粟)2. Állatok (*Shòuchù lèi dì èr* 獸畜類第二)3. Szárnyasok (*Yǔzú lèi dì sān* 羽族類第三)4. Rovarok (*Línchóng lèi dì sì* 鱗蟲類第四)5. Ékszerek (*Zhēnbǎo lèi dì wǔ* 珍寶類第五)6. Öltözet (*Guànfú lèi dì liù* 冠服類第六)7. Ételek és italok (*Yǐnshí lèi dì qī* 飲食類第七)8. Edények (*Qìmǐn lèi dì bā* 器皿類第八)9. Fegyverek (*Róngjù lèi dì jiǔ* 戎具類第九)10. Színek (*Sèmù lèi dì shí* 色目類第十)

Az LLSL szócikkeinek felépítése nem olyan egyszerű, mint az egyéb sino-mongol szójegyzékekből ismerős szerkezet. Túlnyomó többségük az alábbiakban felsorolt szerkezetek szerint szerepelnek:

kín. 曰 mo.

kín. 曰 mo. 也

mo. kín. 也

其 mo. kín. 也

其曰 mo. kín. 也
 其用 kín. 曰 mo.
 曰 mo. kín. 也
 其 kín. mo.
 有 kín. 曰 mo.
 其呼 kín. 爲 mo.
 其曰 mo. 者 kín. 也
 又 kín. 曰 mo.
 又有 mo.
 其類 kín. 曰 mo. 兒
 即 kín. 曰 mo. 也
 如 kín. 曰 mo.
 即 mo. 也 (korábbi szócikkek kibővítésében)
 一曰 mo. (korábbi szócikkek kibővítésében).

A leggyakoribb szócikkszerkezet felépítését a következő példán láthatjuk:

1.3b10 秋曰納木兒.

Ennek magyarázata:

1.3b10 **qiū yuē nà-mù-ér** 秋曰納木兒 kín. ‘ősz (évszak)’ *namur*, a szerző által készített tárgymutatóba (Apatóczy 2016: 72–168) pedig az alábbi módon került:
namur 1.3b10 (*nà-mù-ér* kín. *qiū*) ‘ősz (évszak)’ (a WB-Zh-ből másolva «秋 納木兒»).

A kutatók még az elmúlt évtizedben is úgy végeztek részleges nyelvészeti elemzéseket az LLSL Fordítás fejezetén, hogy arra mint koherens és homogén közép-mongol nyelvi forrásként tekintettek.²⁰ Az itt ismertetett kuta-

²⁰ Az LLSL kétnyelvű fejezetét különböző tudományos szemszögekből vizsgáló közelmúltbeli kínai munkákat olvasván egyértelműen kitűnik, hogy kutatók egyetemi szakdolgozatoktól kezdve tudományos cikkekig oly módon elemzik az LLSL mongol szókincsét, mintha az egy bizonyos önálló közép-mongol nyelvi egységet képviselne, ráadásul előszeretettel idézik ezt az anyagot a 17. sz. eleji nyelvállapot bemutatására. E munkák közül néhány: Huang 2004: passim; Jiang 2012: 4; Wu 2013: 27–29.

tás egyik legfontosabb eredménye az a megállapítás, hogy az LLSL összes szócikke – kevés kivétellel²¹ – más, korábbi forrásokból származó másolás. További fontos eredmény, hogy ugyancsak elenyésző számú kivétellel az összes szócikk közvetlen forrását sikerült azonosítani, ezáltal lerántani a fátylat a mű összeállítóinak négy évszázados titkáról. Mintegy melléktermékként, választ kereshetünk olyan filológiai kérdésekre, amelyek a szerzők által másolt művekkel kapcsolatban mindeddig tisztázatlanok voltak (pl. relatív kronológiai kérdések). Ezzel a segítséggel már több hasonló kérdést sikerült tisztázni.²²

Konklúzió

A munka eredménye nem csupán egy megbízható fonológiai és lexikai rekonstrukció, hanem az az alapvető megállapítás is, mely szerint az LLSL kétnyelvű anyaga nem egynemű, és nem képvisel önálló nyelvi állapotot. Ennek ellenére alkalmas azon munkák filológiai kérdéseiben támpontot nyújtani, amelyekből anyagát merítette. Az eredmények jelentősége továbbá abban is áll, hogy bármely, az LLSL kétnyelvű része nyelvi anyagának vizsgálata során elért következtetés kizárólag arra az adott forrásra érvényes, amelyet az LLSL összeállítói felhasználtak. Most, hogy a forrásokat már ismerjük, ezen új információkkal felvértezve további, a korábbiaknál sokkal pontosabb filológiai kutatásokat végezhetünk. Mivel a hasonló sino–mongol szójegyzékek jelentős mértékben használják egymás tartalmát, a szövegkritika módszereivel oldhatunk meg bizonyos kronológiai kérdéseket, tisztázhatunk eddig bizonytalan helyreállításokat, és újra megvizsgálhatjuk egyes tévesen másolt szócikkek eddigi értelmezésének helyességét.

²¹ Lásd Függelék. Ezek főleg földrajzi nevek, melyek az LLSL egyéb, nem kétnyelvű fejezeteiben is megtalálhatók. Az eredeti, azaz nem más műből másolt szócikkek száma kirívóan alacsony a nagyjából 1400 szócikk mennyiségéhez képest. Itt kell megemlíteni azt a tényt is, hogy ezzel a számmal az LLSL jóval felülmúlja a Hy (844) illetve a BLYY (639) szócikkeinek számát.

²² Lásd Apatóczky 2016: xiv–xv.

Függelék

Az LLSL eredeti sino–mongol szócikkei:

a. Népnév és földrajzi nevek

Čaqaŋ qoto 1.6a23 會州城曰插²³漢河套 (*chā-hàn hé-tào* kín. *huì zhōu chéng* ‘Huizhou város’) helynév, lit. ‘fehér város’ (a kínai helynév az LLSL többi, nem kétnyelvű fejezeteiben is számos alkalommal előfordul, viszont a kínai szócikk mongol megfelelőjét a JFYK-ből másolták, vö. WBZh/2 «陽和插汗合托»);

ike marā 1.5a14 大鱸場曰以克馬喇大虜聚兵地也 (*yǐ-kè mǎ-lǎ* kín. *dà jiǎn chǎng*) helynév, lit. ‘nagy szik(es láp)’;

Oyr[d] 1.7b3 北稱屬夷²⁴曰我勻兒 (*wǒ-yún-ér* kín. *shǔ yí* ‘alárendelt barbárok’) ‘Ojrát(ok)’;

qalū[n] usu 1.4b4 湯²⁵泉曰旱落兀素 (*hàn-luò wù-sù* kín. *tāng quán* helynév, lit. ‘meleg forrás’) helynév, lit. ‘forró víz’ (a szavak nem az LLSL Fordítás fejezetéből származnak, hanem a 12. és 17. fejezetből);

qoyar su[b]raqa 1.6a2 曰火亞兒蘇喇哈 雙塔也 (*huǒ-yà-ér sū-lǎ-hā* kín. *shuāng tǎ*) helynév, lit. ‘két pagoda’ vagy ‘két sztúpa’;

Šangdu 1.5a15 灤河曰商都口外及大川入口也 (*shāng-dū* kín. *luán hé* helynév, ‘Luan-folyó’) helynév ‘Xanadu (<kín. 上都, mongol város a Luan-folyó közelében)’ (a kínai helynév az LLSL többi, nem kétnyelvű fejezeteiben is számos alkalommal előfordul).

b. egyéb

bijē 1.8b4 妾曰嬖只 (*bì-zhī* ‘ágyas’ *qiè*) ‘kedvenc ágyas’ (<kín. 嬖妾);

daus-ba 1.13b12 終曰島思八 (*dǎo-sī-bā* kín. *zhōng*) ‘vége(t ért), befejez(ett/ődött)’;

maji[ng] 2.8a16 臙脂曰馬支 (*mǎ-zhī* kín. *yān zhī* ‘rúzs, ajakír’) ‘kenőcs’.

²³ Az eredeti szövegben a 插 írásjegy variánsa szerepel.

²⁴ Az eredeti szövegben a 夷 írásjegy variánsa szerepel.

²⁵ Az eredeti szövegben a 湯 írásjegy variánsa szerepel.

Rövidítések

BLYY	<i>Beilu yiyu (Yiyu)</i>
kín.	kínai
Hy	<i>Hua yi yiyu</i>
JFYK	<i>Jimen fang yu kao</i>
LLSL	<i>Lulong sai lüe</i> ‘A Lulong-átkelő vázlata’
mo.	mongol
WBZh	<i>Wu bei zhi</i>
WMong	írott (klasszikus) mongol

Elsődleges források:

郭造卿: 盧龍塞略. 明萬曆庚戌三十八年(1610)新城. [Guo Zaoqing (szerk.): *Lulong sai lüe*. Ming Wanli uralkodói korszak *Gengxu* 38. év (1610), Xincheng] National Central Library, Rare Books/Special Collection, Taipei, № 210.3 03790.

茅元儀: 武備志. 天啓元年(1621)本清活字本 [Mao Yuanyi (ed.): *Wu bei zhi*. Az eredeti mozgatható nyomóelemes másolata (Tianqi uralkodói korszak első év, 1621)]. National Central Library, Rare Books/Special Collection, Taipei, № 302.1 22268.

Bibliográfia

Apatóczky, Ákos Bertalan 2009a. „Dialectal Traces in *Beilu yiyu*.” In: V. Rybatzki et al. (eds.) *The Early Mongols: Language, Culture and History. Studies in Honor of Igor de Rachewiltz on the Occasion of his 80th Birthday*. (Indiana University Uralic and Altaic series, vol. 173) Bloomington: Indiana University, 9–20.

- Apatóczy, Ákos Bertalan 2009b. *Yiyu* 譯語 (*Beilu yiyu* 北虜譯語): *An Indexed Critical Edition of a Sixteenth-century Sino–Mongolian Glossary*. (Languages of Asia, vol. 5) Folkestone, Kent: Global Oriental.
- Apatóczy, Ákos Bertalan 2016. *The Translation Chapter of the Late Ming Lulong sai Lüe. Bilingual Sections of a Chinese Military Collection*. Leiden: Brill.
- Haenisch, Erich 1957. *Sinomongolische Glossare I. Das Hua-I ih-yü*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Huang Zongjian 黄宗鑑 2004. „Guanyu «Lu long sai lüe» li Menggu yuci de jiewei «n» wenti 关于《卢龙塞略》里蒙古语词的结尾“n”问题 [A *Lulong sai lüe* mongol szavai “n” végződéseinek kérdéséről].” In: Wu Xinying 吴新英 – Chen Ganglong 陈岗龙 (eds.) *Mianxiang xin shiji de mengguxue: huigu yu zhanwang* 面向新世纪的蒙古学: 回顾与展望 [*The Mongolian studies in the new century: Review and prospect*]. Peking: Peking University Press, 287–303.
- Ishida Mikinosuke 石田 幹之助 1973. „«Lulong sai lüe» ni mietaru Kan-Mongoru taiyaku goi ni tsuite 《盧龍塞略》に見えたる漢・蒙對譯語彙に就いて [A „Lulong sai lüe” sino–mongol szójegyzékéről].” *Mōkōgaku* 蒙古学 [*Mongol Studies*] 2/1938: 73–83. [Javított kiadása: *Tōa bunkashi soko* 東亜文化史叢考 (*Studies in Cultural History of East Asia*). Tokió: Toyo Bunko, 113–145.]
- Jia Jingyan 贾敬颜 – Zhu Feng 朱风 (eds.) 1990. *Menggu yiyu – Ruzhen yiyu* 蒙古译语 — 女真译语 [*Mongol yiyu – Dzsürcsen yiyu*]. Tianjin: Tianjin Guji Chubanshe.

- Jiang Genxiong 姜根兄 2012. *Guanyu menggu yuzu yuyan de chang yuanyin* 关于蒙古语族语言的长元音 [A mongol nyelvek hosszú magánhangzóiról]. School for Mongolian Studies of Inner Mongolia University, Belső-Mongólia, Kökeqota. kézirat (7 pp). Kuribayashi, Hitoshi 2003. *Word- and Suffix-Index to Hua-yi Yi-yü based on the Romanized Transcription of L. Ligeti*, (Center for Northeast Asian Studies, Monograph series No. 10) Sendai: Tohoku University.
- Lewicki, Marian 1949. *La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV^e siècle. Le Houa-yi yi-yu de 1389*. (Travaux de la Société des Sciences et des lettres de Wrocław, Seria A, Nr. 29.) Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Lewicki, Marian 1959. *La langue mongole des transcriptions chinoises du XIV^e siècle. Le Houa-yi yi-yu de 1389. II. Vocabulaire-index*. (Travaux de la Société des Sciences et des lettres de Wrocław, Seria A, Nr. 60.) Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Manduqu, Ö. 1995. *Mongyol yi yu toli bičig (Menggu yiyu cidian* 蒙古译语词典) [Mongol fordítás szótár]. Kökeqota: Ündüsüten-ü keblel-ün qoriya.
- Mostaert, Antoine 1977. *Le matériel mongol du Houa I I Iu* 華夷譯語 de *Houng-ou (1389)*. Ed. by Rachewiltz, Igor de (– Schönbaum, Anthony). (Mélanges chinois et bouddhiques XVIII.) Brüsszel: Institut belge des hautes études chinoises.
- Pozdneev, Aleksei. M. 1908. *Lekcii po istorii mongol'skoj literatury*. Vol. 3. Vlagyivosztk.
- Rykin, Pavel 2012. „On the principles of Chinese transcription of Mongolian sounds in the Sino-Mongolian glossary Dada yu/Beilu yiyu (late 16th-early 17th century).” *Acta Orientalia Hung*. 65.3: 323–334.

Wu Xiangxiang 吳相湘 (ed.) 1987. *Zhongguo shixue congshu* [3 (27)], (Ming) Guo Zaoqing: *Lulong sai lue* (1-2) 中國史學叢書 [三編 (27)] (明) 郭造卿: 盧龍塞略(1-2). [*Kínai Történelmi Gyűjtemény*, 3. sorozat (27), (Ming) Guo Zaoqing: *Lulong sai lue* (1-2)]. Taipei: Taiwan Students' Bookstore.

Wu, Qinghua 2013. „«Lu long sai lue» bičig-ün orčiγulγa-yin bülüg deki debisker üsüg-i kitad üsüg-iyer γaliγlayсан ončaliγ [A “Lulong sai lue” Fordítás fejezetében található szótagvégek kínai átírásának sajátosságairól].” *Dumdadu ulus-un Mongγol sudulul* 41.6: 26–29.

Hompot Sebestyén

A xiameni Gulangyu Közös Koncesszió története a 19–20. századi kínai–külföldi nyelvi és kulturális interakció tükrében

„A többi megálló közül Xiamen és Gulangyu (a helyi hokkien dialektusban Amoy és Kulangsu) voltak emlékezetesek. Kínai utunk során először hallhattuk a Szingapúrból ismerős dialektus hangjait. Éveket töltöttem a megtanulásával választási sikereim érdekében, és öröm volt hallani úgy, ahogy egykor tanáromtól hallottam, a xiameni akcentussal, amit a háború előtti Fujian tartomány értelmisége használt nyugati üzletemberekkel és hittérítőkkel való kapcsolatfelvétele során.”¹

(Lee Kuan Yew, Szingapúr 1959–1990 közötti miniszterelnöke,)

Bevezető

Xiamen 厦门 (*minnan E-mng*²), régies nevén Amoy nagyváros Délkelet-Kínában, a Taiwani-szoros partján, Fujian 福建 tartomány déli részének, az ún. Minnan 閩南 régiónak a központja. Xiamen a taiwani lakosság többsége által is beszélt *minnan* vagy más néven hokkien dialektus hagyományos központja, és mint egykori fő kiinduló állomása a Délkelet-Ázsiába irányuló kínai kivándorlásnak, fontos szerepet játszik a Dél-kínai-tenger régiójának

¹ Lee 2000: 686.

² A szövegben előforduló *minnan* szavak az ún. *peh-oe-ji* romanizációs rendszer szerint vannak átírva.

számos különböző részén letelepült hokkien nyelvű kínai közösségek történetében. Xiamen egyike volt az első ópiumháborút követően a külföld számára legkorábban megnyitott kikötőknek, és a Xiamen fősziget közvetlen szomszédságában található apró Gulangyu-sziget 鼓浪屿 a 20. század elején egyike lett Kína két nemzetközi irányítás alatt álló közös koncessziós területének. Jelen tanulmány célja annak bemutatása, hogy Gulangyu szigete hogyan játszott központi szerepet a kínaiak, külföldiek és tengerentúli kínaiak közti, a Dél-kínai-tenger régióját behálózó nyelvi és kulturális interakcióban a 19. és 20. század során. Bár a tanulmány elsősorban nyelvi és kulturális szempontokra fókuszál, a gazdasági, kereskedelmi és politikai viszonyokat is röviden felvázolom. A tanulmányban vizsgált történelmi periódus az első ópiumháborútól (1839–42) a csendes-óceáni háború kezdetéig és a sziget Japán általi megszállásáig (1941) terjed, melyet követően az összes külföldi koncessziós terület visszakerült Kínához. Bár a Gulangyu Közös Koncesszió (Gulangyu Joint Concession, Gulangyu Gonggong Zujie 鼓浪屿公共租界) hivatalosan csak 1903-ban alakult meg, eddigre a sziget már nagyjából fél évszázada gyakorlatilag külföldi irányítás alatt állt.

A tanulmányhoz használt elsődleges források nagyrészt a korabeli Gulangyun tevékenykedő brit és amerikai hittérítők angol nyelvű feljegyzései. Az egyik legkorábbi leírás szerzője az ismert brit nyelvész és diplomata, Herbert Allen Giles, a Wade–Giles romanizációs metódus rendszerezője, aki Xiamen brit konzulja volt 1878-tól 1881-ig.³ Az angol nyelvű elsődleges források közül a leginkább részletes és átfogó az amerikai református hittérítő, Philip Wilson Pitcher 1912-ben kiadott *In and about Amoy. Some historical and other facts connected with one of the first open ports in China* című műve, mely jelentős mennyiségű Gulangyuuvel kapcsolatos anyagot tartalmaz. Ezen kívül nagy mennyiségű elsődleges forrást, nagyrészt magánleveleket publikált a Xiamen University Press 2010-ben az *Old Gulangyu in Foreigners' Eyes* című gyűjteményben, emellett brit archívumokban talált levelezéseket jelentetett meg a 2015-ben indult *Journal of Gulangyu Studies* (Gulangyu yanjiu 鼓浪屿研究) első két száma.⁴

³ Giles 1878.

⁴ Woodbridge 2015a, 2015b.

Xiamennel kapcsolatosan meglehetősen kevés átfogó angol nyelvű másodlagos szakirodalom lelhető fel. A leginkább figyelemreméltó és részletes közülük James Alexander Cook *Bridges to Modernity: Xiamen, Overseas Chinese and Southeast Coastal Modernization, 1843–1937* című PhD értekezése, melynek egyik fejezete külön foglalkozik Gulangyuuvel. Manuel Rigger 2015-ben a Xiamen Egyetemen közzétett *German Involvement in Xiamen After the First Opium War 1842–1917* című MA szakdolgozatában a német jelenlét kontextusában kerül bemutatásra Gulangyu története.

Ami a kínai nyelvű elsődleges forrásokat illeti, 1995 és 2003 között a Kínai Népi Politikai Tanácskozó Testület (Zhongguo Renmin Zhengzhi Xieshang Huiyi 中国人民政治协商会议) adta ki a *Gulangyu wenshi ziliao* 鼓浪屿文史资料 (*Gulangyui irodalmi és történeti anyagok*) című gyűjteményt, amely nagy mennyiségű személyes beszámolót tartalmaz a sziget történetének jelentős eseményeiről, intézményeiről, személyeiről. Ez 2010-ben három kötetben újra kiadásra került Gulangyu UNESCO világörökségi státuszra való pályázása keretében. Általában Xiamennel foglalkozó, Gulangyuuvel kapcsolatos elsődleges forrásokat is tartalmazó kiadványok nagy mennyiségben találhatóak a Xiamen Egyetem könyvtárában, köztük például a 22 kötetes *Xiamen wenshi ziliao* 厦门文史资料 (*Xiameni irodalmi és történeti anyagok*).

A kínai nyelvű másodlagos források közül a leginkább átfogó a nemrégiben kiadott *Gulangyu lishi wenhua xilie* 鼓浪屿历史文化系列 (*Gulangyu története és kultúrája sorozat*). Ezt a tízkötetes sorozatot a Xiamen Egyetem adta ki 2010 és 2013 között, szintén az UNESCO világörökségi státuszért való jelentkezés keretében. Köztük a Xiamen történelmével évtizedek óta foglalkozó He Bingzhong 何丙仲 *Gulangyu Gonggong Zujie* (*A Gulangyu Közös Koncesszió*) című kötete alapos leírást ad a nemzetközi település történetéről általában, míg a további kötetek egy-egy specifikus témával foglalkoznak (építészet, zene, oktatás stb.). A Gulangyu-kutatás legújabb fejleményei közé tartozik a *Gulangyu Studies* (*Gulangyu yanjiu* 鼓浪屿研究) című folyóirat elindítása 2015-ben. A korábbi másodlagos források közt

említésre méltó a kínai történelem- és marxizmuszakértő, He Qiying 何其穎 *Gonggong zujje Gulangyu yu jindai Xiamen de fazhan* 公共租界鼓浪屿与近代厦门的发展 (*A Gulangyu Közös Koncesszió és az újkori Xiamen fejlődése*) című munkája.

Történelmi háttér

A fejlődési folyamat, melyen Gulangyu keresztülment, nem csupán azért volt különleges, mert ez volt az egyetlen „közös koncesszió” a Shanghai Nemzetközi Településen (Shanghai International Settlement) kívül. Ahhoz, hogy megértsük Gulangyu egyediségének egyéb aspektusait, először is szemügyre kell venni Xiamen geopolitikai helyzetét a tágabb dél-kínai-tengeri régió részeként, valamint Gulangyu speciális földrajzi és politikai státuszát mint kapu a szárazföldi Kína és Nanyang 南洋 (szó szerint „déli tenger[ek]”), vagyis Délkelet-Ázsia tengerparti területei közt.

Az első ópiumháború (1839–42) és a második világháború közti nagyjából száz év alatt a Dél-kínai-tenger régiója masszív gyarmati terjeszkedésnek és a különböző gyarmatosító nagyhatalmak közti rivalizálásnak volt terepe. A tárgyalt időszak alatt a hét gyarmatosító hatalom, mely területi érdekeltségekkel rendelkezett a régióban, a következő volt: Nagy-Britannia (Hongkong, Straits Settlements, Malájföld, Észak-Borneó, Sarawak, Brunei), Franciaország (Francia Indokína), Hollandia (Holland Kelet-India), Portugália (Makaó), Japán (Taiwan 1895-től), Spanyolország (Fülöp-szigetek 1898-ig) és az Egyesült Államok (Fülöp-szigetek 1902-től). Csupán két ország, a Sziámi Királyság (a mai Thaiföld) és a szárazföldi Kína őrizte meg hivatalosan függetlenségét. Gulangyun kívül három más koncessziós terület és egy bérelt terület volt található a délkelet-kínai partvidéken, mindegyikük brit vagy francia érdekeltségű volt. Az Amoy Brit Koncesszió (1851–1925) Gulangyuvél szemben Xiamen főszigetén működött, gyakorlatilag egy kereskedőállomás szerepét betöltve, mivel a külföldi személyzet nagy része Gulangyun lakott. A Guangzhou (Kanton) városához tartozó Shamian-sziget (Shamian dao 沙面島) adott otthont a kantoni brit és francia koncessziónak,

bár egy a helyiek és a külföldiek közt kitört zavargás következtében a két koncessziós terület működése meglehetősen korlátozott volt, és soha nem ért el a gulangyuihez hasonló fejlettségi szintet.⁵ A Guangdong tartománybeli Zhanjiang városához tartozó Guangzhouwan (Kouang-Tchéou-Wan 广州湾) francia illetőségű bérelt területet 1899-től a második világháború végéig Francia Indokína részeként kormányozták.⁶

Hivatalosan 13 ország⁷ volt képviselve Gulangyun a közös koncesszió alapításakor. Ezek között valójában három ország (Nagy-Britannia, az Egyesült Államok és Japán) voltak azok, amelyek a sziget fejlődésének egészére jelentős hatással voltak, míg a többi ország befolyása nagyrészt egy adott gazdasági területre korlátozódott (például Németország esetén ez a hajózás volt).⁸ Ami az Osztrák–Magyar Monarchia jelenlétét illeti, a rendelkezésre álló adatok szerint nagyjából 1869 körül alakult osztrák–magyar konzulátus a szigeten, de valójában mindig más ország konzulátusa (kezdetben a francia, később a brit) látta el a monarchia képviseletét.⁹ A monarchia egyetlen valóban funkcionáló koncessziós területe így az észak-kínai Tianjin 天津 városában működött. A sziget kulturális fejlődésére az első évtizedekben döntő hatással voltak az ide érkező brit és amerikai hittérítők. Az oktatás első számú nyelve a koncessziós időszak egészében az angol maradt. A japánok Taiwan 1895-ös megszállását követően kezdték el befolyásukat kiterjeszteni a szigetre, mivel Dél-Fujian ekkortól kezdve az ún. „déli előrenyomulás” (*nanshin* 南進) stratégia következő célpontjává vált. 1900-ban egy – kétségtől a japánok által felbérelt – szerzeteseknek öltözött gyújtogatók által kiváltott incidens vezetett a Pitcher és mások által „Japanese Scare of 1900” („1900-as japán ijedelem”) néven emlegetett eseménysorozathoz, melynek során a japán flotta egy rövid időre

⁵ Fei 1990: 297–299.

⁶ Long – Jing 2013: 19.

⁷ A régióban érdekelt hét fentebb említett gyarmatosító hatalmon kívül Németország, az Osztrák–Magyar Monarchia, Belgium, Svédország, Dánia és Norvégia. Valójában a kisebb országok képviseletét nagyrészt más nemzetek követségei látták el az időszak nagy részében.

⁸ Rigger 2015: 116–120.

⁹ He 2007: 18, erre hivatkozik *Xiamen wenshi ziliao* Vol. 3: 10.

megszállta a Xiamen főszigetet és Gulangyut, majd brit és amerikai nyomásra végül letett a város tartós elfoglalásáról. Az 1902-ben megkötött, Gulangyu közös koncesszióvá alakításáról szóló szerződés jelentős részben a britek és amerikaiak azon szándékából fakadt, hogy a jövőben megelőzzék az ehhez hasonló konfliktusokat, és kordában tartsák a japán terjeszkedési ambíciókat. Japán ugyanakkor az elkövetkező évtizedekben békés eszközökkel tovább növelte befolyását Gulangyun. Ez megnyilvánult például a japán állampolgársággal rendelkező taiwaniak egyre növekvő számában, akik egyre jelentősebb szerepet kezdtek játszani a sziget gazdasági életében. A japán külügyminisztérium Ázsia-részlegének a szigeten lakó külföldiekről készült népszámlálási adatai (*Shina zairyū honhōjin oyobi gaikokujin jinkō tōkei* 支那在留本邦人及外国人人口統計, *Statisztika a Kínában lakó helyiek és külföldiek számáról*) alapján a Gulangyun lakó taiwaniak száma az 1926-os 6753 főről 1935-re 10 625 főre növekedett, majd ezt követően 1937-re 7242-re csökkent. Ugyanakkor a taiwani lakosok száma messze meghaladta bármely más külföldi csoport lakosságszámát a vizsgált időszakban. A japán lakosok valaha regisztrált legmagasabb száma 412 fő volt 1937-ben, míg bármely más külföldi nemzetiségű csoport legmagasabb száma 1153 fő 1934-ben.¹⁰ A sziget irányításáért felelős GMC (Gulangyu Municipal Council) japán tagjainak száma szintén növekvő tendenciát mutatott az 1920-as években.¹¹ Növekvő politikai és gazdasági befolyása ellenére ugyanakkor Japán a sziget 1941-es egyoldalú megszállásáig nem volt képes jelentős hatást gyakorolni annak oktatási rendszerére, melyet végig az angol nyelv dominált.

A régió fejlődésében döntő szerepet játszó, jelentős részben a nyugati gyarmatosításhoz kötődő folyamatok egyike volt a képzetlen kínai munkaerő (ún. kulik) tömeges kivándorlása a dél-fujjani régióból, különösen Xiamenből és környékéről, illetve a velük való kereskedelem. Xiamen délkelet-ázsiai kuli kivándorlásba, illetve kereskedelembé való bekapcsolódásának okai a Zheng 鄭 klán által vezetett 17. századi mandzsuelleses küzdelmekhez vezethetők vissza, melyek legismertebb alakja a Taiwanon

¹⁰ Wang 2015: 54.

¹¹ He 2010: 59–62.

máig nemzeti hősként tisztelt Koxinga (*minnan* Kok-sin-ia 国姓爷), más néven Zheng Chenggong 郑成功 volt. A Zheng klán csempészeti és kalózkodási tevékenységeihez a Xiamen főszigetet kezdte el bázisként használni, hogy elkerülje ezáltal a központi hatalom által jobban ellenőrzött, közel egy évezrede Dél-Fujian első számú kikötőjének számító Quanzhou 泉州 városát. Xiamen felemelkedése és központtá válása nagy múltú szomszédja, Quanzhou ellenében ezen időszakról kezdődött. Bár a 17. század végére a Qing hatalom hivatalosan irányítása alá vonta Dél-Fujiant és Taiwan, a Zhengek Xiamen központú kereskedelmi birodalma a 19. századig domináns szerepet töltött be a dél-kínai-tengeri kereskedelemben. A régióba érkező első európaiak feljegyzései bizonyítják, hogy a kereskedelmi útvonalak és hálózatok mentén a kínai kivándorlás Dél-Fujianból Délkelet-Ázsiába már ekkoriban elkezdődött.¹² Amikor a 19. század közepétől kezdetét vette a fokozott gyarmati terjeszkedés, és a kapitalizmus előrehaladott formája megjelent a régióban, az európaiak nagy hasznát vették a biztos alapokon nyugvó kapcsolatoknak a délkelet-ázsiai hoklo lakosság¹³ és Dél-Fujian között az újonnan megnyitott ültetvények és bányák növekvő munkaerőigényének kielégítése érdekében.

¹² Cook 1998: 23–61.

¹³ A „hoklo/hokkien”, illetve a „*minnan*” megnevezések tartalma némi magyarázatot igényel. A hoklo 福佬 a dél-fujjani származású kínaiak Délkelet-Ázsiában használt megnevezése, az általuk beszélt dialektust nevezik Délkelet-Ázsiában hokkiennek, mely Fujian tartomány neve a *minnan* dialektusban. A hoklo lakosság alkotja a malajziai, szingapúri, indonéziai és fülöp-szigeteki kínai lakosság többségét. A hokkien tehát a Xiamenben, környékén és a szomszédos Taiwanon beszélt, Kínában nagyrészt *minnanhua* 闽南话 („déli min/dél-fujjani beszéd”) néven ismert *minnan* dialektus egy másik elnevezése, azt érdemes azonban megjegyezni, hogy Fujian tartományban a hokkien kívül számos más dialektust – pl. *mindong*/keleti *min*, *minbei*/északi *min* és hakka dialektusokat – is beszélnek. Bár a kínaiak *minnanhua* alatt általában kifejezetten ezt a Xiamen központú dialektust értik, egyes szakértők a *minnan* dialektuscsoportba sorolják a Guangdong tartomány északkeleti részén beszélt teochew dialektust (*chaozhouhua* 潮州话) és Hainan szigetén, valamint Guandong és Dél-Zhejiang tartományok bizonyos részein beszélt kisebb *min* dialektusokat. Ezen dialektusok beszélői ugyanakkor általában különálló identitással rendelkeznek a kínai közösségeken belül, egyes délkelet-ázsiai országokban (pl. Thaiföld, Laosz, Kambodzsa) a teochew nyelvű lakosság többségben van a hokkien nyelvű lakossággal szemben. A tanulmányban délkelet-ázsiai kontextusban a hokkien, kínai kontextusban a *minnan* (dialektus) megnevezés lesz használatos a Xiamenből és környékéről származó nyelvváltozatra.

A tömeges kivándorlás drasztikus hatással volt különösen a Xiamen környékén található ún. *qiaoxiang*okra 侨乡. A *qiaoxiang* elnevezés a tengerentúli kínaiak kínai nyelvű megnevezésének (*huaqiao* 华侨) és a *xiang* 乡 'szülőfalu' szónak a kombinálásából ered, utalva azon falvakra, ahonnan a kivándorolt kínaiak nagy része származott. Korabeli források, például Pitcher leírása szerint ezen falvak nagy részéből a 19. század végére gyakorlatilag a teljes munkaképes korú férfi lakosság kivándorolt a jobb megélhetés reményében. Gulangyu számára ugyanakkor még nagyobb változást jelentett a 20. század első évtizedeiben kezdődő ellentétes folyamat, melynek során a korábban kivándorolt *huaqiao* lakosság egy része elkezdett hazatérni elődei földjére, egy új társadalmi csoportot, az ún. *guiqiao* 归侨 közösségeket létrehozva (a *gui* 归 'visszatérni' és a *huaqiao* szavak kombinálásából). Nagy részük ugyan a *qiaoxiang*ba, elődei lakóhelyére tervezett visszatérni, de a kínai szárazföldön ekkoriban uralkodó társadalmi és politikai állapotok végül sokakat arra késztettek, hogy ehelyett a külföldi irányítás alatt álló, a szárazföldnél politikailag stabilabb és a modernizációban előbbre járó Gulangyut válasszák új lakhelyül.¹⁴

Külföldi hittérítők és tengerentúli kínaiak – Gulangyu kulturális fejlődésének két szakasza

Gulangyu nyelvi és kulturális fejlődése két korszakra osztható. Közülük az elsőben meghatározó szerepet játszottak a külföldi – nagyrészt protestáns brit és amerikai – hittérítők. Mivel fő céljuk a kereszténység terjesztése volt a helyi lakosság körében, a *minnan* dialektus megtanulása, továbbá egy standard latin betűs írott *minnan* nyelv kialakítása és a vallási szövegek erre történő lefordítása kulcsfontosságú volt számukra. A hokkien–nyugati nyelvi és kulturális interakció kontextusában Gulangyu azonban inkább egy már a délkelet-ázsiai gyarmatokon megkezdett folyamat következő állomása volt,

¹⁴ Cook 1998: 62–105.

mint annak kiindulópontja. Bár azt érdemes megemlíteni, hogy a legkorábbi hokkien–nyugati szótárrészletek és romanizációs kísérletek 16–17. században a Fülöp-szigeteken tevékenykedő spanyol Domonkos-rendi szerzetesek munkái,¹⁵ a Gulangyun zajló interakciós folyamat előfutárai a délkelet-ázsiai brit gyarmatokon kiadott hokkien–angol tankönyvek és szótárak voltak, szerzőik pedig protestáns hittérítők; a legkorábbi ezek közül Walter Henry Medhurst *Dictionary of the Hok-kèñ Dialect of the Chinese Language, According to the Reading and Colloquial Idioms* című műve (1832). Az első ópiumháború (1839–42) után megnyílt a kapu a külföldi hittérítők számára, hogy munkájukat a kínai kikötővárosokban folytassák. A Xiamenbe érkező külföldiek nagy része a túlszűfolt fősziget helyett az élhetőbb, kellemesebb klímájú Gulangyut választotta. A *minnan* romanizáció, helyi nevén a *peh-oe-ji* 白话字 („beszélt nyelvi írás”) fejlődésében jelentős szerepet játszó Gulangyun tevékenykedő szerzetesek között megemlítendő Elihu Doty,¹⁶ John MacGowan¹⁷ és John van Nest Talmage. Bár nem a feltalálója és egyetlen fejlesztője az írásnak, Dr. Talmage-ot gyakran illetik a „*peh-oe-ji* atyja” elnevezéssel. A közel ötven év alatt, amit Gulangyun töltött, hatalmas energiát fektetett a *peh-oe-ji* rendszerezésébe és annak terjesztésébe a helyi lakosság körében. 1894-ben, két évvel halála után került kiadásra *E-mng-im e ji-tian* 厦门音的字典 (*A xiameni dialektus szótára*) című műve, melyet ma is sokan a *peh-oe-ji* alapművének tartanak.¹⁸

A protestáns missziók mellett katolikus hittérítés is zajlott Gulangyun, nagyrészt Domonkos-rendi szerzetesek által, bár befolyása jóval kisebb volt a brit–amerikai protestáns hittérítéshez képest. A Fülöp-szigeteket a 16. században gyarmatosító spanyolok évszázadok óta jelen voltak a dél-kínai

¹⁵ Zhan – Lin 2007: 221. Az említett kéziratok a következők: Francisco Márquez: *Gramática española-china*, anonim kéziratok a manilai Santísimo Rosario Domonkos-rendi egyházi tartományi archívumból; *Diccionario China – Español, dialecto de Emuy*; *Diccionario Español – China, dialecto de Emuy*; *Vocabulario de lengua Española, dialecto de Emuy*. Hivatkozott forrás: González, José María: *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Tomo I–V, Madrid, 1955–1967.

¹⁶ Doty 1853.

¹⁷ MacGowan 1869.

¹⁸ Liu 2013.

partvidéken, a hittérítésben kezdettől fogva elsősorban a Domonkos-rendi szerzetesek voltak aktívak. Fujian, Formosa (Taiwan), Japán és Tonkin (Vietnam) egyaránt a manilai központú Sántísimo Rosario Domonkos-rendi egyházi tartomány része volt. A délkelet-kínai partvidéken azonban fő regionális központjuk nem Dél-Fujian, hanem az észak-fujiani Fuzhou 福州 városa volt. 1883-ban alakult meg az önálló xiameni egyházkörzet, 1914-ben központja Gulangyu lett, ahol 1917-ben gótikus stílusú katolikus templom épült.¹⁹

A hittérítők – vallási tevékenységükön kívül – iskolák alapításával nagyban hozzájárultak a szigeten a modern nyugati oktatás meghonosításához. A 20. század elején Gulangyu büszkélkedhetett Kínában a legtöbb egy négyzetkilométerre jutó iskola rekordjával, az ország első óvodája itt nyílt, a sport- és zeneoktatásban is úttörő szerepet játszott. Kínában először Gulangyun zajlott zongoraoktatás, a szigeten jelenleg is elismert zenei konzervatórium működik.²⁰

Gulangyu fejlődésének második szakasza a 20. század első évtizedeiben kezdődött, és a visszatérő tengerentúli kínaiak érkezése határozta meg. Ezen kínaiak nagyrészt maguk vagy még elődeik vándoroltak ki Délkelet-Ázsiába a szegénység elől menekülve, ahol aztán sokan közülük kereskedelemből, vállalkozások indításából jelentős vagyont halmoztak fel. A 20. század elejére a délkelet-ázsiai gyarmatokon a kínaiak alkották a városi középosztály jelentős részét, átmeneti réteget képezve a nyugati hatalmi elit és a nagyrészt földművelő helyi lakosság közt. Ahogy a kínai patrióta eszmék terjedni kezdtek a tengerentúli kínaiak köreiből is, egyre többen közülük elégedetlenné váltak a nyugati elit által korlátozott politikai lehetőségeikkel. Az ősök dél-fujiani szülőföldjére való visszatérés, a Kína modernizációjához való hozzájárulás a gyarmatokon megszerzett ismeretekkel egyre vonzóbbá vált sokak szemében. A visszatérés ugyanakkor többek számára csalódással járt, Dél-Fujian ugyanis ebben az időben Kína más részeihez hasonlóan hadurak és banditák állandó harcainak színtere volt, az elmaradottság és

¹⁹ Lin 2002.

²⁰ Xu – Cheng 2012.

törvénytelenység jellemezte. Ez alól Xiamen főszigete sem volt kivétel, az apró, külföldiek által irányított Gulangyu azonban ekkor már évtizedekkel előbb járt a modernizációban. Nem meglepő ezért, hogy sokan a gazdag tengerentúli kínaiak közül Gulangyut választották lakhelyül. A sziget fejlődése innentől kezdve új irányt és tartalmat kapott, a visszatelepülő kínaiak, bár eleinte főleg saját villáik építésével foglalkoztak, az 1920-as évekre egyre nagyobb szerepet kezdtek vállalni Xiamen és Dél-Fujian modernizációjában, Gulangyut ezen modernizációs törekvések központjává téve.

A tengerentúli kínaiak elképzelései Kína modernizációjával kapcsolatban bizonyos szempontokból nézve különböztek a szárazföldi Kínában ekkoriban elterjedt elképzelésektől. Egyrészt a gyarmatokon megszerzett tapasztalataik révén szárazföldi kortársaik nagy részéhez képest jártasabbak voltak a modern nyugati tudományokban, technikában, kormányzásban, a nyugati nyelvekben és kultúrában. Másrészt viszont társadalmi helyzetük, mint a nyugati hatalmi elit által politikai önmegvalósításában korlátozott etnikai kisebbség, szkeptikusabbá tette őket a nyugati értékekkel kapcsolatban, és – kínai identitásuk hangsúlyozása érdekében – fogékonyabbá a hagyományos kínai ideológiákra (különösen a konfucianizmusra). A szárazföldön a május 4-e mozgalom (1919) követően ezzel szemben egyre inkább a hagyományos értékeket elvető, átfogó társadalmi reformokat, fokozott nyugatosítást sürgető eszmék váltak elterjedté.²¹

A Xiamenbe érkező vezető tengerentúli kínai értelmiségiek, mint Lim Boon Keng (Lin Wenqing 林文庆) és Tan Kah Kee (Chen Jiageng 陈嘉庚) a „3K”-ként (kozopolita, kereskedelmi, konfucianus; angolul *Cosmopolitan, Commercial, Confucian*) összefoglalható megközelítés hívei voltak az ország modernizációjának kérdésében.²² Ezen elvek szintézise úgy összegezzhető, hogy egyrészt fontosnak tartották a nyitottságot a nyugati tudomány és technika átvétele iránt Kína fejlődése érdekében, másrészt hangsúlyozták a konfucianizmus mint erkölcsi értékrendszer propagálását a nyugati társadalmi minták túlzott mértékű átvétele ellenében. A „kereskedelmi” elem

²¹ Cook 1998: 1–22.

²² Cook 1998: 164.

azt jelentette, hogy bár támogatták a konfucianizmust mint erkölcsi értékrendszert, de elutasították a konfucianizmushoz köthető, évszázadokon át berögzült, gyakorlatiatlan oktatási módszereket, helyettük a modern, gyakorlatias, főként gazdasági ismeretekre építő oktatást támogatták.²³

Az 1920-as évekre a tengerentúli kínaiak modernizációs törekvéseinek jelentősége nyelvi és kulturális szempontból leginkább az általuk alapított és támogatott iskolák számában és színvonalában nyilvánult meg. 1934-ben Xiamen 39 általános iskolája közül 17-et alapítottak és/vagy támogattak tengerentúli kínaiak, közülük három – a Xunyuán Study (Xunyuán Zhai 寻源斋), a Yude Elementary (Yude Xiaoxue 毓德小学) és a Fumin Elementary (Fumin Xiaoxue 福民小学) – Gulangyun működött.²⁴ 1934 augusztusában tíz magánkézben lévő középfokú oktatási intézmény volt Xiamenben, öt közülük Gulangyun: az Anglo-Chinese High School/College (Ying-Hua Zhongxue/Shuyuan 英华中学 / 书院), a Minnan Vocational High (Minnan Zhizhong 闽南职中), a Yude Girls' High (Yude Nüzhong 毓德女中), a Ciqin Girls' High (Ciqin Nüzhong 慈勤女中) és a Yangyuan High School (Yangyuan Zhongxue 养元中学).²⁵

Az Angol–Kínai Kollégium (Anglo-Chinese College) 1898-ban alakult, a London Hittérítő Társaság (London Missionary Society) és az Angol Presbiteriánus Egyház (English Presbyterian Church) irányítása alatt állt, magas színvonalú angol nyelvű oktatása a délkelet-ázsiai kínai közösségekből is számos tanulót vonzott a szigetre.²⁶ A kollégiumban használt tankönyvek nagy részét külföldről importálták. Az, hogy a szigeten általában az angol volt az oktatás fő nyelve, nemcsak a brit–amerikai térítői hagyománynak volt köszönhető, hanem annak is, hogy a sziget tengerentúli kínai lakossága nagyrészt brit, illetve amerikai irányítás alatt álló gyarmati területekről érkezett (elsősorban a Szingapúrt, Malakát és Penangot is magába foglaló Straits Settlements-ről és a Fülöp-szigetektől), így már szülőföldjükön is angolul folytatták tanulmányaikat.²⁷

²³ Cook 1998: 436–438.

²⁴ Wang 1996: 136–139.

²⁵ Wang 1996: 81.

²⁶ Cook 1998: 179–180.

²⁷ Xu – Cheng 2012: 221–225.

A Gulangyuvel szemben a Xiamen főszigeten található Tongwen Intézet (Tongwen Shuyuan 同文书院) jó példája volt annak, ahogy a tengerentúli kínaiak modernizációs elképzelései megvalósultak az oktatásban. A Tongwen Intézetet A. Johnson Burlingame amerikai konzul, a GMC-tag²⁸ taiwani filantróp, Lin Erjia 林尔嘉 és fülöp-szigeteki kínaiak egy csoportja alapította 1898-ban. Az intézet tantervében szerepelt angol nyelv, brit–amerikai irodalom, számos természettudományos és gazdasági tárgy, valamint gépírás – mind angolul oktatva külföldi tankönyvek segítségével –, továbbá a konfuciánus klasszikusokon alapuló erkölcsstan mandarin nyelven tanítva.²⁹

A Xiamen Egyetem (XMU) megalapítása 1921-ben a szingapúri kínai Tan Kah Kee által minden bizonnyal a tengerentúli kínaiaknak az oktatás terén elért legnagyobb sikere volt. A kezdetben Lim Boon Keng által vezetett Xiamen Egyetem a Délkelet-Ázsiából visszatérő kínaiak fő szellemi központja lett Kínában. Lim konfuciánus újjáéledést támogató ideológiája ellen azonban kritikus hangok is megjelentek. 1926 szeptemberétől a korabeli kínai szellemi élet két meghatározó alakja, Lu Xun 鲁迅 és Lin Yutang 林语堂 is munkát vállalt a Xiamen Egyetemen, azonban Lim szellemi irányvonalával szembeni elégedetlenségük miatt 1927 elején mindketten távoztak. Apenangi születésű volt XMU-diák, Tan Yeok Song 陈育崧 szerint, aki maga is Lim kritikusaik közé tartozott, Lu és Lin anakronisztikusnak, a valósággal teljesen összeegyeztethetetlennek látták elveit.³⁰ A konfliktus jó példája a korabeli szárazföldi születésű értelmiségiek és az egyetem tengerentúli kínai vezetősége közti ideológiai különbségeknek. A következő idézet jól példázza Lim elkötelezettségét a konfuciánus értékek mellett:

„A konfucianizmus nem egy vallás, ha vallás alatt valamiféle hitvallást értünk, ami által az emberek kinyilvánítják hitüket természetfeletti dolgokban és lényekben. De ha vallás alatt egy törvényrendszert értünk, amely előírja az emberi felelősségeket

²⁸ GMC (Gulangyu Municipal Council) vagy KMC (Kulangsu Municipal Council), Gulangyu Városi Tanács, a közös koncesszió végrehajtó szerve, kínai neve *Gongbujū* 工部局 volt.

²⁹ Wang 1996: 94.

³⁰ Tan 1970: 50.

és kötelességeket, akkor a konfucianizmus egyike a legmagasabb szintű vallásoknak... Összehasonlítva a kereszténységgel és annak megfelelőjével, a buddhizmussal, a konfucianizmus a messzemenőkig a jövő vallása. Európa tudósai nyíltan gyakorolják alaptanait, és bár magukat nem nevezik konfuciánusnak, ez csak mellékes dolog.”³¹

Társadalmi rétegződés a közös koncesszió

He Bingzhong *Gulangyu gonggong zujie* (*A Gulangyu Közös Koncesszió*) című művében Gulangyu társadalmát három részre bontja: felső osztály (*shangceng* 上层), főtest (*zhuti* 主体) és periféria (*bianyuan* 边缘). Elmélete szerint a felső osztály a szigeten állomásozó külföldi hivatalnokokból, hittérítőkből, doktorokból, a külföldi követségek és vállalatok magas rangú kínai alkalmazottaiból, valamint jómódú külföldi és kínai kereskedőkből állt. Megjegyzi továbbá, hogy a sziget kulturális fejlődésére nagy befolyással bíró gazdag tengerentúli kínaiak és taiwaniak mind e csoport részét képezték. A társadalom főtestét a külföldi diplomáciai intézmények alkalmazottai, tanárok és diákok, iparosok, közép- és kiskereskedők alkották. Az ún. periféria azon őslakosokból állt, akik továbbra is halászatból és mezőgazdaságból tartották el magukat, illetve a szigetre érkező alacsony képzettségű munkakerőből.³²

Ha J. A. Cook a szigeten fellelhető identitáscsoportokra fókuszáló leírását vesszük alapul, a sziget társadalma három csoportra osztható, a külföldi (nem kínai etnikumú) lakosságra, a külföldi állampolgárságú tengerentúli kínaiakra, akik egyfajta átmeneti réteget alkottak a nem kínai etnikumú külföldiek és a „szárazföldi kínaiak”³³ között, s ez utóbbiak alkották a harmadik

³¹ Lim 1904: 29.

³² He 2010: 104–105.

³³ Ebben a kontextusban a „szárazföldi kínaiak” kifejezés a mai „szárazföldi Kína” társadalmi-politikai fogalmával egybeeső módon lesz használva, tehát Taiwan, Hongkong és Makaó kizárásával, de a Xiamen fősziget és Gulangyu magába foglalásával.

csoportot. A szárazföldi kínaiak oktatási és anyagi háttere közt azonban igen jelentős eltérések voltak, hiszen voltak közülük, akik hasznot tudtak húzni a sziget magasán fejlett oktatási rendszeréből, mások pedig már a jobb lehetőségek keresése érdekében érkeztek a nemzetközi településre.

Egy példa erre Lu Zhuangzhang 卢懋章 (1854–1928), aki a ma Xiamen szárazföldi részéhez tartozó Tong'anban 同安 született, és a kínai nyelv fonetikus átírásának úttörőjeként vált ismertté. Az 1870-es években Gulangyun együtt dolgozott John MacGowannel és H. A. Giles-szal azok szótárprojektjén, és később maga is három különböző fonetizációs rendszert dolgozott ki a mandarin, a *minnan* és más kínai dialektusok leírására. Közülük az elsőt az 1892-ben kiadott *Yi mu liaoran chujie* 一目了然初阶 című művében publikálta, amit mint a legkorábbi kínai szerző által kiadott fonetizációs rendszert tartalmazó művet ma a nyelv- és írásreform mozgalom (*yuwen gaige yundong* 语文改革运动) kiindulópontjának tekintenek Kínában. Az 1920-as években ez a mozgalom vezetett a Taiwanon máig használt *zhuyin*, más néven *hopomofo* fonetizációs rendszer bevezetéséhez Kína-szerte, illetve a szárazföldi Kínában ma használt latin betűs *hanyu pinyin* létrehozását is e mozgalom eredményének tekintik.³⁴ Szintén említésre méltó a Gulangyun született Zhou Bianming 周辨明 (Chiu Bien-ming 1891–1984), egy kínai protestáns lelkész fia, aki tanulmányait a sziget Xunyuan Akadémiáján kezdte, majd Shanghaiban 上海, Pekingben, Hamburgban, Oxfordban és a Harvardon folytatta, mielőtt visszatért Xiamenbe, hogy az újonnan alapított Xiamen Egyetemen vállaljon munkát. Az egyike volt az elsőeknek, akik a *minnan* dialektus történeti fonológiájával és annak a közép-kínaihoz való viszonyával foglalkoztak. Az egyetem viharos történetében is fontos szerepet játszott a kínai–japán háború idején, amikor az intézmény először Gulangyure, majd a nyugat-fujian Changting megyébe (Changting xian 长汀县) lett áthelyezve. A polgárháborút követően haláláig nagyrészt Szingapúrban élt és dolgozott.³⁵

³⁴ Hong – Zhan 2011: 1–14, Xu 2000.

³⁵ Hong – Zhan 2011: 15–26.

Felmerül a kérdés, hogy ha a sziget lakosságát kínaiakra, nem kínai etnikumú külföldiekre és a köztük speciális középréteget képező tengerentúli kínaiakra bontjuk, akkor a szigeten élő taiwani lakosságot hova soroljuk, akik – ahogy azt korábban jeleztük – létszámukban felülmúltak bármilyen más külföldi állampolgárságú csoportot. A taiwaniak a tengerentúli kínaiakkal ellentétben nem hozták magukkal az etnikai kisebbségi státuszából eredő tapasztalatokat, azonban a gyarmatosítást és a politikai lehetőségekben való korlátozottságot ugyanúgy megtapasztalták a japán uralom alatt, tehát leginkább egyfajta átmenetet képeztek a tengerentúli és a szárazföldi kínaiak között. Nagyrészt japán vállalatok alkalmazásában gazdasági célból tevékenykedtek a szigeten, bár egyesek közülük a sziget szellemi fejlődésében is szerepet játszottak. A költő, filantróp és a GMC kínai tagjának szerepét sok éven át betöltő taiwani Lin Erjia a sziget kulturális életének egyik legmeghatározóbb figurája volt a 20. század első évtizedeiben. Sok egyéb tevékenység mellett a Szövetség az Új Kínai Írás Népszerűsítéséért (Zhonghua Xin Zi Cujinhui 中华新字促进会, 1920)³⁶ és a Szövetség a Fonetizáció Kutatásáért (Qieyin Yanjiuhui 切音研究会, 1920) alapításával támogatta Lu Zhuangzhang munkáját.³⁷

A külföldiek számukat tekintve kevesen voltak, de gyakorlatilag abszolút hatalommal rendelkeztek a sziget ügyei felett egészen a kínai patriotizmus és a tengerentúli modernizációs mozgalmak 1920-as évekbeli megerősödéséig. Bár a külföldiek már közvetlenül az ópiumháború után elkezdtek letelepedni Gulangyun, az 1878-ban alapított Gulangyu Road and Cemetery Fund Committee (GRCFC, „Gulangyu Út és Temető Alap Bizottsága”) volt az első hivatalos külföldi öngazgatási szervezet. Ennek oka az volt, hogy bár a külföldiek a főszigettel szembeni relatív élhetősége miatt választották Gulangyut, a nyugati standardokhoz képest továbbra is elmaradottnak és egészségtelennek ítélték a szigeten uralkodó állapotokat, így a bizottság feladata lett a modernizációs projektek, úgymint az út- és csatornahálózat, valamint a korszerű temetők kiépítésének megszervezése. Bár a sziget

³⁶ Xu 2000: 71.

³⁷ Xu 2000: 72.

a közös koncesszió 1903-as megalapításáig hivatalosan kínai fennhatóság alatt maradt, ez inkább jelképes volt, hiszen eddigre már évtizedek óta gyakorlatilag a GRCFC irányítása alatt állt. Az aránytalan külföldi befolyást jól mutatja, hogy a közös koncesszió törvényhozó szerve, a kezdetben általában 6–7 főt számláló GMC (Gulangyu Municipal Council) tagjai közt egyetlen kínai etnikumú képviselő részvétele volt engedélyezett.³⁸

A tengerentúli kínaiak, csakúgy, mint a szigeten tartózkodó nyugatiak és japánok, külföldi állampolgársággal rendelkeztek, de faji alapon voltak elkülönítve a nem-kínai etnikumú külföldiektől,³⁹ és számukra – a közös koncesszió alapító okirata (*Land Regulations for the Settlement of Kulangsu, Amoy*) szerint – nem volt engedélyezett a városi tanácsi választáson való indulás vagy szavazás. Egy R. W. Mansfield xiameni brit konzul által 1902. február 1-jén közzétett jelentés⁴⁰ tanúsága szerint a japán konzul volt az egyetlen, aki a külföldi állampolgársággal rendelkező kínaiak bevonását támogatta a közös koncesszió adminisztratív procedúráiba, valószínűsíthetőleg a japán állampolgársággal rendelkező taiwaniak magas száma okán. Végül egy a xiameni *daotai* 道台 (körzeti legfelsőbb hivatalnok a Qing-korban) által megbízott kínai tag részvételét engedélyezték a tanácsban.

Ironikus módon, a tengerentúli kínaiak, akik azért hagyták maguk mögött a délkelet-ázsiai gyarmatokat, mert ott csalódottak voltak politikai korlátozottságuk miatt a nyugati hatalmi elit által, azáltal, hogy a szárazföldön fekvő *qiaoxiang* helyett Gulangyu biztonságát és relatív fejlettségét választották, sok szempontból a gyarmatokon tapasztaltnal azonos helyzetbe kerültek. A fő különbség ugyanakkor az volt, hogy itt nem voltak etnikai kisebbség

³⁸ He 2010: 59–62, a városi tanácsstagok listája évenkénti lebontásban: *Xiamen wenshi ziliao* Vol. 16.

³⁹ Woodbridge 2015b: 9: „In the above clause, the term ‘foreign’ is to be interpreted as meaning of persons not of Chinese race, and does not include persons of the race who may by birth or naturalization abroad have become the subjects of foreign countries.” [A fenti záradékban a „külföldi” mint nem a kínai rasszhoz tartozó személy értendő, és nem foglalja magába a szóban forgó rasszhoz tartozó azon személyeket, akik születés vagy honosítás által külföldi országok állampolgárai lettek.] Idézve a *Land Regulations for the Settlement of Kulangsu, Amoy* című dokumentumból.

⁴⁰ Woodbridge 2015b: 6–7, az idézett dokumentum: *Report on Draft Regulations and Byelaws for the Settlement of Kulangsu, Amoy* (The National Archives of the UK: FO 676/16).

státuszban, így a lakosság többségének támogatására számíthattak politikai önmegvalósításra irányuló elképzeléseik kivitelezésekor. Az első évtizedekben filantróp tevékenységekkel igyekeztek javítani a helyiek életkörülményein, például iskolák alapításával és az oktatás népszerűsítésével, nyilvános kertek építésével. A patrióta eszmék 1920-as évektől kezdődő rohamos terjedése folytán a Gulangyun élő tengerentúli kínaiak egyre határozottabban kezdték el követelni politikai jogaikat, elsősorban a városi tanácsban a kínai lakosság kiegyenlített módon történő reprezentálását. Az 1920-as években megalakult a szigeten a Kínai Adófizetők Szövetsége (Huaren Nashuizhe Hui 华人纳税者会), mely a kínai lakosság fő érdekképviseleti szervezete lett, valamint létrejött a Felmenői Falvak Megmentéséért Mozgalom (Ancestral Village Salvation Movement/AVSM, Minqiao Jiuxiang Yundong 闽侨救乡运动), amely elsősorban a dél-fujiani régió modernizációját tűzte ki célul. A külföldiek és a kínaiak közti viszony az 1925. május 30-i shanghai-i incidens után vált különösen feszültté (a Shanghai Nemzetközi Településen ezen a napon erőszakossá fajuló külföldiellenes tüntetésekre került sor, melynek a brit és kínai rendfenntartó erők sortüze vetett véget, s a több halálos áldozat híre újabb tüntetési hullámokat indított el Kína-szerte.) Ahogy a Xiamenben érdekelt brit vállalatok és a Kínában tartózkodó brit hivatalnokok közti korabeli levelezésekből kiderül, a külföldi kereskedők aggódni kezdtek, hogy bojkottálják őket vagy tulajdonukat rongálás éri a növekvő külföldiellenesség közepette. Ezen okból ők maguk kérték szélesebb körű politikai jogok garantálását Gulangyu kínai lakosságának.⁴¹ 1926-ban így egy kiegészítés került a közös koncesszió alapító okiratába, mely a következőképp hangzott:

„A Városi Tanács álljon kilenc főből, öt külföldiből, akik közül nem több mint egy legyen kínai származású, továbbá négy kínaiából, akiket a jogosult választók szavazócedulákkal válasszanak

⁴¹ Woodbridge 2015b: 20–24. Az idézett dokumentumok: *Amoy Intelligence Report for the half-year ending 18 September 1926*, p. 217 (The National Archives of the UK: FO 228/3281), *Boyd & Co. to H. H. Bristow*, 31 December 1927 (The National Archives of the UK: FO 228/3895), *H. H. Bristow to His Majesty's Minister*, Peking, 5 February 1928 (The National Archives of the UK: FO 228/3895).

az évi általános gyűléseken – a négy kínai tagot a kínai adófizetők gyűlésén, az öt külföldi tagot a külföldi adófizetők gyűlésén.”⁴²

Alternatív modernizáció és a központi kormány

Az 1920-as évekre a Guomindang (GMD) hatalma konszolidálódott a kínai szárazföldön. Xiament 1924-ben szabadították föl a hadurak uralma alól a GMD csapatai, ami pozitív reakciókat váltott ki Gulangyu tengerentúli kínai közösségeiben. A befolyásos tengerentúli kínaiak, akiknek tevékenysége eddig Gulangyun saját villáik építésére korlátozódott, innentől kezdve energiájukat és anyagi forrásaikat a xiameni várostervezésre összpontosíthatták. Xiamen az évtized végére, története során először, jelentős modernizációs folyamaton ment keresztül, úthálózata és középületei kiépültek. A tengerentúli kínaiak elsősorban a nyugatiak által modernizált délkelet-ázsiai gyarmati nagyvárosokat vették mintául Xiamen modernizációjához. Az ezen időszakból származó épületek (például a Xiamen Egyetem korai épületei) így nem meglepő módon egyszerre tükrözik dél-fujjani, nyugati és délkelet-ázsiai hatásokat. A nankingi központi kormány szerepét eleinte pozitívan értékelték a tengerentúli kínaiak, akiknek fő aspirációja szintén egy erős, egységes, lakosainak érdekeit megvédeni képes Kína megteremtése volt. Ugyanakkor egyrészt, mivel a dél-fujjani lakosság nagy részének életkörülményei továbbra sem javultak jelentősen, másrészt, mivel a központi kormány továbbra sem mutatott elég határozottságot a fokozódó japán expanziós törekvésekkel szemben, a vele szembeni elégedetlenség egyre növekedett.⁴³

⁴² Woodbridge 2015b: 19. „The Municipal Council shall consist of nine persons, five foreigner, of whom not more than one shall be of Chinese descent, and four Chinese, who shall be elected by ballot of qualified voters at the annual general meetings – the four Chinese members by the meeting of Chinese ratepayers, and the five foreign members by the meeting of foreign ratepayers.” – *Land Regulations for the Settlement of Kulangsu Amoy*, [October 1926 (with proposed amendments inserted), p. 3.].

⁴³ Cook 1998: 384–398.

Az AVSM ambíciói – a Kínai Adófizetők Szövetségével ellentétben – jóval túlnyúltak a gulangyui kínai lakosság érdekeinek képviseletén. Egyik fő, végül soha meg nem valósult projektjük egy a Xiament a szomszédos Zhangzhouval 漳州 és Dél-Fujian nyersanyagokban gazdag belsőbb részeivel (Longyan 龙岩 és környéke) összekötő vasúti hálózat megépítése volt. A Zhangzhou–Longyan vasutak és bányák megszervezéséért létrehozott irodát (Zhang-Long lu kuang choubu 漳龙路矿筹备处) 1933-ban Gulangyun alapította meg a tengerentúli közösség két befolyásos vezetője, a fülöp-szigeteki születésű Li Qingquan 李清泉 és a holland kelet-indiai (ma Indonézia) születésű Huang Yizhu 黃奕住.⁴⁴ Li Qingquan még ennél is tovább ment, amikor egy tengerentúli kínai irányítás alatt álló speciális gazdasági zóna létrehozását kezdte el sürgetni Dél-Fujianben. A központi kormánnyal való feszültségek az 1933-as fujianai lázadásban (*Min bian* 闽变) érték el tetőpontjukat. 1931-ben Mandzsúria Japán általi megszállását követően a kormány által tanúsított megbékélő magatartás és a január 28-i incidens 1932-ben (összezapások sorozata kínai és japán egységek közt Shanghai-ban) feldühítette a tengerentúli kínai vezetőket és több befolyásos katonai vezetőt Fujian tartományban. Fő félelmük az volt, hogy miután Japán az „északi előrenyomulás” (*hokushin* 北進) stratégia újabb fejezeteként Koreából megtámadta Mandzsúriát, majd sikeres elfoglalását követően létrehozta a Mandzsukuo (Manzhouguo 滿洲國) nevű bábállamot, csak idő kérdése a „déli előrenyomulás” (*nanshin* 南進) folytatása Taiwanról Fujian tartomány irányába. 1933-ban a Jiang Guangnai 蒋光鼐 által vezetett 19-edik hadsereget (*shijiu lujun* 十九路军), mely egyike volt a január 28-i incidens során a japánok ellen harcoló alakulatoknak, így jelentős presztízse volt a lakosság körében, a központi kormány Fujianbe rendelte egy kommunista felkelés leverésére. Jiang Guangnai a régió egyéb, a nankingi kormánnyal elégedetlen katonai és civil vezetőivel szövetkezve kihasználta az alkalmat, és fellázadt a központi hatalom ellen, Fuzhouban megalakítva a Kínai Köztársaság Népi Forradalmi Kormányát. A tengerentúli kínaiak a lázadó kormány oldalára álltak, befolyásos vezetőik, mint Li Qingquan megpróbálták

⁴⁴ He 2015: 112–121.

a lehető legnagyobb mennyiségű anyagi és morális támogatást összegyűjteni a tengerentúli közösségekben a lázadó kormány számára. Míg a fülöp-szigeteki kínai közösségekben relatív nagy támogatást ért el az újonnan alapított kormány, máshol inkább értetlenség és megosztottság fogadta az eseményeket, különösen, miután elterjedt, hogy Fuzhouban a lázadó vezetés elkezdte eltüntetni Sun Yat-sen képeit és a köztársasági jelképeket a középületekről. A fujiani lázadást 1934-ben leverték a Guomindang csapatai, s annak vezetői, támogatói nagyrészt menekülni kényszerültek Kínából, a tengerentúli vezetők egy jelentős része pedig visszavonulni a szárazföldi politikából.⁴⁵ Sok szempontból ez jelentette a tengerentúli kínai aranykor végét Xiamenben, hatása azonban – különösen várostervezési szempontból – a mai napig érezhető Xiamenben és környékén.

Konklúzió: Gulangyu fejlődési folyamatának egyedisége

Ahogy Fei Chengkang 费成康 *Zhongguo zujie shi* 中国租界史 (*Kína külföldi koncesszióinak története*) című művében leírja, számos külföldi koncesszió működött Kínában az első ópiumháború és a második világháború között, de közülük csak négy – Tianjin, Hankou 汉口 (a mai Wuhan 武汉), Shanghai és Xiamen – koncessziós területei tudtak gazdasági hatásukon kívül jelentős kulturális hatást kifejteni a határaikon belül és kívül élő lakosságra.⁴⁶ A Shanghaiban és Gulangyun található közös koncessziók különlegesen voltak egyrészt olyan szempontból, hogy több ország közös irányítása alatt működtek, szemben a Tianjinben és Hankouban egymással határos, de külön-külön országok irányítása alá tartozó koncessziós területekkel. He Qiyong összehasonlítást tesz a Shanghaiban és a Gulangyun található koncessziós területek közt. Ahogy megjegyzi, Gulangyu adminisztrációs rendszere a Shanghai Nemzetközi Településén alapult, de gazdasági és kulturális téren soha nem szerzett ahhoz hasonló befolyást.⁴⁷ Bizonyosan igaz, hogy Gulangyu nem volt képes olyan hatással lenni Kína

⁴⁵ Cook 1998: 398–435.

⁴⁶ Fei 1990: 267.

⁴⁷ He 2007: 215–237.

egészére, mint az 1920–30-as években Kína gazdasági és kulturális fellelőgőrávává váló Shanghai központjában található megfelelője. Ugyanakkor, ahogy azt J. A. Cook PhD értekezésében is kifejti, speciális földrajzi helyzete és migrációs történelme okán Xiamen egyedi, tengerentúli kínaiak által kezdeményezett modernizációs folyamaton ment keresztül a 20. század elején. Ennek az „alternatív modernizációnak” pedig, ahogy a tanulmányban bemutatásra került, az apró Gulangyu sziget volt az epicentruma.

Gulangyu fejlődését nyelvi és kulturális szempontból vizsgálva megállapíthatjuk, hogy mindez egy egyedi, a Dél-kínai-tenger régiójához kötődő interakciós folyamat része volt, mely a 19. század elején a délkelet-ázsiai gyarmatokon kezdődött a nyugatiak és a hokkien nyelvű kínai közösségek kapcsolatba kerülésével. Miután Kína az első ópiumháborút lezáró egyenlőten szerződés részeként kénytelen volt megnyitni Xiamen a külföld felé, a hittérítők ebben jó lehetőséget láttak arra, hogy a kereszténység terjesztését a hokkienül beszélők felmenőinek földjén folytassák. A hittérítők jelenléte Gulangyun nem csupán az írott *minnan* dialektus fejlődésének következő állomását jelentette, hanem az angol nyelvű modern oktatás korai központjává is tette Kínában. Ez a 20. század elején a Kínába visszatérő tengerentúli kínaiak nagyszámú letelepedéséhez vezetett a szigeten, akik szintén jelentős mértékben hozzájárultak a terület további modernizációjához. Később, Kína egésze és különösen felmenők földje, Dél-Fujian iránti patrióta érzelmek által vezérelve a modernizációs folyamatok fő támogatóivá váltak, ami jelentős hatással volt Xiamen és környéke fejlődésére a 20. század első évtizedeiben.

Az utóbbi évtizedekben, ahogy a kínai tudományos életben egyre objektívabb diskurzus folyik a második világháború előtti Kína és a külföld kapcsolatáról, az érdeklődés a volt koncessziós területek iránt is új lendületet kapott. Az elmúlt húsz évben kínai nyelven viszonylag sok új anyag jelent meg Gulangyuvel kapcsolatban, angol nyelven ugyanakkor az átfogó másodlagos források továbbra is néhány MA és PhD értekezésre korlátozódnak. Nem meglepő módon magyarul eddig nem született Gulangyuvel foglalkozó tanulmány. Különleges építészeti stílusával Gulangyu Kína-szerte népszerű

turistacélpontnak számít. Az UNESCO világörökségi státuszra történő 2010-es pályázásával elképzelhető, hogy külföldön is nagyobb hírnevet szerez ez a merőben egyedi történelemmel rendelkező sziget.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

Brown, William N. (ed.) 2010. *Old Gulangyu in Foreigners' Eyes*. Xiamen: Xiamen University Press.

Doty, Elihu 1853. *Anglo-Chinese Manual of the Amoy Dialect*. Guangzhou: Samuel Wells Williams.

Giles, H. Allen 1878. *A Short History of Koolangsu*. Amoy: A. A. Marcal.

Gulangyu wenshi ziliao 鼓浪屿文史资料 [Gulangyui irodalmi és történeti anyagok] Vols. 1–10, 1995–2003. Szerk.: Zhongguo Renmin Zhengzhi Xieshang Huiyi Xiamen shi Gulangyu qu Weiyuanhui 中国人民政治协商会议厦门市鼓浪屿区委员会 [Kínai Népi Politikai Tanácskozó Testület Xiamen Város Gulangyu Kerületi Tanácsa]. Xiamen.

Gulangyu wenshi ziliao 鼓浪屿文史资料 [Gulangyui irodalmi és történeti anyagok] Vols. 1–3, 2010. Szerk.: Gulangyu Shenbao Shijie Wenhua Yichan Xilie Congshu Bian Weihui 鼓浪屿申报世界文化遗产系列丛书编委会 [Sorozat Gulangyu UNESCO világörökségi státusz pályázata alkalmából, szerkesztői bizottság], Xiamen.

Lee Kuan Yew 2000. *From Third World To First – The Singapore Story: 1965–2000*. Singapore: Times Media Private Limited.

Lim Boon Keng 1904. „Ethical Education for the Straits Chinese.” *Straits Chinese Magazine* VIII.1: 25–30.

MacGowan, John 1869. *A Manual of the Amoy Colloquial*. Hong Kong: de Souza & Co.

- Medhurst, W. Henry 1832. *Dictionary of the Hok-kèèn Dialect of the Chinese Language, According to the Reading and Colloquial Idioms*. Macau: East India Press.
- Pitcher, Philip Wilson 1912. *In and about Amoy. Some historical and other facts connected with one of the first open ports in China*. (Second Edition.) Shanghai and Foochow: The Methodist Publishing House in China.
- Wang Fangwen 汪方文 (főszerk.) 1996. *Jindai Xiamen jiaoyu dang'an ziliao* 近代厦门教育档案资料 [Dokumentumok a modernkori Xiamen oktatásáról]. Xiamen: Xiamen Daxue Chubanshe.
- Xiamen wenshi ziliao* 厦门文史资料 [Xiameni irodalmi és történeti anyagok] Vols. 1–22. 1963–2000, szerkesztő: Zhongguo Renmin Zhengzhi Xieshang Huiyi Fujian sheng Xiamen shi Weiyuanhui Wenshi Ziliao Yanjiu Weiyuanhui 中国人民政治协商会议福建省厦门市委员会文史资料研究委员会 [Kínai Népi Politikai Tanácskozó Testület Fujian Tartomány Xiamen Városi Tanácsa, Irodalmi és Történelmi Anyagok Kutatóbizottsága], Xiamen.

Másodlagos szakirodalom

- Cook, James Alexander 1998. *Bridges to Modernity: Xiamen, Overseas Chinese and Southeast Coastal Modernization, 1843–1937*. (PhD thesis, University of California, San Diego)
- Fei Chengkang 费成康 1990. *Zhongguo zujie shi* 中国租界史 [A kínai koncessziós területek története]. Shanghai: Shanghai Shehui Kexueyuan Chubanshe.
- He Bingzhong 何丙仲 2010. *Gulangyu gonggong zujie* 鼓浪屿公共租界 [A Gulangyu Közös Koncesszió]. (Gulangyu Lishi Wenhua Xilie 鼓浪屿历史文化系列 [Gulangyu története és kultúrája sorozat]) Xiamen:

Xiamen Daxue Chubanshe.

He Qiyang 何其颖 2007. *Gonggong zujie Gulangyu yu jindai Xiamen de fazhan* 公共租界鼓浪屿与近代厦门的发展 [A Gulangyu Közös Koncesszió és az újkori Xiamen fejlődése]. Fuzhou: Fujian Renmin Chubanshe.

He Shubin 何书彬 2015. „‘Minqiao jiuxiang yundong’: Gulangyu guiqiao jingying de yici shehui gailang meng “闽侨救乡运动”：鼓浪屿归侨精英的一次社会改良梦 [‘A fujianai tengerentúli kínaiak falumentő mozgalma’: A gulangyui hazatérő tengerentúliak kiválóságainak álma a társadalmi reformért].” *Gulangyu yanjiu* 鼓浪屿研究 1: 113–122.

Hong Buren 洪卜仁 — Zhan Zhaoxia 詹朝霞 2011. *Gulangyu xuezhe* 鼓浪屿学者 [Gulangyu tudósai]. (Gulangyu Lishi Wenhua Xilie 鼓浪屿历史文化系列 [Gulangyu története és kultúrája sorozat]) Xiamen: Xiamen Daxue Chubanshe.

Lin Quan 林泉 (szerk.) 2002. *Fujian tianzhujiao shi jiyao* 福建天主教史纪要 [Összefoglaló a katolikus egyház történetéről Fujianben]. Fuzhou: Fujian sheng Tianzhujiao Lianghui.

Liu Shiyan 刘世岩 2013. *A Concise Book of Xiamen Peh-oe-ji / Xiamenhua baihuazi jianming jiaocheng* 厦门话白话字简明教程 (kétnyelvű). Xiamen: Gulangyu Shenbao Shijie Wenhua Yichan Xilie Congshu 鼓浪屿申报世界文化遗产系列丛书 [Sorozat Gulangyu UNESCO világörökségi státusz pályázata alkalmából].

Long Ming 龙鸣 — Jing Dongsheng 景东升 (szerk.) 2013. *Guangzhouwan shiliao huibian* 广州湾史料汇编 [Guangzhouwani történeti anyagok gyűjteménye]. Guangzhou: Guangdong Renmin Chubanshe.

- Rigger, Manuel 2015. *German Involvement in Xiamen After the First Opium War 1842–1917*, MA thesis, Xiamen University (<http://www.manuel-rigger.at/xiamen/thesis.html>, utoljára megtekintve: 2016. május 14.).
- Tan Yeok Song 陈育崧 (szerk.) 1970. *Lin Wenqing zhuan* 林文庆传 [Lim Boon Keng élete]. (Lin Wenqing boshi dansheng bai nian jinian kan 林文庆博士诞生百年纪念刊 [Emlékkiadvány Dr. Lim Boon Keng születésének 100. évfordulója alkalmából]), Singapore: Amoy University Alumni.
- Wang Hai 王海 2015. „Zhanqian Riben zai Xia renkou zhuangkuang (1926–1937 nian) 战前日本在厦人口状况 (1926–1937年) [A háború előtti xiameni japán lakosság helyzete (1926–1937)].” *Gulangyu yanjiu* 鼓浪屿研究 1: 50–58.
- Woodbridge, David 2015a. „Gulangyu lishi – Zaoqi yangren juzhu de xiang-guan ziliao 鼓浪屿历史 — 早期洋人居住的相关资料 [Gulangyu története – A korai külföldi lakosokkal kapcsolatos anyagok].” *Gulangyu yanjiu* 鼓浪屿研究 1: 25–41.
- Woodbridge, David 2015b. „The International Settlement on Gulangyu.” *Gulangyu yanjiu* 鼓浪屿研究 2: 1–30.
- Xu Chang'an 许长安 2000. *Yuwen xiandaihua xianqu Lu Zhuangzhang* 语文现代化先驱卢戇章 [A nyelvi és írásreform úttörője, Lu Zhuangzhang]. Xiamen: Xiamen Daxue Chubanshe.
- Xu Shifang 许十方 — Cheng Feng 陈峰 2012. *Gulangyu jiaoyu* 鼓浪屿教育 [Gulangyu oktatása]. (Gulangyu Lishi Wenhua Xilie 鼓浪屿历史文化系列 [Gulangyu története és kultúrája sorozat]) Xiamen: Xiamen Daxue Chubanshe.
- Zhan Shichuang 詹石窗 — Lin Anwu 林安悟 (főszerk.) 2007. *Minnan zongjiao* 闽南宗教 [Vallások Dél-Fujianben]. Fuzhou: Fujian Renmin Chubanshe.

Albeker András Zsigmond

Rozsnyai Japán nyelvmestere¹

I. Bevezetés

Az 1904-ben kitört orosz–japán háború eseményeit Magyarországon is nagy érdeklődéssel figyelték. Japánnal vagy az orosz–japán háborúval kapcsolatban számos kiadvány, illetve újságcikk, tudósítás látott napvilágot,² és ehhez az időszakhoz köthető az első magyarországi dzsúdótanfolyam is.³ Szintén ebben az időben jelent meg a Rozsnyai gyors nyelvmesterei sorozat tizenötödik köteteként az első magyar nyelven összeállított japán nyelvtan és társalgás. Hosszú ideig ez lehetett az egyetlen japán nyelvtan: a Japán Alapítvány budapesti irodája által összeállított tankönyvlista szerint az ezt követő nyelvkönyv csak 1970-ben jelent meg.⁴

A Rozsnyai kiadó japán nyelvtana a Meiji-kori nyelvet tükrözi, a kiejtésben és a nyelvtanban nyugat-japáni (*kansai* 関西) jellegzetességek is megfigyelhetők.⁵ Mivel magyarok számára állították össze, a nyelvtani és a kiejtési magyarázatokban a magyar nyelvvel való összehasonlítások is megtalálhatóak.

E könyvecskével korábban Kondō Masanori 近藤正憲 foglalkozott egy tanulmányában.⁶ Kondō feltételezése szerint a nyelvtan összeállítója

¹ Jelen cikk az alábbi tanulmány átdolgozása: Albeker András 2011. „Rozsnyai Nihongo sokushū no chosha to shutten ni tsuite ロジユニヤイ『日本語速習』の著者と出典について [Rozsnyai Japán nyelvmesterének szerzője és forrásai].” *Kyōto daigaku kokubungaku ronsō* 京都大学国文学論叢 26: 23–38. A cikk elkészüléséhez segítséget nyújtottak: Albeker Melinda, Cseresnyési László, Károlyi Orsolya, Kiss Sándor, Pósfai István, Tóth Gergely, Vincze-Pikó Adrienn, Yoshikai Naoto, valamint a Japán Országgyűlési Könyvtár könyvtárosai.

² Harangi 1982: 376–417.

³ Sasaki 1907.

⁴ „*Hangarī no nihongokyo-zai risuto* ハンガリーの日本語教材リスト [A magyarországi japán nyelvi oktatóanyagok listája].” 2009. X.

⁵ Néhány példa a könyvből a kelet- és nyugat-japáni nyelvi különbségekre: *atta-ota* [sic!] ’találkozott’ (4. oldal), *konomanai-konomanu* ’nem kedvel, nem szeret’, *konomanakatta-konomananda* ’nem kedvelt, nem szeretett’ (21. oldal).

⁶ Kondō 2005: 175–192.

hosszabb időt tölthetett Japánban, ahol nyugat-japáni nyelvi hatások is érhetők a nyelv tanulása során.

Jelen tanulmány elsődleges célja a nyelvtan szerzőjének személye és az általa használt források meghatározása. A kutatás kezdeti szakaszában az OSZK-ban található példány⁷ fényképeit használtam, de később sikerült hozzájutnom egy jó állapotban lévő példányhoz az egyik budapesti antikváriumból. A könyv felépítésének jobb megértéséhez ugyanebből a sorozatból a szlovák és az angol nyelvtant is felhasználtam.

II. A könyv rövid bemutatása

A borítón magyar és német nyelven a következő olvasható:

Rozsnyai / Gyors / nyelvmesterei / Bármely nyelv / alapos elsajátítására / tanító nélkül / Japán / Ára 1 korona / Gyakorlati / Japán-magyar-német / beszélgetésekkel / Hét eredeti japán-írástáblával / A kiejtés pontos feltüntetésével / Japanische Grammatik / Praktische / Japanisch-Ungarisch-Deutsche / Conversation / Mit sieben original-japanischen Schrift-Tabellen / mit Bezeichnung der Aussprache / Ohne Lehrer / Rozsnyai Károly Budapest, IV., Muzeum-körút 15.

A szerző neve, valamint a kiadás éve nincs feltüntetve, de Kondō tanulmánya 1905-re, *A magyar írók élete és munkái* 1906-ra teszi a könyv megjelenését. A *Budapesti Hírlap* 1905. VII. 9-i számában olvasható könyvismertetés⁸ Kondōt igazolja. A borító belső oldalán tartalomjegyzék, a japán mértékegységek, pénznemek, a hónapok nevei és a sorozat eddig megjelent köteteinek címei láthatók. A hátsó borítón és annak belső oldalán a Rozsnyai

⁷ OSZK B1 621.067. Amicus azonosító: 3196137.

⁸ „(Japán nyelvtan.) *Rozsnyay* Károly rövid gyakorlati japán nyelvtant adott ki, melyből tanító nélkül is el lehet sajátítani a japán nyelv elemeit. A füzet a nyelvtani szabályokon kívül beszélgetéseket is közöl a kiejtés pontos megjelölésével. Van benne szótár s több japáni írástábla is. A munka ára egy korona, megrendelhető a *Budapesti Hírlap* könyvkiadóhivatalában is.”

kiadó zenepedagógiai könyveinek bemutatása olvasható. A nyomda címe a hátsó borítón, legalul van feltüntetve: „Révai és Salamon könyvnyomdája. Budapest VIII. Üllői út 18”.

Az első oldalon nincs előszó, de a címlapon olvasható „tanító nélkül”-ből arra lehet következtetni, hogy önálló tanulásra szánták. A teljes könyv 64 számozott oldalból áll, és a következő részekre osztható:

1. Nyelvtan 1–34. oldal
2. Beszélgetések 35–47. oldal
3. Magyar–japán szótár 48–56. oldal
4. A japán írásról 56–64. oldal

Az utolsó fejezet hét írástáblát is tartalmaz, melyek a következők:

- I. Számjelek
- II. Katakana írásjelek [sic!]
- III. Hiragana írásjelek [sic!]
- IV–VII. Japáni írásminták, átírással s fordítással.

Az írástáblákat leszámítva a könyv teljes japán szövege latin betűkkel íródott. Kétféle átírást alkalmaz a könyv, az első, az „általános használatban lévő átírás” a japán Rōmaji Kai⁹ 羅馬字會 (Latin Betűs Társaság) által kidolgozott rendszerrel mutat hasonlóságot. Azonban attól eltérően a nyújtóhangot nem a magánhangzó fölé tett vízszintes vonallal (ā, ī, ū, ē, ō), hanem magyaros ékezzel jelöli (á, í, ú, é, ó).

⁹ A Rōmaji Kai 1885-ben alakult, a latin írásos rendszerük kidolgozásakor japán és külföldi tudósok véleményét is figyelembe vették. A mássalhangzók jelölésekor az angol, a magánhangzók esetében pedig az olasz (német, latin) nyelv írásmódját vették alapul. Mivel James Curtis Hepburn japán–angol szótárának harmadik kiadásában (*A Japanese–English and English–Japanese Dictionary*, 1886) ezt az átírási rendszert alkalmazta, így az végül Hepburn-átírás néven vált ismertté. Korabeli forrásként lásd: *Rōmaji nite nihongo no kakikata*. Rōmaji Kai, 1886.

A második rendszer a „kiejtés pontos feltüntetése”, azonban ezt nem tartja be mindig, ezért megfigyelhető némi ingadozás, következetlenség. A két rendszer különbségeiről lásd az alábbi táblázatot:

hiragana	átírás 1.	átírás 2.	példa
ああ	á	aa	babá / babaa: 'öreg asszony'
が	ga	nga	arigató / aringatō: 'köszönöm'
さ	sa	sza	sake / szake: 'rizsbor'
し	shi	si	shi / si: 'négy'
じ, ぢ	ji	zsi	ei-jin / ei zsin: 'angol'
ち	chi	csi	chichi / csicsi: 'atya'
つ	tsu	czu	kizetsu / kizeczu: 'ájulás'
ひ	hi	chi	hito / chito: 'egy'
ふ	fu	fhu	futa / fhuta: 'kettő'
ひゃ	hya	cha	hyaku / chaku: 'száz'
わ	wa	wa, ua	chawan / csauañ: 'csésze'
ん	n	n, ñ	chawan / csauañ: 'csésze'

A magánhangzó-zöngétlenedést az illető magánhangzó elhagyásával jelöli, pl *uataksi* (*watakushi*: 'én'), *chtoz* (*hitotsu*: 'egy').

III. A Rozsnyai kiadóról

Rozsnyai Károly 1889-ben nyitotta meg könyvesboltját, ahol kezdetben használt könyveket árult, majd egyetemi jegyzetek, tankönyvek, zeneművek kiadásába is belefogott.¹⁰ A Gyors nyelvmester sorozat első kötete, a *Magyar nyelvmester* 1900-ban jelent meg. Az OSZK adatbázisa, valamint a szlovák és angol nyelvmesterben található lista alapján a következő nyelvek jelentek meg a sorozatban: magyar, német, francia, angol, olasz, orosz, spanyol, portugál, latin, román, szlovák (tót), szerb, horvát, cseh, japán, héber, lengyel,

¹⁰ Révay 1929: 100–101.

újjörög, török, eszperantó, bolgár, holland. A kötetek elsősorban az Osztrák–Magyar Monarchia, illetve a környező országok nyelveit oktatják, de keleti nyelvként a héber, a japán és a török is helyet kapott.

Az egyes kötetek felépítése hasonló: nyelvtani magyarázat, társalgás német fordítással. Az eszperantó és a bolgár kötetekben szótár, a japán és a török kötetekben pedig szótár és írástanító rész kapott helyet. A holland nyelvmester társalgása és szójegyzéke külön kötetekben jelent meg. Az egyes kötetek között van olyan is, amely bővítve többször is kiadásra került, de a japán esetében ezzel kapcsolatban jelenleg nincs információ. A Gyors nyelvmester sorozat mellett a Rozsnyai nagy nyelvtana sorozat is megjelent. Ez utóbbi az orosz, német, angol, szerb, román, francia nyelvek nyelvtanát tárgyalja, de keleti nyelvek nem kerültek bele ebbe a sorozatba.

IV. A szerzőről

Ahogy a tanulmány elején is említettem, a szerző nevét nem tüntetik fel a borítón, de a *Magyar nyelv* 2004. évi 4. számában Koósz István olvasói levele Akantisz Viktort nevezi meg szerzőnek, hivatkozva a *Magyar írók élete és munkái* című kiadványra (a továbbiakban MIÉM). Ennek és más forrásoknak¹¹ az adatai alapján a következőket lehet megtudni Akantiszről. Akantisz Viktor, eredeti nevén Akantisz Győző Béla Ernesztusz, 1864. december ötödikén született Jászfényszarun. Apja, Akantisz Ignác nótárius, anyja nemes Ozorótzky Ilona. Keresztanyja özv. Görög Amália, keresztapja Elefánty Ernesztusz jászberényi orvos. A jászberényi középiskola elvégzése után Budapesten hallgatott filozófiát és jogot, majd hosszabb ideig grafikusként és íróként-fordítóként tevékenykedett. Írói álneve A. V. , illetve Fréron A. V. volt.

A Rozsnyai kiadó számára olajfestészetet, sakkot oktató könyveken kívül a Gyors nyelvmesterek sorozat német, francia, angol, olasz, orosz,

¹¹ Magyar Országos Levéltár, A 1154, 369/5 kötet p. 3; 60. Gulyás 1939: 319–320. Pelbárt Jenő: Papír- és vízjeltörténet, http://www.mol.gov.hu/papir_es_vizjeltortenet/a_magyar_papir_es_vizjelkataszter_jovoje.html (megtekintve 2011. VIII. 14); Pukánszky 1972: 52–60.

spanyol, portugál, japán, lengyel, cseh, török nyelvi köteteit is ő állította össze. Akantisz a *Magyar Lányok*, *Természettudományi Közlöny*, *Új Idők* című folyóiratokban is publikált, de 1910-ben – írói tevékenységét abbahagyva – Todoreszku Gyula könyvgyűjtő könyvtárának rendezésébe fogott bele. Todoreszkuval közösen összeállított egy vízjel-katalógust is, de ez végül nem került kiadásra. 1919–1929 között a Nemzeti Múzeumban dolgozott könyvművészeti előadóként. Akantisz 1943. október 21-én hunyt el, a gyászjelentés szerint a foglalkozása a Magyar Nemzeti Múzeum könyvművészeti szakelőadója, az Országos Magyar Hadimúzeum Egyesület tudományos tagja, festőművész és író volt.

Felesége neve Ligeti Mária, 1896. május harmincadikán keltek egybe. Gyermekeik Camilla, Győző, Lúcia, Georgina, Miklós, Cornél és Virgil.¹²

Akantisz japán nyelvi tanulmányairól, esetleges japán utazásáról nem tudni, azonban nem kizárt, hogy Budapesten találkozhatott japánokkal.¹³ A *Japán nyelvmestert* megelőzően egy japán mesegyűjteményt is összeállított saját illusztrációival, amely Harangi László bibliográfiája alapján az első magyar nyelvű japán mesegyűjtemény lehetett.¹⁴

V. Akantisz forrásai

Akantisz Viktor a *Japán nyelvmester* megírásakor vajon milyen anyagokat vehetett alapul? Az Edo-kor végétől 1905-ig megjelent japán nyelvtanok és szótárak – például Chamberlain, Hoffmann, Rosny, Seidel könyvei – az Osztrák–Magyar Monarchia területén is elérhetőek lehettek. Ezeket összevetve a *Japán nyelvmesterrel*, a legtöbb hasonlóságot August Seidel munkáival találtam.¹⁵

August Seidel Helmstedtben született 1860. szeptember huszonkilencedikén. Halléban keleti és klasszikus nyelveket tanult, majd 1890–1903

¹² Vincze-Pikó Adrienn közlése. 2014. III. 16.

¹³ Tóth 2010: 49–97.

¹⁴ *Japáni mesék. Az ifjuság számára átírt és illusztrálta Akantisz Viktor.* Szent István Társulat, 1901.

¹⁵ A források listáját lásd a tanulmány végén.

között a Deutsche Kolonialgesellschaft berlini irodájában dolgozott. Az 1890-es évektől kezdve afrikai, ázsiai, európai nyelvek tankönyveit, illetve japánok számára német nyelvkönyvet állított össze. Szerkesztője volt még a *Zeitschrift für afrikanische, ozeanische und ostasiatische Sprachen* című folyóiratnak is.¹⁶ Arról, hogy járt-e Japánban, nem találtam információt. Seidel munkái közül Akantisz az alábbiakat használhatta fel:

1. *Praktische Grammatik der japanischen Sprache*. Hartleben, 1890 (a továbbiakban PGJS). Az írott és beszélt japán nyelv nyelvtanának összefoglalása. A japán szavakat, mondatokat olyan latinbetűs átírásban¹⁷ adja meg, amelyben az [s] és a [z] hangok jelölése a német helyesírás hatását tükrözi. A kötet végén táblázatban a *kana* 仮名 szótagírás, 660 *kanji* 漢字, illetve azok összetételei, a kínai írásjegyek gyökeinek felsorolása, valamint szövegmutatványként bibliai idézetek találhatók.
2. *Grammatik der japanischen Umgangssprache*. Hartleben, 1901 (GJU). A fenti PGJS javított kiadása, de csak a beszélt nyelvet tárgyalja. Az átírás a Rómajikai rendszerén alapul. Irodalomjegyzék nincs, de az előszó szerint a nyelvi példákat japán könyvekből vette.
3. *Grammatik der japanischen Schriftsprache*. Hartleben, 1904 (GJS). Az írott nyelv nyelvtanát tárgyalja. A latin betűs átírás a Rómajikai rendszerén alapul, de az olvasmányok *kana* írással és *kanji-kana* vegyesírással is olvashatók. A könyv a *hiragana* és *katakana* szótagírásokon kívül tartalmazza még a 214 gyök és 354 gyakran használt *kanji* táblázatát is.
4. *Systematisches Wörterbuch der japanischen Umgangssprache*. Schwartz, 1904 (SWJU). Tematikus szótár, a következő 15 témában csoportosítja a japán szavakat latin betűs átírásban:

¹⁶ *Brockhaus' Kleines Konversations-Lexikon*, 1911: 683. *Brockhaus' Konversationslexikon*, 1894–1896: 935–936.

¹⁷ Példa a könyvből: *Anata-ga nan-no yuhe-ni Nitupon-go-wo manabi-massenu-ka?* (32. oldal.) A *massenu* végződésben az „s” kettőzését az indokolja, hogy a német olvasó [z] -t ejtene benne: *Fusel* ['fu:zəl] 'lőre', de *Fussel* ['fʊsəl] 'szösz'. Ugyanez a mondat a ma széles körben használt Hepburn-átírással: *Anata ga nan no yue ni nippongo wo manabimasen ka?*

1) Allgemeine Begriffe. 2) Gott, Religion, Kirche. 3) Welt, Erde, Himmelserscheinungen, Wetter. 4) Die Naturreiche. 5) Der Mensch. 6) Der moralische Mensch. 7) Der kranke Mensch. 8) Familie und Verwandtschaft. 9) Menschliche Bedürfnisse. 10) Schule. Bildung. 11) Die Arbeit. 12) Der Staat. Die Obrigkeit. 13) Krieg und Frieden. 14) Kunst und Wissenschaft. 15) Spiele, Vergnügungen, Feste. Az átírás a Rōmajikai rendszerén alapul, a zöngétlen magánhangzókat aposztróffal jelöli. A címszavakban az igék záróalakban (*shūshikei* 終止形) szerepelnek, de az egysoros igéknél (*ichidan dōshi* 一段動詞) a *-ru* る végződést többnyire kötőjellel választja el az ige-től. A melléknevek szintén záróalakban szerepelnek.

VI. A nyelvtani magyarázatok

A nyelvtant tárgyaló első rész az alábbi 14 alfejezetből áll: 1) A japán beszédbeli hangok s azok kiejtése. 2) Szótagcsoportok keletkezése. 3) Hangváltások (hanglágúyítás). 4) A hangsúly. 5) A főnév. 6) A melléknév. 7) A névmás. 8) Számnevek. 9) Határozó szók. 10) Elöljárók, névutók. 11) Ragozók. 12) Kötszók. 13) Az igék. 14) A szóképzés.

Akantisz a *Japán nyelvmester* összeállításakor Seidel japán nyelvtanait vehette alapul. Az alábbiakban összefoglalom, hogy a *Japán nyelvmester* nyelvtani magyarázatainak mely részei alapulhatnak Seidel munkáin:

<i>Japán nyelvmester</i>	Seidel munkái
p. 3. A kettős mássalhangzók.	GJU pp. 2–3.
pp. 3–4. Szótagcsoportok keletkezése.	GJU p. 2.
p. 4. Hangváltások.	GJU pp. 3–4.
p. 4. A hangsúly.	GJU p. 3.
pp. 4–5. A főnév.	GJU pp. 16–21.
pp. 6–7. A melléknév.	GJU pp. 28–29;32. PGJS pp. 65–66; 85.

pp. 7–11. A névmás.	GJU pp. 21–28.
pp. 12–15. Számnevek.	GJU pp. 59–70. PGJS pp. 52–55.
pp. 16–19. Határozószók.	GJU pp. 70–83.
pp. 19–20. Elöljárók, névutók. Ragok.	GJU pp. 83–85; 107–111.
pp. 20–21. Kötszók.	GJU pp. 85–86; 111–113. PGJS pp. 140–142.
pp. 21–31. Az igék.	GJU pp. 33–59; 104–107.
pp. 31–34. A szóképzés.	GJU pp. 5–15.

Az alábbiakban bemutatok néhány példát a hasonlóságot mutató részekből:

Japán nyelvmester p. 4.: „Japán nyelvben a hangsúly alig van s ép úgy, mint a francia, egyforma hangsúlylyal mondja ki a szótagokat s csupán a szóhangsúly (a mondatban) hoz egy kis változatosságot az egyhangu beszédbe.”

GJU p. 3.: “Der Wortton wird im Japanischen wenig markiert. Der Japaner spricht vielmehr, wie der Franzose, so, dass er jede einzelne Silbe mit gleichmäßig starker Betonung versieht und nur durch den Satzton etwas Abwechslung in dieses Einerlei bringt.”

Japán nyelvmester p. 12.: „A japáni számsor személyeknél nem alkalmazható, mint főnevek szerepelnek s ezért a szavak mellett, sajátító esetben azok előtt, vagy pedig mint utószók, a főnév után állanak (...)”

GJU p. 59.: „Die japanische Reihe wird nicht von Personen gebraucht. Diese Zahlen sind eigentlich Hauptwörter und treten daher entweder im Genitiv vor oder häufiger als Apposition hinter das Hauptwort (...)”

Japán nyelvmester p. 21. : „A kötszók kevés szerepet játszanak a japán nyelvben, mert egy mondatnak a másik mondat alá való rendelése sok esetben minden további körülmény nélkül csupán az alárendelő formával (*wa* és *mo*) vagy a feltételes formával történik. A kötszó rendszeren a mellékmondat végén áll.”

GJU p. 111.: „Die Bindewörter spielen im Japanischen eine weniger wichtige Rolle, da die Unterordnung eines Satzes unter einen andern in vielen Fällen ohne weiteres durch die Subordinationsform (mit oder ohne *wa* und *mo*) oder durch die Conditionalformen bewirkt werden kann. (...) Die meisten satzverbindenden Conjunctionen stehen am Ende des Nebensatzes;”

Azonban a *Japán nyelvmester*ben vannak olyan részek is, amelyek a magyarral összevetve próbálják elmagyarázni a japán kiejtést, nyelvtant. Ezek a részek természetesen nem találhatóak meg Seidelnél, valószínűleg Akantisz ismeretein, megfigyelésein alapulhatnak. A hosszú időtartamú japán magánhangzók és a magyar hosszú magánhangzók különbségét (p. 1.) a következőképpen magyarázza:

„Hogy ezt jobban megértessük, vegyünk összehasonlító példákat: a magyarban a rövid s hosszú magánhangzók *egynek* hangzanak, s ugyanegy időtartamuak s csupán a száj meg torok zártabb s nyíltabb helyzete által képződik, pl.: *gaz*, *gáz*; *mez*, *méz* stb. Japán kiejtésben ez másképp hallatszik és pedig úgy, mintha a rövid magánhangzót *kétszer olyan hosszú időtartamig* mondanók ki, mint a valóban rövidet. Tehát csupán időtartamban nyúlik meg és nem a hangban magában. Jó példa erre pl.: a magyar palócos kiejtés: így „alma” tiszta kiejtésben az első szótag röviden kimondott *a*, palócosan pedig *āōma āāma*: szintén rövid *az*, de időtartalomban van elhúzva. Azt hisszük ezen példa érthetővé teszi és megvilágosítja a magyar és

japán hosszú magánhangzók kiejtése közt levő különbséget. A japánban is – úgy mint magyarban – különösen ügyelnünk kell a magánhangzók (szótagok) rövid vagy hosszú kimondására, mert sok különböző értelmű szók csak is ez által különböznek egymástól.”

A 16–17. oldalon a hangutánzó és hangfestő szavak esetében szintén hoz magyar példákat:

„Idetartozik még sok olyan kettőzés is, mely épen ezen kettőzött hanggal fejezi ki az állapotot, ténykedést; ilyen szóhalmozás a magyarban is megvan, mint gyakorító szó szerepel, pl.: szer-te-szét (mindkét szó egyértelmű, de így együtt tágabb jelentőségű), ide s tova, innen-onnan; ehhez hasonló célra szolgál s hasonló értelmezést fejez ki a japánban szokásos szókettőzés is.”

Ezt követően felsorol közel 50 ilyen határozószót, amelyek közül 11-hez párosít magyar ikerszót: *dokadoka to*: kopogva menni (kip-kop); *gougou to*: harangszó (ging-gang); *kirakira to*: világít (csillog-villog a fény); *pichipichi*: csapkod (a hal a farkával: pics-pacs) stb.

VII. Társalgás

A Beszélgetések című részben 244 kifejezés, mondat van a következő 14 téma alapján csoportosítva:¹⁸ 1) Kérdezni. 2) A japáni beszédről. 3) A lakás. 4) Az evés. 5) Az ivás. 6) A reggeli. 7) A fürdő. 8) A posta. 9) Az óra. 10) Az időről. 11) Az egészségről. 12) Beszédbe ereszkedni. 13) Vasuton. 14) Hajón. A társalgási rész felépítése hasonló az angol és a szlovák nyelvemesterhez: magyar mondat – német mondat – japán fordítás – kiejtés. Az ebben a részben felsorolt mondatok között vannak olyanok, amelyek a GJU-val összevetve hasonlóságot mutatnak.

Japán nyelvemester (p. 35.): Watakushi wa anata wo sukeraruru no wo yorokibamasu [sic!].

GJU (p. 166.): *Watak'shi wa anata wo sukeraruru no wo yorokibi-mas'!*

Japán nyelvemester (p. 47.): Anata wa dare zo watashi no nimotsu wo fune made notte [sic!] itte kureru mono wo shitte imasu ka?

GJU (p. 160.): *Anata darezo watak'shi no nimots' wo fune made motte itte kureru mono wo shitte i-mas'ka.*

¹⁸ Összehasonlításképpen az angol és a szlovák kötet társalgási témakörei: Angol nyelvemester: 1) Az angol beszédről. 2) Bankárnál. 3) Boltban. 4) Búcsút venni. 5) Czipészszel. 6) Dohányzásról. 7) Ebéd. 8) Étterem. 9) Fölkelni. 10) Gőzhajón. 11) Játékok. 12) Az időről. 13) Írásról. 14) Kávéház. 15) Kérni. 16) Kivándorlás. 17) Korról. 18) Könyvkereskedőnél. 19) Köszönni. 20) Köszöntések. 21) Látogatás. 22) Lefekvésről. 23) Öltözködni. 24) Óra. 25) Orvossal. 26) Posta. 27) Reggeli. 28) Sétálás. 29) Sörrel. 30) Szállodában. 31) Társaskocsi. Bércocsi. 32) Tudakozódni valaki után. 33) Ujdonságok. 34) Utlevel hivatalban. 35) Út után kérdezni. 36) Vacsora. 37) Vámhivatal. 38) Vasuton. 39) Vendéglőben. 40) Mindenféle. Tót nyelvemester: 1) A tót nyelvről és a tótokról. 2) Az időről. 3) Az idő (óra). 4) A kor. 5) Az utcán. 6) Reggel. 7) A reggeli. 8) Ebéd. 9) Vacsora. 10) Este. 11) Az orvos. 12) Az utazás. 13) Budapesten. 14) A czipész. 15) A szabó. 16) A boltban. 17) Látogatáson. 18) Írás. 19) Hónapok és napok. 20) A legszokottabb nyelvsajátságok. 21) A kőműves munka. 22) A magyar gazda és a tót napszámos. 23) Utazás a külföldre. 24) Udvarias kifejezések; egyszerű mondatok. 25) Közmondások.

Japán nyelvmester (p. 47): *Shuppan no toki wo watashi ni chanto shirasete kuremasu ka?*

GJU (p. 105.): *shuppan no toki wo watakushi ni chanto shirasete kuremas'ka.*

Azonban a társalgási kifejezések nagy része nem magyarázható Seidel munkáiból, így feltehetően Akantisz önállóan állította őket össze, vagy pedig egy jelenleg még ismeretlen forrást vehetett alapul.

VIII. A szójegyzék

A magyar–japán szótár 1325 szócikkből áll, és több évtizeden át az egyetlen ilyen szójegyzék lehetett, ami nyomtatásban is megjelent.¹⁹ A japán szavak itt is latin betűs átírásúak, de egyes esetekben zárójelben megadja a „kiejtés pontos feltüntetését”:

p. 48.: *augusztus hó*, hachigwatsu²⁰ (hacsi nguacz);

p. 49.: *elutazás*, shuttatsu, hossuku [sic!] (suttacz);

p. 53.: *pálinka*, shóchú (sōocsū), stb.

¹⁹ Bár az első világháborúban orosz fogságba kerültek között volt olyan, aki megtanult valamilyen szinten japánul, és japán szójegyzék összeállításába kezdett (Udvardi 1996: 44, Umemura 2006: 114–118), az első nyomtatásban is megjelent szótár Imaoka Jūichirō 今岡十一郎 (*Magyar-japán és japán-magyar zsebszótár*, Tokió, 1943) és Metzger Nándor (*Nagy magyar-japáni szótár, I. kötet*, Tokió, 1945) nevéhez fűződik.

²⁰ A kwV és a gwV típusú szótagok (*gōyōon* 合拗音) elsősorban a sino-japán szavakra jellemzőek, de később az eredeti japán szavakban is megjelentek. Azonban a sino-japán kwi/kwe, gwi/gwe helyét már a Muromachi-korszak előtt átvette a ki/ke, gi/ge (*chokuon* 直音), de a kwo még megtalálható a kirishitan anyagokban. A kwa → ka, gwa → ga változás az Edo-kor végén, különösen Edóban gyorsult fel, de a művelt rétegek beszédében még előfordulhatott az eredeti *gōyōon* kiejtés. Ez a tendencia a Meiji-korban is megfigyelhető. A *Japán nyelvmesterben* 27 olyan sino-japán összetétel van, amelyben eredetileg *gōyōon* volt, de ezek közül 5 már *chokuon* kiejtésben szerepel. Ezeket a szavakat összevetve Seidel munkáival azt találjuk, hogy míg a PGJS a *Japán nyelvmesterhez* hasonlóan ezt a műveltebbnek számító kiejtést részesítette előnyben, addig a későbbi tankönyvekben vagy mindkét változat, vagy csak a *chokuon* kiejtés került rögzítésre.

A szófaji besorolást nem adja meg. Melléknevek esetében az *-i* végű beszélt nyelvi alak és a *-ki* végű írott nyelvi alak egyaránt megtalálható. Néhány példa: p. 49.: *drága*, *takai*; p. 49: *édes*, *amaki*; p. 53. *olcsó*, *yasuki*, *yasui* stb.

Az igealakok jelölése is ingadozó: határozói alak (*ren'yōkei* 連用形), zárójelben a záróalak (*shūshikei* 終止形): p. 52.: *kifizetni*, *harai(-u)* – csak határozói alak; p. 49.: *építeni*, *tate* – csak záróalak; p. 51.: *képet festeni*, *e kaku* – írott nyelvi alak; p. 55.: *ugatni*, *hoyu* stb.

A fentiekből arra lehet következtetni, hogy Akantisz többféle forrást is felhasználhatott a szójegyzék összeállításakor. Ebben találhatók olyan hibás értelmezések is, amelyek arra utalhatnak, hogy Akantisz német nyelvű szótárakat, szójegyzékeket vehetett alapul. Néhány példa a félrefordításokból:

p. 48.: *adó*, *zei*, *kaji* (kazsi): A *zei* 税 jelentése 'adó', a *kaji* 舵 vagy 梶 jelentése 'hajókormány'. Német nyelven az előbbi *die Steuer*, az utóbbi *das Steuer*.

p. 49.: *erős*, *matsuri*: A *matsuri* 祭り jelentése '(vallási) ünnep, fesztivál', itt a főnévi *das Fest* és a melléknévi *fest* összekeverése okozhatta a hibát.

p. 56.: *vár*, *jó mae*: A *jōmae* 錠前 jelentése 'zár(szerkezet)', Akantisz itt feltehetően a *das Schloß* kétféle jelentését keverhette össze.

A szójegyzékben találhatók olyan további hibás értelmezések is, amelyek Seidel munkáira vezethetők vissza:

Japán nyelvmester p. 49.: *czilinder* (kalap), *eboshi*

PGJS p. 166.: *der Cylinder yebossi* (lábjegyzetben: „aus steifem, schwarz lackirtem Lederpapier, unter dem Kinn durch ein Band befestigt”)

A japán szó magyarázata Hepburnnél (*A Japanese-English and English-Japanese Dictionary*. Tōkyō 1886): *EBOSHI* エボシ 烏帽子 n. A kind of cap worn on the crown of the head by nobles, also by *Manzai* and *Kannushi*.

Japán nyelvmester p. 54.: *proletár*, eta

PGJS p. 182.: das Proletariat yeta (Schinder, Gerber und Lederarbeiter; sie besorgen auch das Geschäft des Todtengräbers.)

Hepburn: ETA エタ 穢多 n. A class of persons occupying the lowest social position. They follow the occupation of leather-dressers, or buriers of dead animals; they are compelled to live separate from others and not allowed to enter the house, to sit or cook at the same fire with persons out of their own class. (This distinction of caste has recently been abolished by the Imperial government.)

Valószínűleg sortévesztésen alapuló elírás:

Japán nyelvmester p. 54.: *pók*, kumo; *pókháló*, fukurogumo.

SWJU p. 69.: kumo, Spinne; kumo no su, Spinnewebe; fukurogumo, Tarantel.

Összefoglalva az eddigieket, Akantisz a magyar–japán szójegyzék összeállításakor német forrásokat, köztük Seidel nyelvkönyveit és szótárát használhatta fel.

IX. A japán írásrendszer és szövegmutatvány

A könyv utolsó fejezete a japán szótagírás magyarázatából és táblázataiból, a számokat jelölő kínai írásjegyekből, valamint egy szövegmutatványból áll. A kutatás során bizonyossá vált, hogy ez a rész is Seidelre vezethető vissza, és a GJS alábbi oldalain alapul:

<i>Japán nyelvmester</i>	<i>Grammatik der japanischen Schriftsprache</i>
pp. 56–60. A japáni írásról	pp. 106–110; 113–114; 138.
pp. 61–64. Japáni írásminták	pp. 91–94; 111–113; 115–117; 141–143.

Bár az 1900. évi elemi iskolai oktatással kapcsolatos rendelettel (*shōgak-kōrei* 小学校令) egységesíteni kívánták a *hiragana* és a *katakana* szótagírást, a gyakorlatban ezt nem tudták maradéktalanul teljesíteni.²¹ A *Japán nyelvmester* táblázataiban is keverednek a standardizált és alternatív formák: a *hiragana* [o] [so], a *katakana* [ne] [wi] esetében találunk alakváltozatot. A szótagok hosszítása a korábbi gyakorlattal szakítva, elsősorban a nyújtójel (ー) segítségével történik, azonban a *Japán nyelvmester* megjelenése után három évvel, 1908-ban Japánban visszaálltak a történelmi *kana*-használatra (*rekishiteki kanazukai* 歴史的仮名遣い).²²

A szövegmutatvány a *Zhànguó cè* 戰國策 (*Chǔcè* 楚策) című kínai műből²³ származó „A tigris és róka története”, és a következő négyféle írásmóddal kerül bemutatásra: latinbetűs átírás, *katakana*, *hiragana*, *kanji-kana* vegyesírás (lásd a képmellékletben). A japán szavak mellett a magyar megfelelőjük, a szövegmutatvány végén pedig a teljes magyar fordítás olvasható. Ez a szöveg is a GJS-ből származik, amelyben ezen kívül még öt olvasmány található. Felmerül a kérdés, hogy Akantisz vajon miért pont ezt választotta?

²¹ Takashiro 2011: 103–112.

²² Kakigi 2007: 127–130.

²³ Az eredeti kínai szöveg: 虎求百獸而食之，得狐。狐曰，子無敢食我也！天帝使我長百獸。今子食我，是逆天帝命也。子以我為不信，吾為子先行。子隨我後觀。百獸之見我，而不敢不走乎。虎以為然，故遂與之行。獸見之皆走。虎不知獸畏己而走也，以為畏狐也。

A GJS-ben Seidel hat szövegmutatványt²⁴ tesz közzé a következő írásmódokban:

1. latin betűs átírás: *Kaiko, Tora to kitsune to no hanashi, Tsubame, Tsubame no su o ubaishi suzume no hanashi, Inu no chie, Higashi no kata yori kitarishi hakasetachi*;
2. katakana szótagírás: カイコ [kaiko], トラ ト キツ子 ト ノ ハナシ [tora to kitsune to no hanashi];
3. hiragana szótagírás: かいこ [kaiko], とら と きつね と [sic!] はなし [tora to kitsune to hanashi];
4. kanji-kana vegyesírás: 蠶 [kaiko], 虎と狐の話 [tora to kitsune to no hanashi], 燕 [tsubame], 燕の巣をうばいし 雀の話 [tsubame no su o ubaishi suzume no hanashi], 犬の智慧 [inu no chie].

Látható, hogy csak két olvasmány van mind a négyféle írásmóddal lejegyezve. A *Kaiko* (Selyemhernyó) tulajdonképpen egy magyarázó szöveg, ezzel szemben a *Tora to kitsune to no hanashi* (A tigris és róka története) hasonlít Aisôpos meséire, amit a nyelvtanulók is érdekesnek találhattak, emiatt dönthetett Akantisz ezen történet mellett.

X. Befejezés

Az eddig ismertetett források alapján feltételezhetjük, hogy 1) a *Japán nyelvmester* összeállítója Akantisz Viktor; 2) Akantisz elsősorban a német August Seidel munkáit használhatta fel a könyv megírása során. Bár vannak hibái,

²⁴ A GJS előszavában olvasható, hogy „Die Lesestücke sind japanischen Werken entnommen”, de Seidel nem nevezi meg konkrétan a forrásait. Azonban egy olvasmány az Újszövetség japán fordításából származik, a maradék öt pedig megtalálható az 1887-ben megjelent *Jinjō shōgaku tokuhon* 尋常小學讀本 című olvasókönyv harmadik és negyedik kötetében. Mivel a *kana*-használatban és a szókincsben kimutatható minimális eltérésen kívül a szövegek megegyeznek, valószínűsíthető, hogy Seidel iskolai tankönyvből – esetleg a *Jinjō shōgaku tokuhon* egy későbbi kiadásából – vehette a szövegmutatványokat.

hiányosságai, az első magyar nyelven íródott japán nyelvtanként mégis úttörőnek számít a magyarországi japán nyelvoktatás-nyelvkutatás terén.

Tisztázatlan probléma a könyv fogadtatása, értékelése, illetve az esetleges további kiadások megléte. Érdeemes megjegyezni, hogy a *Japán nyelvmester* egy példánya megtalálható a Japán Országgyűlési Könyvtárban is.²⁵ Ebben az első oldal tetején a könyvtár bélyegzője, a lap alján pedig a következő pecsét látható: 明治43年10月3日 寄贈 [Meiji 43 nen 10 gatsu 3 ka kizō], amiből megállapítható, hogy a könyvet 1910. október harmadikán adományozták a könyvtárnak. A könyvtár jóindulatának köszönhetően betekintheztem a korabeli feljegyzésekbe is, ahol az adományozó neve is feltüntetésre került. A név öt *kanjiból* áll, amelyből az első kettő az 井上 [Inoue] családnevet takarja. A maradék három írásjegy nehezen azonosítható, de a Dōshisha Női Egyetem 同志社女子大学 professzora, Yoshikai Naoto 吉海直人 segítségével sikerült az elsőt kiolvasni. A kérdéses írásjegy a 正, amelynek névként lehet [masa] vagy [shō] olvasata is. Az adományozó teljes neve és az adományozás körülményei szintén megoldásra várnak.

Elsődleges források

Alcock, Rutherford 1861. *Elements of Japanese Grammar for the use of Beginners*. London: Trübner and Co.

Aston, W. G. 1888. *A Grammar of the Japanese Spoken Language*. (4. kiadás.) Tokyo: Hakubunsha.

Baba, Tatui 1888. *An Elementary Grammar of the Japanese Language*. (2. bőv. kiadás) London: Trübner and Co.

Brown, S.R. 1863. *Colloquial Japanese*. Shanghai: Presbyterian Mission Press.

Chamberlain, Basil Hall 1886. *A Simplified Grammar of the Japanese Language (Modern Written Style)*. Yokohama: Kelly and Walsh.

²⁵ Ba-352.

Chamberlain, Basil Hall 1898. *A Handbook of Colloquial Japanese*. London: Sampson Low.

Courant, Maurice 1899. *Grammaire de la Langue Japonaise Parlée*. Paris: Ernest Leroux.

Curtius, Donker 1857. *Proeve eener japansche Spraakkunst*. Leiden: A.W. Sythoff.

Evrard, Félix 1874. *Cours de Langue Japonaise en soixante leçons*. Yokohama: L'Écho du Japon.

Hoffmann, J.J. 1868. *A Japanese grammar*. Leiden: A.W. Sythoff.

Noack, Philipp 1886. *Lehrbuch der japanischen Sprache*. Leipzig: F.A. Brockhaus.

Rosny, de Leon 1873. *Éléments de la Grammaire Japonaise (langue vulgaire)*. Paris: J. Maisonneuve.

Rozsnyai gyors nyelvmesterei. Angol. Budapest: Rozsnyai Károly.

Rozsnyai gyors nyelvmesterei. Japán. Budapest: Rozsnyai Károly.

Rozsnyai gyors nyelvmesterei. Tót. Budapest: Rozsnyai Károly.

Seidel, August 1890. *Praktische Grammatik der japanischen Sprache*. Wien: Hartleben.

Seidel, August 1901. *Grammatik der japanischen Umgangssprache*. Wien: Hartleben.

Seidel, August 1904. *Grammatik der japanischen Schriftsprache*. Wien: Hartleben.

Seidel, August 1904. *Systematisches Wörterbuch der japanischen Umgangssprache*. Oldenburg: Schwartz.

Weintz, H. J. 1905. *Appendix to Hossfeld's Japanese Grammar*. London: Hirschfeld Brothers.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

Brockhaus' Kleines Konversations-Lexikon, Band 2. [Ötödik kiadás] Leipzig 1911.

Brockhaus' Konversationslexikon [Tizennegyedik kiadás] Berlin und Wien, 1894–1896.

Gulyás Pál 1939. *Magyar írók élete és munkái I. kötet*. Budapest: Magyar Könyvtárosok és Levéltárosok Egyesülete.

Harangi László 1982. „Nihon kankei hangarigo bunken (1851–1980 nen) 日本関係ハンガリー語文献 (1851–1980年) [Japánra vonatkozó magyar művek bibliográfiája 1851 és 1980 között].” In: *Nihon to tōō shokoku no bunka kōryū ni kansuru kisoteki kenkyū 日本と東欧諸国の文化交流に関する基礎的研究* [Japán és Kelet-Európa országainak kulturális kapcsolatrendszerével kapcsolatos alap kutatások], Tokyo: *Nihon tōō kankei kenkyū kai*, 376–417.

Kakigi Shigetaka 柿木重宜 2007. „Kokugokyōiku ni okeru bōhiki kanazukai no hensen ni tsuite 国語教育における「棒引仮名遣い」の変遷について [A nyújtójel használatának változásai az anyanyelvi oktatás terén].” *Zenkoku daigaku kokugokyōiku gakkai happyō yōshishū 全国大学国語教育学会発表要旨集*113: 127–130.

Kondō Masanori 近藤正憲 2005. „20 seiki shotō hangarī de shuppan sareta nihongo kyōkasho to sono jidaihaikai 20世紀初頭ハンガリーで出版された日本語教科書とその時代背景 [A 20. század elejének Magyarországon megjelent japán nyelvkönyv és annak háttere].” *Seikai no nihongokyōiku 世界の日本語教育*15: 175–192.

- Pukánszkné Kádár Jolán 1972. „A Todoroszku-Horváth-gyűjtemény.” *Magyar Könyvszemle* 88: 52–60.
- Révay József 1929. *A Magyar Könyvkiadók és Könyvkereskedők Országos Egyesületének ötven éve*. Budapest: A Magyar Könyvkiadók és Könyvkereskedők Országos Egyesülete.
- Takashiro Kōichi 高城弘一 2011. „Meiji sanjūsannen shōgakkōrei ni yoru kana no tōitsu to konran 明治三十三年「小学校令」による仮名の統一と混乱 [A kana szótagírás standardizálása és a jelváltozatok keveredése az 1900. évi elemi iskolai oktatással kapcsolatos rendelet hatására].” *Jissen joshi tankidaigaku kiyō* 実践女子短期大学紀要 32: 103–112.
- Tóth Gergely 2010. *Birodalmak asztalánál. A monarchiabeli Magyarország és Japán kapcsolattörténete 1869-től 1913-ig, korabeli és új források alapján*. Budapest: Ad Librum.
- Udvardi Lázár 1996. *Emlékeim a hadifogságból 1914–1920*. Bajai dolgozatok 10. Baja: Türr István Múzeum.
- Umemura Yuko 2006. *A Japán-tengertől a Duna-partig*. Budapest: Gondolat.

Képmelléklet



Az Akantisz család címere. Vincze-Pikó Adrienn tulajdona.

2. A Hiragana írás.

A Hiragana írás rendszerére ugyanazon szabályok állanak, mint az előbbi Katakana írásra nézve: ugyanamnyi szótagrendből áll, s az írásban ugyanoly változtatásokkal használható. (Lásd a 2-k táblát.)
Itt is van egy külön mássalhangzó jel, az „w” végűtiro, mely p, b, m mássalhangzók előtt szintén lágyulást szendev a kimondásban és „u”-nek hangzik.
A *shimo* írásjelekkel, — jöllehet a hiraganával parallel írásban igen gyakran előfordul — itt nem foglalkozhatunk, mivel magoknak a kulcsjeleknek egy írott vonaszámuk, mint gyökök szerint egybekötött táblái e kis nyelvtannak egész terjedelmébe is alig férnének be. Itt csupán a *porocimok* jeleit adjuk, melyek Japánban is általános használatnak az írásban. (L. az 1-6 táblán.)

I. tábla. Számjelek.

一 1.	二 2.	三 3.	四 4.	五 5.
六 6.	七 7.	八 8.	九 9.	十 10.
十一 11.	十二 12.	十三 13.	十四 14.	十五 15.
十六 16.	十七 17.	十八 18.	十九 19.	二十 20.
三十 30.	四十 40.	五十 50.	六十 60.	七十 70.
八十 80.	九十 90.	百 100.	千 1000.	萬 10.000.

II. tábla. Katakana írásjelek.

ア a	イ i	ウ u	エ e	オ o	
カ ka	キ ki	ク ku	ケ ke	コ ko	
サ sa	シ shi	ス su	セ se	ソ so	
タ ta	チ chi	ツ tsu	テ te	ト to	シ レ ナ エ
ナ na	ニ ni	ヌ nu	ネ ne	ノ no	
ハ ha	ヒ hi	フ fu	ヘ he	ホ ho	
マ ma	ミ mi	ム mu	メ me	モ mo	
ヤ ya	イ(i) i	ユ yu	エ(ge) e	ヨ yo	
ラ ra	リ ri	ル ru	レ re	ロ ro	
ワ wa	ヰ wi	ウ(wu) u	ヱ we	ヲ wo	

シ(シ) betű; ヌ szótag ismétlő; ヰ niciori; 〇 maru.

Az I-II. írástábla a Japán nyelvmesterben. Albeker András tulajdona.

III. tábla. Hiragana írásjelok.					
あ a	い i	う u	え e	お o	
か ka	き ki	く ku	け ke	こ ko	
さ sa	し shi	す su	せ se	そ so	
た ta	ち chi	つ tsu	て re	と to	
な na	に ni	ぬ nu	ね ne	の no	
は ha	ひ hi	ふ fu	へ he	ほ ho	
ま ma	み mi	む mu	め me	も mo	
や ya	い y(i)	ゆ yu	え ye	よ yo	
ら ra	り ri	る ru	れ re	ろ ro	
わ wa	わ wi	う wu	え we	を wo	

Hir	Hei	M.	Hir	Hei	M.
わ	ワ	wa	ア	A	A
お	オ	o	ル	ru	Hor
虎	キ	ki	ト	to	egy
に	ニ	ni	キ	ki	Hor
向	カ	ka	ラ	ra	egy
か	ム	mu	ニ	ni	tig-
む	カ	ka	ラ	ra	ris
む	イ	i	ラ	ra	bi-
む	テ	te	ラ	ra	ro-
む	レ	re	ラ	ra	nyes
む	ソ	so	ラ	ra	
む	シ	shi	ラ	ra	
む	ス	su	ラ	ra	
む	セ	se	ラ	ra	
む	ソ	so	ラ	ra	
む	チ	chi	ラ	ra	
む	ツ	tsu	ラ	ra	
む	テ	te	ラ	ra	
む	ト	to	ラ	ra	
む	ナ	na	ラ	ra	
む	ニ	ni	ラ	ra	
む	ヌ	nu	ラ	ra	
む	ネ	ne	ラ	ra	
む	ノ	no	ラ	ra	
む	ハ	ha	ラ	ra	
む	ヒ	hi	ラ	ra	
む	フ	fu	ラ	ra	
む	ヘ	he	ラ	ra	
む	ホ	ho	ラ	ra	
む	マ	ma	ラ	ra	
む	ミ	mi	ラ	ra	
む	ム	mu	ラ	ra	
む	メ	me	ラ	ra	
む	モ	mo	ラ	ra	
む	ヤ	ya	ラ	ra	
む	イ	i	ラ	ra	
む	ユ	yu	ラ	ra	
む	エ	e	ラ	ra	
む	ヨ	yo	ラ	ra	
む	ラ	ra	ラ	ra	
む	リ	ri	ラ	ra	
む	ル	ru	ラ	ra	
む	レ	re	ラ	ra	
む	ロ	ro	ラ	ra	
む	ワ	wa	ラ	ra	
む	ウィ	wi	ラ	ra	
む	ウ	wu	ラ	ra	
む	ウェ	we	ラ	ra	
む	ウォ	wo	ラ	ra	

A III-IV. írástábla. Albeker András tulajdona.

借る	かゝる	カル、	Ka-ru-	bi-tor-ló	威張る	いばる	イバル	i-ba-ru	dicsé	の勢	のいさ	ノイキ	no	nah
狐	さつね	ネツ子	Hi-ku-ne	ró-Ká-naH	物を	もの	モノ	mo-no	vala-Ki	またわ	またわ	イキオイ	i-Ki-o-i	ba-tal-má-ban
と云うなり。	というなり。	トイウナリ。	to-i-u-na-ri-o	de-ve-zik	諺	ことわざ	コトワザ	ko-to-wa-za	Köx-mön-dás	親の	親の	オヤノイ	o-ya-no-i	ax ö-söt-neK
				lep-ni.	に	に	ニ	ni	ban	威光	の威光	イコー	i-Kó	te-Kijé-Lyé-ben
					虎	とら	トラ	to-ra	hig-ris-	と	と	ヲ	wo	biz-va
					の	の	ノ	no	neh	たのみ	たのみ	タノミ	ta-no-mi	re
					を	を	ヲ	wo	mat	を	を	ヲ	wo	

Szöveg- és írás-magyarázat.

Mint már előbb is említettük, úgy az írás, mint természetesen az olvasás is balról jobbra történik és pedig nem vízszintes, hanem függőleges sorokban, t. i. felülről lefelé. A lapok sorrendje is tehát hátulról előre következik, mint minden keleti nyelvben, de itt ezt — észszerűségi szempontból — nem adhattuk; elégségesnek tartottuk csak a figyelmet fölhívni reá.

A fordítást parallel sorokban adtuk az átírással s az eredeti írásjelekkel; és így az eredeti sorrendhez ragaszkodnunk kellett, a mit nem mindig sikerült az eredeti magyar szórenddel visszaadnunk, jóllehet a japán nyelv is — hasonlóan a magyarhoz — hátul ragozó s képző; ezért a magyar szöveg pár helyen a rossz szórend miatt nehezen érthető meg. A kis mesének szövegét tehát még egyszer itt adjuk egész terjedelmében:

A tigris és róka története.

Egyszer a tigris egy rókát fogott és felakarta öt falni. Ekkor a róka a tigrishez fordulva, szót: „Én vagyok az állatok királya és az égből jöttem le; ha te engem felfalnál, tüstént megbűnhődnél érte.” De mivel a tigris ezt nem hitte, a róka ismét mondá: Ha szavamban kétkezel, úgy jöjj és kövess engem, a félelemtől bizonyára minden állat elfut előlem. Hogy a róka szavairól meggyőződjék, a tigris csakugyan utána ment s a tigristől való félelemtől minden állat elfutott. A tigris azonban nem vette észre, hogy azok ötöle futottak el s azt hitte, hogy valóban a rókától félnék. Azért azokra, a kik az uruk hatalmában vagy őseiknek tekintélyében bizva dicsekesznek, közmondásosan azt mondják: „egy róka, a ki a tigris hatalmát bitorolja.”

A szövegből láthatjuk, hogy a japáni is szereti a virágos, körülírt kitételeket, más keleti nyelvek módjára, s ugyanazon fogalmat szóhalmazással bővíti.

Végül még pár megjegyzést a kínai írásjelű sorokra. A kínai írásjelek használatát jelenben korlátozzák és pedig tiszta japán szókból: igék, mellékevek s igehatározók, továbbá főnevek, számszavak s névmásoknál; a többiekben pedig, valamint a főnév stb. képzők s ragoknál a japáni (Hiragana) írásjeleket használják.

A VII. írástábla, valamint a magyarázatok. Albeker András tulajdona.

Majer Zsuzsa

A mongol buddhizmus egy fő imája Öndör gegēn Janabajar, az első mongol egyházfő tollából, és az általa írt egyéb szertartásszövegek

A jelen cikk tárgyát képező, mongol szerző által, de szokás szerint tibeti nyelven íródott ima máig az egyik legfontosabb az amúgy főként a tibeti buddhizmus szövegeit használó mongol buddhizmus mindennapi vallási gyakorlatában.¹ Szerzője maga a mongol egyházfői tisztséget elsőként betöltő Luwsandambijalcan (T. blo-bzang dam-pa'i rgyal-mtshan)², a mongol buddhizmus máig legfontosabb alakja, akit tibeti neve helyett inkább Öndör gegēn Janabajar néven ismerhet a mongol történelemben, mongol buddhizmusban némiképpen jártas olvasó. Az Öndör gegēn, azaz „Őfényessége” maga az általa elsőként viselt cím, míg a Janabajar név a szanszkrit Jñānavajra (’a tudás vadzsrája’) szó mongolos ejtésű alakja. Egyházfőként a *bogdo* vagy *bogdo gegen* (halha *bogd gegēn*, ’szent’ / ’szent fényesség’), vagy az 5. dalai láma által adományozott *ǰewcündamba xutagt* (Mong. *qutuytu*, T. *rje-btsun dam-pa*, ’szent nemes úr’) rangot viselte, ilyen neveken találkozhatunk vele a szakirodalomban.

Jelen cikkben – Öndör gegēn szertartási szövegek terén folytatott munkásságának általánosabb ismertetését követően – az általa írt és a mongolok körében legfontosabbnak számító ima keletkezésének, hátterének, a mongol

¹ Jelen cikk a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH – által támogatott projekt időszakában jött létre, de a projekt témájához nem szorosan kapcsolódó tárgyban (a támogató szerződés nyilvántartási száma PD 116108).

² A nevek, terminusok megadásánál azok halha mongol alakját használom, kivéve néhány, a magyar nyelvű szakirodalomban már meghonosodott elnevezést, mint *bogdo gegen*, Abatáj kán stb. Ahol szükséges, feltüntettem a tibeti megfelelőket T. jelöléssel, illetve a szanszkrit megfelelőket Sz. jelöléssel, s néhány helyen a klasszikus mongol alakot Mong. jelöléssel.

buddhizmus szertartási életében betöltött utóéletének bemutatásán túl fő cé-
lom a mongol buddhizmus legalapvetőbb imájának magyar nyelvű közre-
adása volt közérthető, könnyen olvasható, élvezhető fordításban, magyará-
zatokkal ellátva. Az imának a mongolság buddhizmusában betöltött jelentős
szerepe önmagában is megérdemel egy ismertetést magyarul, de a cikkben
az Öndör gegēn által írt egyéb szertartásszövegekről adott összefoglalóhoz
hasonló sem jelent meg még más nyelven sem.³ Annak rövid leírása, hogy
e szövegeit ma a szertartásgyakorlatban pontosan hogyan használják, mely
szertartások során, saját terepmunkán és kutatáson alapul – ez a jelen cikkbe
csak röviden fért bele –, mint ahogy az is, hogy az elemzett imát milyen
ajánlásokkal recitálják a mai szertartási életben, vagy a cikkben háttérként
szereplő információk a mai mongol kolostorok mindennapos szertartásai-
nak rendjéről. Az említett részek saját terepmunkán alapuló ismertetésén túl
a szakirodalmi adatoknál minden helyen feltüntettem az adott forrást.

Janabajar (1635–1723), akit a tibeti mester, Tāranātha reinkarnációjának
tekintettek, a tibeti buddhizmus Mongóliába történő bevezetésének kulcsfi-
gurája volt. 1635-ben született a mai Öwörxangai megye Yesön Jüil járá-
sában. Dzsingisz kán leszármazottjának tekintik az első mongol kolostort,
az Erdene jüt megalapító Abatáj kán (halha Awtai xān) unokájaként. Ötéves
korában a Širēt cagān nūr (Širēt cagān, azaz 'Trónusos fehér' tó) partján (a
mai Öwörxangai megye Bürd járása) ültették trónusra. Első szerzetesi neve
Išdorj (T. ye-shes rdo-rje) volt, későbbi felszentelési nevén vált ismertté
Luwsandambijalcanként (T. blo-bzang bstanpa'i rgyal-mtshan (dpal bzang-
po)). Nagy tibeti kolostoregyetemeken folytatott tanulmányai után az 5. dalai
lámától és a 4. panchen lámától kapott beavatásokat. Az 5. dalai láma ismer-
te el őt a tibeti mester, Tāranātha (mongolul Jonon Darnad, 1575–1634),
a Jonangpa rend utolsó nagy híres képviselője reinkarnációjaként, és ő adta
neki 1651-ben a *jewcündamba xutagt* (T. rje-btsun dam-pa) címet is. Így vált
a mongolok vallási és egyben politikai vezetőjévé.

³ Angol nyelvű disszertációm részeként olvasható több részlet is szövegeinek használatáról a szertartásrendben (Majer 2008).

Több mongol kolostor alapítása kötődik a nevéhez. Ezek egyike a Barūn xürē, 'Nyugati kolostor' vagy Šanx(nī xürē) (másik neve Tūšēt xanī xürē, tibeti neve Ribogejigandanšaddüblin), melyet 1647-ben alapított a mai Öwörxangai megye Xarxorin járásának területén. Legjelentősebb pedig a Ribogejigandanšaddüblin (T. ri-bo dge-rgyas dga'-ldan bshad-sgrub-gling) vagy Nomīn ix xürē, azaz 'A Tan nagy kolostora' néven ismert kolostor, melyet 1654-ben alapított a Xentī-hegységben, a mai Töw megye Mön-gönmor't járása területén, és melyet Sar'dagīn xīd vagy Jūn xürē, 'Keleti kolostor' néven is ismerünk, a fent említett és előbb alapított Šanx vagy Barūn xürēhez, 'Nyugati kolostor'-hoz viszonyított elhelyezkedése miatt. Később, 1680-ban a halha-ojrát háborúk idején lerombolták, viszont ezt a kolostort tekintik a későbbi Ix xürē vagy Bogdīn xürē, a számos költözés után végül a mai Ulánbátor területén letelepedett kolostorfőváros elődjének. Az általa alapított egyéb kolostorok közül még kiemelkedik elvonulóhelye, meditációs kolostora, a Töwxön/Düwxan vagy Töwxön xīd (T. sgrub-khang, a *xīd* a kisebb kolostorok mongol elnevezése), melyet 1653-ban alapított (bár itt először csak meditációs barlang volt, szentély csak később épült). E kolostor eredeti, Öndör gegēn által adott neve E Wam gačillin (T. E-wam dga'-khyil-gling), a 'Módszer és Bölcsesség Öröm-kerekének (T. *dga'-khyil*, Sz. *ānanda-cakra*, háromszínű egybecsavarodó lángból álló buddhista jelkép) kolostora'.⁴ Csodálatos helyen, a Xangai hegyvonulathoz tartozó Šiwēt–Ulān ūl nevű hegy tetején található (a helyszín 2004-ben az UNESCO világörökségi listájára is felkerült az Orxon-völgy részeként), Öwörxangai megye Bat-Ölzī járásában, csak mintegy 60 kilométerre a híres xarxorini Erdene zū kolostortól. Maga Janabajar többször töltött ott hosszabb-rövidebb időszakokat, tibeti tanulmányaival megszakítva, és az ojrát Galdan Bošigt serege elől is itt rejtőzködött el sikeresen az ojrát (nyugati) mongolok és a halhák közti háborúk idején, 1688-ban.

Kiváló szobrász és művész volt, a mongol vagy másképpen Janabajar iskolának nevezett irányzat megalapítója a buddhista művészet jónéhány ágában: főként bronz-, aranyozott vagy rézsobrai által, melyeket ma

⁴ A szerzőnek e kolostorról mint zarándokhelyről szóló cikkét lásd Majer 2012.

néhány mongol kolostorban, illetve a Janabajar Képzőművészeti Múzeumban és a szintén ulánbátori *Čoijin Lama* Szentélymúzeumban⁵ őriznek. Leghíresebb, a Töwxön kolostor magányában készített aranyozott szobrai például a Mahākāla-szobor (Maxgal, T. mgon-po), melyet ma a fentebb már említett Barūn xürē vagy Šanx(nī xürē) kolostorban őriznek; a ma az ulánbátori Gandan vagy Gandantegčenlin (T.: dga’-ldan thegs-chen-gling) főkolostorban található Vajradhara-szobor (Očirdar’, T. rdo-rje ’dzin-pa); a 21 Tārā-szobor (Dar’ ex, T. sgröl-ma); az 5 dhyāni buddha vagy meditációs buddha (yazgūrīn tawan burxan, T. mgon-po rigs-linga) szobrai; és az Amitāyus-ábrázolás (Cewegmed, T. tshe-dpag-med).⁶

Janabajar a mongol írásrendszerek közül kettő, az 1686-ban a Töwxön meditációs kolostorban megalkotott, díszítő írásként használt *Soyombo* (Sz. *svayambhū* (*kyoti*), ’önmagától keletkezett’, T. *rang-byung*) írás, melynek első jele fontos szimbólumként a mongol zászlót,⁷ valamint címert díszíti ma is⁸; illetve a fekvő négyszögletes írás vagy vízszintes pecsétírás (*Xewtē dörwöljin*, T. *yig gru-bzhi*) megalkotója volt. Mindkettő célja az volt, hogy speciális karakterekkel ne csak a mongol nyelv, de a tibeti és szanszkrit nyelvek (a mongóliai buddhizmus szent nyelvei) minden hangját is le lehessen jegyezni. A két írás egyike sem került be a mindennapi használatba, inkább díszítőírásként alkalmazták, ma is láthatjuk például imamalmok vagy kolostori névtáblák feliratain.

Jelen cikk tárgyához szorosabban kapcsolódik, hogy nevéhez fűződik a sajátos mongol buddhizmus megteremtése, melyet a tibeti buddhizmusnak

⁵ Ez eredetileg Luwsanxaidaw-nak, a *Čoijin lam*ként (T. chos-skyong bla-ma, ’Tanvédő láma’) ismert állami jósnak a kolostoregyüttese volt, épületei túléltek az 1937–38-as kolostorrombolást. Ma múzeumként működik.

⁶ Képzőművészeti munkásságába legteljesebb betekintést ad bőséges képanyaggal: Cültem 1982. Öndör gegēn örökségéről, beleértve művészeti munkáit is, mongol nyelven lásd Teleki 2013.

⁷ A mongol zászló függőleges piros-kék-piros három sávja közül a bal oldalin található sárga színnel a *soyombo* jel.

⁸ A mongol címeren sötétkék korong közepén egy sárga színű szárnyas vágatató ló (ez a mongoloknál a szerencse, az életerő jelképe is *htmor* vagy *lündā*, T. *rlung-rta*, ’szélló/szélparipa’ néven) látható, azon, a lovas helyén a *soyombo* jelképpel. Ezt kör alakú sárga díszítőkeret veszi körül, csúcán hármas drágakövel. A címer alsó részén szintén egy buddhista szimbólum, a Tankerék található.

a speciális mongol szokásokhoz és körülményekhez igazításával formált különlegessé. A buddhizmusra jellemző volt ez a helyi istenségeket, szokásokat, szertartásokat beolvasztó, helyi kultúrákhoz alkalmazkodó képesség, Mongóliában pedig főként Janabajar volt az, aki e helyi jellegzetességeket kialakította, rendszerbe foglalta, meghonosította. Ez többek között külsőségekben, mint a speciális mongol lámaruházat (része a hagyományos mongol köpönyeg, *dəl*, melynek hajtókája viszont a hagyományos mongol *dəl* hajtókájától eltérően egyenes, nem ívelt), valamint jellegzetes recitálási módokban és dallamokban mutatkozik meg – a tibeti hangzástól eleve eltér a gyorsabb ének, a tibeti szövegek torzított mongolos ejtése is. A speciális szertartási rendszer is ekkor alakult ki: megjelentek jellegzetes, csak a mongol kolostorokban tartott mongol buddhista szertartások, a tibeti szertartások módosultak dallamukban, illetve általa és más mongol szerzetesek által szerzett új szövegek beiktatásával. A mongol buddhizmus e sajátosságainak megőrzésére az ötvenéves elnyomást követő vallási újjáéledéskor nagy figyelmet fordítottak, így az általa bevezetett jellegzetességek napjainkban is élnek.⁹

Az Öndör gegēn által szerzett szertartási szövegek és recitálási módok, hatása a szertartásrendre

Janabajar számos olyan szöveget írt, melyeket a szertartások során napjainkban is használnak. Ezek közül az itt közölt imát (legismertebb nevén *Ĵinlaw cogzol*, T. *byin-rlabs mchog-stsol*, 'a legkiválóbb áldás(t árasztó)') minden nap, másokat jelesebb ünnepek kapcsán recitálnak minden mongol kolostorban. Jelentős például az általa írt *Ce daye sog / Ce taye sog* (T. *tshe-mtha' -yas-sogs*, 'Végtelen élet', Cewegmed, T. *tshe-dpag-med*, Sz. Amitāyus szinonimájaként) című ima – akad olyan kolostor, ahol ez is a mindennapi szövegek közé került be – és számos, a *Cagān sar* ('Fehér hónap', a holdújév kezdete) szertartásai során recitált szöveg. Ezek közé tartozik a *Geleg dodgi* (T. *dge-legs 'dod-dgu'i*, 'Szerencsekívánság') című ima (amely

⁹ Az újjáélesztett mongol buddhizmus szertartási rendszeréről bővebben lásd Majer 2008.

például a Gandan főkolostor Güngāčoilin dacan-jában, T. kun-dga' chos-gling grwa-tshang, Güngāčoilin kolostoriskola, a mindennapi felolvasásoknak is része¹⁰). Szintén a *Cagān sar* szertartásai során szerepel az *Umlai daye* (T. *om-las bgrang-yas*) című műve,¹¹ melynek recitálására a 15 napos szertartássorozat 14. napján, az Öndör gegēn halálának évfordulójára megemlékező 'Dupla ima' (*Dawxar yeröl*) szertartás során kerül sor, eközben ajánlják fel a *Cogčid* (T. *tshogs-mchod*, 'áldozatok csoportja', étökszentelés, Sz. gaṇapūjā) áldozatot *lagdor* (T. *lhag-gtor*, 'maradék áldozati sütemény') nélkül. Érdekeség, hogy a Gandan kolostorban a szerzetesi közösség ételle részeként kiosztott sütemények ezen alkalommal az Öndör gegēn által készített nyomóformákkal (*xew*) készülnek.

A holdújév időszaka során tartott 15 napos szertartások (a tavasz első hónapjának 1–15. napján) a Buddha által a tévtanítók (*tersūd*, T. *log-par lta-ba*) csodatételek bemutatásával történt legyőzéséről emlékeznek meg (ennek neve *Čoinpiürel jon ā*, T. *chos-'phrul bco-lnga*, '15 csoda') a négy nagy éves Buddha-ünnep (*Burxan bagšīn ix dūicen ödrūd*) egyikeként. E szertartások jelentősen eltérnek a tibeti szertartásrendtől.¹² Mongóliában Öndör gegēn ideje óta a 15 nap során minden délután az úgynevezett *Oroin yeröl* (T. *smon-lam*, 'Kiváló ima'), *Ix yeröl* (T. *smon-lam chen-po*, 'Nagy ima') vagy *Čoinpiürel molom yeröl* (T. *chos-'phrul smon-lam*, 'A csodatételek imái') szertartásokat tartják, az egykori kolostorfővárosban, az Ix xürében bevezetett módon. Különböző szövegeket, mint például a '32 magasztalás/dicséret' (*magtāl*, T. *bstod-pa*) és a '6 ima' (*jurgān yeröl*, T. *smon-lam drug*) recitálnak kiemelkedően szép dallammal e szertartások során. Az *Ix yeröl* szertartások

¹⁰ *Šarjin* (T. *shar byung*, szó szerint 'megjelenik/keletkezik'), a kolostoriskolák mindennapi szertartásának neve.

¹¹ Byambā 2004: 8, 00008. tétel.

¹² A mongol buddhizmus kapcsolódó szertartásainak bővebb leírása itt elérhető: Majer 2008. A tibeti hagyományban a *Monlam Dutsen* (T. *smon dus-chen / smon-lam dus-chen*, 'Imaünnep') fesztivált tartják ebben az időszakban, mely holdújévkor – tibetiül *Losar* (T. *lo-gsar*, a holdújév első napja) – kezdődik, de ez 21 napig tart eltérő szertartásrenddel – a mongolok a Buddha csodatételeiről szóló megemlékezésre eltérő szertartásokat vezettek be. A tibeti hagyományban 15-én a *Chonga chöchen* (T. *bco-lnga mchod-chen*, a '15-ei nagy áldozat') fesztivál kerül megrendezésre, amit régen a Jokhang főszentély (T. jo-khang) körül rendeztek meg, a Barkor körúton (T. bar-khor, 'középső körút'), a dalai láma jelenlétében.

a tibeti hagyomány ‘Nagy ima’ nevű szertartásaitól Öndör gegēn Janabajar hatására különböznek annyira. Ő adta az *Ix yeröl* szertartások szövegeinek és menetének rendjéhez (*gorim*, T. *go-rim*) a mantrarecitáció részt. Több szöveget, különösképpen a mantrarecitációk szövegét ő írta, és a dallamokat is ezekhez. Mindezek miatt az általa eszközölt változtatások miatt beszélünk az újjévvel egybeeső szertartások kapcsán is az ‘Öndör gegēn általi szertartási szabályokról’ (Öndör gegēn *deg*, T. *sgrig*, ‘elrendezés, sorrend’). Természetesen Öndör gegēn újításai nemcsak ezen időszak szertartásaira hatottak, itt ezeket most csak azért részletezzük, mert említeni kívánt legismertebb szövegei ezek során szereplenek a mongol szertartásrendben, a mongol szertartásrend egyéb részleteinek és változtatásainak leírása nem képezi jelen cikk részét. Szólnunk kell viszont még egyenként a *Cagān sar* szertartásai során énekelt, általa szerzett mantrákról, melyek recitálására (*mān’ tatax*) naponta a vita lezajlása (*coglomd bosox*, T. *tshogs-langs*, szó szerint ‘felemelkedni a gyülekezetben’, mivel ilyenkor a vitában részt vevő szerzetesek helyükről felállva a szentély közepén vitáznak) után kerül sor, a szertartás vége felé. Ilyenkor egy-egy láma recitálja az adott napi mantrát padjára felállva, a többiek csak egy-egy ponton kapcsolódnak bele. Ez a mantrarecitáció a szertartás legfelemelőbb része. A tibeti kapcsolódó szertartásoknak nem része a mantrarecitáció, bár a mongol hagyomány bevezetését onnan eredtetik, hogy a tibeti ünnepen az összegyűlt hívek a szentélyben mantrákat recitáltak (később ez a szokás megszakadt), és ennek nyomán alkotta meg ezeket Öndör gegēn. Az általa e célra írt mantraszövegek a következők: *hoyor mān’* (T. *ma-ni gnyis*) az első napon, *mān’ um um* (T. *ma-ni om om*) a 2., 6. és 10. napon, *mān’ um ya* (T. *ma-ni om ya*) a 3., 7. és 11. napon, *mān’ ladār* (T. *ma-ni la-tā-ri*) a 4., 8. és 12. napon, *mān’ tūgje dagnyid* (T. *ma-ni thugs-rje bdag-nyid*) az 5., 9. és 13. napon, valamint a *norow badma mān’* (T. *ma-ni nor-bu padma*) a 14. napon, melyet Öndör gegēn halálának évfordulójával egybeesve kiemelt alkalom lévén a fő előénekes (*ix unjad*, T. *dbu-mdzad*) recitál. Ez a mantra a leghosszabb, éneklése 2–3 óra hosszat tart.

A 15. napon a *mān' patamjad* (T. *maṅi pha-thams-cad*) kerül sorra.¹³ A mantrákat a 15 nap során a fő előénekes (*ix unžad*), a másod-előénekes (*baga unžad*) és az énekesek (*golč*, 'középen ülők') felváltva recitálják (*mān' tatax*), de a 14. napit, a leghosszabbat szokás szerint a fő előénekes, illetve a 15. napit a másod-előénekes adja elő.

Szertartási szövegek írásán és ezeknek a szertartásrendbe történő beillesztésén, a szertartásrend újraformálásán kívül a szertartások dallamának újrakomponálásában, a mongol buddhizmusra jellemző sajátos recitálási módok megteremtésében is jelentős szerepe volt Öndör gegēnek. A holdújévvvel egybeeső 15 napos szertartások előtt az általában öt napig tartó évváró szertartások legelső napján (a tél utolsó hónapjának 26. napja) az éves áldozati tészták (*balin* vagy *dorom*, T. *gtor-ma*, Sz. bali) felszentelésekor, a *Balin adislag*a vagy *Adislag*a (T. *byin-rlabs*, 'felszentelés') nevű szertartáson például 108 cintányérütés hangzik el, nagyon lassú és dallamos módon – ezt az elemet is Öndör gegēn vezette be. Az éneklési, recitálási módok közül nevéhez fűződik az úgynevezett 'régii dallam' (*xūčīn yan*, T. *dbyangs*, 'dallam'), míg az 'új dallam' (*šin yan*) a később az 5. *ĵewcündamba xutagt* által feltalált recitálás neve – mindettől ma is használják egyes szertartásokon, vagy akár egy szertartáson belül bizonyos részeknél váltakozva. Számtalan szertartási szöveghez írt még Öndör gegēn dallamot, például a *Daščīraw san* [T. *bkra-shis char-'bebs(-kyi) bsang(s)*, 'Szerencse-esőt hozó füstáldozat'] című szöveghez, melyet D. Sugar és Š. Ad'šā,¹⁴ valamint Ĵ. Yerőlt¹⁵ szerint a 4. panchen láma (Luwsan Čoiĵi Ĵalcan, Loszang Csöki Gyalcen, T. *blo-bzang chos-kyi rgyal-mtshan*, 1570–1662) az ő kérésére írt a mongolok számára, azzal a céllal, hogy azok a nélkülözést elkerülhessék, szerencsés körülmények között élhessenek. A *Daščīraw san*, mely a mongoloknál szinte az egyik legismertebb és leggyakrabban használt szöveg,

¹³ A mantrákat itt meg lehet hallgatni: http://bodhi.mn/?page_id=1510, http://bodhi.mn/?page_id=1715 (Mongolīn burxanī šašnī xōgĵilĵ demĵix san / Fund for Development of Mongolian Buddhism honlapja, letöltve 2016. 02. 13-án). Az oldalon közölt információk szerint a mantrákat éneкли: a Dašgenpelin xīd lámája, Towū előénekes, B. Soronjonbold, a Barūn xūrē lámája, Ĵ. Byambadorĵ, a Gandantegčenlin főkolostor előénekes, Lxagwasūren és Ĵambadorĵ.

¹⁴ Sugar – Ad'šā 2004: 86–88.

¹⁵ Yerőlt 2016 (eredeti megjelenés helye ismeretlen).

a 4. panchen láma által Öndör gegēn kérésére a mongolok jólétének elősegítésére írt három szöveg egyike, a másik kettő a mongol nép egészségéért írt rövid orvos-buddha szöveg [*Baga Manal* vagy *Čogden/Čogdon jalwa (manal)*, T. ? (*rgyal-ba sman-bla*; S. *Bhaṣajyaguru*); és az elhunytakat a halál után a *Diwājin* paradicsomba (T. *bde-ba-can*, S. *Sukhāvātī*, a ‘Nagy Boldogság Birodalma’), Amitābha buddha (Awid, T. ’od-dpag-med, ‘a végtelen fény buddhája’) tiszta földjére újjászületni segítő *Potid bawū yüljigmā* (T. ’*pho-khrid dpa’-bo g-yul ’jug-ma*) című szöveg. Ez utóbbihoz Öndör gegēn magyarázatot is írt T. *pan-chen chos-rgyan-gyis mdzad-pa’i ’pho-khrid-kyi kha-bskong*, ‘Kiegészítő függelék a panchen láma, Chosrgyan által írt tudatátvitel útmutatóhoz’ (mongol címén *Bančin Čoiĵangġin joxioson Yegütgelġn xötölbörġn nöxwör*, ‘Útmutató segédlet a panchen láma, Chosrgyan által írt tudatátviteli útmutatóhoz’) címmel.¹⁶

Öndör gegēn két fő tanítványa szintén a mongol buddhizmus fontos alakja volt: Jaya bandida Luwsanperenlei és Lamġn gegēn Luwsandanjanĵancan. Jaya paṇḍita Luwsanperenlei (T. blo-bzang ’phrin-las, 1642–1715), akit a Xalxa Jaya bandid (halha Jaya paṇḍita) vagy Jaya gegēn néven ismertek még, a láncolat első mongol újjászületése volt, egyben a mongol buddhizmus egyik legfontosabb alakja. Kolostora, a Jayaġn xürē a mai Arxangai megye Cecerleg nevű központjának területén állt – az 1937–38-as kolostorrombolásokat csak egy-két épülete élte túl, ma múzeumként működik, egy külön megmaradt épületében pedig ma is szertartásokat tartanak. Lamġn gegēn Luwsandanjanĵancan (T. blo-bzang bstan-’dzin rgyal-mtshan, 1639–1704) egy másik neves mongol szent láma volt, az ő egykori kolostora, a Lamġn gegēnġ xürē vagy Xamba (xutagt) nomon xanġ xürē a mai Bayanxongor megye Erdenecogt járása területén volt. Hármójukat, mint a sárgásüveges buddhizmus (Gelukpa, mongol *gelugwa* vagy *šarġn šašin*, ‘sárga vallás’) mongóliai elterjesztőit a ‘Tan három mécsese’ néven nevezik együttesen. Ábrázolásokon gyakran szerepelnek Öndör gegēn két oldalán, hasonlóképpen, mint a Buddhát két fő tanítványával vagy Tsongkapát két fő tanítványával mutató képmások.

¹⁶ Byambā 2004: 7, 00007. tétel.

Öndör gegēn Janabajarról mint egyházfőről, munkásságáról, műveiről, képzőművészeti és egyéb tevékenységéről számtalan cikk és kiadvány áll rendelkezésre mongol nyelven is.¹⁷ A legújabbak egyike a születésének 380-ik évfordulójára 2015-ben Ulánbátorban tartott nemzetközi konferencia kötete.¹⁸

Haláláról Mongólia-szerte külön szertartással emlékeznek meg az első tavaszi holdhónap 14. napján, az 'Öndör gegēn nagy ünnepnapon' (*Öndör gegēnī ix düicen ödör*, T. *dus-chen*), a holdújévi 15 napig tartó szertartássorozat 14. napján, mellyel egybeesik, így aznap dupla szertartást tartva (*Daw-xar yeröl*, 'dupla áldás').

„Időszerű ima” avagy „A legkiválóbb áldás(t árasztó)”

Az alábbiakban magyar fordításban közreadott ima, más szertartási szövegekhez hasonlóan, a mongolok körében több néven ismert: röviden és köznapien *Adistid* címen ('Áldás', a szöveg kezdőszava, a T. *byin-rlabs* mongol megfelelője), a szövegkezdet első szavaiból álló mongolos ejtésű tibeti nevén *Jinlaw Cogjol* formában (T. *byin-rlabs mchog-stsol*, 'A legkiválóbb áldást árasztó'), vagy eredeti tibeti címén *Düütünji soldewként* (T. *dus-bstun-gyi gsol-'debs*, 'Időszerű ima'). Az egyes szertartási szövegek recitálása általános, minden lény üdvéért és szenvedéstől való megszabadulásáért szóló áldásos hatásukon kívül különböző élethelyzetekben vagy különböző célok eléréséhez ajánlott: e szöveget a hívők számára ebben eligazítást adó rövid magyarázatok szerint a harmonikus életért, az akadályok eltávolításának céljával olvassák, valamint bármiféle válság, zűrzavar, harc, küzdelem, viszály lecsendesítésére, az öszhang és a békés állapot elérésére – mindez a szöveg tartalma és keletkezésének alább ismertetett háttere tükrében egyértelmű is lesz.

Az ima tibeti nyelven, hangsúlyos, kötött szótagszámú tibeti versben íródott: versszakainak minden sora kilenc szótagból áll. Mindezt természetesen a magyar fordítás nem adhatja vissza.

¹⁷ Például Sugar – Ad'sā 2004; Čoinxor et al. 1995.

¹⁸ Čulün – Mönxjargal 2015.

A fordítás tibeti nyelvből, négy szövegváltozat összevetésével készült, négy modern mongol nyelvű fordítás áttekintése mellett (ezekről lásd alább). Rendelkezésre áll még két klasszikus mongol fordítás is.¹⁹ A tibeti szöveg fordításához a két legnagyobb mongol kolostor, a Gandan főkolostor és a Daščoilin kolostor mindennapi szertartási szövegeinek gyűjteményében szereplő tibetit, a Lokesh Chandra általi szövegkiadást,²⁰ illetve az Š. Bira által kiadott tibeti szöveget vetettem össze.²¹ Egy-egy mongol kolostor mindennapi recitálású szövegeinek száma (*gorim*, T. *go-rim*, ‘sorrend’, a szövegeknek a recitálási sorrendben készült listáját jelenti) általában a kolostor méretétől, szerzeteseinek számától függ, illetve természetesen a követett hagyományvonal szerint kerülhetnek bele az általánosan mindenhol recitáltak mellé különböző szövegek. A legtöbb helyen azonban a Gandan főkolostor 35 tételből álló napi szövegeinek gyűjteményét követik – ettől lényegében kevésben tér el a Daščoilin kolostor szöveggönyve, mely 54 szövegből áll. A Daščoilin kolostor mindennapi szövegeit 2004-ben modern formában adták ki egy kötetben,²² tartalomjegyzékkel, ebben a szövegek címekkel vannak elkülönítve egymástól. Más *Cogč’in* szöveggyűjtemények, mint például a Gandan kolostoré tibeti *sūtra* (*pothi*) formában elérhetőek. Akisebb szentélyek a Gandan vagy a Daščoilin gyűjteményét használják, vagy egyes szövegekhez egy-egy széles körben elérhető kis imagyűjteményt.²³ A szöveg természetesen Öndör gegēn Janabajar összes művei (*sumbum*, T. *gsung-’bum*) közt megtalálható, így az azt közreadó modern kiadványokban is elérhető, például Lokesh Chandra kiadásában²⁴ vagy újabban a Gurudeva

¹⁹ Bira 1995: 16–18, 20–22.

²⁰ Lokesh Chandra 1982: folio 748–751 (az eredeti szöveg számozása szerint folio 100B–102A, a kötetben egy a különböző újjászületésekre vonatkozó életrajz, egy Öndör gegēn-életrajz, egy másik, két nyelvű Öndör gegēn-életrajz, majd Öndör gegēn művei szerepelnek egyben kiadva, a kéziratoldalak eszerint egyben is számozva vannak).

²¹ Jambal – Mönksaixan 2004: 144–145, Gandan [kiadási dátum nélkül]: 297–300. azaz 136A–137B, Bira 1995: 15, 19.

²² Jambal–Mönksaixan 2004.

²³ PhD disszertációmban a mongol kolostorok szertartásrendjének ismertetésekor napi szertartásaikat is leírtam, ahol hozzáférhető volt, ott az egyes szentélyek eltérő szöveggönyveiben foglalt szöveg címek megadásával (Majer 2008).

²⁴ Lokesh Chandra 1982: folio 748–751 (az eredeti szöveg számozása szerint folio 100B–102A).

rinpoche²⁵ által megjelentetett, R. Byambā általi sorozat első kötetében.²⁶ Az MTA Keleti Gyűjteményében is több példányban megtalálható a mű.²⁷

A máig legfontosabb modern mongol fordítást, az ima rövid elemzését magyarázatokkal Š. Bira adta közre.²⁸ A vékonyka kiadványnak része a szöveg Bira általi modern mongol fordítása, egy másik modern mongol fordítás, az eredeti tibeti szöveg, illetve két klasszikus mongol fordítás, valamint néhány oldalas ismertető és magyarázatok. Az ima népszerűségét mutatja, hogy nemcsak az egyes kolostorok imakönyveiben, például a lámák számára a mindennapi szertartási szövegeket akár mai kiadásban is elérhetővé tevő gyűjteményekben szerepel (természetesen ezekben tibeti nyelven), hanem a mongol hívek számára kiadott sokféle tájékoztató füzet, kiadvány, könyv jó némelyike is közreadja egyéb fontos és lényegi imák mellett ennek is a fordítását (általában egyedüli mongol szerző által írt szöveggént). Mivel a mongol buddhizmus egyházi nyelve ma is a tibeti, a szertartások, imák tibetiül folynak, az érdeklődő hívek számára különösen fontosak az efféle, a szövegeket saját nyelvükön is közreadó kiadványok (általában a szöveg kívülről történő megtanulását, recitálását számukra a tibeti nyelv ismerete nélkül is lehetővé tevő, cirill betűkkel lejegyzett mongolos ejtésű tibeti eredeti mellett).

A vers szerkezete a szertartási szövegek egy részére jellemző héttagú felosztást [(*Mörgölin*) *dolön gišün*, T. yan-lag bdun-pa] követi:

1. meghajlás vagy hódolattétel (*mörgöx*, T. *phyag-’tshal-ba*, Sz. *vandana*) – első 4 sor
2. áldozattétel (*örgöl örgöx*, T. *mchod-pa phul-ba*, Sz. *pūjā*) – 2 sor
3. a bűnök megbánása [(*nüglē*) *naminčlax*, T. *bshags-pa*] – 1 sor

²⁵ Belső-mongóliai születésű láma, Tibetben és Nepálban tanult, nagy szerepe volt a mongol budhizmus újjáélesztésében, több kolostor újjáépítéséhez is hozzájárult. Később konfliktusba került a dalai lámával az általa betiltott Šügden (T. shugs-ldan) védőistenség tisztelete miatt.

²⁶ Byambā 2003.

²⁷ Orosz 2008–2009: *Dus-bstun-gyi gsol-’debs* 520.58.4, 536.17, 543.4, 592.38; *Dus-bstun-gyi gsol-’debs Byin-rlabs mchog-stsol-ma* 568.41; *Byin rlabs mchog-stsol-ma* 520.30, 543.4, 607.6.2; *Byin-rlabs mchog-stsol-ma dang / Ma-ñi’i ril sgrub-kyi cho-ga’i ’don-cha sogs* 607.6.

²⁸ Bira 1995: p. 7–9.

4. az erényes tettek iránti örvendezés [(*buyanṅ*) *dagan bayasax*, T. *rjes-su yi-rang-ba*] – 1 sor
5. a Tan terjedésének ösztönzése [*duritgax*, T. (*chos-kyi-'khor-lo bskor-bar*) *bskul-ba*] – 2 sor
6. (a szenvedésből való nem elmúlásért, azaz minél hosszabb ideig a Földön maradásért szóló) ima elmondása [*jalbirax*, T. (*myan-gan-las mi-'da'-bar*) *gsol-ba* (*gdab-pa*)] – 22 sor
7. az ezzel gyűjtött erényeknek az összes lény megvilágosodásának céljára történő szentelése [*joriulax*, T. (*dge-ba rdzogs byang-du*) *bsngo-ba*] – utolsó 4 sor.

A hanyatló idő,²⁹ mely a vers születésének időpontjára, de ugyanúgy napjainkra is vonatkozik, egy sötét korszak, melyben a buddhista szemlélet szerint a buddhista Tan csak kis mértékben van jelen, nem hatja azt át, így a tudatlanság következtében értelemszerűen a lények bűnei, tévelygései, következképp szenvedései is megsokasodnak, nagy nyomorúságba juttatva őket. Az ima pontos keltezését a kolofon nem adja meg,³⁰ de vitathatatlanul a nyugati és keleti mongolok (ojrátok és halhák) közti sok áldozattal és szenvedéssel járó háborúk idején keletkezett, azzal a céllal, hogy a háborús nehéz időkből való kijutáshoz utat mutasson, annak a buddhista Tan, az ima erejével véget vessen, a viszálykodó mongolságot egyesítse, így békességhez juttassa. E tartalmi jellegzetessége miatt a mongolok még az *Enx taiwanī jalbiral*, azaz a 'Béke-ima' néven is emlegetik.³¹ D. Sugar és Š. Ad'sā például említi, hogy az 1939-es Xalxīn gol-i csata idején az emberek titokban recitálták ezt a szöveget – nyilvánvalóan a béke elősegítéséért imádkozva

²⁹ T. *dus-ngan*, 'rossz idő/nehéz idő', a mongol fordításokban *cöwīn cag*, 'hanyatlás kora/bajjal terhes idők' (ez a legmegfelelőbb terminológia), de előfordul a *mū cag*, 'rossz idő', és a *mun-xag cag*, 'sötét idő / a tudatlanság ideje' fordítás is.

³⁰ Š. Bira szerint 1696-ban írhatta Öndör gegēn (Bira 1995: 3).

³¹ Mönx-Erdene 2008: 47.

ezáltal.³² Az ima tehát egy hanyatló korszak nehézségeit, jellegzetességeit alapul véve íródott. Van azonban egy sokkal mélyebb, kiterjedtebb jelentése is: mint minden tibeti ima, minden lény üdvére, megszabadulásának elősegítésére íródott, így minden sora örök érvényű. Minthogy jelen korszakunkban éppúgy időszerű, így talán nemcsak a mongolság üdvére szolgál, de napjaink magyar olvasóinak is reményt adhat központi, a tartós boldogságot, békét hívó gondolatával: „Minket, a hanyatló idők nagy sötéttségével különösen teljes, / rossz sorsokban senyvedő lényeket óvjon a könyörületesség! / A rossz tettek nyomorúságának gyümölcseivel teljes eme korszak / sokféle szenvedésének lángoló tüze majd ha teljesen kialszik, / a kölcsönös haragtól mentes, irgalmas szeretettel teljes szívbeli egyetértés / boldog tökéletessége, kérem, terjedjen el!”.

A népszerű szöveget nemcsak a mindennapi szertartások részeként, de Mongóliában általában szinte bármilyen szertartási szöveg recitálása, például akár egy füstáldozat (*san*, t. *bsangs*) vagy egy szerencsehívó rituálé (*dallaga*, T. *g-yang-'gug*) után is olvassák.

A rövid kolofon keltezését szokás szerint ugyan nem, egyéb információkat azonban tartalmaz. Tanúsága szerint Öndör gegēn (a kolofonban 'Szent Híresség', T. *dam-pa'i ming-can* néven) egy Namjil (T. *nam-rgyal*) nevű tanítványa ösztönzésére írta, aki teljes felszentelésű szerzetes volt (*gelen*, T. *dge-slong*). Lejegyzője pedig Lodoi (T. *blo-gros*), a buddhista filozófia tudósa (*rawjamba*, T. *rab-'byams*) volt. A kolofonban szereplő cím: *dus-bstun-gyi gsol-'debs*.

Az Öndör gegēn által tibeti nyelven írt szövegnek klasszikus mongol fordításai is készültek, ezek használata azonban a szertartási életben nem igazán terjedt el – ahogy a mongol nyelvű szertartások általában sem: a mongol buddhista egyház szertartási nyelve egy-egy kivételtől eltekintve a tibeti maradt. Inkább fordítástörténeti, irodalmi értékük van. Az egyik ilyen fordítás a *Borjgon gewš*-ként (Borjigin nemzetségbeli T. *dge-bshes*, a tibeti buddhista filozófia doktora) is ismert Ištawxai *gewš* (Ištawxai Š., 1901–1972) fordítása,

³² Sugar – Ad'šā 2004: 78.

mely Bira könyvében elérhető.³³ Egy másik az egykor a Gandan főkolostor apáti rangját (*xamba*, T. *mkhan-po*) betöltő X. Gādan műve, aki 1981–1990 között töltötte be ezt a fő tisztséget.³⁴ Bira könyvében az Ištawxai *gewš* által készített klasszikus mongol fordítás kéziratát és egy ismeretlen szerző által készített klasszikus mongol fordítás kéziratát is közreadja.³⁵ Ahogy Bira írja, mindkét kézirat Š. Soninbayar, a Gandan tudós lámája tulajdonában van (vagy legalábbis Bira könyvének megjelentekor ott volt), és mindkettő Š. Soninbayar apai nagyapja, az egykori Secen xan aimaghoz tartozó Borjigin secen xošuban élt Togtoxučral által készített kézírásos másolat. Címük Ĵinglubčoyčolként, illetve Ĵinglubčoyčalként szerepel.³⁶

A modern mongol (halha), cirill betűs fordítások vagy a klasszikus mongol fordítások mai nyelvre történt átültetései, vagy a tibetiből készült fordítások. Ezek közül a legfontosabb Š. Bira fordítása (és a hozzáfűzött magyarázatok), melyhez könyvében közli a tibeti eredetét is, hozzátéve, hogy fordítása az általa szintén közölt két klasszikus mongol fordításra is támaszkodva készült.³⁷ Š. Bira fordításának mongol címadása a kétféle tibeti cím egymás utáni fordítása, a következőképpen: *Cag lugā joxildūlsan jalbiral Adistadīn dēdīg xairlagč oršiwoi* ('Az időnek megfeleltetett / A korral összhangban levő ima, a legkiválóbb áldást árasztó'). E fordítást gyakran adják közre újra a mai kiadványokban.³⁸ Könyvében szerepel egy másik modern mongol fordítás is,³⁹ egyszerűen *Ĵinlawčogjol* címen, melynek eredetéről annyit említ, hogy B. Širendendew akadémikus magángyűjteményéből való,

³³ Bira 1995: 18. és 16. oldalak.

³⁴ Bira könyvében csak említi ezt a fordítást (Bira 1995: 4). Byambā (Byambā 2004: 43) a szöveg két elérhetőségét is megadja: Xürelbatar 1992: 11 és Tüdeu 1995: 283.

³⁵ Bira 1995: 16 és 18, illetve a másik fordítás a 17., 20., 21., 22. oldalakon.

³⁶ Byambā az Ištawxai és Gādan általi fordításokon kívül még Gelegjamc dörombo (T. dge-legs rgya-mtsho mdo-rams-pa, 1869–193?) fordítását említi, az általa Gelegjamc fordításaként hivatkozott mű azonban egy Agwān Ešitüwden/Ištüwden (T. ngag-dbang ye-shes thub-bstan) által írt Öndör gegēn-életrajz Gelegjamc általi fordítása, mely az adott oldalon néhány mondatban említi csak a *Ĵinlaw cogjol* imát (Kämpfe 1981: 352) – ezt Bira idézi is művében (Bira 1995: 3).

³⁷ Bira 1995: 7–9, illetve 10–13.

³⁸ Például: Sugar – Ad'šā 2004: 80–81. A 78–80. oldalon az imához tartozó magyarázat nagy részét is Birától vették.

³⁹ Bira 1995: 14.

és Bira rendelkezésére Serēter,⁴⁰ a Gandantegčenlin kolostor Dečingalaw szentélyének (Dečingalaw dacan vagy Dūinxor dacan, T. bde-chen bskal-pa, dus-'khor grwa-tshang, 'Szerencsés kalpa / Kālacakra szentély') feje bocsátotta. A harmadik, gyakran használt mai mongol fordítást Ištawxai fordításaként emlegetik. Ezt több kiadványban is megtaláltam,⁴¹ eltérő címekkel: *Ĵinlawcogjōlmā, Adistidīn manlaig öršōgč oršiw* ('A legkiválóbb áldást árasztó')⁴², *Cagīg toxinūlagč jalbiral*⁴³ / *Cagīn toxinūlax jalbiral*⁴⁴ ('Az időnek megfelelő / A korral összhangban levő ima). Egy negyedikféle mai mongol fordítás is több kiadványban fellelhető. Ezek egyike mellett⁴⁵ egy rövid magyarázat is szerepel C. Mönx-Erdene, a fővárosi Daščoilin kolostor (T. bkra-shis chos-gling, 'Tan szerencsés kolostora', a főváros második legnagyobb kolostora, a Jūn xürē, 'Keleti kolostor' nevet is viseli a régi kolostorfőváros keleti kolostorrészének örökösöként) szerzetesi főiskolája vezetőjének tollából.⁴⁶ Itt a *Cagīg towxinūlagč soyorxol talwixuin surgāl oršwoi* (*Ĵinlaw cogcolmā*) ['Az időnek megfeleltetett tanítás, kegyelemosztó' ('A legkiválóbb áldást árasztó')] címmel olvashatjuk az imát mongol nyelven, a másik két azonos fordítást közreadó kiadvány⁴⁷ az *Adistedīn dēdīg xairlagč ex*, illetve *Ĵanlaw cogjol* (*Adistidīn dēdīg xairlagč ex*) ('A legkiválóbb áldást árasztó anya') címmel közli.

Mint láthatjuk, a fentebb megadott mongol címeken kívül (melyeken a szertartási életben az imát említik) mai mongol nyelvre átültetett fordításai különböző címeket adnak az imának, mint például a tibeti szövegkezdet tükörfordítása, azaz *Adistidīn dēdīg hairlagč*, 'A legkiválóbb áldást árasztó', vagy más szavak használatával azonos jelentésben *Adistidīn manlaig*

⁴⁰ R. Serēter, aki 2004-ben halt meg, magas rangú láma volt. A Gandan kolostor Kālacakra szentélyében a *darxan gesgūi* ('nemes rendfőlegelő') tiszteleti címet viselte.

⁴¹ Čoinxor et al. 1995: 70, *Mongol unšlaga, urilgās* 2006/2008: 17–18, *Burxanī šašnī jan üilīn garīn awlaga I.* 2005: 50.

⁴² Čoinxor et al. 1995: 70.

⁴³ *Mongol unšlaga, urilgās* 2006/2008: 17–18.

⁴⁴ *Burxanī šašnī jan üilīn garīn awlaga I.* 2005: 50.

⁴⁵ Darambajar 2008: 48–49.

⁴⁶ Mönx-Erdene 2008: 47.

⁴⁷ Bayasgalan 1996: 62–63 (e kiadvány egy tibeti nyelvkönyvecske, gyakorlásképpen szerepel benne a tibeti szöveg az 53–56. oldalon, majd a könyv végén a mongol fordítás); és Cecgē 2005: 35–36.

öršögč. Máshol az eredeti tibeti cím tükörfordításával *Cag lugā joxildūlsan jalbiral* ('Az idővel összhangban levő / Időszerű ima'), *Cag lugā tārūlsan jalbiral* ('Az időhöz illő / Időszerű ima')⁴⁸ vagy *Cagīg toxinūlax / toxinūlagč jalbiral*, *Cagīg towxinūlagč soyorxol talwixuin surgāl* ('Az időnek megfelelő tanítás, kegyelemosztó') cím szerepel. Az eredeti tibeti cím mongolos ejtésű változatával is említik, mint *Düidünji soldew*⁴⁹ vagy *Düidün soldew*.⁵⁰

Az imának születtek magyarázatai is (T. 'grel-ba, kommentár, magyarázat), szintén tibeti nyelven. A magyarázatokkal jelen cikk szerzőjének nem nyílt módja foglalkozni, nem is áll rendelkezésére ilyen szöveg, ám a felhasznált szakirodalomban három magyarázatról is esik említés.⁵¹ Az egyik Agwānxaidiūw (T. ngag-dbang mkhas-grub, 1779–1838), az Ix xürē kolostorfőváros apátjának (*xamba*, T. *mkhan-po*) munkája T. *byin-rlabs mchog-stsol-ma*'i 'grel-pa tshig-don rab-gsal zhes bya-ba bzhugs-so ('magyarázat a byin-rlabs mchog-stsol-ma című műhöz, a szavak jelentését megvilágító') címmel. Byambā mongol fordításban is megadja a címet: *Adistedīn dēdīg xairlagčīn tailbar üg utgīg mašid todorxoilogč xemēx oršwoi*.⁵² A másik magyarázatot Ganjūrwa nomon xan (T. dka-'gyur-ba no-mon-han) készítette T. *rje-btsun dam-pa*'i *zhal-nas gsungs-pa*'i *byin-rlabs mchog-stsol-ma*'i 'grel-ba ('magyarázat a Ĵewcündamba által kinyilatkoztatott byin-rlabs mchog-stsol-ma című műhöz') címmel, mongol fordításban szintén Byambā által: *Ĵawjündambīn aildsan adistidīn dēdīg xairlagčīn tailbar xemēx*.⁵³ Š. Bira említi könyvében, hogy felhasználta a Ganjūrba nomon xān által az imához tibetiül írt rövid magyarázatot, melynek címét röviden mint T. *byin-rlabs mchog-stsol-ma*'i 'grel-pa bzhugs-so ('magyarázat a byin-rlabs mchog-stsol-ma című műhöz') adja meg. Hozzáteszi, hogy az általa használt hatoldalas kézirat Š. Soninbayar magántulajdonában van.⁵⁴ A harmadik magyarázat

⁴⁸ Čoinxor et al. 1995: 69.

⁴⁹ Mönx-Erdene 2008: 47.

⁵⁰ Čoinxor et al. 1995: 69.

⁵¹ Byambā 2004: 43 mindhárom magyarázatot említi; Bira 1995: 5; Sugar – Ad'sā 2004: 79.

⁵² Byambā 2004: 43.

⁵³ Byambā 2004: 43. Byambā hivatkozza a 20 foliós szöveg elérhetőségét is: Tashigangpa 1974: K kötet.

⁵⁴ Bira 1995: 5.

pedig a Möröngin vagy Delgermöröngin xürē-beli (delgermöröni kolostor: a Delgermörön nevű folyójáról elnevezett Mörön a mai Xöwsgöl megye központja, egykor a Xotgoid axai beisīn xošū területe volt) *Angi bagš*-ként is ismert Cerenjaw / Luwsancerenjaw agramba [T. (blo-bzang) tshe-ring-skyabs sn-gags-rams-pa, 20. század] alkotása, címe T. *byang-phyogs bskal lha lha Yo-gi Janabajras nyam-thags 'gro-rnams-la skyes-bskur stsol-ba'i dus-bstun gsol-'debs byin-rlabs mchog-stsol-ma'i brjod don-bsam 'phel nor-bu snang-ba'i thabs-su spos me'i snang-ba lta-bu'i brjod tho bkod-pa bzhugs-so* ('Az északi terület magasrendű istenség jógija, Janabajar által írt, az elkínzott lényeknek ajándékot adományozó dus-bstun gsol-'debs byin-rlabs mchog-stsol-ma című mű értelmét kívánságot beteljesítő drágakő fényének módján füstölő tüzének fényéhez hasonlóan elbeszélő'), Byambā általi mongol fordításban *Xoid jügīn xuw' ülemj burxan Yoga Janabajar doroitson am'tan nugūdad beleg xairlaxīn cag lugā joxildūsan jalbiral adistidīn dēdīg xairlagčīn utgīg ögūlex xiüstīg xangagč jindamani üjegdeld xüjīn gal met ögūlex*. Ugyanezt a magyarázatot említi D. Sugar és Š. Ad'šā, akik szerint, rövidebb címen említve csak mongol nyelven, *Ĵinlawcogjolīn utga sanānī ix čandman' erdnīg üjegdexīn tödtxön gereltūlex xüjīn galīn gerel* ('A Ĵinlawcogjol értelmének nagy *cintāmaṇi* drágakövet világossá téve megvilágító füstölő tüzének fénye') címmel készült ez a kommentár.⁵⁵

Bár az ima minden sora bővelkedik a buddhista szakszavakban (a tibeti buddhista panteon különböző alakjai, bűn, erény, a Tan kereke, létforgatag, lények, tudatlanság, sötétség, könyörületesség, hanyatló idők, rossz sorsok vagy létformák, a tettek gyümölcsei, nyomorúság, szenvedés, a három drágakő, a valóság mezeje, üresség, függésben való keletkezés, a létforgatagból való megszabadulás, Avalokitešvara – a könyörületesség bódhiszattvája), lényege talán minden ide nem férő magyarázat és részletes lábjegyzetelés nélkül is értelmezhető lesz akár a buddhizmus eszméiben teljesen járatlan olvasó számára is, míg a folyóiratot már ismerő célközönség számára az alapfogalmak tisztázása, megjegyzetelése nem is szükséges, az élvezhetőség érdekében ettől el is tekintettem – tibetisták részére pedig az eredeti tibeti szöveg is szerepel a cikk végén.

⁵⁵ Sugar – Ad'šā 2004: 79, a magyarázat tibeti eredeti címét nem is adja meg.

Időszerű ima

[A legkiválóbb áldás(t árasztó)]

A legkiválóbb áldást osztó gyökérlámák,
a tökéletesség esőjét hullató védőistenségek, a békés és haragvó istenek,
a minden akadályt elhárító égi istennők és tanvédők előtt
Test, Beszéd és Elme hármas útján nagy tisztelettel meghajolok.

A valóságos és a gondolattal teremtett áldozatok halma
az égboltot is beborítja, úgy áldozom.

A végtelen idők óta felhalmozott bűneimet megbánom, újra el nem követem.
A közönséges és a nemes születésűek minden erényes tette nyomán én is
örvendezem.

A mély és kiterjedt Tan kerekének megforgatását – a Tan átadását – szorgalmazom.

A végtelen létforgatag végezetéig, kérem, maradjon hát [a Tan] szilárdan jelen!

Az ezen erénnyel szimbolizált, de mérhetetlen erények halmát,
a három idő buddhái és összes tanítványai imája szerint arra szentelem:

Tisztuljon el minden lény tudatlanságának sötétsége!

A mindentudó bölcsesség fénye terjedjen el bennük!

Minket, a hanyatló idők nagy sötétségével különösen teljes,
rossz sorsokban senyvedő lényeket óvjon a könyörületeség!

A rossz tettek nyomorúságának gyümölcisével teljes eme korszak
sokféle szenvedésének lángoló tüze majd ha teljesen kialszik,
a kölcsönös haragtól mentes, irgalmas szeretettel teljes szívbeli egyetértés
boldog tökéletessége, kérem, terjedjen el!

Megtéveszthetetlen Védő, ments meg, óvj meg!
 Mérhetetlen Könyörületesség Kincsestára, Avalokitesvara, tekints reánk, te-
 kints le ráink!
 Korábban tett erős fogadalmad ne feledd, emlékezz!
 Gondolj ráink, figyelj ráink! Gyorsan védelmezz meg!

A győzedelmes Tan napfénye sugározzon a tíz irányba!
 Minden lény állandó boldogságban, dicsőségben leledzen!
 Akadályozó bűneitől megtisztulva az erények halmával teljes
 mindentudás állapotát gyorsan, sebesen érje el!

A lámák és a Három Drágakő – Buddha, a Tan és a szerzetesrend – igazsá-
 gának áldása,
 a változástól mentes valóság mezeje – üresség – és a függésben
 keletkezés csalhatatlan ereje,
 és a mi hitünk és a Tanvédők kegyes tettei által
 minden célunk kívánságunk szerint teljesedjék be!

A minden oltalmat egyesítő lámák áldása révén
 az összes ideiglenes és végleges nyomorúság ahogy eltisztul,
 a létforgatag és a belőle megszabadulás önmagától keletkezett jólétében,
 a tökéletes fennkölttségben való örvendezésnek az áldása áradjon szét!

*Ezt az Időszerű ima című fohászt maga a Szent Híresség alkotta meg, tanít-
 ványának, a Rnam rgyal ('Tökéletesen győzedelmes') nevű teljes felszentelé-
 sű szerzetesnek ösztönzésére. Papírra vetette Blo gros ('Bölcs'), a buddhista
 filozófia tudósa.*

*A tibeti szöveg*⁵⁶**Dus bstun gyi gsol 'debs bzhugs so**⁵⁷

byin rlabs mchog stsol rtsa brgyud bla ma dang/
 dngos grub char 'bebs yi dam zhi khro'i lha/
 bar gcod⁵⁸ kun sel mkha' 'gro chos bsrung la/
 sgo gsum gus pa chen pos⁵⁹ phyag 'tshal lo/

dngos bshams yid kyis sprul pa'i⁶⁰ mchod pa'i tshogs⁶¹/
 nam mkha'⁶² khyab srid yongs su bkang ste 'bul/
 thogs med⁶³ nas bsags sdig ltung bshags shing sdom/
 skye 'phags ji snyed dge la rjes yi rang/

zab rgyas chos kyi 'khor lo bskor bar bskul⁶⁴/
 'khor mtha' srid du brtan bzhugs gsol ba 'debs/
 'dis mtshon ma lus dge ba'i phung bo rnams/
 dus gsum sras bcas rgyal bas⁶⁵ yongs smon bzhin/

⁵⁶ Ĵambal – Mönxsaixan 2004: 144–145; Gandan [kiadási dátum nélkül]: 297–300, azaz 136A–137B; Bira 1995: 15, 19; Lokesh Chandra 1982: folio 748–751 (az eredeti szöveg számozása szerint folio 100B–102A). A szöveget a Dašchoilin kolostor könyvéből teszem közzé, a másik három változatbeli eltéréseket lábjegyzetben a következőképpen jelölöm: 'Bira', 'Lokesh Chandra', illetve 'Gandan'.

⁵⁷ Bira: Dus bstun gyi gsol 'debs byin rlabs mchog stsol ma bzhugs so/. Gandan: nincs külön cím, egyből elkezdődik a szöveg: byin rlabs mchog stsol. A Lokesh Chandra általi kiadásban nincs külön cím.

⁵⁸ Bira: bcod.

⁵⁹ Gandan: chen po.

⁶⁰ Bira: yid sprul ba'i.

⁶¹ Bira: mchod sprin tshogs.

⁶² Bira: nam mkha'i.

⁶³ Gandan: thog med.

⁶⁴ Lokesh Chandra: skul.

⁶⁵ Bira: rgyal ba'i.

'gro kun ma rig mun pa kun bsang ste/
 kun mkhyen ye shes snang ba rgyas phyir bsngo/
 cher snyigs mun chen lhag par⁶⁶ gtebs pa⁶⁷ yi/
 bdag cag dus ngan 'gro la thugs rjes skyobs/

las ngan nyon mongs 'bras bu dus smin pa'i/
 sna tshogs sdug bsngal me chen kun zhi nas/
 phan tshun 'khon⁶⁸ bral byams brtses yid mthun pa'i/
 bde legs phun tshogs rgyas par mdzad du gsol/

skyobs shig skyobs shig bslu ba med pa'i mgon/
 gzigs shig gzigs shig⁶⁹ tshad med thugs rje'i gter/
 ma g-yel ma g-yel sngon gyi thugs dam gnyan/
 dgongs shing dgongs te myur ba nyid du⁷⁰ skyobs/

rgyal bstan nyi 'od phyogs bcur rgyas pa dang/
 'gro kun bde skyid⁷¹ dpal la rtag spyod cing/
 sgrib byang tshogs rdzogs kun mkhyen go 'phang la/
 myur zhing⁷² myur ba nyid du reg⁷³ gyur cig/

bla ma mchog gsum bden pa'i byin rlabs dang/
 chos dbyings 'gyur med rten 'brel bslu med mthu/
 bdag sogs mos pa chos bsrung 'phrin las kyis/
 re 'bras⁷⁴ mtha' dag yid bzhin 'grub par shog/

⁶⁶ Bira: lhags par.

⁶⁷ Bira: gtigs pa. Gandan: gtabs pa.

⁶⁸ Bira, Gandan: khon.

⁶⁹ Bira: gzigs shigs gzigs shigs. Gandan: gzigs shig zags shig.

⁷⁰ Bira: nyed du.

⁷¹ Bira és Lokesh Chandra: bde skyed.

⁷² Gandan: myur shing.

⁷³ Bira, Gandan: rig.

⁷⁴ Bira: ri 'bras.

skyabs kun 'dus pa bla ma'i byin rlabs kyis/
 gnas skabs mthar thug rgud pa kun zhi nas/
 srid dang zhi ba'i legs tshogs lhun grub pa'i/
 phun tshogs⁷⁵ dpal la rol ba'i⁷⁶ bkra shis shog//

ces pa 'di dus bstun gyi gsol 'debs 'di lta bu zhid gyis zhes⁷⁷ slob bu nam
 rgyal dge slong gis bskul ba'i⁷⁸ byed pas/ dam pa'i ming can gyi gyin bas⁷⁹
 bgyis pa'i⁸⁰ yi ge'i 'du byed rab 'byams⁸¹ blo gros kyis so//⁸²

Felhasznált elsődleges források

A Gandan kolostor *Cogč'in* szövegei [cím nélkül], hagyományos tibeti sūtra (pothi) formában nyomtatva, 411 oldal. Ulánbátor [szerkesztő és kiadási évszám nélkül]

Ĵambal, B. – Mönksaixan, D. 2004, Dambaĵaw, Č. – Buyandelger, G. – Altanxū, C. (eds.), *Jīn xiūrē Daščoilin xīd, Cogč'in unšlagīn jereg tus amgalan garaxīn oron oršwoi, Tshogs-chen 'don-cha'i rim-pa phanbde 'byung-gnas bzhuḡs-so* [A mindennapi szertartás szövegei, 'A bőőség forrása']. Ulánbátor: Daščoilin kolostor

⁷⁵ Bira: phun tshog.

⁷⁶ Lokesh: rol ba'i.

⁷⁷ Bira: zhis, Lokesh: 'os.

⁷⁸ Lokesh: bas.

⁷⁹ Bira: gyi na bas.

⁸⁰ Bira: bgyi ba'i.

⁸¹ Lokesh: rab 'byams pa.

⁸² Bira és Lokesh: + dge bar gyur cig/. Ennek a szövegek végét záró általános szerencsekívánásnak felel meg a több mai mongol fordítás végén álló „um sain amgalan boltugai” kifejezés ('Legyen szerencse!').

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Bayasgalan, A. 1996. *Töwd xel exlen surax bičig* [Kezdő tibeti nyelvkönyv]. Ulánbátor.
- Bira, Š. 1995. *Bogd Ĵiwzündamba Janabajarın joxioson „Cag lugā joxildūlsan jalbiral adistadın dēdīg xairlagč oršiwoi”* [A Bogd Ĵiwzündamba Janabajar által írt „Időszerű ima, a legkíválóbb áldás árasztója”]. Ulánbátor: Nemzetközi Mongolisztikai Kutató Szövetség.
- Burxanī šašnī jan üilīn garīn awlaga I.* [Buddhista szertartások kézikönyve I.]. 2005. Ulánbátor: Mongol Buddhista Központ Gandantegčenlin kolostor – Öndör gegēn Janabajar Mongol Buddhista Egyetem.
- Byambā, R. 2004. *Mongolčūdīn töwd xelēr türwisan mongol xelend orčūlsan nom jūin büirtgel, The Bibliographical Guide of Mongolian writers in the Tibetan Language and the Mongolian Translators.* Vol. I. Ulánbátor.
- Byambā, R. (ed.) 2003. *Collected works of Jebzundampa khutukhts of khalkh. I. rje btzun dam pa blo bzang bstan pa’i rgyal mtshan, II. rje btzun dam pa blo bzang bstan pa’i sgron me, II. rje btzun dam pa ye shes bstan pa’i nyi ma,* Vol. 1. Ulánbátor.
- Cültem, N. 1982. *The Eminent Mongolian Sculptor – G. Zanabazar.* Ulánbátor: Állami Könyvkiadó.
- Čoinxor, Ĵ. – Norowsambū S. – Colmon, C. (eds.) 1995. *Undur geghen Zanabazar / Öndör gegēn Janabajar.* Ulánbátor.
- Čulūn, S. – Mönxjargal, B. (eds.) 2015. *Öndör gegēn Janabajar. Am’dral, Öw* [Öndör gegēn Janabajar élete és öröksége]. Ulánbátor.
- Darambajar, B. 2008. *Burxanī šašnā dēdlen šütexīn učir* [Miert tiszteljük buddhista vallásunkat]. Ulánbátor: A Buddhista filozófia és vallásuktatás „Jūn xürē” Főiskolája.

- Kämpfe, Hans-Rainer 1981. „Sayin Qubitan-u Süsüg-ün terge. Biographie des 1. rġe bcun dam pa-Qutuqtu Öndür gegen (1635–1723), verfast von Nag gi dbaġ po 1839. Zwerte Folge.” *Zentralasiatische Studien* 15: 331–383.
- Xürelbātar, L. (ed.) 1992. *Altan xüird* [Arany kerék]. Ulánbátor.
- Lokesh Chandra (ed.) 1982. *Life and works of Jibcundampa I.* [Śata-Piṭaka Series Vol. 294.] New Delhi.
- Lokesh Chandra 1961. *Eminent Tibetan polymaths of Mongolia based on the work of Ye-shes-thabs-mkhas entitled Bla ma dam pa rnam kyī gsung ’bum kyī dkar chag gnyen ’bral dran gso’i me long.* [Śata-Piṭaka Series Vol. 16.] New Delhi: International Academy of Indian Culture.
- Majer, Zsuzsa 2012. „Töwkhön, the Retreat of Öndör gegĕn Janabajar as a Pilgrimage Site.” *The Silk Road* 10: 107–116. [online változat: http://www.silk-road.com/newsletter/vol10/SilkRoad_10_2012_majer.pdf]
- Majer, Zsuzsa 2008. *A Comparative Study of the Ceremonial Practice in Present-day Mongolian Monasteries.* (PhD értekezés, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Mongol Nyelvészet Doktori Program, Budapest)
- Mongol unšlaga, urilgās* [Mongol szertartásszövegekből]. 2006/2008. Ulánbátor: Mongol Buddhista Központ Gandantegčĕnlin kolostor.
- Mönx-Erdene, C. 2008. „Cagġ towxinūlagč jalbiral [Időszerű ima].” In: B. Darambajar (ed.) *Burxanġ šašnā dĕdlen šütĕxġn učir* [Miért tiszteljük buddhista vallásunkat]. Ulánbátor: A Buddhista filozófia és vallásukatás „Jūn xürĕ” Főiskolája, 47.
- Orosz, Gergely 2008–2009. *A Catalogue of the Tibetan Manuscripts and Block Prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences.* Vol. 1–3. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences.

- Sugar, D. – Ad’šā, Š. 2004. *Öndör gegēn* [Öndör gegēn]. Ulánbátor
- Tashigangpa, S. W. 1974, *The Collected Works of Ngag-dbang-mkhas-grub*. Delhi.
- Teleki, Krisztina 2013. „Öndör gegēn Janabajarīn biyet bolon biyet bus öwīn jīšē barimtūd [Öndör gegēn Janabajar tárgyī és szellemi öröksége].” *Nomadic Heritage Studies Museum Nationale Mongoli XIII*. facc. 36.: 304–321.
- Tüdeu, L. (ed.) 1995. *Mongolīn Uran Joxiolīn Dējis* [A mongol irodalom legjavából]. Ulánbátor.

Felhasznált internetes forrás

- Yerōlt. J. *Daščirewīn san joxiogdson tūx* [A Daščirew san keletkezésének története]. az Öndör gegēn Janabajar Soyolīn San (Öndör gegēn Janabajar Cultural Fund) facebook oldalán (<https://www.facebook.com/Өндөр-гэгээн-Занабазар-соёлын-сан-521895244656496/?fref=ts>) [közzétéve 2016 február 23-án, eredeti megjelenés helye ismeretlen]

Simonkay Zsuzsanna

A minhei mongvorok temetési szokásai¹

Bevezetés: a mongvorok

Tanulmányomban egy olyan, Kína Qinghai 青海 és Gansu 甘肃 tartományában élő, mongol nyelvű népcsoport temetési szokásait mutatom be, mellyel a hazai tudományos életben még nemigen foglalkoztak. Éppen ezért egy rövid bevezetőben tárgyalom a mongvorok földrajzi elhelyezkedését, valamint bepillantást nyújtok a velük kapcsolatos tudományos irodalom történetébe, s csak ezután térek rá cikkem konkrétabb témájára. A bibliográfiában az olvasó egy részletes – ám természetesen nem teljes – szakirodalmi listát talál a mongvorokkal kapcsolatos korai és modern művekről.

A mongvorok a 2010-es népszámlálás szerinti 289 565 fős lélekszámukkal szinte elvesznek a kínai kisebbségek között.² Bár a kínaiak egységesen *tunak* 土, a nyugati tudósok pedig mongvornak nevezik őket, nem beszélhetünk minden tekintetben egységes népről. Egyrészt a kínai nyilvántartásban *tuként* regisztrált közösségek nem minden esetben tartják magukat *tunak*, azaz mongvornak. Másrészt pedig a Qinghai–Gansu határvidéken több, kisebb-nagyobb, egymástól elszigetelt, és ennek köszönhetően mind nyelvileg, mind kulturálisan meglehetősen eltérő közösség alkotja a mongvor etnikumot. Ezek közül két nagyobb csoportot érdemes megkülönböztetni. 1. Minhei mongvorok, akik Minhe Hui és Mongvor autonóm megye (Minhe Huizu Tuzu zizhixian 民和回族土族自治县) déli részén, az ún. Sanchuan 三川 régióban élnek mintegy 30 000-en. Önelnevezésük *chaghan monguor*, azaz „fehér mongol”. 2. Huzhui mongvorok, Huzhu Mongvor autonóm megye

¹ A cikk megírásához a 2010-ben az ELTE Belső-ázsiai Tanszékén írt MA szakdolgozatom (Simonkay 2010; témavezető: Sárközi Alice; bíráló: Birtalan Ágnes) egy rövid alfejezetét vettem alapul, s azt egészítettem ki a legújabb kutatási eredményekkel. Köszönet Balogh Mátyásnak a kínai szavak ellenőrzéséért és a cikkel kapcsolatos kritikai megjegyzéséiért.

² Roche – Stuart 2015: 5.

(Huzhu Tuzu zizhixian 互助土族自治县) és az azzal nyugatról szomszédos Datong Hui és Mongvor autonóm megye (Datong Huizu Tuzu zizhixian 大通回族土族自治县) mongvor lakói. A huzhui mongvorok autonómja *monghul*, ezért a nyugati szakirodalomban gyakran ezen a néven szerepelnek. Ezen kívül sok mongvor/monghul él még elszórtan Qinghai tartomány keleti, illetve Gansu nyugati felében. Ilyen például a néhány ezer főt számláló *dordo* közösség, akik a Huangnan Tibeti autonóm prefektúra (Huangnan Zangzu zizhizhou 黄南藏族自治州) központi megyéjének, Rebgonnak (kínaiul Tongren 同仁) néhány falvát lakják. A kínai nyilvántartás szerint ők is *tuk*, ők maguk azonban szívesebben azonosulnak a környező tibetiekkel, annak ellenére, hogy otthonaikban sokuk még mindig egy, a mongvorral rokon nyelvváltozatot, a *dorkét* beszéli.³

Tudomásom szerint a mongvorokkal bővebben a magyar kutatók közül egyedül Róna-Tas András foglalkozott, aki nyelvészeti témájú művében elemzi a mongvor nyelv történetét, jellegzetességeit, és bemutatja lehetséges etimológiai kapcsolatait.⁴ Rajta kívül még Kara György írt egy cikket e témában, központba helyezve a szókincs eredetét.⁵ A nemzetközi kutatásban is meglehetősen elhanyagolták e népcsoportot. Bár a 19. század második felében már eljutott a térségbe az orosz Nyikolaj Mihajlovics Prszevalszkij kapitány (akiről a Przewalski-ló, azaz az ázsiai vadló – mongolul *taki* – a nevét kapta), majd Grigorij Nikolaveics Potanin, az első róluk szóló részletes híradások csak a 20. század elején készültek. A belga Scheut-misszió négy misszionáriusa, Albrecht de Smedt (főként nyelvész), Antoine Mostaert (főként nyelvész), Louis M. J. Schram (főként néprajz, antropológia és történelem) és Dominik Schröder (főként néprajz és folklór) írt a mongvor nyelvről, történelemről és néprajzról mélyrehatóan.⁶ Az 1950-es évektől kezdve Buljas Hojcsievna Todaeva foglalkozott a mongvorok nyelvével,⁷

³ Lásd Roche – Lcag Mo Tshe Ring 2013.

⁴ Róna-Tas 1966, valamint ugyanennek az újragondolt kiadása: Róna-Tas 2014.

⁵ Kara 1985.

⁶ Potanin 1893, De Smedt – Mostaert 1929–1931, De Smedt – Mostaert 1933, De Smedt – Mostaert 1945, Mostaert 1931, Schram 1932, Schram 1954a, Schram 1954b, Schram 1961, Schröder 1952–1953, Schröder 1959, Schröder 1964, Schröder 1970.

⁷ Todaeva 1973.

majd 1990-től egyre több kínai, illetve Kínában élő nyugati kutató kezdett vizsgálódásokat e népcsoport körében. 2006-ban Kevin Stuart szerkesztésében újra kiadták Schram fő művét, melyet Owen Lattimore bevezetője mellett hat modern tanulmánnyal is gazdagítottak.⁸ E fejezetekben részletesen tárgyalják a mongvorok történetét, nyelvük sajátosságait, valamint néprajzukat, értékelve Schram eredményeit a modern kutatások tükrében. Manapság már egyre több tudós helyezte érdeklődése középpontjába a térséget, amit jól mutat, hogy az *Asian Highlands Perspectives* 2015-ben megjelent száma teljes egészében a mongvorokkal foglalkozik.⁹

A „természetes” módon elhunytak temetése

Mint a legtöbb mongol népcsoport, a minhei mongvorok is más-más módon temetik el a „természetes” és a „nem természetes” módon elhunytakat.¹⁰ Míg az előbbi kategóriába azok az emberek tartoznak, akik idős korukban haltak meg úgy, hogy volt házasársuk és gyermekük is, „nem természetesnek” tartják, ha valaki fiatal korában, gyermektelenül vagy valami különleges körülmény miatt (ilyen például egy baleset, szülés stb.) hal meg. Cikkem két fő fejezetében a természetes és nem természetes módon elhunyt emberek temetésének szokásait mutatom be Kevin Stuart és Hu Jun *Death and Funerals among the Minhe Tu (Monguor)* című és Louis M. J. Schram *The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier* című műve alapján. Mivel a szerzők csak a temetések leírására szorítkoznak, és nem értelmezik, magyarázzák azokat, a leírásokat kiegészítem saját megjegyzéseimmel, magyarázataimmal, illetve

⁸ Schram 2006.

⁹ Roche – Stuart 2015.

¹⁰ A különféle mongóliai és Mongólián kívül élő mongol népcsoportok temetési formáiról lásd Simonkay 2010. A hagyományos szokásokról lásd Sárközi 1996. A modern, 20. századi mongóliai temetésekről lásd Humphrey 2002, Delaplace 2006 és Delaplace 2008. A különféle mongol népcsoportok halálhoz kapcsolódó szokásairól lásd Qurčabilig 2003 (sajnos nem jelzi, melyik szokás mely területre jellemző). A kalmükökről lásd Birtalan – Rákos 2002: 86–87 és Birtalan 2011: 144–148, a belső-mongolok temetési szokásairól lásd Narsu – Stuart 1994, az ordoszi mongolok temetéséről lásd Kler 1936, a dahúr temetési szokásokról lásd Humphrey – Urgunge 2003: 194–197.

a Balogh Mátyással 2007-ben végzett terepmunkánk során a minhei Wenjia 文家 faluban gyűjtött adatainkkal.¹¹

Hasonlóan a kínai hagyományokhoz, a legtöbb mongvor családban – bár egyes családok a költségek miatt ezt nem engedhetik meg maguknak, mások pedig ijesztőnek tartják ezt a szokást – az idős rokon eltávozására már jóval halála előtt felkészülnek, s elkészítik a koporsót, melyben addig, míg meg nem hal az illető, gabonát tárolnak. Előfordul az is, hogy csak a fatáblákat vágják ki, és félreteszik őket, majd mikor tényleg szükség van rájuk, előveszik azokat, és összeszerelik a koporsót. Akármelyik szokást is követi a család, a koporsó megépítésének időszaka mindig kötött: a holdnaptár interkaláris hónapjában, azaz a szökőhónapban készítik el, s ez alkalomból látogatók jönnek, akik gratulációjukat fejezik ki. A koporsó a mongvor szabályok szerint – melyeket sok tibeti és kínai szokás sző át – gazdagon díszített. Ha a koporsót befestik, akkor az mindig piros festékkel történik.¹² Hogyha az elhunyt személy férfi, akkor a koporsó két oldalára egy-egy sárkányt festenek, ha nő, akkor főnixet – ez minden bizonnyal kínai elem a mongvor temetésben, hiszen a kínai szimbolikában a sárkány a férfit, míg a főnix a nőt jelképezi. Stuart és Jun megjegyzi, hogy olyan is előfordul, hogy nincs idő arra, hogy a főnixeket felfessék a koporsóra – egy általuk tapasztalt hasonló esetben a madarak helyett azt az írásjegyet rajzolták fel, melynek a jelentése „csendes”.¹³ A koporsó nagyobb végére, ahol a halott feje lesz, egy szűz fiút és egy szűz lányt festenek, akik kezükben egy-egy tányért és egy pálinkás flakont tartanak – ők szolgálják majd az elhunytat a túlvilágon.¹⁴ Ugyanez

¹¹ Stuart – Jun 1992, Schram 2006. A gyűjtésről videofelvétel is készült, lásd Balogh – Simonkay – Wen 2007.

¹² A piros nem jellemző a mongol temetési szertartások során. A kínaiaknál e szín a szerencse, boldogság és jólét szimbóluma, ezért a résztvevők nem viselhetik. Érdeemes viszont megjegyezni, hogy a Han-dinasztia alatt a „jelentős személyek” (a cikkben *grandees*) koporsóját vörösrre festették (De Groot 1892: 315). Hasonlóan, manapság is találni Qinghai más területén is olyan eseteket, ahol piros színű selyemmel borítják a koporsót.

¹³ Stuart – Jun 1992: 76. A szerzők nem közlik a kínai írásjegyet, és nem magyarázzák az összefüggést a főnix és a karakter jelentése között. Ennek felderítése további kutatásokat igényel.

¹⁴ A cikkben a szerzők a következőt írják: „At the larger end of the coffin, where the head of the corpse is placed” (Stuart – Jun 1992: 75). A „larger” kifejezésből arra következtettek, hogy a koporsó nem egy szabályos téglatest alakot formál, hanem a fejrésznél szélesedik.

a fiú és lány szintén rá van hímezve egy párnára, melyet a halott feje alá tesznek. Hogyha az illető hamarabb meghal, minthogy kész lenne a koporsó, akkor gyorsan elkészítik azt, s mivel a halottat általában három napon belül eltemetik, ezért nincs arra idő, hogy lefessék, a koporsót nem befestik, hanem vörös papírral fedik be. Szintén kínai elem lehet a koporsó tetejére festett hét csillag, melyek Stuart és Jun szerint a Nagymedve csillagképet jelképezik.¹⁵ A csillagok belsejébe a következő kínai írásjegyeket rajzolják: *yi* — 'egy', *meng* 夢 'álm', *bu* 不 'nem', *jian* 见 'látni', *tian* 天 'ég', *di* 地 'föld', *lao* 老 'öreg'. Érdekesség, hogy a mongvorok szokásos éves aratóünnepén, a *nadunon* szintén a hét csillagot kérik a résztvevők által énekelt invokációban, hogy nyissák meg az ég kapuit, melyeken keresztül az istenségek leszállhatnak a földre, és részt vehetnek az ünnepségen.¹⁶ Vélhetően ugyanez a funkciója a hét csillagnak a koporsón is, azaz hogy kinyissák az ég kapuit az elhunyt előtt.

Ha a halottat az ősi családi temetőbe akarják temetni, akkor a hagyományos szabályok szerint járnak el arra vonatkozóan, hogy kinek hol a helye. Ha viszont máshová kell temetni (például azért, mert az ősi temetőben már nincs több hely), akkor a *yinyang* 阴阳¹⁷ (egy Qinghaiban ismert, félig-meddig taoista vallási specialista, aki nem csak a mongvoroknál, de a helyi kínaiak között is tevékenykedik) feladata, hogy kiválassza, hová lehet temetni az elhunytat.¹⁸ A lehetséges helyek meglehetősen korlátozottak, mert a földeket felosztották, s ráadásul még azzal is fenyegetett a kormány, hogy 1989-től

¹⁵ Stuart – Jun 1992: 75.

¹⁶ Roche 2011: 118–120. A mongvor *nadun* csak alakjában rokonítható a halha mongol *nādam*-mal, az ünnepség jellegét tekintve nincs közük egymáshoz. A *nadun*ról lásd Roche 2011.

¹⁷ Schram nem ír a *yinyang*ról, csak egy bizonyos „master of ceremonies”-t, „ceremóniamestert” említ (Schram 2006: 499), ám azt gyakran kiemeli, hogy a temetési szokásokban taoista elemek fedezhetők fel.

¹⁸ Schram szerint a helyet egy láma választja ki, méghozzá botja szellemének útmutatása alapján. Ezután a láma a kiválasztott helyre egy újonnan készült nemezdarabot terít, aminek a tetejére egy 8 láb hosszú vörös pamutanyagot helyez, majd letérdel, és a csengőjét rázza és dobját verte szent szövegeket kántál. Eközben a résztvevők pénzdarabokat szórnak a szőnyegre, mellyel – úgy tartják – megvásárolják a kijelölt földdarabot. Mikor a láma végzett, föláll, és kihirdeti, hogy a hely istensége beleegyezett a vásárba, megengedi, hogy ott végezzék a hamvasztást, s egyúttal megígéri, hogy minden bajt elhárít a család feje fölül, mely a hamvasztás miatt érne őket. Ezután a láma négy nyilat szúr le a földbe, kijelölve ezzel a hamvasztásra szánt terület határait (Schram 2006: 499).

betiltják a földbe temetést.¹⁹ Ennek ellenére úgy látszik, olyan fontos volt a helyieknek a temetés e módja, hogy a megművelendő földekből különítettek el temetőnek való területeket, sőt még a rájuk kiszabott büntetéseket is inkább kifizették, mint hogy családtagjaikat elhamvasszák.²⁰ Vannak olyan családok is, akik eldugott, lakatlan helyeken választanak temetőt maguknak, de ez kényelmetlen, mert az évenkénti megemlékező szertartásokra így nehezebb eljutniuk.²¹

Ha egy új családi temetkezési helyet alapítanak, akkor egy úgynevezett *bengbát* (egy kis befőttesüveget) készítenek, és eltemetik azt másfél méterre a sír fölött.²² A lukba, melybe a *bengba* kerül, 6 követ tesznek, melyeket a Sárga-folyóból hoztak. Ebből a hat kőből egyet a *bengba* alá helyeznek, négyet a *bengba* oldalaihoz, egyet pedig a tetejére. A *bengbába* 24 tárgyat raknak, melyeket az alábbi kategóriákba lehet sorolni: gabonafélék (árpa, csupasz árpa, fehér bab, nagy bab, kis bab, repce, rizs, köles és fehér ricinusbab), ötszínű selyemszalag és szatén, a buddhista nyolc kincs,²³ továbbá négy drága gyógyszer (fekete ricinus olajnövény magvai, arora, jurora és *banqua*²⁴).

¹⁹ Stuart – Jun 1992: 76.

²⁰ Schram (2006: 497) arról ír, hogy a hamvasztás szokását a buddhizmus elterjedésével vették fel a mongvorok, és bár egyes családok szerint a temetésnek e módja megítésetelőbb, mint a földbe temetés, mások mégis ez utóbbit tartják jobbnak.

²¹ Schram (2006: 501) szintén beszámol egy úgynevezett ősök tisztelésének az ünnepéről, melyet áprilisban tartanak; vélhetően ugyanerről a szertartásról van szó.

²² Stuart – Jun 1992: 77. Bár a szerzők nem említik, a *bengba* vélhetően a tibeti *bum-pa* 'váza', 'edény' torzított alakja.

²³ A nyolc kincs, vagy más néven a nyolc szerencsés jel a következőket foglalja magában: 1. két hal (a viláгурalkodó jelképe); 2. ernyő (a királyi méltóság jelképe); 3. kagyló (a győzelem jelképe); 4. lótusz (a tisztaság jelképe); 5. zászló (a vallás győzelmének jelképe); 6. váza (nektártartó, a hosszú élet jelképe); 7. kerék (a dharma jelképe); 8. végtelen csomó (a végtelen lét jelképe). Vö. Waddell 1971: 392.

²⁴ Stuart – Jun 1992: 77. A cikkben így szerepelnek, ám a szerzők beismerik, hogy nem tudják, miféle növényekről lehet szó. Valószínűleg így hallották kiejteni a növények nevét, de véleményem szerint ezek inkább a *ru-ra* és *skyu-ru-ra* lehetnek: az első – melyet gyakran Buddha tart a kezében a különféle ábrázolásokon – a haritaki, vagy más néven indiai cserzőgubacs (*Terminalia chebula*), míg a második az amla, vagy indiai pöszméte (*Embllica officinalis* vagy *Phyllanthus emblyca*). A negyedik növény, a *banqua*, talán inkább a *bar-u-ra* (*Terminalia belerica*) lehet. Ez abból sejthető, hogy az *a ru rát*, a *skyu r u rát* és a *ba r u rát* együtt a „három gyümölcsként” szokták emlegetni, melyeket gyógyítási célokra használnak. Írott tibeti alakjaik: *a-ru-ra*, *skyu-ru-ra*, *bar-u-ra*.

Mint már említettük, ha valaki meghal, akkor a család elhívja a *yinyan*-got, aki nemcsak a koporsó díszítésében vesz részt, hanem az egész temetési szertartást ő irányítja. Ő az, aki az elhunyt születésének és halálának pontos ideje alapján ki tudja számolni, hogy mikor kell eltemetni a halottat, illetve, ha valami oknál fogva a halottat nem az ősi temetőbe temetik el, és a temetés helye nem lett kiválasztva, akkor azt is a *yinyang* mondja meg, hogy hová temessék.

Hogyha a temetkezéshez a régi családi temetőt használják, akkor mihelyst meghal az illető, az emberek versenyt futnak a sírig, és az elhunyt ruháját hozzádörzsölik a földhöz, majd ezekkel a ruhákkal visszazsaladnak. E szokás értelme ismeretlen; esetleg lehet, hogy ezáltal jelzik másoknak, hogy a sírhelyet lefoglalták. Ezután ezeket a ruhákat vagy elégetik, vagy a család megtartja, vagy odaadják valakinek (legtöbbször az anyai nagybátynak, ha még életben van).

Eközben a holttestet felöltöztetik az előre elkészített temetési ruhába – adatközlőnk szerint ez mindig új ruha és új cipő kell, hogy legyen –, melyet a gyermekek akkor szoktak elkészíteni, amikor szülőjük elérte a 60 éves kort. Ha valaki úgy hal meg, hogy a gyermekei nem készítették el a halotti ruhát, akkor a gyerekeket a közösség megdorgálja, amiért nem törődtek eléggé a szüleikkel, és nem tisztelték őket. A felöltöztetett holttestet az északi szoba közepén egy emelvényre helyezik, fejével az ajtó felé, lábait és bokáit pedig ricinusszálakkal összekötik, majd az egész testet letakarják egy takaróval. Ha a koporsó – melyet télen ricinusszálakkal bélelnek ki, s erre egy vattával kitömött matracot tesznek, nyáron pedig, hogy ne terjedjen a rossz szag, meszet öntenek az aljára, és ennek a tetejére teszik a matracot – elkészült (vagy pedig előre elkészítették), akkor a második napon teszik bele a holttestet, úgy, hogy karjai teljesen ki legyenek nyújtva az oldala mentén. Adatközlőnk megemlítette, hogy a halott mellé fehér virágot, füstölőt, olajos termés héját (hogy a férgek ne egyék meg a holttestet túl hamar) és méceset tesznek, mely utóbbi azért fontos, mert a fényénél az elhunyt el tud menekülni, ha a pokolból érte jönnek. A mongvorok elmondása szerint néhányan könyvet is tesznek a halott mellé, melynek nem kell feltétlenül szent szövegnek lennie,

csak azért kell, hogy az elhunyt a következő életében tanult emberré válhasson. Azt is szigorúan előírják, minek nem szabad lennie a koporsóban: nem szabad például nemezt, állatbőröket és fémet beletenni, csakúgy, mint – ahogy később látni fogjuk – a sírba sem. Itt kell megemlítenünk még egy, ezúttal a színekre vonatkozó tabut: mongvor adatközlőnk külön kiemelte, hogy a halott gyermekei fekete ruhát kell, hogy viseljenek a temetésen, mely ugyan lehet akár sötétké is, de színes semmiképp, kiváltképp nem vörös, mivel az – szerte Kínában – az élet és a vidámság színe.

Mielőtt a koporsó fedelet feltennék, ricinusszálakat tesznek a holttestre. Ezután két férfi rányomja a fedelet a koporsóra, majd a férfirokonok (*xiaozhi* 孝子, kínai „szülőtisztelő fiú”) kihúzzák azokat a szálakat, melyek kilógnak a fedél alól. Úgy tartják, hogy az elhunyt azt szerette a legjobban, aki a leg-hosszabb szálát húzta ki, és ez olyan jó ómennek számít, hogy az illető ezt a szálát később a csípője köré tekerve viseli, az elhunyt szeretete jeleként.

Délután, amikor eljön az ideje, hogy kivigyék a koporsót, megérkezik a *yinyang*. De még valamivel ezelőtt (a pontos időpont nincs meghatározva) 20 és 50 közti számú siratóasszony (*manie*²⁵) leül az előkészített szalmára az udvar déli részébe. Ha az udvar közepén egy fa áll, akkor néhányan az asszonyok közül felkötnek rá egy *qianliangot* 錢糧 és egy *baogait* 宝蓋 (ezek papírból kivágott alakzatok, ruhát, pénzt vagy lovat szimbolizálnak, melyeket elégetnek, s ezáltal áldozatként eljuttatják őket az istenekhez), és énekelve körbejárják a fát. A szobában a lámák a fekhelyen ülve szintén folyamatosan kántálnak. A szénával borított padlón a férfirokonok és női rokonok összegyűlnek, és siratják az elhunytat. A mongvoroknak van egy szólásuk, amelyben a 80 év feletti elhunytat egy túlrejt gyümölcshez hasonlítják, mely lepottyan a fáról – ezzel azt fejezik ki, hogy az öregek átadják helyüket a fiataloknak.

Amikor a feketébe öltözött, *yin* 阴 és *yang* 阳 díszítéssel ellátott sapkát viselő *yinyang* megérkezik, egy-egy piros szalagot, *mahongot* adnak át neki. Ezeket a két vállán átveti és a mellén keresztezve megköti, majd a koporsó

²⁵ A *manie* valószínűleg a halha mongol *mān'* (írott mongol *māni*) „ima, ráolvasás” szóval rokonítható.

felé nézve a jobb kezével és a jobb térdével megérinti a földet, majd szembe fordul az udvarban várakozó gyászolókkal, és megismétli ugyanezt a mozdulatot. Ezután egy embert behív a szobába a koporsó mellé, és kezébe ad egy öt különböző színű szálból sodort kötelet, míg egy másik, udvaron álló ember pedig a kötél másik végét kell, hogy tartsa, úgy, hogy a kötél szobában lévő vége a koporsó fejrésze fölött haladjon el. Ezután a *yinyang* a *xiaozik* bal kezének középső ujját megszúrja, miközben azok azt kiáltják: „Apa!” vagy „Anya!” – az elhunyra hivatkozva. A kis sebektől kibuggyanó vért a *yinyang* összegyűjti, és belemártva előzőleg még tintába is merített ecsetjét, írni kezd a koporsóra: 11 vagy 13 írásjegyet (páros számúakat nem szabad írni) rajzol fel egy hosszú, keskeny fehér részre a lány és a fiú ábrája közé. Ezek az írásjegyek változó, hogy mik lehetnek, pl. *bing* 病 'betegség', *lao* 老 'öregség', *sheng* 生 'élet', *si* 死 'halál', *ku* 苦 'keserűség', az elhunyt neve (három írásjegy), *ling* 灵 'szent', *wei* 位 'hely', vagy a *zhi* 之 karakter, mely birtokviszonyt fejez ki. Mikor végzett, a válla fölött elhajítja az ecsetet, a közelben állók pedig igyekeznek azt elkapni, mivel úgy tartják, hogy annak a gyermeke, aki elkapja, nagy tudóssá válik.

Mindeközben egy asszony és számos kísérő elindul a sírhely felé, s útközben jajgatva temetési kenyeret és papírt (bár Stuart és Jun nem egyértelműsíti, de valószínűleg szellempénzről van szó) szórnak szét. Nem sokkal utánuk néhány fiatal férfi is elindul; kezükben azok a papírfüzérek, melyek korábban még az udvart és a ház plafonját díszítették. Ezután – a *yinyang* által megjelölt időpontban – kiviszik a koporsót a szobából, gondosan ügyelve, hogy az ajtókeretet ne érintsék, mivel az szerencsétlenséget okozhatna.²⁶ Ezt elkerülendő a *yinyang*, mielőtt kivitték a koporsót, egy varázsígét ragaszt a szemöldökfára, ezzel is megakadályozva, hogy a halott lelke gonosz szellem alakjában visszatérjen. Hasonló varázsígét ragasztanak még a halottas

²⁶ Az ajtó, a keret, és különösen a szemöldökfa nem csak a mongvoroknál, hanem általában a mongolok körében – csakúgy, mint sok más népnél – tabu, mivel nemcsak az otthon és a külvilágot választja el egymástól, hanem egyfajta átjárót is képez az emberi és a szellemi világok között. Érdemes viszont megjegyezni, hogy a születés és halál idején gyakran jelentkezik a „fordított világ” elképzelés, aminek során mindent éppen a hétköznaphoz képest ellentétesen végeznek, azaz ilyenkor ráállnak a küszöbre, belekapaszkodnak az ajtó szemöldökfájába stb., lásd Birtalan Ágnes (1996: 20) megfigyeléseit a nyugat-mongóliai zahcsinoknál.

szoba falaira, illetve az udvar kapujára. Ugyanezt a célt – az ártó szellemek távoltartását – szolgálják az udvaron meggyújtott petárdák.²⁷

Miután a koporsót kivitték, két székre állítják, és az oldalaihoz két póznát kötnek, hogy ezeket fogva tudják majd később a sírhelyre vinni. A fedélre egy kakast kötnek, melyről azt gondolják, hogy mindenféle ártó szellemet távol tart, s így nem csak az egész temetési menetet védi meg, hanem magát az elhunytat is.²⁸ Még mielőtt a menet elindulna, a *yinyang* figyelmezteti az olyan évek szülötteit, melyek szerencsétlenséget hozhatnak. Aki ilyen állat évében született, annak nem szabad a koporsót vinnie, illetve szigorúan a koporsó mögött kell haladnia, sosem előtte. Miután elrendeződött a menet, elindulnak a temetés helyszíné felé. A koporsót vivő férfiak igyekeznek minél gyorsabban haladni – sőt időnként még szaladni is –, ugyanis a néphit szerint annál boldogabb lesz az elhunyt, minél hamarabb ér végső nyughelyére.

A kijelölt helyre érve az óra járásával ellenkező irányban a koporsóval háromszor megkerülik a sírt, mely általában egy körülbelül két méter mély nagy gödörből és egy ehhez csatlakozó oldalsó vájatból áll – ez utóbbiba kerül majd a koporsó. Az elhunyt legidősebb fia leszáll a sírba, és ellenőrzi, nehogy bármilyen fémdarab legyen benne, ugyanis ez feldühítené az elhunyt szellemét, és betegséget, szerencsétlenséget hozhatna a családra. Ha a fiú mindent rendben talált, a kötelekkel leeresztik a koporsót a sírba, és gyorsan az oldalsó üregbe helyezik. A koporsó fejénél lévő kis párkányra egy lisztből készült lámpást helyeznek, valamint kis botokat és köveket, melyekre démonűző varázsigéket írtak.²⁹

A *yinyang* egy ötszínű zsinórral és egy iránytűvel, melyre a 10 égi törzset (az öt elem férfi és női nemben: *jia* 甲, *yi* 乙, *bing* 丙, *ding* 丁, *wu* 戊, *ji* 己,

²⁷ A petárdákkal való szelleműzés egész Kína-szerte elterjedt szokás, nem csupán a mongvoroakra jellemző.

²⁸ A kakas megjelenése a temetéseken (vagy a koporsó fedelére kötve, vagy a sír felett átdobva) szintén egész Kína-szerte elterjedt, sőt még Malajziában és Szingapúrban is előfordul, ezért kijelenthetjük, hogy ez nem egy tipikus mongvor, hanem inkább délkelet-ázsiai szokás, melynek háttérében általában az a hiedelem áll, mely szerint a kakas (mivel hajnalban kukorékol, amikor a szellemek visszavonulnak) távol tartja a gonosz szellemeket, ártó démonokat. Erről és a kakassal kapcsolatos egyéb kínai babonákról lásd Williams 1974: 207.

²⁹ A lámpás itt szintén azt a célt szolgálhatja, hogy az elhunyt lelkének világítson útja során a szellemvilágban.

geng 庚, *xin* 辛, *ren* 壬, *gui* 癸) és a 12 földi ágot (*zi* 子, *chou* 丑, *yin* 寅, *mao* 卯, *chen* 辰, *si* 巳, *wu* 午, *wei* 未, *shen* 申, *you* 酉, *xu* 戌 és *hai* 亥) írták, kiszámítja a koporsó pontos elhelyezését, majd még több, varázsigével ellátott botot és követ szórnak a sírba.³⁰ Olyannyira fontos a gondos elhelyezés, hogy a halott fia még a koporsót is felnyitja, hogy megnézzze, nem mozdult-e el a holttest, majd meggyújtja a párkányon lévő lámpást. Ezután az üreget vályogtéglákkal vagy földdel lezárják. A *yinyang* a temetési kenyérből darabokat szór a sírba, majd meggyújtja a papírfüzéreket, s míg azok égnek, alkoholt locsol a földre – ezzel a szellemeknek áldoz –, és kántálni kezd. Ezután a legidősebb fiú a koporsónak háttal letérdel, s a válla fölött egy lapáttal földet szór a sírba, jelezve, hogy ezzel véget értek a kötelezettségei az idősebb és a fiatalabb generációval, illetve a *Tiangerével* és a Földdel szemben.³¹ Az összegyűlt rokonok és ismerősök eközben szintén a sír előtt térdelnek, koruk, illetve az elhunyttal való rokonsági kapcsolatuk szerint elrendeződve. Miután a fiú a harmadik lapát földet is a sírba szórta, a fiatal férfiak elkezdik betemetni a sírt – ehhez fából készült ekéket használnak, melyekről szintén úgy tartják, hogy távol tartják a gonoszt. Ezután már hagyományos lapáttal is be lehet fejezni a sír betemetését, ám mielőtt ezzel teljesen végeznének, a *yinyang* még egy pár varázsigével ellátott botot és követ dob a sírba,³² aztán pedig a földhányást az óra járásával ellenkező irányban megkerüli, és kántálva újra alkoholt locsol szét a kupac körül.

Mikor a sírt elkezdik feltölteni, a nők és azok a férfiak, akik nem tartoznak a *xiaozik* körébe, elindulnak haza. A kakast is hazaviszik, s később vagy a *yinyang*nak adják, vagy egyszerűen visszaeresztik a tyúkok közé. Eközben az otthon maradt családtagok kitakarítják a házat, s az udvaron összegyűjtik a maradék kenyeret és a füzéreket, majd egy nagy halomba rakva elégetik őket. Mikor a temetésről a többi rokon hazaér, egy lavór vízzel várják őket az udvaron, amelyben kezét moshatnak, s a házba belépve egyfajta halotti torra hívják őket, melynek folyamán a vendégek viccelődnek, nevetgélnek,

³⁰ A 10 égi törzsről és a 12 földi ágról lásd Wilkinson 2000: 175–178.

³¹ A *Tiangeré* minden bizonnyal a *tengri*, mely az eget, a mennyországot, valamint a fő istenséget jelöli. Az eget a mongol népek „Örök (Kék) Ég”-ként tisztelik.

³² A varázsigék pontos tartalmáról sajnos nincsen információnk.

elfogyasztják az elkészített ételeket és – az elhunyt fiai és sógorai kivételével – alkoholt isznak. Az ünnepség végeztével, miután szétosztották a maradék kenyeret, ki-ki hazatér, ám nem ez az utolsó momentuma a végső tisztelet megadásának. Adatközlőnk szerint a temetés után hét nappal ráolvasást végeztetnek hét alkalommal, egészen a 49. napig.³³ Ekkor a hozzátartozók papírt (valószínűleg ebben az esetben is szellempénzt) és kenyeret is égetnek áldozatképpen. A temetés után a rokonok különféle tabukat kell, hogy betartsanak: az elhunyt fia például nem vágathat haját és szakállat 100 napig. A gyász egész időszaka 1 évig tart, mely idő alatt nem szabad vendégségbe menni.

A „nem természetes” módon elhunytak temetése

Mint már említettük, a fent leírtak akkor érvényesek, ha az elhunyt természetes halállal halt meg, azaz öregkorában, úgy, hogy születtek gyermekei. Az alábbiakban röviden kiemelek egy-két ettől eltérő esetet is. Azok, akik nem természetes halállal halnak meg – és ide sorolandó az is, aki nem házasodott meg, illetve nem születtek gyermekei – nem részesülnek ugyanilyen végtisztességben. A meghalt gyermekeket például egy távoli helyen egyszerűen kiteszik, s megvárják, hogy a vadállatok megegyék – ez a szokás megegyezik a többi mongol nép gyakorlatával, azzal a különbséggel, hogy a mongvoroznál nem egy láma, hanem a *yinyang* mondja meg, milyen irányban induljanak el a testtel. Ha a vadállatok mégsem ennék meg a tetemet, akkor a testet egy másik helyre viszik, és szalmából tüzet gyújtanak, ami a madarakat odavonzza. A legtöbb területen azonban egyre kevesebb olyan madárfaj található már meg, mely alkalmas lenne ilyen feladatra, úgyhogy a holttestet gyakran inkább a Sárga-folyóba dobják.

Ugyanígy, különösebb szertartás nélkül, a Jangcéba dobják a várandós asszonyok koporsóba helyezett holttestét is, s azokat a fiatal férfiakat és nőket, akik még azelőtt haltak meg, hogy megházasodtak volna. Néhány helyen

³³ A 49 nap bizonyára nem véletlen: a buddhizmus úgy tartja ugyanis, hogy ennyi ideig marad a halott lelke a *bardó*ban, a köztes lét világában, mely se nem az élőké, se nem a halottaké.

azonban az ő testüket egy vízszintes helyen vagy egy töltésbe vájt üregben elégetik. Míg az előző esetben koporsót is készítenek, melyet a hamvasztás előtt darabokra törnek, ez utóbbinál nem készítenek koporsót, csak magát a testet helyezik el egy szalmával megtöltött üregben, és mihelyest a szalma meggyullad, az üreget földdel lezárják, majd a tetején egy kis lyukat ásnak, amin keresztül a füst el tud távozni.

Más nem természetes halálok esetén (fulladás, baleset stb.) a testet szintén elégetik. Hogyha az elhunytak voltak gyermekei, akkor a csontokat eltemetik, de sosem az ősi sírhelyen. Ha gyermektelen volt, akkor a csontokat egyszerűen szétszórják.

Azokat az asszonyokat, akik szülés közben, vetélés következtében vagy valamilyen seb miatt (például operáció alatt) hálnak meg, nem szabad eltemetni, főként nem az ősi sírhelyen – őket általában szintén elhamvasztják. Ellenkező esetben a szellemük ártást hozna a családra, vagy esetleg az egész falura.

Míg a természetes halállal meghalt emberek esetében szinte minden esetben meghívják a temetésre egy-két lámát, hogy imádkozzanak, a nem természetes halálok alkalmával ez nem feltétlenül történik így. Szintén nem elengedhetetlen a *yinyang* jelenléte: lámatemetéseken például nem vesz részt, illetve az is előfordulhat, hogy a faluban vagy a közelben nem lakik *yinyang*. Ilyenkor általában egy másik vallási specialistát, a *falát*³⁴ hívják (ám ha van *yinyang* a közelben, akkor szinte minden esetben ő irányítja a temetést, nem a *fala*), aki, hasonlóan a *yinyang*hoz, szintén meg tudja mondani, hol kell a holttestet eltemetni, illetve el tudja látni az előbbi feladatait – csak egy a különbség: a *fala* a szertartást transzállapotban végzi.

Fontos még megemlíteni, hogy előfordulhat, hogy a temetés után a *fala* és/vagy egy másik vallási specialista, a *nianjiangui*³⁵ megállapítja, hogy a sírban gonosz szellem lakozik, aki a családra szerencsétlenséget hoz. Ilyenkor egy ember, akinek az arca korommal feketére van festve, kiássa a sírt, kiveszi a koporsót és abból a testet, melyet a sír mellett elégetnek.

³⁴ A *faláról* részletesen lásd Stuart – Jun 1991.

³⁵ A kínai *yan jian gui* 眼見鬼 kifejezésből. Szó szerint „a szeme ördögöt lát” – általában egy *han* nő, aki látja a démonokat.



1. ábra: Mongvor családi sírhely.

A nagyobb sírokban a szülők, míg a kisebbekben a gyermekek nyugszanak.
(Saját fotó, Wenjia, Minhe, Hui és Mongvor autonóm megye, Qinghai, Kína, 2007.)



2. ábra: Mongvor láma sírja.

(Saját fotó, Wenjia, Minhe, Hui és Mongvor autonóm megye, Qinghai, Kína, 2007.)

Hivatkozott szakirodalom

- Balogh, Mátyás – Simonkay, Zsuzsanna – Wen, Xiang Cheng 2007. *Minhe Monguor Customs: Interview with Wen De Liang. Wenjia; Minhe; Qinghai; China 2007*. In: Balogh Mátyás (szerk.) *Belső-Ázsia Archivum* No. 21v. (videófelvétel).
- Birtalan Ágnes 1996. „Zahcsin viselkedési tabuk.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Őseink nyomán Belső-Ázsiában: Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról I*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 28–46.
- Birtalan, Ágnes (ed.) 2011. *Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century: Philological Studies on the Basis of Gábor Bálint of Szentkatolna's Kalmyk Texts*. [Oriental Studies 15.] Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences – Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences.
- Birtalan Á. – Rákos A. 2002. *Kalmükök. Egy európai mongol nép*. Budapest: Terebess.
- De Groot, J. J. M. 1892. *The Religious System of China. Vol. I. Book I. Disposal of the Dead*. Leyden: Brill.
- De Smedt, A. – Mostaert, A. 1929–1931. „Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental, 1^e partie: Phonétique.” *Anthropos* 24: 145–166, 801–815; 25: 657–669, 961–973; 26: 253.
- De Smedt, A. – Mostaert, A. 1933. *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental, 3^e partie: Dictionnaire monguor–français*. [Publications de l'Université Catholique de Pékin] Pei-p'ing: Imprimerie de l'Université Catholique.
- De Smedt, A. – Mostaert, A. 1945. *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental, 2^e partie: Grammaire*. [Monumenta Serica Monograph Series 6.] Peking: The Catholic University.

- Delaplace, Grégory 2006. „The Place of the Dead: Power, Subjectivity and Funerary Topography in North-Western Mongolia.” In: David Sneath (ed.) *States of Mind: Power, Places and the Subject in Inner Asia*. Bellingham: Western Washington University Press, 47–62. <<http://www.gregorydelaplace.com/images/docs/delaplaceplacedead.pdf>> [letöltve: 2010-08-20].
- Delaplace, Grégory 2006. *L'invention des morts: Sépultures, fantômes et photographies en Mongolie contemporaine*. Paris: CEMPS-EPHE.
- Humphrey, Caroline 2002. „Rituals of Death as a Context for Understanding Personal Property in Socialist Mongolia.” *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8.1: 65–87.
- Humphrey, C. – Urgunge, Onon 2003. *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford: Clarendon Press.
- Kara György 1985. „Etyma monguorica.” *Acta Orientalia Hung.* 39.1: 3–23.
- Kler, Joseph 1936. „Sickness, Death, and Burial among the Mongols of the Ordos Desert.” *Primitive Man* 9.2: 27–31.
- Mostaert, Antoine 1931. „The Mongols of Kansu and their Language.” *Bulletin of the Catholic University of Peking* 8: 75–89.
- Narsu – Stuart, Kevin 1994. „Funerals in Alxa Right Banner, Inner Mongolia.” *Mongolian Studies: Journal of the Mongolia Society* 17: 99–103.
- Potanin, G. N. 1893. *Tangutszko-Tibetszkaja okraïna Kitaja i Central'naja Mongolija*. Szt. Petersburg.
- Qurčabilig, G. N. 2003. *Mongyolčud-un orošiyulya-yin soyol. Mongolian Funeral Customs*. Köke-Qota: Öber mongyol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a.
- Roche, Gerald 2011. *Nadun: Ritual and the Dynamics of Cultural Diversity in Northwest China's Hehuang Region*. (PhD diss., Griffith University)

- Roche, Gerald – Lcag Mo Tshe Ring 2013. „Notes on the Maintenance of Diversity in Amdo: Language Use in Gnyan Thog Village Annual Rituals.” *Studia Orientalia Electronica* 113: 165–180.
- Roche, Gerald – Stuart, KC 2015. „Introduction: Mapping the Mongour.” *Asian Highlands Perspectives* 36: *Mapping the Mongour* 5–15.
- Roche, Gerald – Stuart, KC (eds.) 2015. *Mapping the Mongour*. Asian Highlands Perspectives 36. (Online kiadás: http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/ahp/pdf/AHP_36.pdf)
- Róna-Tas András 1966. *Tibeto-Mongolica: The Tibetan Loanwords of Monguor and the Development of the Archaic Tibetan Dialects*. [Indo-Iranian Monographs 7.] Budapest: Akadémiai Kiadó; The Hague: Mouton.
- Róna-Tas András 2014. *Tibeto-Mongolica Revisited: With a New Introduction and Selected Papers on Tibetan Linguistics*. Leiden: Brill.
- Schram, Louis MJ 1932. *Le mariage chez les T'ou-jen du Kan-sou*. [Variétés Sinologiques 58.] Chang-hai: Imprimerie de la mission catholique.
- Schram, Louis MJ 1954a. *The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier: Their Origin, History, and Social Organization*. [Transactions of the American Philosophical Society 44:1.] Philadelphia: American Philosophical Society.
- Schram, Louis MJ 1954b. *The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier, Part II.: Their Religious Life*. [Transactions of the American Philosophical Society 47:1] Philadelphia: American Philosophical Society.
- Schram, Louis MJ 1961. *The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier, Part III.: Records of the Monguor Clans*. [Transactions of the American Philosophical Society 51:3.] American Philosophical Society.
- Schram, Louis MJ 2006. *The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier*. Ed. Kevin Stuart. Introd. Juha Janhunen, Paul Nietupski, Gray Tuttle, Keith Slater, Jeroom Heyndrickx, Limusishiden and Kevin Stuart. Xining City: Plateau Publications.

- Schröder, Dominik 1952–1953. „Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor).” *Anthropos* 47: 1–79, 620–658, 822–870; 48: 202–249.
- Schröder, Dominik 1959. *Aus der Volksdichtung der Monguor, 1. Teil: Das weisse Glücksschaf (Mythen, Märchen, Lieder)*. [Asiatische Forschungen 6.] Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schröder, Dominik 1964. „Der Dialekt der Monguor.” In: B. Spuler (ed.) *Mongolistik* [Handbuch der Orientalistik, 1. Abteilung, 5. Band, 2. Abschnitt]. Leiden: Brill, 143–158.
- Schröder, Dominik 1970. *Aus der Volksdichtung der Monguor, 2. Teil: In den Tagen der Urzeit (Ein Mythos vom Licht und vom Leben)* [Asiatische Forschungen 6.] Wiesbaden: Harrassowitz.
- Simonkay Zsuzsanna 2010. *Halállal, temetéssel kapcsolatos szokások, hiedelmek a mongoloknál*. (MA szakdolgozat, Budapest ELTE, Belső-ázsiai Tanszék).
- Stuart, Kevin – Jun, Hu 1991. „The Tu Fala: Trance Mediums of Northwest China.” *Shaman’s Drum* 23: 28–35.
- Stuart, Kevin – Jun, Hu 1992. „Death and Funerals among the Minhe Tu (Monguor).” *Asian Folklore Studies* 51: 67–87.
- Todaeva, Buljas Hojcsievna 1973. *Mongorszkij jazük: Isszledovanie, teksztü, szlovar*. Moszkva: Insztitut Vosztokovedenija AN SZZSZR.
- Waddell, L. A. 1971. *The Buddhism of Tibet or Lamaism*. Cambridge: Heffer.
- Wilkinson, Endymion 2000. *Chinese History: A Manual*. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University, Asia Center.
- Williams, C. A. S. 1974. *Chinese Symbolism and Art Motifs: A Comprehensive Handbook on Symbolism in Chinese Art through the Ages*. Tokyo: Tuttle.

Strausz Janka

Az idegenek szemlélete a japán közösségi érintkezések tükrében

Bevezetés

A globalizálódó világban a japánok egyre többször találják szembe magukat más etnikumhoz, eltérő kultúrához tartozó emberekkel, csakhogy a találkozás kezdeti örömeit gyakran beárnyékolják a nyelvi és kulturális nehézségek okozta problémák, amelyek könnyen gátat vetnek a további kommunikációnak. Habár a világ bármely más pontján is adódhatnak hasonló gondok, a japán társadalom különösen zárt rendszer, ahol a nyelvi korlátoktól függetlenül is nehezen nyitnak az odalátogató idegenek vagy a saját köreikbe nem tartozó honfitársaik irányába.¹ Az emberiség történelmében már az ősi időktől fogva létezett az az igény, hogy az adott közösség számára ismeretlen elemeket valamilyen formában megkülönböztessék a közösséget alkotó tagoktól. Ez a megbélyegzés biztosította a csoport fennmaradását, ezért szélsőségesebb esetekben kirekesztéssel éltek, és elhatárolták magukat mindenkitől, aki gondot jelenthetett a saját társadalmukra nézve.²

Nem meglepő, hogy a fokozódó globalizációnak köszönhetően már a 20. század első felétől többféle tudományág – a néprajz, a szociológia és a pszichológia – is átfogóan tanulmányozta az idegenekkel szemben mutatott emberi viselkedés különféle formáit. Többek között Robert E. Park (1864–1944) szociológus munkássága nyomán került központba a téma, aki a máshonnan érkezettek bizonytalan társadalmi státuszára utalva³ bevezette a *marginal man*, azaz „határ menti személy” terminológiáját,⁴ de kiemelhetjük

¹ Ishii 2001: 145–146.

² Akamatsu 2005: 15.

³ A bizonytalan státusz abból adódik, hogy az idegen saját közösségétől eltávolodott, miközben nem teljes körű tagja annak a csoportnak, ahová elérkezett.

⁴ Park 1928: 881–893.

még Georg Simmel (1858–1918) német szociológus nevét is, aki elsőként fejtette ki tudományos nézeteit az európai típusú idegen-elmélettel (*ijin-ron* 異人論) kapcsolatban.⁵ Japán oldalról is adódtak jelentős munkásságot folytató szociológusok, akik nem csupán a szociológia, hanem a folklór, irodalom, történelem és vallástudomány szemszögéből próbálták vizsgálni a specifikusan japán idegen-szemléletet. Ilyen volt Orikuchi Shinobu 折口信夫 (1887–1953) néprajzkutató is, aki bevezette a nyugati típusú *marginal man* japán nyelvű ősi megfelelőjét, a *marebitót* 稀人, valamint nyomon követte a kifejezés fogalmi változásait az egyes japán nyelvű források alapján.⁶

Jelen dolgozat célja a japán közösségbe nem tartozó „határ menti idegenek” alakjának bemutatásán kívül az ismeretlenek felé irányuló közösségi érintkezéseknek, valamint – a legfontosabb szociokulturális fogalmakon keresztül – a japán társadalomban működő sokrétű emberi kapcsolatok világának a megragadása.

1. A japán típusú *marginal man*, azaz a *marebito* alakja

Már az őskortól fogva létezhetett a *marebito* vagy az ősi japán nyelvben használt *marōdo* kifejezés, amely messzi földről jött, „ritka vendéget” jelentett, aki alkalomadtán elvetődött az elzárt japán közösségekhez. Orikuchi kimutatta, hogy legkorábban a Nara-korban (710–784) bukkant fel a *marebitót* jelölő írásjegy, amely jelentését tekintve igencsak pozitív volt: olyan isteni személyt jelölt, aki boldogságot és jó szerencsét hoz a közösség életébe.⁷ A későbbiekben valamelyest változott ez a képzet: nem istenségek, hanem a tengeren túl húzódó túlvilágról, *Tokoyóból* 常世 visszalátogató ősök szellemeinek képében jelentek meg a *marebitók*, akik segítettek vagy éppen megbüntették saját leszármazottaikat. Az idők folyamán pedig a faluról falura vándorló idősebb embereket, szerzeteseket, jósokat vagy *hokaibitók*at ほかいの人⁸

⁵ Simmel 1950: 402–408.

⁶ Ishii 2001: 146.

⁷ Ishii 2001: 149.

⁸ Vándor koldus, aki a legendák szerint a falvakban házról házra jár, az istenek szavait hirdető és jó szerencsét hozó előadóművészek leszármazottja.

illették ezzel a kifejezéssel, akikről úgy vélték, hogy természetfeletti erőkkel bírnak. Köszönhetően annak az újszerű technikai tudásnak és az ismeretlen világgal kapcsolatos információknak, amelyet magukkal hordoztak, a messzi hegyvidéki falvak közösségei pozitív fogadtatásban részesítették őket.

A japán középkor (1185–1602) során a *marebito*k elvesztették természetfeletti képességeiket, így nem csak pozitív képzet társult hozzájuk: hol szívélyesen, hol pedig barátságtalanul fogadták őket – ez utóbbi esetben szerencsétlenséget hozó démonként (*oni* 鬼) vagy szörnyként (*yōkai* 妖怪) tekintettek rájuk. Ilyen formán a *marebito*k ambivalens megítélése továbbhagyományozódott a későbbiekben született újabb kifejezés, az *ijinek* 異人, azaz a *marebito* fogalmának pszichoszemantikus kiterjesztésével létrejött idegenek, valamint a tengeren túlról érkezett, „külhoni” *gaijinek* 外人 alakjában is.⁹

Nem meglepő, hogy a *marebito* ősi fogalmát és az újszerű *ijin* kifejezést egymás helyett is használták, majd a kora újkor során (1603–1867) kezdték el az utóbbit szélesebb körben alkalmazni a faluhatár közelében felbukkanó valódi hús-vér emberekre.¹⁰ Habár az újkori Japánban megindult belső népmozgás hatására egyre több *ijin* vetődött el az elzárt településekre, az ottani közösségek szemében legtöbbször megbélyegzett volt, hiszen a Tokugawa sógunátus idején (1603–1867) megalakult négy társadalmi kaszt közül (szamurájok, parasztok, kézművesek, kereskedők) egyikhez sem tartoztak. Így ezek a számkivetettek teljes kívülállóként, a határ menti hegyek és folyók környékén telepedhettek csak le.¹¹ Számos bizonyítékot találhatunk minderre az elzárt japán falusi közösségek kozmológiájában, amely szerint az idegenek, akik kinézetükben és nyelvhasználatukban is elütöttek az őslakosoktól, könnyen felboríthatták a társadalmi rendet, és romlásba dönthették a világot. Mivel a jól ismert, működő rend keretein kívülről érkeztek, nagy befolyással bírtak a falu életére: úgy tartották róluk, hogy rejtélyes erőkkel bírnak, amelyek romlást hozhatnak a településre, ezért személyüket gyakran tabu tárgyává tették.¹²

⁹ Miyata 1986: 1.

¹⁰ Komatsu 1995: 172.

¹¹ Miyamoto 1969: 13–15.

¹² Akasaka 1992: 85.

Legtöbb esetben ez az elhatárolódási szándék különféle rituálék végzésével is párosult, hiszen szükségesnek tartották, hogy az idegenek erejét semlegesítsék a falu határában, akik csak ezután jöhettek beljebb, és vehették fel a kapcsolatot az ott élőkkel. Nem meglepő módon az idegenekhez erősen kötődött a tisztátalanság¹³ (*kegare* 穢れ) képzete is.¹⁴ A lakóközösség számára ismeretlen világ ugyanis eredendően tisztátalan, veszélyes térnek (*kegare no kūkan* ケガレの空間) minősült, amelynek ártalmaitól a falusi rítusok védték meg az ott élőket.¹⁵

A hagyományos népi világlátás szerint a kozmosz középpontjában a saját lakóközösség állt, amely mint egy mikrokozmosz létezett, szemben az ismeretlen, ambivalens megítélésű külvilággal.¹⁶ Mindaz, ami a külvilágból származott, nem juthatott be a faluba, csupán annak a határát közelíthette meg. Azoknak a személyeknek, akik letelepedési céllal érkeztek egy másik közezből, több évig tartó, többfokozatú rituálén kellett átesniük, amit *murairi* 村入り ʹ nevezünk. A *murairi* átmeneti rítusához a falu teljes egészének a jóváhagyása volt szükséges. A megfelelő purifikációs rituálék után a falu előjárója mutatta be a leendő tagot a közösségnek, akinek ki kellett vennie a részét a közmunkából is – ha a közösség érdeke úgy kívánta, akkor a közutakat tisztította. Egyenrangú falusi taggá az *ujiko iri*¹⁷ 氏子入り után válhatott, amikor azonos jogokat és kötelezettségeket kapott.¹⁸ Végül a *kabu irit* 株入り követően – amikor már saját háztartását vezette – vehetett részt a közösségi rítusokban, ekkorra ugyanis már a közösség elismert tagjaként nem tekintettek rá kívülállónaként.¹⁹

¹³ A japán népi sintó hiedelemvilágában a lelki értelemben vett tisztátalanság állapotát számos tényező válthatja ki. Ilyen az elhunyt személlyel és annak családjával, a betegekkel való érintkezés, de hasonló a vérel kapcsolatos testi jelenségektől (pl. szülés) való félelem is. Minden tisztátalannak bélyegzett esemény nemcsak az egyén, hanem a közösség életére is negatívan hathatott ki, ezért volt szükség a tisztító célzatú rituálék elvégzésére. A tisztátalanság kérdéskörének gazdag szakirodalma van: japán részről jelentős Namihira Emiko *Kegare* című munkája, de kiemelhetjük Mary Douglas *Purity and Danger – An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* című könyvét is.

¹⁴ Akasaka 1992: 87.

¹⁵ Namihira 2009: 209.

¹⁶ Akasaka 1992: 285.

¹⁷ Az *ujiko iri* rítusa során a falut védelmező entitás, az *uji gami* 氏神 védelme alá helyezték a közösség új tagját, aki ezért cserébe szertartásos keretek között éltette és szolgálta őt a helyi sintó szentélyben.

¹⁸ Az *ujiko iri* témája kapcsán magyar nyelven is olvasható szakirodalom, például Papp 2013.

¹⁹ Akasaka 1992: 287.

2. A marginalitás további megnyilvánulási formái a japán társadalomban

Az *ijin*, tehát az idegenre vonatkoztatott kifejezés a 20. század második felére azonban a „váratlan látogató” fogalmához képest sokrétűbb és színesebb jelentésűvé nőtte ki magát, ami a mai japán nyelvben is megfigyelhető. A japán értelmező kéziszótár szerint például az *ijin* lehet különleges képességű vagy kinézetű személy, vagy egy, a közösséghez nem tartozó, „másik” személy, esetleg egy idegen országból származó ember (*gaijin* vagy *gaikoku-jin* 外国人).²⁰ Az *ijin* szó további jelentésbővítése a kulturális antropológiával és néprajzzal foglalkozó tudósoknak köszönhető, akik a kutatásaik során az *ijint* nem csupán valódi személyként, hanem természetfeletti lényként, démonként kezelték. Végül az *ijin* sokrétű fogalmán keresztül vezetett az út a modern kifejezésű „külföldi személy”, azaz a *gaijin* vagy *gaikoku-jin* kifejezések irányába, amelyeket egymás szinonimájaként is használhatnak, bár manapság a média és a hétköznapi nyelv szintjén a *gaijin* kifejezés fordul elő gyakrabban.²¹ A *gaijin* terminust a Japán partjainál felbukkant nyugatiakkal (*nanban-jin* 南蛮人) szemben alkalmazhatták először a Tokugawa sógunátus idején, akikkel szemben nagyfokú bizalmatlanságot mutattak.

A *gaijin* szó a hivatalosabb hangvétellű *gaikoku-jin* rövidített formáját jelöli, bár a kettő között is lehet egy árnyalatnyi jelentésbeli különbség, hiszen a *gaijin*, azaz „kívülálló” értelemben olyan külföldi állampolgárt jelent, aki állandó letelepedési engedéllyel rendelkezik az országban, míg a *gaikoku-jin* esetében olyan „külföldiről” van szó, akinek nincs japán állampolgársága.²² A japán társadalom mélyén él még az elképzelés, amelyben az országot egy kiterjedt faluként fogják fel, ahol ők az őslakosok, akik az odaérkező idegenektől ösztönösen megkülönböztetik magukat. Emiatt a külföldről jött idegenekkel szemben mindmáig ambivalens érzelmeket táplálnak: egyfelől az ország fejlődését elősegítő civilizáció képviselőit tisztelik bennük, de akadnak olyanok is, akik ösztönösen elha-

²⁰ *Nippon Kokugo Daijiten* 9. 1987: 750.

²¹ Ishii 2001: 151.

²² Perkins 1991: 100.

tárolják tőlük magukat.²³

Akár a *marebito*, az *ijin* vagy a *gaijin* fogalmáról legyen is szó, mindegyiket a marginalitás és a megkülönböztetés jegyében használják, tehát egyfajta általános előítélet mutatkozik meg bennük.²⁴ Létezik azonban egy speciális kategória a marginalitásban élők között. Habár a japán társadalomban élnek mindennapjaikat, japán nemzetiségűek, mégis megbélyegzettnek minősülnek. Ilyenek a nemzetközi házasságból született japánok, akik tehát csupán félig japán származásúak, és akiket *ainoko* 合の子 néven illettek az 1970-es évektől, de manapság csak a *hāfu* ハーフ, azaz a „félig japán” kifejezést használják rájuk. Habár kinézetükben hasonlítanak a japánokra, családi és kulturális hátterük tekintetében viszont különböznek, ezért a közösség és a társadalom egészére nézve potenciális veszély forrásai lehetnek.²⁵ Sőt némelyekre nem tehetséges, nyelveket beszélő személyként, hanem sokkal inkább tökéletlen japánként tekintenek.²⁶ Nem meglepő tehát, hogy az ilyen típusú, társadalmilag bizonytalan státuszú elemeket sokkal látványosabban rekesztik ki a közösségből, és bélyegzik meg, mint a teljesen kívülálló külföldieket.²⁷ Manapság azonban fokozatosan enyhülni látszik ez a felfogás, így a félig japán származásúaknak is több lehetőségük van érvényesülni az egyre befogadóbbá váló ázsiai társadalomban.

3. *Uchi-soto* és marginalitás a japán emberi kapcsolatok világában

A mindennapi társadalmi érintkezés meghatározó fogalom-párja a *kint* (*soto* 外) és a *bent* (*uchi* 内), amelyek az emberi kapcsolatok közvetlenségére vagy azok hiányára utalnak. Az emberi kapcsolatok kinti, avagy külső körébe

²³ Japán egységes, kiterjedt faluként való interpretálása Katō Shūichi 加藤周一 nevéhez köthető, aki a *Nippon* 日本 című tanulmányában fejti ki nézeteit. Elméletét Ishii foglalja össze (Ishii 2001: 152).

²⁴ Ishii 2001: 152.

²⁵ Hamabata 1986: 369.

²⁶ Hamabata 1986: 356.

²⁷ Valentine 1992: 39.

olyan személyek tartoznak, akik nincsenek egymással rokoni viszonyban, viszont valamilyen érdek – például üzleti – áll fenn köztük, ezért az együttműködés elősegítésére nagyfokú figyelmet fordítanak, és minden esetben előzékenységet (*enryo* 遠慮) tanúsítanak egymással szemben. Létezik egy ennél kijebb eső kör, ahova azokat az idegeneket sorolhatjuk, akikhez semmiféle viszony nem fűzi az adott személyt, így teljes közömbösséggel, minden előzékenység nélkül viselkedhetnek velük szemben („teljesen idegen”, azaz *aka no tanin* 赤の他人). Sőt, egyfajta negatív attitűd is megfigyelhető: ismeretlenek révén potenciális veszélyforrásként tekintenek rájuk, ezért lehetőség szerint kerülnek a velük való kontaktust.²⁸

A távolságtartó magatartás egyik fő oka tehát az lehet, hogy a közönségen kívülről származó emberről nem áll rendelkezésre semmiféle biztos háttér-információ, ezért nem lehet tudni, hogyan fog viselkedni bizonyos szituációkban. A kiszámíthatatlanság okozta bizonytalanságérzet szignifikánsan mutatkozik meg a mai japán társadalomban is, amikor a japánok más etnikumhoz és kultúrához tartozó személlyel találják szembe magukat. Hosszú távon azonban mindkét fél, tehát a közösséghez látogató és az oda tartozó személy között is megerősödhet a kölcsönös megbizonyosodás igénye, amelynek kiindulópontja az információcsere. Amint a felek kiismerik egymást, csökken a bizonytalanság érzete, és fokozatosan a bizalom veszi át a helyét.²⁹

Ezzel szemben a japán típusú emberi kapcsolatok legbelső körébe a rokonok és családtagok (*miuchi* 身内) tartoznak, akik tehát az egyén privát szférájának szoros részét képezik. A privát szféra azonban sokszor egy sajátos, a családnál sokkal tágabb fogalmat is takarhat, hiszen gyakran használják a *nakamauchi* 仲間内 kifejezést, amely azokat a személyeket jelöli, akik nem családtagok, de mégis gyakran érintkeznek az adott személlyel. Ilyenek az osztálytársak vagy a saját céges kollégák (*shigoto nakama* 仕事仲間) is.³⁰

²⁸ Doi 2001: 44.

²⁹ Berger 1987: 41.

³⁰ Yoneyama 1976: 22.

Ekképpen a privát szféra nemcsak a családi fészekre, hanem a közösségte-remtő erővel bíró iskolára vagy a cégre is kiterjedhet.³¹ Tehát az egyén magánéletét igen gyakran a nagy befolyásoló erővel bíró közösség szintjén éli, amely legalább olyan jelentőséggel bír számára, mint a saját családja vagy rokoni körei.³² Az európai mentalitástól eltérően ugyanis a japán társadalom alapegységét nem az egyén, hanem a meghatározott szabályok szerint létrejött és működő csoportok (*shōshūdan* 小集団) adják. A hagyományos mezőgazdasági falvak kiterjedt közösségi munkálataiban sem egyénként, hanem több tagot számláló családként (*ie* 家) vettek részt.³³ Az egyént háttérbe szorító közösségi munkavégzés hagyománya a jelenkori társadalomban is megfigyelhető: az adott helyen, adott cél érdekében együttműködő, kisebb munkahelyi csoportosulásokba való tartozás olyan érzelmi biztonságot jelent a tagok számára, mint amilyet saját családjuk nyújthat.³⁴

Csakhogy akár a kapcsolatok külső, akár belső köreiről legyen is szó, az egyén számára mindig egyértelmű és releváns, hol húzódik a kettő közti határ. Lényegében a japánok a mindennapi társas kapcsolataikat ezekben a külső-belső körökbe osztják fel, és ennek függvényében viselkednek egymással.³⁵ Más szóval a japán típusú kommunikációnak két éle van: az egyik az a viselkedés, amit a közelálló személyeknek mutatnak, a másik az, amelyiket az ismeretleneknek, tehát a társadalom felé nyilvánítanak ki. Az ismeretlenek irányába mutatott magatartás minimális társadalmi előírást tartalmaz, míg az ismerősökhöz, családtagokhoz, magához a céghez való kötődésben hatalmas áldozatvállalási készség mutatkozik meg.³⁶

A japán társadalmi érintkezések során elengedhetetlen, hogy a résztvevők teljes mértékben tisztában legyenek azzal, ki melyik körbe tartozik, mennyiben viselkedhetnek egymással szemben az *uchi* vagy a *soto* kimondatlan elvárásai alapján.³⁷ Éppen ezért folyamatosan definiálniuk kell saját

³¹ Doi 2001: 40.

³² Doi 2001: 42.

³³ Nakane 2009: 23.

³⁴ Nakane 2009: 24.

³⁵ Doi 2001: 43.

³⁶ Yoneyama 1976: 31.

³⁷ Lebra 1976: 23.

helyzetüket a másikéhoz képest, így helyezve el önmagukat a társadalmi csoportok egyes körein belül.³⁸ Az egyén életében döntő jelentőségű a csoporthoz való tartozás lehetősége, hiszen akik kívül esnek minden ilyen közösségen, azoknak a státusza bizonytalan, sorsuk emiatt sokszor a társadalmi ellehetetlenítés és kirekesztés lesz.³⁹

Habár az elhatárolódás egyik legszembeötlőbb formája a közömbösség kimutatása és éreztetése, japán részről valójában igen intenzív, kifelé irányuló figyelem övezi a *soto* körbe tartozó ismeretlen személyeket.⁴⁰ A közönyösség látszatának ellenére is érdeklődnek, illetve mindig is érdeklődtek a számukra ismeretlen tudást és kultúrát képviselők iránt. A japánok saját belső világukkal (*uchi*) szemben tehát megkülönböztették mindazt, ami kívülről (*soto*) jött, csakhogy a két szféra között húzódnó határ az idők folyamán mindig máshol húzódott. Például a Hokkaidón élő ainuk máig sem számítanak a japán nemzetiségi tudat belső körébe, hivatalosan nemzetiségként vannak elismerve.⁴¹ Habár az európaiak megjelenésekor is létezett az erőteljes elhatárolódási szándék, ezzel együtt felfigyeltek rájuk, és élénk kíváncsisággal fordultak a keresztény misszionáriusok felé, mint ahogy azt Xaveri Szent Ferenc is feljegyezte írásaiban.⁴²

A japánok az *uchi* és *soto* köreibe sorolható emberi kapcsolataikat a *tatema* 建前 és a *hon* 本音 duális struktúráján alapulva irányítják.⁴³ A *tatema* azt a nyilvánosság előtt megmutatkozó, társadalmilag elfogadott viselkedést jelöli, amely az egyén pozíciójának, illetve a társadalmi elvárásoknak egyaránt megfelel. A *tatema* konvencióit a nagy létszámban történő együttélés több évszázados hagyományai alakították ki a japán szigeteken, így a közösségi kapcsolatokon keresztül értelmezhető fogalmat takar.⁴⁴ A *tatema* kifejezést a házépítési munkálatokból kölcsönözték, amikor is a felső hosszgerendát legutoljára illesztették be a ház szerkezetébe, aminek sikerét

³⁸ Nakane 1973: 2.

³⁹ Dickie-Clark 1966: 32.

⁴⁰ Doi 2001: 46.

⁴¹ Karube 2014: 4.

⁴² Doi 2001: 47.

⁴³ Doi 1988: 61.

⁴⁴ Doi 1988: 36.

gyakran megünnepelték az építőmesterekkel, így erről a jelentős folyamatról nevezték el ezt a jelenséget.⁴⁵ Ezzel szemben a *honne* az egyén valódi érzelmi megnyilvánulásait és gondolatait jelöli, amelyek gyakran ellentétesek a társadalmi elvárásokkal. Az egyéni érzéseket igyekeznek magukban tartani, és csupán a belsőleges viszonyban levő barátokkal, családtagokkal osztják meg ezeket, ezért a *honne* fogalma a csoportos kapcsolatokra vetítve nem értelmezhető.⁴⁶ Ellenben a *honne* és a *tatema*e szerinti viselkedést a kommunikációban részt vevő minden tagnak szükséges elsajátítania ahhoz, hogy megfelelően működjenek a társas kapcsolataik.⁴⁷ A *honne* és a *tatema*e tehát csak egymással összefüggésben értelmezhetők, és mindkettő elsajátítása nélkülözhetetlen a japánok társadalmi kommunikációjában.⁴⁸

4. A közösségi összetartás számkivetettjei

Természetszerű, hogy a japánok nem csupán idegenekkel, hanem saját, de ismeretlen honfitársaikkal is érintkeznek. Közös mozgásterük a *seken* 世間, tehát az a társadalmi tér, ahol elfogadott a nem vérrokon japánok közti mindennapos találkozás.⁴⁹ A japánok többségének szemében a széles értelemben vett társadalom, ahol az ismeretlenek egymással való érintkezése, együttműködése biztosítja a közösségi harmónia fennmaradásának lehetőségét, tiszteletre méltó fogalom, ezért használhatják a *sama* 様 tiszteleti jelzót utána (*seken sama* 世間様).⁵⁰ Ez azt is jelenti, hogy a japánok igen tudatosan tekintenek saját társadalmukra, amelyben fontos szerep jut a teljesen idegen személyeknek és az általános értelemben vett közvéleménynek is. A társadalmi elvárások és a közvélemény jelentőségét hangsúlyozza még számos olyan szólásmondás is, amelyekben a *seken* fogalma kap szerepet. Ilyen a *seken shirazu* 世間を知らず (olyan személy, aki nem áll a realitások talaján)

⁴⁵ Doi 1988: 35.

⁴⁶ Doi 1988: 37.

⁴⁷ Doi 1988: 61.

⁴⁸ Doi 1988: 87.

⁴⁹ Yoneyama 1976: 13.

⁵⁰ Yoneyama 1976: 14.

vagy a *seken no kuchi ni to wa taterarenai* 世間の口に戸は立てられない („az emberek közt gyorsan terjedő pletykát nem lehet leállítani”). Ha egy adott közösséghez tartozó személy valamilyen oknál fogva „kilóg a sorból”, akkor sokkal kirekesztőbben viselkedhet vele a közösség, mint akár egy közösségen kívülivel szemben. A közösségi tag eltérő mivolta miatt nem határozható meg pontosan a hovatarozása, így nehezen dönthető el, hogy hol húzódik a közösség és az egyén közti határ, valamint az, hogy mennyi ideig áll majd fenn ez a kérdéses állapot, ezért a periférián álló *marginal* menként tekintenek rájuk.⁵¹ Abban az esetben, ha a csoport és az adott személy közti határok egyértelműnek és állandónak bizonyulnak, akkor nem csoporttagként, hanem teljes egészében kívülállóként tekintenek rájuk. Ilyen formában a homogénnek beállított japán társadalom *marginal* menként tekint a már említett nemzetközi házasságból született japánokra, de az ainukra vagy az okinawaiakra is.⁵²

A japán társadalomban, amely tehát az emberi kapcsolatok külső és belső köreit is magába foglalja, létezik a „belehal a szégyenbe” tartalmú mondás, amelyet a társadalom által elfogadott normák megsértése során használnak (*seken ni taishite kaomuke dekinai* 世間に対して顔向けできない).⁵³ Ha valaki súlyos, etikátlan cselekedetet hajt végre, például embert öl, akkor nem csak a saját, hanem a hozzátartozói fejére is bajt hoz, hiszen a társadalom egésze kirekeszti, megbélyegzi a családot, azaz büntetés gyanánt a bűnös privát szféráját veszik célba. A japánok éppen emiatt igyekeznek mindenáron elkerülni a szégyenbe kerülést, hiszen ez rövid távon ellehetetleníti a közösségi életüket, ami pedig igen súlyos büntetésnek számít.⁵⁴ Ez a fajta közösségi szemlélet és erős szégyenérzet a japán társadalomban mélyen gyökerező gondolat, hiszen már a hagyományos falusi közösség keretein belül elkövetett bűnök, illetve a falu jó hírének szégyenbe hozása is megtorlással, kirekesztéssel járt, amelynek büntető jellegét a *mura hachibu* 村八分 kifejezéssel illetik.⁵⁵

⁵¹ Dickie-Clark 1966: 48.

⁵² Dickie Clark 1966: 40.

⁵³ Yoneyama 1976: 28.

⁵⁴ Yoneyama 1976: 28.

⁵⁵ Yoneyama 1976: 29.

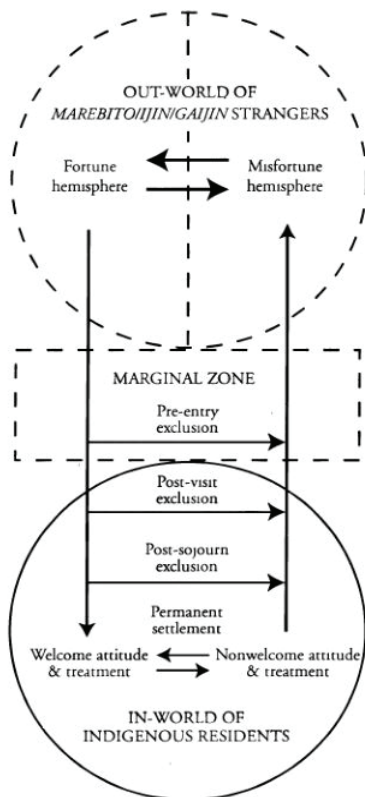
Ez azt is jelenti, hogy a japán falusi közösség összetartozás-érzete is igen erős lehetett, hiszen a közösség minden tagja kivétel nélkül közrejátzott a falu fennmaradásáért zajló küzdelemben, az együtt végzett termelői és a közösségi munkákban, valamint a közös ünnepekben is. Ez az egymásra utaltság és sorsközösségi érzet azt eredményezte, hogy mindattól, ami a falun kívülről érkezett, vagy a saját köreiken belül veszélyt jelentett a közösségre nézve, igyekeztek elzárkózni. A külvilágtól való függetlenedés reményében próbálták saját magukra hagyatkozni, önellátóak lenni.⁵⁶ A falusi közösség együttélésének íratlan szabályai ősi időkre nyúlnak vissza, tehát a régi hagyományok alapján rögzült életmódbeli és rituális szokásokat követték, így nem meglepő, hogy a falusiak számára a közösséghez tartozás egyet jelentett a világban való létezés érzetével. A falut alkotó egyének élete szorosan kötődött a közösséghez, meghatározta életük, sőt haláluk minden fontosabb részletét, ezért születésük pillanatától kezdve szoros társadalmi szimbiózis jellemezte életüket. Pontosabban, már a születése előtti időszakban is megfigyelhető volt a leendő közösségi tag felé irányuló kitűntetett figyelem.⁵⁷ Például az egyik újévi rítus gyanánt a falusi gyermekek ellátogattak az újházaspárok házához, ahol „megseprűzték” a fiatalasszonyt (*yometataki* ヨメタタキ), hogy így segítsék elő a közösség létére nézve is fontos teherbeesés folyamatát.⁵⁸

⁵⁶ Araki 1973: 30.

⁵⁷ Papp 2016: 87–102.

⁵⁸ Araki 1973: 31–32.

5. A japán típusú befogadás és kirekesztés modelljének ambivalenciája



1. ábra A japán típusú befogadás és kirekesztés rítusának modellje. Forrás: Ishii 2001: 160.

A japán közösségbe való befogadás, illetve az onnan való kirekesztés folyamata térben és időben látványosan megragadható (1. ábra). Ennek térbeli ábrázolásában Ishii (2001) két körre osztva különíti el a külvilágból érkezettek (*marebito*, *ijin*, *gaijin*) és az őslakosok belső világát. A külvilág egy olyan, a valóságon vagy képzeleten alapuló, meghatározhatatlan tér, ahol az idegenek élnek. A szaggatott vonallal azt igyekeznek kifejezni, hogy nem egyértelmű, hol húzódnak annak határvonalai.⁵⁹ A külső szféra körét belülről egy

⁵⁹ Ishii 2001: 160.

újabb szaggatott vonallal is elválasztja, amelyen belül az egyik részbe a szerencsét hozó idegenek kerültek. Ők azok, akik jólétet és boldogságot hoznak magukkal, valamint különféle híreket a külvilágból. Velük szemben vannak a másik oldalon a szerencsétlenséget hozók, akik a pusztulás, a boldogtalanság és a szenvedés hírnökei. Az idegenek két csoportja között azonban nagyon könnyű az átjárás: a hiedelmek szerint az egyik pillanatban a pozitív értékeket képviselő idegen a másik pillanatban a közösség vesztére törhet.⁶⁰

Manapság a globalizáció hatására a Japánba érkező külföldiek minősülnek *ijinek*nek, akik ilyen módon látogatást tesznek az őslakosok világába. A belső szférába való belépéshez szükséges a határzónán való áthaladás, hiszen ez a tér választja el, illetve kapcsolja össze az idegenek és a japánok világát. Ez a képzeletbeli határzóna már az ősi időktől fogva létezett a japán közösségi tudatban, hiszen a piacnapokon, vásárokon itt találkoztak az *ijinek*ekkel, akik nem tehették be lábukat a falu területén belülre. A mai értelemben vett határzónának a repterek és kikötők felelnek meg, ahol hasonló találkozás történik a külföldi és japán állampolgárok között. Ezzel szemben, ha megfigyeljük az őslakosok világát, akkor határozott körívű, azaz egy zárt és belső egységet alkotó világ képzete mutatkozik meg, amely a közösségi tagok szocializációjának fontos színtere. A belső szféra határpontjaival tisztában vannak az ott élők, akik az adott helyzettől függően hol pozitív, hol pedig negatív fogadtatásban részesítik az oda érkezőket.⁶¹

A hagyományos falusi társadalmakban az idegenek három lépésben juthattak be a faluba. Az első a belépés előtti szakasz, amikor is a határzónában vizsgálaton estek keresztül: egy mágikus erővel bíró személy döntötte el, hogy veszélyt jelentenek-e a közösségre nézve. Csak az juthatott tovább, akit veszélytelennek, valamint szerencsés erővel bírónak ítélték, akik nem feleltek meg, azokat elűzték. A második szakaszban megtörténik a belépés, amikor is az *ijineket* szívélyesen fogadják és üdvözlnek, valamint vendégül látják a faluban, amelyre így jó szerencsét és áldást hoznak. Abban az esetben, ha az *ijinek* ott tartózkodása során valamilyen tragédia (éhínség, haláleset,

⁶⁰ Ishii 2001: 161.

⁶¹ Ishii 2001: 162–163.

járvány) következett be, akkor az *ijineket* gyanúsították meg vele, ezért rögtön kirekesztés lett a sorsuk: száműzték, vagy rosszabb esetben elpusztították őket. Így nem meglepő, hogy a közösség hozzáállása is nagyon változékony lehetett, akár mikor átszaphatott a másik végletbe. Lényegében az országba látogató külföldiekkel szemben is hasonló elvárások nyilvánulnak meg: az általuk képviselt technológia, hírek, értékek mind jólétet hozhatnak az országnak, de ha a vendéglátó fél elvárásainak valamilyen módon nem tesznek eleget, akkor kirekesztik őket a társadalomból. Ekképpen, ha a falusi közösség megbizonyosodott az idegenek pozitív képességeiről, akkor lehetővé tették számukra, hogy hosszabb időt töltsenek a belső szféra keretei között, akár engedélyezett munkavégzés mellett, bár még ez idő alatt is feszült figyelem övezte őket. Sőt a későbbiek során bármikor megvádolhatták őket egy szerencsétlen eseményből kifolyólag, ami gyakran okozhatta a vesztüket.⁶²

Ilyen módon a Japánba költözött és letelepült életmódot folytató külföldiek helyzete is ehhez hasonló. Ugyan tökéletesen elsajátították a japán kultúrát és nyelvet, de nehezen válhatnak a közösség teljes értékű tagjává, hiszen sajátos kinézetük felhívja a figyelmet arra, hogy eltérő szociokulturális környezetből származnak.⁶³ Ugyanakkor nem csupán a kinézet okozhat hasonló problémát: a külföldi (pl. brazil, argentin, fülöp-szigeteki) diaszpórákban élő, második generációs japán kivándorlók és gyermekeik (*nikkei-jin* 日系人), akik munkavállalási céllal hosszabb-rövidebb időre visszatérnek az anyaországba, sokszor nehézségek közepette, „megbélyegzett idegenként” próbálnak beilleszkedni – gyakran sikertelenül – a közösségbe.

Habár a *nikkei-jinek* az 1990-es évektől kezdve egyre nagyobb számban jelentek meg a munkaerőpiacon,⁶⁴ köztük elsősorban a második és harmadik generációs leszármazottak esetében adódtak problémák, ugyanis az identitásukat és kultúrájukat tekintve nem Japánhoz, hanem a saját külföldi diaszpórájukhoz kötődtek.⁶⁵ Emiatt, illetve hiányos japán nyelvtudásuk miatt

⁶² Ishii 2001: 163.

⁶³ Ishii 2001: 164.

⁶⁴ 1993-ban 200 000 fő *nikkei-jin* származású munkavállaló volt Japánban (forrás: Kajita 1995: 11).

⁶⁵ Kajita 1995: 12.

is „félíg japán idegenként”, ambivalens módon tekint rájuk az anyaország. A japán felmenőkkel rendelkező, de a kultúra és a nemzeti identitás terén idegennek számító *nikkei-jinek* hovatarozása mindmáig számos megválaszolatlan kérdés elé állítja a japán társadalmat, amely kezdetben drámai jelenségként élte meg a japán kinézetű „idegen” bevándorlók beáramlását az országba. A *nikkei-jinek* megjelenésével elhomályosult az a határvonal, amellyel megállapítható lenne, hogy ki és milyen értelemben számít japán identitású személynek, ezzel pedig megkérdőjelezhetővé vált a nemzeti hovatarozás kérdése is.⁶⁶

A terjeszkedő külgazdasággal párhuzamosan, az 1970-es évek elejétől kezdve külön névvel kezdték illetni azokat a gyermekeket, akik a családfenntartó apa munkája miatt legalább három hónapot töltöttek külföldön. Ők a *kikokushijók* 帰国子女, akik gyakran váltak az iskolai bántalmazások áldozatává, főként, ha huzamosabb ideig éltek távol, mivel hazatérésük után nehezen tudtak azonosulni az uniformizált japán oktatási rendszerrel és társadalommal. A nehezen alkalmazkodó személy „mentális betegségének” (*futekiōbyō* 不適應病) fogalma is a *kikokushijók* problémásnak tartott viselkedése kapcsán terjedt el a köznyelvben. Társadalmi megítélésük szintén ambivalens, hiszen a *kikokushijók* sokszor hiányos japán nyelvi készségei és a közösség rendjét fenyegető viselkedészavarai miatt gyakran „idegen japánként” tekintenek rájuk. A társadalomba való mielőbbi visszazoktatásuk és rehabilitációjuk céljából a japán kormány több oktatási intézményt is létrehozott, így segítve a hazatértek mielőbbi asszimilációját.⁶⁷

A japánok tehát a globalizáció közepette is megőrizték azt az idegenek, tehát a nem japán kinézetű külföldiek és a saját közösségükből kilógó elemek felé irányuló ambivalens, a befogadáson és kirekesztésen alapuló mechanizmust, amely a mai napig kimutatható a társadalmi kommunikációjukban, és amely fontos szerepet játszik saját identitásuk és nemzeti hovatarozásuk meghatározásában.

⁶⁶ Kajita 1995: 13.

⁶⁷ Goodman 1990: 164–166.

Összefoglalás

Egy kívülálló számára nehéznek bizonyulhat a japán közösség zárt világába való bejutás: az első találkozás alkalmával a világok közti térben utazó, határmenti személyként (*marginal man*) tekintenek rá, akit az ősi időkben a *marebito*, majd a későbbiekben az *ijin* és a *gaikoku-jin* elnevezéssel illettek, és akiket a közösség felfogásának megfelelően hol pozitív, hol pedig negatív fogadtatásban részesítettek. Az idegenek alakjának és szerepének megítélése meglehetősen ambivalens, amelynek gondolatvilága mindmáig mélyen gyökerezik a japán társadalomban. Csakhogy éppen ez az ambivalens látásmód teszi lehetővé, hogy a közösség szabályait követve átmenetileg, vagy szerencsés esetben a tisztátalanság (*kegare*) elhárítása miatt szükséges rítusok elvégzése után véglegesen lehetővé tegyék az idegenek bejutását a csoportba. Ugyanakkor, ha bebizonyosodik róluk, hogy a közösség létét fenyegető veszélyt rejtenek magukban, akkor az idegenek sorsa a végleges kiközösítés lesz.

Az idegenekkel kapcsolatos, ellentmondásokon alapuló nézetek azonban manapság is erősen kihatnak a japánok mindennapi életére és identitásbeli gondolkodásmódjára. A társadalmi problémaként számon tartott *nikkei-jinek*et vagy *kikokushijókat*, akik hosszabb idő után tértek vissza az anyaországba, vagy a Japánban élő, de nemzetközi házasságból születetteket is félig japán származású „idegennek” tekintik és megbélyegzik. Ezek a japán származású, de eltérő identitású családokból származó emberek nagy veszélyt jelentenek a társadalom egészére, ugyanis jelenlétükkel megkérdőjelezhetővé és bizonytalaná teszik a japán és nem japán nemzetiségűek között húzó-dó határvonal pontos helyét.

Azonban nemcsak az „idegennek” tartott személyek, hanem az őslakos japánok életét is befolyásolják a merev közösségi és társadalmi szabályok, amelyek nagy hatással vannak a privát szférára. Megkövetelik, hogy az egyén a közösségi konvenciók és elvárások, a *tatema*e elve alapján viselkedjen, és hogy képes legyen a társas kapcsolatainak belső és külső körei között különbséget tenni, hiszen ez a sikeres társadalmi kommunikáció legfontosabb előfeltétele. Azokat a japánokat, akik valamilyen formában vétket követnek

el a közösséggel szemben, szintén megbélyegzik, amivel ellehetetlenítik a társas kapcsolataikat, ez pedig súlyos büntetést jelent a számkivetettek számára.

A közösségi érintkezések és az identitás kérdésének tükrében érdekes kérdéseket vet fel a továbbiakban, hogy a külföldön munkát vállaló japánok hogyan tekintenek magukra és az ottani idegenekre az új társadalmi közegben, miként képesek felépíteni itt saját közösségüket, valamint azt, hogy milyen módon igyekeznek megőrizni nemzetiségi tudatukat és a Japánból magukkal hozott konvenciókat, elvárásokat.

Másodlagos szakirodalom

Akamatsu Keisuke 赤松 啓介 2005. *Sabetsu no monzoku gaku* 差別の民俗学 [A diszkrimináció néprajza]. Tokió: Chikuma shobō.

Akasaka Norio 赤坂 憲雄 1992. *Ijinron josetu* 異人論序説 [Bevezetés az idegen-elméletbe]. Tokió: Chikuma shobō.

Araki Hiroyuki 荒木 博之 1973. *Nihonjin no kōdō yōshiki* 日本人の行動様式 [A japánok viselkedési formái]. Tokió: Kōdansha.

Berger, Charles 1987. „Communicating under uncertainty.” In: M. Roloff (ed.) *Interpersonal Processes*, Newbury Park, CA: Sage, 39–62.

Dickie-Clark, H.F. 1966. *The Marginal Situation*. London: Routledge and Kegan Paul.

Doi, Takeo 1988. *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*. Tokyo: Kodansha International.

Doi, Takeo 2001. *The Anatomy of Dependence*. Tokyo: Kodansha International.

- Goodman, Roger 1990. „Deconstructing an anthropological text: a 'moving' account of returnee schoolchildren in contemporary Japan.” In: Eyal Ben-Ari – Brian Moeran – James Valentine (eds.) *Unwrapping Japan: society and culture in anthropological perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press, 163–187.
- Hamabata, Matthews Masayuki 1986. „Ethnographic boundaries: culture, class and sexuality in Tokyo.” *Qualitative Sociology* 9.4: 354–371.
- Ishii, Satoshi 2001. „The Japanese Welcome-Nonwelcome Ambivalence Syndrome toward *Marebito/ Ijin/ Gaijin* Strangers: Its Implications for Intercultural Communication Research.” *Japan Review* 13: 145–170.
- Komatsu Kazuhiko 小松 和彦 1995. *Ijinron: minzoku shakai no shinsei. 異人論 : 民俗社会の心性 [Idegen-elmélet: a népi társadalom természete]*. Tokió: Chikuma shobō.
- Lebra, Takie Sugiyama 1976. *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kajita, Takamichi 1995. „Characteristics of the Foreign Worker Problem in Japan: To an Analytical Viewpoint.” *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 27. 1: 1–26.
- Karube Tadashi 苅部 直 2014. „Uchi to soto no shisō shi 「内」と「外」の思想史 [A „kint” és a „bent” fogalompárjának eszmetörténete]”. In: Karube Tadashi 苅部直 – Kurozumi Makoto 黒住真 (eds.) *Nihon no shisōshi dai 3 kan: uchi to soto = taigaikan to jikozō no keisei* 日本 の思想史 第3巻: 内と外 = 対外観と自己像の形成. Tokió: Iwanami shoten.
- Miyamoto Tsuneichi 宮本 常一 1969. „Hōrōsha no keifu 放浪者の系譜 [A vándorlók leszármazása]”. *Dentō to gendai* 伝統と現代 2.3: 13–23.

- Miyata Noboru 宮田 登 1986. „Teichakumin kara no shiten wo koete 定着民からの視点を超えて [A letelepültek nézőpontjának meghaladása]”. *Shūkan dokusho-jin* 週刊読書人 5.5: 1.
- Nakane, Chie 1973. *Japanese Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Nakane Chie 中根 千枝 2009. *Tate shakai no rikigaku* タテ社会の力学 [A vertikális társadalom mechanizmusa]. Tokió: Kōdansha.
- Namihira Emiko 波平 恵美子 2009. *Kegare* ケガレ [Tisztátalanság]. Tokió: Kōdansha.
- Nippon Kokugo Daijiten* 9. 日本国語大辞典 9. [Japán nyelvi nagyszótár 9.] 1987. Nihon Daijiten Hakkōkai 日本大辞典刊行会 (ed.) Tokió: Shōgakukan.
- Papp Melinda 2013. „A korai gyermekkor rítusai Japánban és a hozzákapcsolódó hagyományos népi hitvilág.” *Távol-keleti Tanulmányok* 3.1–2: 227–248.
- Papp, Melinda 2016. *Shichigosan. Change and Continuity of a Family Ritual in Contemporary Urban Japan*. New York: Palgrave Macmillan.
- Park, Robert Ezra 1928. „Human migration and the marginal man.” *American Journal of Sociology* 33: 881–893.
- Perkins, Dorothy 1991. *Encyclopedia of Japan: Japanese History and Culture, From Abacus to Zori*. New York and Oxford: Facts on File.
- Simmel, Georg 1950. „The stranger.” In: Wolff Kurt (ed.) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 402–408.
- Valentine, James 1992. „On the borderlines: the significance of marginality in Japanese society.” In: Eyal Ben-Ari – Brian Moeran – James Valentine (eds.) *Unwrapping Japan: society and culture in anthropological perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press, 36–57.
- Yoneyama Toshinao 米山 俊直 1976. *Nihonjin no nakama ishiki* 日本人の仲間意識 [A japánok társasági tudatossága]. Tokió: Kōdansha.

Teleki Krisztina

Sain noyon xan kolostorvárosa

A sárgasüveges tanok terjedése és a mongol buddhizmus 17. században kezdődő virágkora után a Mongólia területén álló mintegy ezer kolostort és gyülekezetet a szocializmus kezdetén, 1937–38-ban lerombolták. A kolostorok többségéről nem maradt fenn történelmi adat. A cikk szerzője kutatótársával, Majer Zsuzsával idős szerzetesekkel készített interjúkat 2005-től, illetve Ulánbátor egykori és mai szentélyeinek történetét vizsgálta. Az általuk kidolgozott módszertan alapján 2007-ben országos kolostordokumentáló projekt indult, hogy a lerombolt és jelenleg működő kolostorok történetét feltárja.¹ Jelen cikk a 2007-es terepmunka, három idős szerzetes visszaemlékezése és napjainkban megjelent írott források alapján mutatja be az egyik jelentős mongol Gelukpa kolostor, Sain noyon xan kolostorának történetét, hogy magyar nyelven szemléltesse, mi maradt mára az egyes mongol kolostorok hagyományaiból, milyen forrásokra építkezhetünk a kolostorok történetének feltárásakor.

A mandzsu időszakban (1691–1911) a nyugati, ojrát területek kivételével a mai Mongólia csaknem egészét négy halha megye alkotta (*aimag*), melyek zászlókra oszlottak (*xošū*). A négy megye élén egy-egy halha főnemes állt. Egyikük volt Sain noyon xan. Az Ongi-folyó partján elterülő, 1666-ban alapult „lámafalut” elsősorban szerzetesek lakták, de világiak és kínai kereskedők is megtelepedtek körülötte, sőt 1906-ban a 13. dalai láma is megfordult itt. Alább, az idős szerzetesek szinte szóról szóra fordított visszaemlékezéseiből kirajzolódnak a kolostor szentélyei, 20. század eleji virágzó élete és a környező kisebb-nagyobb gyülekezetek.² A kolostor helyén ma Öwörxangai

¹ Részleteit lásd www.mongoliantemples.org.

² Jelen cikk interjúnak nagy részét a szerző Majer Zsuzsával közösen készítette; az Uyanga járásbeli megfigyelések az Arts Council of Mongolia 2007-es kolostordokumentáló projektjének keretében közösen végzett háromhónapos kutatás eredményei. A szerző Sain noyon xan kolostorvárosa című előadása 2009-ben az Orientalista Napon hangzott el. Jelen cikk a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

megye Uyanga járásközpontja áll; a kolostornak szinte nyoma sincs. A fél évszázados vallási elnyomás után az 1990-es rendszerváltáskor az egykori, addigra idős szerzetesek újjáépítették a kolostor egyik szentélyét, melynek a régi kolostor tibeti nevét adták (Gandancemplen, tib. dga'-ldan tshe-phel-gling, 'örömteli, életet hosszabbító kolostor').³ A cikk a kolostor 20. század eleji állapotáról, történetéről tudható adatokat közli, illetve a kolostorok történetéhez használható forrástípusokat, a mongol kolostorok általános jellemzőit szemlélteti.

Az egykori Sain noyonī xošū és a mai Uyanga járás

Öwörxangai megye atlasza szerint⁴ a Sain noyonī xošū ('a Jó nemes zászló-alja') története 1655-ig nyúlik vissza, amikor Tüšet xan alárendeltjei közül Tümenxan Sain noyon (1558–1640) fiának, Danjan szerzetesnek alárendelt népet és területet különített el (*šaw'*), melyet Sain noyonī xošūnak neveztek el, s ezzel létrejött Tüšet xan aimag nyolcadik zászlóalja. Ennek területét a mandzsú uralom alatt részekre szabdalták, így 1691-ben létrejött a kisebb területű Sain noyonī xošū, az Axai beisīn xošū és a Yost beilīn xošū, majd 1696-ban a Jorigt güngīn xošū, 1707-ben az Üijen wangīn xošū, 1737-ben az Erdene bandid xutagtīn šaw', majd 1826-ban az Erdene mergen noyon

³ Egyes mongol kolostorok angol nyelvű leírását lásd Majer 2012a, Majer 2012b, Majer 2013, Teleki 2012, www.mongoliantemples.org. Mivel Sain noyon xan kolostorvárosának virágzása, lerombolása és újjáélesztése méltán példázza Mongólia jelentős kolostorainak történetét, a cikknek nem célja állítások megfogalmazása és érvek felsorakoztatása; csupán egy mongol kolostor jellemzőit közli, hogy az egyes kolostorokról magyar nyelven hozzáférhető adatokat gyarapítsa. A cikk viselhetné a „Kolostorváros az Ongi-folyó partján; kísérlet egy elpusztított buddhista közösség életének és környezetének rekonstrukciójára” címet, ám mivel a cikk leíró és nem feltáró jellegű, a Sain noyon xan kolostorvárosa (Sain noyonī xürē) címet kapta, melyen a kolostor széles körben ismert Mongóliában. A cikk számos mongol kifejezést tartalmaz, hogy a későbbiekben a szakirodalom feldolgozását lehetővé tegye. A tibeti eredetű mongol buddhista szavaknak a kutatás jelen állásában megfejtetlen eredetijét a cikkben kérdőjel (?) jelöli. A buddhista terminológiához, szertartások jellemzőihez lásd továbbá www.mongoliantemples.org, Majer 2009, Teleki 2012, Birtalan et al. 2015.

⁴ Ičinnorow et al. 2002: 275–276.

xutagtīn šaw' terület.⁵ 1725-ben Sain noyon xan kiválva Tüšēt xan aimag igazgatása alól létrehozta a Sain noyon xan aimagot, így az ország területét felosztó halha megyék száma elérte a végleges négyet (Tüšēt xan aimag, Jasagt xan aimag, Secen xan aimag, Sain noyon xan aimag). Sain noyon xan aimag központi területe a Sain noyonī xošū maradt, mely az aimag területén belül nagy befolyásra tett szert.⁶ A *xošū* területe Ix xamǰlaga ('nagy szolganép'), Baga xamǰlaga ('kis szolganép'), Gol sum ('fő járás'), Ix barūn sum ('nagy nyugati járás'), Baga barūn sum ('kis nyugati járás'), Jūn sum ('keleti járás') és Xondogo sum⁷ területi, szervezeti egységekből állt. A *xošū* a mai Öwörxangai megye Uyanga, Bat-Ölzī, Bogd, Barūnbayan-Ulān, Narīntēl, Xairxandulān járásának egész területét, valamint Gučīn-us járás nyugati részét foglalta magában. Központja az Ongi-folyó partján álló „kolostorváros” (*xiirē*),⁸ a Sain noyon xanī xošū xiirē volt, mely a mai Uyanga járásközpont helyén állt az 1937-es kolostorrombolásig.⁹ A kolostor 1923-ig a Sain noyonī xošū és a Sain noyon xanī aimag központja volt.¹⁰ Bár e kolostor a Sain noyon xanak székhelye volt, fontos megjegyezni hogy a megye ügyeiben nem a Sain noyon xan döntött egyedül: a döntéseket a Cecerlegben (mai Arxangai megye) évente összeülő megyegyűlés hozta (*čūlgan*).¹¹

Öwörxangai megye atlasza részletesen szól Uyanga járásról (*sum*), mely 1931-ben jött létre 313 936 hektárnyi területen, s melynek központja, Uyanga az egykori kolostor romjaira épült a fővárostól 492 km-re, Arwaixēr megyeközponttól 61 km-re.¹² A Xangai-hegység előterében fekvő járás hegyekben,

⁵ Az egy-egy magas rangú szerzetes mellé rendelt területet és lakosait *šaw'*-nak ('tanítvány, alárendelt') nevezzük.

⁶ Az *aimag* területe 1725-ben 24 *xošū*ból és 8 *šaw'* területből, azaz összesen 32 részből állt. 1918-ban a *xošū* területén 2200 család, azaz mintegy 10600 fő élt (Banjragč 1998: 83).

⁷ *Xondogo*: lóállás kifeszített kötele, melyhez a kötőféket kötik.

⁸ A *xiirē* népes, általában körülkerítetlen kolostor neve, melynek közepén álltak a szentélyek, s a szerzetesi lakosság körülöttük lakott.

⁹ A kolostorváros egykori orvosi iskolájának koordinátája: É: 46°27.507', K: 102°17.469', 1990 m.

¹⁰ A közigazgatási területek nevei 1923-ban, majd 1931-ben változtak, így az egykori Sain noyon xan aimag (1725–1923) később Cecerleg Mandal ül aimag lett (1923–1931), majd 1931-ben létrejöttek területén a mai megyék: Öwörxangai aimag, Arxangai aimag és a többi.

¹¹ Részletesen lásd Sonomdagwa 1961: 50, 55, 58.

¹² Ičinnorow et al. 2002: 272–281. 2001-ben lakossága 7649 fő volt, állatállománya ma 135 000.

vizekben, kulturális örökségben gazdag.¹³ Országszerte híres aranyáról,¹⁴ ásványkincseiről, jaktejéről és sajátos díszítő elemeiről. Északon az Ongi-folyó,¹⁵ nyugaton a Ĵargalant, az Urd Bőröljüt és a Bat xān ũl vonulata, délen a Xan Xögšin-hegy határolja, melyen a régi őrhely, a Xarũlĭn Šiwē owō áll. A mai járásközpontban alig emlékeztet valami az egykori kolostorra, melynek szentélyeit az 1930-as évek végén egytől egyig lerombolták.

Sain noyon xan, T. Namnansüren (1878–1919), a kolostor utolsó híres nemese

A Sain noyon xanokról szóló közreadott forrás kevés, a levéltári adatok kiadatlanok, a kért szerzetesek Namnansürent 1919-ben bekövetkezett halála miatt már nem ismerték.¹⁶ Tögs-Očirĭn Namnansüren (vagy Širindambĭn Namnansüren) volt az utolsó híres Sain noyon xan, egyben Borĵigin nemzetségbeli sarj, azaz Dzsingisz kán leszármazottja. Namnansüren Mongólia első miniszterelnökeként közismert (1912–1919).¹⁷ 1878-ban született Sain noyon xan, Tögs-Očir második fiaként.¹⁸ Apja 1896-ban bekövetkezett halála után lépett helyébe, majd 1897-ben alherceg (*xošoi čin wan*), a közigazgatási egységet irányító zászlósúr (*xošū jaxirax jasag*), a megye élén álló

¹³ Számos türk kori emlék (*Ongĭn türeg bičes*, *Öwörxangai türeg bičes*, *Türegĭn tamgan xöšö*, *Ongĭn golĭn dursgal*), régi temetkezési (*On'tol'tĭn xiĭnnü bulš*) és emlékhely, azaz *xirgisũr/xeregsũr* (*Bütũtĭn dursgal*, *Jĭn Ĵargalantĭn am*, *Öndör xirgisũr*), a 12. századból Arslan kán egykori városának maradványa (*Arslan xānĭ xofĭn tür'* vagy *Olon sümĭn xöl*), valamint Jĭn (e) rĕt (*Xiunx taxix*) találhatóak itt (Maidar 1970: 24).

¹⁴ Az uyangai aranybányákról Mette High végzett antropológiai kutatásokat.

¹⁵ A 435 km hosszú Ongĭn gol a Xangai délnyugati vonulatából ered. Nevét az *Ongi čulũr*ól, az Uyanga járásközponttól 5 km-re északnyugatra, Gũntĭn garam nevű helyen álló 60x70 cm-es *ongi* ('szerszámon a nyelet befogadó lyuk, köpű') formájú kőről kapta. Az Öwörxangai és Dundgow' területét átszelő, Ömnögow' megyei Ulān nũr-tóba ömlő folyó vízgyűjtő területe 52920 km². Partján egykor számos kolostor állt (Sain noyon xanĭ xũrĕ, Ongĭn xural, Bragri lamĭn xĭd, Xutagt lamĭn xĭd, Xošū xĭd stb.), melyeket 1937–38-ban leromboltak.

¹⁶ Veronica Veit egy 1795-ös forrás alapján szól a korai Sain noyon xanokról és rokonságukról (Veit 1990: 105–175).

¹⁷ Öwörxangai megye atlasza (Ičinnorow et al. 2002) és a T. Namnansüren születésének 120. évfordulójára 1998-ban rendezett ulánbátori konferencia 14 előadást tartalmazó kötete (Gombosüren – Dorĵdagwa 1998) szintén számos fontos adatot közöl.

¹⁸ Lásd <http://www.mongolinternet.com/famous/SainNoyonHanNamnansuren.htm>.

kán (*aimgīn xan*), végül a cecerlegi gyűlés elnöke lett (*Cecerlegīn čülganī darga*).¹⁹ Az 1911-es függetlenedés egyik kulcsfigurája volt; ő is aláírta a cári Oroszországtól való segítségkérést. Az 1911-ben teokratikus uralkodóvá választott Bogd xāntól (1870–1924)²⁰ zöld gyaloghintót (*nogōn jūj*), sárga ködmönt (*šar xiirem*), narancssárga gyeplőt (*ulbar šar jolō*), bizalmasi (*it-gemjīt eyetei*) és uralkodó harcos (*erx daičin*) címet kapott, személye körüli minisztere (*šadar said*), 1912-ben miniszterelnöke lett (*yerönxī said*), s a *Tümenxan nomun ejen* címet kapta. Sok időt töltött Urgában, a fővárosban, mely 1912-től a *Nislel xürē* nevet viselte. 1913 októberében több magas rangú mongol államférfi kíséretében Szentpétervárra utazott, hogy Mongólia függetlenségét elismertesse.²¹ Miniszterelnökként 1913-ban középiskolát alapított a fővárosban, jogi kiadványokat írt, hetven iskolát alapított, és bevezette a drágakő vadzsra kitüntetést (*erdene očir*). Xuǰirbulanban katonai iskolát épített (*cergīn surgūl*), valamint Irkutzkba, Xyagtába és Ulan-Udéba küldött gyerekeket tanulni. Nevéhez fűződik a *Šine tol*’ (1913) és a *Nislel xürēnī sonin* (1915) újságok indítása. 1915-ben aláírta a híres xyagtai szerződést.²²

T. Namnansürent 1919-ben megmérgezték. Földi maradványait még abban az évben elvitték a fővárosból, és kolostorának külön szentélyében őrizték két évig. Végül a közeli Xan šarilīn nurūn, a Sain noyon xanok temetkezési helyén helyezték örök nyugalomra. Síremlékét (*bunxan*, tib. *‘bum-khang*) 1922-ig őrség felügyelte,²³ majd 1925-ben Pyotr Kuzmič Kozlov (1863–1935) kutatócsoportja titkon feltárta. Namnansüren fia, Batsüx 1919–1921 között töltötte be Sain noyon xan aimag utolsó, 17. *jasag noyoni* tisztét.

¹⁹ Ičinnorow et al. 2002: 178–179.

²⁰ Az újjászülető *Bogd jawjandamba xutagt* (tib. *rje-btsun dam-pa*) láncolat nyolcadik tagja.

²¹ Badarči – Dugarsüren 2000: 197. Namnansüren éves járadósága (*pünlī*) 2500 *lan* ezüst (*mön-gö*) volt (1 *lan* = 37,3 g). Főtanácsadója (*jöwlöx said*) Secen xan Nawänneren, helyettese (*ded said*) a belső-mongol Jirmīn čülgan helytartó nemese (*jasag noyon*), *jtīn wan* Gončigsüren volt. Lásd <http://www.mongolinternet.com/famous/SainNoyonHanNamnansuren.htm>.

²² Lásd <http://www.mongolinternet.com/famous/SainNoyonHanNamnansuren.htm>.

²³ Ičinnorow et al. 2002: 225.

A kolostor szentélyei különböző forrásokban

Sain noyon xan kolostorához a 20. század elején mintegy 30 szentély (*süm dugan*) tartozott. A szentélyek elhelyezkedéséről néhány fénykép, egy leírás, sőt három rajz is ismert, mely ritka a mongol kolostorok esetében. A hatalmas szentélyeknek, sztúpáknak ma csupán kőalapjai vehetők ki a rátelepült Uyanga járásközpont területén; lehetetlen megszámolni, hány szentély létezett. Az egykori kolostor kiterjedése 200x300 m lehetett. A szerzetesek egykori városukat Sain xanī xürē, Sain noyon xanī xürē, Sain noyonī xürē, Xan Xögšnī xürē, Uyangin xürē néven említik, de Sain noyon xanī xošū xürē, Ongin xürē²⁴ és Gandancemplen/Gandansemplen (tib. dga'-ldan tshe-phel-gling) néven is ismert. A kolostort Maidar és Rinčen jelöli egykori kolostorok helyét jelző térképén,²⁵ illetve néhány forrás részletesen szól róla.

A városról kevés, 1923-ban Pyotr Kuzmič Kozlov által készített fénykép ismert, melyek közül egy a járásközpont mai kolostorában, a Gandancemplen xīd falán is látható.²⁶ A kép délről, a Xan Xögšin ül-hegyről készült, így jól látszanak az előtérben álló sztúpák, a magas tibeti és kínai típusú szentély-épületek és a körbekerített udvarok.²⁷ Két másik fénykép a Sain noyon xan kolostor mauzóleumát, illetve egy nagy és két kisebb sztúpát mutat, melyek alatt át lehetett menni.²⁸

Három rajz jelzi a szentélyek elhelyezkedését, több-kevesebb átfedéssel.²⁹

²⁴ Vö. Majer 2013.

²⁵ Maidar 1970: 88, 678. bejegyzés: Uyanga sumin Sain xanī xürē, alapítás éve: 1700 (Rinčen – Maidar 1979: 38. térkép, 820).

²⁶ E fekete-fehér felvételt 2004-ben adományozta a kolostornak Ragčāgīn Badamdandin parlamenti képviselő. A kolostorról az ulánbátori Film- és Audiovizuális Archívum nem őriz felvételt. A Mongol Tudományos Akadémia Fotótárában láthatók Kozlov által készített fényképek.

²⁷ Érdekes, hogy jurták helyett inkább fa- vagy kőépületek látszanak, melyekben a város szerzetesei éltek.

²⁸ Lásd <http://mongoliantemples.org/index.php/en/component/dommm/2028?view=oldtempleen>.

²⁹ Č. Gansüxnek, a Mongol Nemzeti Könyvtár tudományos munkatársának szíves közlése szerint az uyanga-i múzeum birtokában volt egy, a régi kolostorvárost ábrázoló régi rajz is.

I. Az R. Lxangiwi által 1991-ben készített rajzot a 2007-ben még épülő orvosi szentély vezetője, G. Banjragč őrzi. A kép címe *Gandansemlen xīdīn būdīwč jurag (Ongīn xiūrē)*, azaz *A Gandansemlen kolostor, más néven Ongīn xiūrē vázlata*. A képen látható, hogy a város szentélyépületei – mongol szokás szerint – délre néztek. Minden szentély körülkerített udvarban állt, melyek kapuja délre nyílt. A város előterében a szerzeteseket imára hívó emelvények (*būrēnī šat*), kisebb sztúpák (*suwarga*) és leborulásra szolgáló padok álltak. A sztúpák mögötti téren egykor a *cam* (tib. 'chams) vallási táncot mutatták be. Az út délről a főszentély felé vezetett (Cogčīn dugan vagy Čogčīn dugan, tib. tshogs-chen 'du-khang), mely kétszintes, tibeti stílusú épület volt, déli és nyugati udvarbejárattal. A főszentély előtt a Déli kapuszentély állt (Goloi dugan, tib. sgo lho'i 'du-khang), balján az orvosi iskola déli, keleti és nyugati kapus udvarával (Mamba dacan, tib. sman-pa grwa-tshang), mely előtt a Három terület szentélye kapott helyet (Xansüm dugan, tib. khams gsum 'du-khang). Az orvosi iskola bal oldalán a hatalmas Nyugati szentély helyezkedett el (Barūn dugan). A főszentély délkeleti sarkán állt a szerzeteseket imára hívó emelvény, attól keletre pedig a nagyméretű Keleti szentély (Jūn dugan). A főszentély északnyugati oldalán volt a Kālacakra iskola (Düinxor, tib. dus-'khor), nyugati oldalán három sztúpával. A főszentélytől északnyugatra álltak a Goloi lagan (tib. sgo lho'i lha-khang) és a Gimplen lagan jurtaí (tib. dge-'phel-gling lha-khang), majd a Gimplen szentély udvara (tib. dge-'phel-gling 'du-khang). A főszentély északkeleti oldalán a tantraiskola (Ĵūd, tib. rgyud) helyezkedett el, a főszentélytől északkeletre pedig a palotaszentély (Lawiran dugan vagy Lawran dugan, tib. bla-brang), jobbján a fokozatos út iskolával (Lamiram süm vagy Lamrim süm, tib. lam-rim).

A főszentély mögött balról jobbra a Gün-ā yadamīn süm (tib. sku lnga yi-dam)³⁰ udvara állt két egyszintes szentélyépülettel, majd a tibeti stílusú kétszintes filozófiai iskola (Čoir dugan, tib. chos-grwa), Mahākāla egyszintes szentélye (Maxgal vagy Gombo, tib. mgon-po),

³⁰ Mongol nevén Tawān xan (tib. sku lnga rgyal-po), azaz az öt királyból álló istenségcsoport. Tagjai: tib. 'phrin-las rgyal-po, chos-skyong, dgra-lha, klu-dbang, tha-'og chos-rgyal-po.

végül Yama egyszintes szentélyének udvara (Damĵin, tib. dam-can), melynek keleten volt a bejárata. Ezen épületek mögött volt a nyomda udvara (*barxan*, tib. *par-khang*) három épülettel. Ettől keletre az Ezer buddha vagy az Ezerhangú szentély³¹ udvara állt (Myangan burxanī süm vagy Myangan dütin süm), három bejárattal. Ezek mögött egy sorban balról jobbra a Ĵančüwlin dugan (vagy Ĵančiwlin, tib. byangchub-gling 'du-khang) és a Dašdandarlin dugan (tib. bkra-shis bstandar-gling 'du-khang)³² egyszintes szentélyei álltak, valamint a Dulam Namĵirīn süm (tib. sgrol-ma rnal-'byor?) szentély lapos, hosszúkás épületének déli, keleti és nyugati kapus udvara, valamint ettől kissé hátrébb a Nalsan dugan (tib. ?) tibeti stílusú épülete. Ezek mögött, a Sain noyon xan palotájához vezető út nyugati és keleti oldalán egymás mellett, két külön udvarban a helyi megtestesülés szentélye (Xuwilgān bagšin süm) és a tibeti főapát szentélye állt (Gačīn bagšin süm, tib. mkhan-chen), akik a kolostor szerzeteseinek legfontosabb meseteri voltak. A helyi megtestesülés, újjászületés szentélyétől északkeletre kapott helyet a vörös tanvédő, Begce egyszintes szentélye (Begĵ, Ĵamsran, tib. lcam-sring), az Ulān saxiusnī süm.

Sain noyon xan palotaegyüttese a város északi részén állt. A magas kerítésű udvarra a déli kapun, illetve a mellette lévő kisebb kapun lehetett belépni. Az udvar északnyugati részén állt a kán kétszintes palotája (*semčīn*, tib. *gzims-khang*), északkeleti részén a gazdagságot hozó Kubera vagy Vaiśravaṇa egyszintes szentélye [Namsrain süm, tib. nmam-(thos)-sras], valamint a délkeleti sarokban a kegytárgyat őrző két keleti, díszes jurtaszentély (Jūn šütēn), a délnyugati sarokban pedig a kegytárgyat őrző két nyugati, díszes jurtaszentély (Barūn šütēn). A palota mögött, külön udvarban állt az ereklyetorony (sztúpa) egyszintes szentélye (Suwargan dugan), valamint leghátul, közös talapzaton hat sztúpa. A várost északon az Ongi-folyó határolta.

³¹ A név azonosítása további kutatásokat igényel.

³² Egyéb torzult alakjai Dondirlan, Dašdirlan.

2. A Dājaw által közölt rajzon³³ a szentélyek elhelyezkedése jobbra meg-
 egyezik a fent leírtakkal, ám nevük néhány esetben eltér: Nalsan dugan
 szerepel Nanslan helyett; az Ezer buddha szentélyét Jūnak írja (tib. jo-bo),
 mely Šākyamuni Buddha ábrázolására utal. Dājaw szerint a város köze-
 pén álló főszentélyhez széles út vezetett.³⁴ E szentély 64 tartóoszlopú, ké-
 kesszürke téglából (*xöx tōsgo*) készült hatalmas épület volt. Északnyugati
 oldalán a Dandarlin aimag szentélye, a tantraiskola, a filozófiai iskola,
 valamint a Kālacakra iskola állt, északkeleti oldalán pedig a fokozatos út
 iskola. Dājaw leírásából részleteket is megtudhatunk egyes szentélyek-
 ről: a főszentélytől délkeletre a világoskék zománccal (*pālan*) bevont
 cseréptetejű (*wār*) Keleti szentély (Jūn dugan), délnyugatra pedig a zöld
 zománccal bevont cseréptetejű Nyugati szentély (Barūn dugan), valamint
 a világoskék cseréptetejű Goloi szentély és Gemplen aimag szentélye
 állt. Sain noyon xan igazgatási központját a kolostor északkeleti részén
 álló bekerített palota és szentélyek jelentették. Dājaw szerint ez a palota
 (*semč'in*), valamint a dalai láma palotája is kétszintes volt. Körülötte kü-
 lönböző buddhák szentélyei, mögötte pedig a sztúpaszentély vagy erek-
 lyeszentély állt, melyben a legenda szerint Sain noyon xan, Namxaidagwa
 (1883–1896)³⁵ ereklyéit őrizték egy márvány belsejű mauzóleumban (*jos
 bunxan*). Dājaw szerint emögött állt a 13 sztúpa együttese, melyet más
 forrás nem erősít meg. Hozzáteszi, hogy Sain noyon xan mestereket gyűj-
 tött maga köré, s kézműipart létesített a városban (*gar üildwerlel*): innen
 ered a ma országSZerte híres uyanga-i jurtatartóoszlop-díszítés is.
3. A megye atlasza is közöl képrészletet a régi városról, és leírja a szen-
 télyek elhelyezkedését.³⁶ A leírás szerint Sain noyon xan aimag és Sain
 noyonī xošū kormányzati hivatalának (Tamgīn gajar) kerítéssel körülvett
 együttesét Sain noyon kormánypalotája (*tört'n örgö*), nyári palotája
 vagy hálóterme (*noyonī semč'in*, *serūn semč'in*), Congkhapa és két fő

³³ Dājaw 2006: 184, 166. kép; 266. 254. kép.

³⁴ Dājaw 2006: 183.

³⁵ Namxaidagwáról más forrás nem tesz említést, ám halálának időpontja Sain noyon xan Tögs-
 Očir halálának időpontjával azonos.

³⁶ Ičinnorow et al. 2002: 227–228, lásd ugyanezt Cedendamba et al. 2009: 543.

tanítványának szentélye (Yawsrai burxanī süm, tib. yab-sras), a Nyugati kegytárgy-szentély, a Keleti kegytárgy-szentély, az Erekljeszentély, valamint a Dalai láma szentélye és Kubera szentélye, az áldozati jurtaszentély (*taxilīn örgö*), Sain noyon xan feleségének, azaz a kánasszonynak a jurtaszentélye (*xatnī örgö*), a tűzhely vagy konyha (*gal golomt*), a barna jurtapalota (*bor örgö*) és további szebbnél szebb szentélyek és jurták alkották. A kormánypalota jobb oldalán a *Bosgo čulū* (‘küszöb kő’) állt, melyre az idegenek, a vendégek, a versenylovakat nevelő csikósok, a birkózók és a zarándokok áldozati selyemkendőket (*xadag*, tib. *kha-btags*) és füstölőt helyeztek áldozatul. A kormánypalota mögött hat sztúpa állt, előtte hatalmas imamalom, melyet négy-hat ember tudott forgatni.

A 2007-es kolostordokumentálás után megjelent mongol nyelvű könyv szintén összegzi a szentélyeket, megállapítva, hogy a kolostorvárosnak mintegy harminc szentélye volt: a kán kormánypalotája, hálótermei, Kubera szentélye, a keleti és nyugati kegytárgy szentélye, az erekljeszentély, az új-jászületés szentélye, a tibeti főapát szentélye, Begce szentélye, a Ĵančiwlin, Dandarlin, Dulamnamjir, az ezerhangú szentély (Myangan düt), a Nalsan, a nyomda, Tawan xan, a filozófiai iskola, Mahākāla szentélye, Yama szentélye, a Gemplin, Kālacakra szentélye, a Goloi lagan, a főszentély, a tantra-iskola, a fokozatos út iskola, a nyugati iskola, az orvosi iskola, a Xansüm szentély, a keleti iskola, a cam tánc tere és sztúpák tartoztak hozzá.³⁷

E leírásokból több-kevesebb részletet tudunk meg a kolostor szentélyeiről és Sain noyon xan palotájáról. A kormányzati hivatal igazgatta a kolostor, a *xošū* és az *aimag* gazdasági ügyeit, adózását, míg a Sain noyon xan palotáját alkotó szentélyekből következtethetünk arra, hogy milyen lehetett a négy halha kán lakhelye, udvartartása. Jurtaikon és fából készült palotájukon kívül áldozatbemutató szentélyek, áldozati tárgyak szentélyeit találjuk itt. A *gal golomt* valószínűleg nem a konyhára utal, hanem a kánok hagyományára, „tűzhelyére,” a tűz őrzésére, mely a mongol kultúrában szimbolikus jelentőséggel bír.³⁸

³⁷ Cedendamba et al. 2009: 543.

³⁸ Vö. Urgában, az Awtai sain xanī örgöben őrizték Awtai sain xannak (1554–1588), az Erdene Jü kolostor alapítójának tüzeit.

A 13. dalai láma látogatása

A dalai láma (tib. thub-bstan rgya-mtsho, 1876–1933) 1904-ben érkezett Urgába, ahol magas rangú mongol szerzetesekkel és előljárókkal is megismerkedett. Hazafelé vezető vidéki útja során a Xand čin wangin xürében (ma Bulgan megye), a Jaya gegēnī xürében (Arxangai megye), valamint a Sain noyonī xürében időzött.³⁹ A Sain noyonī xürében, azaz a Gandancenpilin kolostorban való tartózkodásakor szerezte a Gandanpuncaglin kolostor főszentélyének és filozófiai iskolájának rendszabályát (*ǰayig*, tib. *bca'-yig*), a tűz-kígyó évének (1906) első őszi havában a Sain noyon xan, a kolostor ded és dā lámái és nemesek kívánságára.⁴⁰ Tartózkodásának emlékét őrzi a nevét viselő palota vagy szentély. A dalai láma látogatása rendkívül jelentős esemény lehetett a kolostor szerzetesei számára, mivel a mongol buddhisták mélyen tisztelték.

Szerzetesek emlékei az 1920-as, 1930-as évekről

Míg 1990-ben, a rendszerváltáskor az egykori kolostor szerzetesei közül minden élő, mintegy 40 szerzetes részt vett az új szentély megnyitóján, 2007-re mindössze hárman-négyen maradtak: M. Menddawā, C. Cerendorĵ és Č. Ĵamiyānsenge. E szerzetesek az 1910-es, 1920-as években születtek. Visszaemlékezéseik a kolostorrombolás előtti szerzetesi élet fontos forrásai, továbbá szemléltetik, mire emlékeztek kilencven évesen a romboláskor tizen-, huszonéves szerzetesek.

- I. M. Menddawā az interjúk készítésekor az ulánbátori Gandantegčenlin kolostor szerzetesi közösségéhez tartozott. 1920-ban született, hat-hét éves korától 1936-ig, azaz 17 éves koráig volt a Sain noyonī xürē szerzetese. Közlése szerint a több mint 1000 szerzetest számláló kolostor az Ongi-folyó partján, Cecen dayan nevű helyen állt. Mivel a város a

³⁹ Batbayar – Gombostüren 2009: 36–37.

⁴⁰ Lxam – Yerölt 2011: 29–31.

Sain noyonok székhelye volt, története 200–300 évre nyúlik vissza. Az utolsó Sain noyon meghalt, mielőtt Menddawā szerzetes lett (T. Namnansüren 1919-ig élt). A város híres újjászületése (*Xuwilgān bagš*) Düwčün Sodnom (tib. grub-chen bsod-nams) Menddawā és sok más szerzetes mestere volt. A kolostorhoz számos szentély tartozott, mint például a Golīn dacan (‘központi kolostoriskola’), a filozófiai iskola (Čoir), a tantraiskola (Ĵūd), a Kālacakra iskola (Düinxor), az orvosi iskola (Mamba), a Nyugati iskola (Barūn dacan), a Keleti iskola (Ĵūn dacan), a fokozatos út iskola (Lamrim), a Ĵančüwlin dacan, a Ĵimpellin (?) dacan, a Nanslan, a Nügnei (tib. smyung-gnas, ‘böjt’), a Dandillan/Dondowlin, a Xamsüm, a Myangan burxan, a Gempellin és az újjászületés szentélye (*Xuwilgān bagš*).⁴¹ Majd’ minden szentélyépület téglából (*tōsgo*, *tōpū* vagy *toipū*)⁴² és agyagból épült (*šawar*), csupán négy-öt lehetett fából. A szentélyek többnyire kétszintesek voltak, a második szinten Buddha áldozóhelyével. A főszentély (Golīn dacan) kétszintes, hatalmas épület volt, míg a szentélyek jobbára tibeti stílusban épült fehér, négyszögletes épületek voltak. Menddawā szerint a kolostornak nem volt külön nyomdája, de a szerzetesek otthon nyomtattak vagy másoltak könyveket. A Tibetből érkezett főapát (*gačín lam*, tib. *mkhan-chen*) a város nagy tekintélyű mestere volt, és saját gazdasági hivatallal rendelkezett (*ĵas*, tib. *spyi-sa*), illetve minden egyes szentélynek volt saját gazdasági hivatala.⁴³ Maga Menddawā szerzetes a Ĵančüwlin szentélyhez tartozott, melynek száz szerzetese volt. A filozófiai iskola a Szerá segédkönyvét követte (*Ser ĵewcün gegēnī igčā*, tib. *yig-cha*); fő tanvédője Śrīdevī (Lxam, tib. dpal-ldan lha-mo). Congkhapa ábrázolását szintén tisztelték. A főszentély oltárát a tíz haragvó istenség (*arwan xangal*) szobrai díszítették.⁴⁴

⁴¹ Menddawā szerzetes az összes nagyobb szentélyt a *dacan* (tib. *grwa-tshang*, ‘kolostoriskola’) névvel illeti.

⁴² A *tōpū* vagy *toipū* kínai eredetű jövevényszó, melynek eredetét nem sikerült rekonstruálni.

⁴³ Mongóliában a szentek, újjászületések és egyéb magas rangú szerzetesek kincstárral (*san*), a szentélyek gazdasági egységekkel (*ĵas*) rendelkeztek. A gazdasági egységekbe befolyt adományokból biztosították egy-egy szentély működését, szerzeteseinek étkeztetését, a szentélyépület felújítását. Kincstárról a város kapcsán senki nem tett említést, gazdasági egység sok szentélyhez tartozott.

⁴⁴ A tíz haragvó istenség: Gombo, Gongor, Namsrai, Šalš, Lxam, Ĵigĵid, Čoijō, Ĵamsran, Očirwān’, Camba.

A város nem volt körülkerítve, ám négy oldalán egy-egy sztúpa állt, valamint északon egy nagy sztúpaegyüttes, a ĴügdernamĴil sztúpa (tib. gtsug-tor rnam-rgyal, szkr. Uṣṇīṣavījayā). Szerzetesnők nem tartoztak a kolostorhoz.⁴⁵ *Jod* (tib. *gcod*) tantrikus gyakorló *joč* mesterek nem éltek a városban, bár vidéken volt néhány. Szegény családok éltek a város körül, és voltak hatalmas kínai boltok is (*pūs*, kínai: *puzi* 铺子), ahol selymet, lisztet és egyéb árucikkeket árultak. Pénz nem volt használatban akkortájt, ezért állati eredetű termékeket (gyapjú, nemez, lószőrökötél stb.) vagy téglateát adtak egy-egy „luxuscikkért” cserébe. Hívek gyakran jártak a kolostorba, adományul juhot, kecskét vagy más élőállatot, tejterméket hozva. *Cam* táncot kétszer tartottak évente.⁴⁶ A nyári táncra nyár utolsó havának 7. napján került sor. Ebben mintegy száz szerzetes vett részt, a tíz haragvó istenséget, a vallástámogató Xašin xant (tib. he-shang rgyal-po), 20–30 feketekalapos táncost (*šanag*, tib. *zhwa-nag*) és egyéb alakokat megjelenítve.⁴⁷ A tánc másnapján, 8-án, az eljövendő buddha, Maitreya szobrát és a *Kandzsúr* köteteit hordozták körbe a kolostor körül (*Maidar ergex*, *Ganjūr ergex*). A nyári elvonulás (*yar xailen*, tib. *dbyar khas-len*) nyáron, 60–100 szerzetes részvételével zajlott a főszentélyben. A filozófiára szakosodott szentélyekben sor került *domĴn damĴā* (tib. *sdom-pa'i dam-bca'*) és *gawĴĴn damĴā* (tib. *dka'bcu'i dam-bca'*) filozófiai vizsgákra, míg a tantrikus tanulmányok iskolájában *agrambĴn damĴā* vizsgákat tartottak (tib. *sngags-rams-pa'i dam-bca'*). Sok orvostudós volt (*māramba*, tib. *sman-rams-pa*), de Menddawā emlékei szerint *māramba* vizsgát nem lehetett tenni a kolostorban. A tantrikus buddhizmusra jellemző *sor* áldozati gúlát (tib. *zor*) évente kétszer égettek. A téli *cam* tánc ugyanolyan volt, mint a nyári.⁴⁸ Ami a havi szertartásokat illeti, Manal (tib. sman-bla, szkr. Bhaiṣajyaguru) szertartást minden holdhónap 8. napján tartottak az Orvos buddha tiszteletére,

⁴⁵ Mongóliában a női szerzetesek hagyománya nem létezett.

⁴⁶ A *cam* tánc részleteit lásd Majer – Teleki 2014.

⁴⁷ Részletesen lásd Majer – Teleki 2014.

⁴⁸ A téli táncban kizárólag a fekete kalapos táncosok (*šanag*) szoktak részt venni, ezért e kijelentés további kutatást igényel.

a *Guhyasamāja tantrát* (*Sanduin ĵüd*, tib. *gsang-‘dus-kyi rgyud*) 15-én olvasták, a haragvó istenségek tiszteletére rendezett *Saxius* szertartás 29-én volt, gyónást (*soĵin*, tib. *so-sbyong*) és *Naidan* (tib. *gnas-brtan*) szertartást az arhatok tiszteletére 30-án tartottak.⁴⁹ Számos rangos szerzetes tartozott a kolostorhoz, így *corĵ* (tib. *chos-rje*, ‘a Tan ura’) és *lowon* is (tib. *slob-dpon*, ‘tanár’).⁵⁰ A város szerzetesei a közeli Xan Xögšin-hegynek mutattak be áldozatot. A kolostor működését 1937-ben állították le. Ekkor az újjászülető Xuwilgān lamot is elfogták.

2. C. Cerendorĵ szerzetes 2007-ben Uyanga járásban élt. 1918-ban született, kilenc évesen lett szerzetes. A kolostor (Uyangīn xürē néven említi) Nyugati „iskolájának” szerzetese volt (Barūn dacan),⁵¹ ahová a xošū nyugati részéről érkezett szerzetesek tartoztak. A városban számos szentély állt, így a Cogčín (főszentély), a Ĵančüwlin, a Čoir (filozófiai iskora), a Düinxor (Kālacakra szentély), a Dandarlin, a Golīn Nogōn dugan (‘zöld főszentély’), a Ĵüd (tantraiskola), a Mamba (orvosi iskola) és a többi. Közlése szerint mintegy 3000 szerzetes élt a kolostorban, és körülbelül 1000 szerzetes tartozott csak a Nyugati dacanhhoz. A szentélyek kínai téglából (*toipū*) épültek, felső részük fából, szögek nélkül készült. Tetejük zöldre volt festve. A Nyugati dacant számos szobor és kép díszítette, mint például a tíz tanvédő és a 21 Tārā szobra. A Nyugati dacan fő tanvédője a vörös tanvédő, Ĵamsran volt. A Nyugati dacanhhoz egy előénekes (*unzad*, tib. *dbu-mdzad*), nyolc-kilenc jó hangú szerzetes, valamint egy rendfelügyelő tartozott (*gesgiū*, tib. *dge-bskyos*).⁵² A tíz tanvédő rituáléit tartották itt, továbbá Tārā (Dar’ ex, tib. *sgrol-ma*) és Yama (Čoiĵil, tib. *chos-rgyal*) tiszteletére rendeztek szertartásokat. Cerendorĵ szerzetes maga a filozófiai iskolához (Čoir) is tartozott, ahol gyógyító szertartásokat és

⁴⁹ Ez megegyezik a mai sárgasüveges szentélyek havi ünnepeivel.

⁵⁰ Részletesen lásd Birtalan et al. 2015, www.mongoliantemples.org.

⁵¹ A *dacan* elsősorban kolostoriskolát jelent (tib. *grwa-tshang*), jelen esetben valószínűleg hatalmas, vagyonos szentélyt.

⁵² Egy-egy szentély szerzeteseinek számától függően egy-két előénekes, két vagy négy jó hangú szerzetes és egy-két rendfelügyelő tartozhatott hozzá.

jövendőmondást is tartottak.⁵³ Ebben az iskolában Tārāt tisztelték, de nem emlékszik, hogy melyik segédkönyvet tanulmányozták. A városban voltak filozófiai vizsgát tett *rawĵambāk* (tib. *rab-‘byams-pa*) és számos *gawĵ*. Tibetből egy nagykövet, a *gač’in* láma jött a városba. A város szerzetesek által lakott részén mintegy 30 nagy szentély állt. Egy sztúpa állt közepén, illetve voltak egyéb sztúpák is. A tégláégető (*bāyū*) északon volt, ahol a kínaiak éltek, akik téglával és árucikkkel látták el a kolostort. C. Cerendorĵ szerint voltak imamalmok, illetve egy gyönyörű, díszes arany tankerék két gazellával, valamint Lxagan⁵⁴ és Arany *Kandzsúr* (*Altan Ganĵūr*) tartozott a kolostorhoz. A szerzetesek bekerített udvarokban éltek, de a kolostoron belül nem voltak *aimag* kerületek.⁵⁵ Minden szentélynek volt gazdasági hivatala, nyájai és csordái. A Maitreya körmenetet az utolsó nyári hónap 8. napján rendezték az eljövendő Buddha tiszteletére, és a *cam* tánc is akkor volt.⁵⁶ A *sor* áldozati gúlát 29-én égették.⁵⁷ A *cam* táncban számos istenség testet öltött, így például a tíz haragvó (Lxam, Maxgal, Ulān saxius stb.), a bikafejű istenség (azaz Čoijil) és bársonykalapos táncosok (*xilen malgaitai*) [vagy feketekalapos táncosok (*šanag*, tib. *zhwa-nag*)]. A *Kandzsúr* köteteit majdnem minden évben tevékre mállházva körbehordozták a kolostor körül. A Maitreya körmenet után az elvonulást (*xailen*) a Čoir szentélyben (vagy a Cogč’inban) tartották ötven–száz szerzetes részvételével. Sain noyon xan Namnansüren meghalt (1919-ben), mielőtt Cerendorĵ szerzetes a kolostorba került volna. Maradványait a Šarilīn šagnai nevű helyen helyezték el. Voltak szerzetesek, akik apát (*xamba*, tib. *mkhan-po*), *lowon*, *corĵ* ranggal rendelkeztek, mint például a *Cogč’in lowon*, a főszentély tanára. A Čoir, a Cogč’in és más szentélyekhez apátok (*xamba lam*) és vezetők (*tergūn*) tartoztak, akik sárga, szögletes, szalagos kalpagot viseltek (*owōdoi*).

⁵³ A *čoir* valójában a filozófiai oktatás helye volt.

⁵⁴ A szó jelentésének megfigyeltése további kutatást igényel.

⁵⁵ A kolostorok körül élő szerzeteseket itt szentélyeik alapján oszthatták fel.

⁵⁶ A Maitreya körmenetről részletesebben lásd Majer 2009, Teleki 2012.

⁵⁷ A holdújév végének *sor* szertartására vonatkozhat.

A *dā lam* és két *demč* hivatalnok ügyelt a kolostor vagyonára és gazdaságára. A filozófiai szentélyben voltak *dom* osztályok, és le lehetett tenni a *domñ damjā* filozófiai vizsgát. Cerendorj maga nem tett vizsgát. A Cogčin főszentély volt a legrégebbi szentély; tibeti stílusban épült téglából. A kolostor területén állt egy nyomda. Az egyik szentély ezer buddha-szobornak adott otthont (Myangan burxanī sūm). A szerzetesek két közeli hegynek, a Xan Xögšin-hegynek és a Bayan-hegynek mutattak be áldozatot. Cerendorj szerint nem voltak szerzetesnők, és *joč* tantrikus mesterekre sem emlékszik. 1937-ben lerombolták a kolostort, ő maga 16 évesen lett világi (1936-ban). Vidékre ment, majd hat évet töltött a katonaságnál. 1990-ben a lerombolt kolostor helyén egy szentélyt újjáépítettek, hogy a kolostor hagyományát felélesszék. 34–35 egykori szerzetes gyűlt össze akkortájt, akik közül Cerendorj szerint mindössze három vagy négy élt 2007-ben: (Yagān) Dašdorj,⁵⁸ Jamiyānsenge, valamint annak testvére, Menddawā. 2007-ben Cerendorj szerzetes a várostól mintegy tíz kilométerre lakott, egészségügyi okok miatt nem tudta a szertartásokat rendszeresen látogatni.

3. Č. Jamiyānsenge szerzetes 2007-ben Narīntēl járásban élt. 1919-ben született, a juh évében. Hatéves korától 15–16 éves koráig (1925–1935/36) élt a kolostorban, amelyet hol Uyangñ, hol Xögšin xīd néven emlegetett. Öccséhez, Menddawāhoz hasonlóan ő is a Ĵančüwlin szentélyhez tartozott, melynek fő tanvédője Mahākāla volt,⁵⁹ s ahol mindennap tartottak szertartásokat a kolostor többi szentélyéhez hasonlóan. Voltak évszakonkénti szertartások, mint például a tíz haragvó tiszteletére rendezett rítusok, illetve a himnuszok és imák szertartása (*Molom* vagy *Yeröl*, tib. *smon-lam*). Elmondása szerint mintegy 2000 szerzetes élt a kolostorban. A Ĵančüwlin szentély faépület volt, míg más épületek főként téglából épültek (*tōsgo*). A Golñ dacan mellett a Barñ dacan és a Jñ dacan volt a legnagyobb. A szentélyek tibeti

⁵⁸ A 65 éves Dašdorjot a kutatás során megtaláltuk Narīntēl járásban, ő azonban nem volt régen szerzetes.

⁵⁹ Menddawā szerzetes szerint Śrīdevī volt a fő tanvédő.

stílusban épültek.⁶⁰ A kolostorban élő *gač'in lam* egy híres tibeti szerzetes volt. Voltak apátok, mint például a filozófiai iskola apátja (*Čoir xamba*), vagy a főszentély főapátja (*Cogč'in töw xamba*). A kolostoriskolákhoz mesterek, tanárok (*dacan lowon*) tartoztak, illetve minden egyes szentélyben voltak rendfelügyelők és előénekesek. *Cam* táncot évente kétszer tartottak. A Maitreya és a *Kandzsúr* körmenetet együtt tartották az utolsó nyári hónap 8. napján, a *cam* táncot pedig a 9. napon.⁶¹ A táncban a tíz haragvó istenség figurája jelent meg. Télen is tartottak *cam* táncot, az újév 16. napján.⁶² *Sor* áldozati gúlát is égettek. Nem emlékszik, hogy lettek volna *joč* mesterek a kolostorban; ők inkább vidéken éltek. Jamiyānsenge szerzetes szerint a kolostor alapításakor a mandzsu császár elrendelte, hogy negyven szerzetes tartson szertartásokat. Érdekes, hogy az új Gandancemplen kolostor alapításakor a nyitószertertartás a régi város még élő, negyven öreg szerzetese vett részt.

A három szerzetes emlékei alapján kirajzolódik az egykori város képe. Dalai láma szentélyről a szerzetesek nem tettek említést, bár a dalai láma nyilvánvalóan e szentélyben időzött 1906-ban, s a tíz év alatti és tizenéves szerzetestanoncoknak kevésbé volt bejárása a Sain noyon xan palotájába. A visszaemlékezésekből nem egyértelmű, hogy a Cogč'in és a Golīn dacan egyazon főszentély két elnevezése-e, avagy létezett egy régi, tibeti stílusú szentély (Cogč'in dugan), valamint egy újabb, kínai stílusú szentély (Golīn dacan). A megmaradt, Kozlov által készített fényképeken egyetlen, tibeti stílusú főszentély látszik. Úgy tűnik, hogy a Golīn dacan, a Barūn dacan és a Jūn dacan nem iskolák voltak, hanem befolyásos szentélyek. A kolostorban az összes jelentős vallási ünnepet tartották (*cam*, *xailen* stb.), és a kolostor szerzeteseinek száma is jelzi, hogy a Sain noyonī xūrē a legnagyobb kolostorok közé tartozott. Mivel a leírások személyes emlékek, előfordulnak nem egybecsengő adatok, mint például a nyomda léte.

⁶⁰ A szentélyek egy része épült csak tibeti stílusban; a zöld cseréptetejű épületek, így a három említett szentély is a kínai építészet jegyeit viselte.

⁶¹ A három interjú adatai eltértek arról, hogy a körmeneteket, avagy a táncot tartották előbb.

⁶² Az újév 16. napja a mongol kalendárium szerint a tavaszhoz tartozik.

Közeli gyülekezetek, zarándokhelyek

Egy-egy mongol kolostor környékén számos további történelmi vagy szent hely állhatott.⁶³ Uyanga járásközponttól két kilométerre délre, a Xan Xögšin-hegyen álló tízméteres magaslat, a Xarūlīn Šiwē owō régen őrhely volt, később zarándokhely lett (*gorō mörgöl*).

1. Az Uš'xai/Ūšai/Uwšxai/Uš axai alacsony, fehér, emberforma kő, ma is a település nyugati határában áll.⁶⁴ Rinčen Jūn Erētīn xural (Uš axai xīd) néven 822-es számon jelöli a helyszínt.⁶⁵ Cerendorj szerzetes szerint régen egy kis szentély állt az Uš'xainál, ahol örökmécses égett (*mönx jul*), és mindennap tartottak szertartást. Egyfajta Lusīn süm, azaz a hely gazdaszellemeinek állított szentély volt, ahol a fehér és fekete nāgākat (*lus*, tib. *klu*) és ezt az emberformájú követ tisztelték. Más források szerint a gyülekezethez a rombolás előtt húsz szerzetes tartozott.⁶⁶ 1990-ben új, apró faszentélyt emeltek a régi szentély alapjain; a kőre a helyiek szerzetesi ruhát adtak. A szentélyt köralakban bekerítették; mögötte áldozati kőhalom (*owō*), keleti részén kőalakzat áll. Ma nem tartanak szertartásokat, csupán a hívek járnak ide áldozatot bemutatni (*mörgöln süm*), mint azt a szentélyben elhelyezett két, áldozati javakkal teli asztalka mutatja. A szentélytől északra, kissé távolabb hatalmas, kövekből kirakott régi emlékhely áll (*xeregsūr*).
2. A Bōröljūt gyülekezet (Bōröljūtīn xural) a járásközponttól 30 km-re északnyugatra, a Bōröljūt forrásánál, a Jūn Ulān nevű helyen állt.⁶⁷ A gyülekezetet Rinčen Jūn Erētīn xural néven, 821-es számon jelöli a Boriljūd-folyónál, mely a Bōröljūt-folyó nevének elírása.

⁶³ A szent helyek részletes leírását lásd www.mongoliantemples.org.

⁶⁴ É: 46°28.242', K: 102°15.638', 2006 m.

⁶⁵ Rinčen – Maidar 1979.

⁶⁶ A kolostortól északra a *Sain noyon jasā tamgīn xašā baišin* mögött a Mergen ūšxai (*xöšdö*) külön építménye állt. E kő titkos erővel bírt, s egy Punsal nevű nő ült mellette, aki beszélni tudott vele (Dajaw 2006: 183). A követ Xadan xošūi embernek vagy Fehér Uwsxainak (cagān Uwšxai) is nevezik. A követ a „Xangain angi” expedíció kutatta 1987-ben, amikor a földbe süllyedt követ kiásták és felállították (Ičinnorow et al. 2002: 276).

⁶⁷ É: 46°36.069', K: 102°12.862', magasság: 2069 m.

A megye atlasza és több adatközlő szerint a 17. században Lamīn gegēn, Luwsandanjanjancan (tib. blo-bzang bstan-'dzin rgyal-mtshan, 1639–1704) alapította a kolostort, melyet ezért Öwgön xīdnek is neveztek ('régi kolostor'). Cerendorj szerzetes szerint a kolostorrombolást megelőző időkben kevés szerzetes, főként ifjú tanoncok tartoztak a gyülekezethez, mely az orvostudomány és gyógyszergyártás (*em tan*) helye volt. G. Banjragč, az épülő *Manba dacan* szerzetese szerint a Bőröljütin xural a Sain noyonī xürē „gyógyszergyára” (*emīn üildwer*) volt. A régi kolostorból ma mindössze a faszerkezettel megerősített déli agyagfal két darab, mintegy 4 méteres része áll. Más falak és esetleges szentélyépületek romjai nem láthatók, csupán téglák és a felszín kiemelkedése utal egykori épületekre.

3. A Bőröljüt gyülekezettől északra, 2800 m magas hegyekben található a Xyatrün gyógyvíz, azaz Xyatrünī rašān, mely ma az Uyanga járással szomszédos Bat-Ölzī járáshoz tartozik.⁶⁸ Maidar Xyatrülīn rašān néven jelöli e szent helyet.⁶⁹ A Xangai erdejéből kitűnő fehéres dombon gránitkövek között több meleg és hideg gyógyvízű forrás ered, melyek a Xyatrün-folyót táplálják. A magas kéntartalmú folyó vize 26–36 fokokos. A legenda szerint 1827-ben a filozófus Damcigdorj (*gač'in*) medítált itt a 21 Tārā istennőn. A vizet azóta is gyógyvízként használják. A forrást Sain noyon xan, Namnansüren és hitvese is látogatták; állítólag itt látható jaspis kádjuk és lapos kőülésük.⁷⁰
4. Rinčen említ egy gyülekezetet Barūn Erētīn xural néven,⁷¹ mely a Barūn Erēt vonulatnál, Uyanga járásközponttól mintegy 4 km-re délre helyezkedett el (É: 46°27.041', K: 102°14.475', 2088 m). Cerendorj szerzetes szerint Barūn Erētben egyetlen szentély állt, és 20–30 szerzetes tartozott hozzá. 1937-ben lerombolták. Ma a kb. 60x60 méteres területet téglák és kövek borítják. Egy szentélyalap és talán sztúpák alapjai láthatók, s egy család él közelükben.

⁶⁸ Ičinnorow et al. 2002: 323.

⁶⁹ Maidar 1970: 88, No. 673.

⁷⁰ Ičinnorow et al. 2002: 323.

⁷¹ Rinčen – Maidar 1979. No. 823.

5. Szintén Uyanga területén, a járásközponttól északra, 30 km-re áll az egykori Olon süm ('sok szentély'), mely a legenda szerint Arslan kán városának romja a 12. századból. A kb. 150x200m területen hét épület alapzata vehető ki.⁷²

Írott források

A kolostorról kevés kiadott forrás szól, azok is ellentmondóak. A tibeti nyelven, szerzetesek által írt krónikák adatai hitelesnek tekinthetők: Dharmatāla szerint a kolostornak összesen hat iskolája volt (*dacan*), és 3000 szerzetes tartozott hozzá.⁷³ Az *Arany Krónika* szerint⁷⁴ a 2000 szerzetesnek otthont adó Sain noyonī xürēnek Serjē segédkönyvet (tib. *se-rwa byes*) követő filozófiai iskolája,⁷⁵ illetve tantraiskolája is volt. E közlések egybecsengenek a szerzetesek emlékeivel.

Annai bizonyos, hogy a kolostori hagyomány szerint az első szentély alapítása Lamīn gegēn első mongol megtestesülése, Luwsandanjanjancan (tib. blo-bzang bstan-'dzin rgyal-mtshan, 1639–1704) alakjához köthető, aki az egyik leghíresebb 17. századi tudós, filozófus, csillagjós, orvos szerzetes volt. A mai Uyanga járás területén született, s itt alapította meg a Gandancemplen szentélyt, melyből a későbbi kolostor kifejlődött.⁷⁶ Öwörxangai megye atlasza szerint a kolostor alapjait a *xošūt* vezető nemes zászlósúr, Šamba (*xošū jaxiragč jasag noyon*) és Luwsandanjanjancan közösen fektették le 1666-ban.⁷⁷ Lamīn gegēn tovább költözött, és 1681-ben a közeli Barūn Erētben és Jūn Erētben időzött. Még 1662-ben Bōröljūtban alapított egy vallási iskolát (*dacan*), mellyel megteremtette az orvosi, csillagjósai és

⁷² Maidar 1970: 24. Ičinnorow et al. 2002: 275.

⁷³ Lokesh Chandra – Bira 1977: 242–243.

⁷⁴ Lokesh Chandra 1964. 162v.

⁷⁵ A mongol kolostorok filozófiai iskolái három, tibeti eredetű segédkönyv nézeteire alapulhatnak: *Goman* (tib. *sgo-mang*), *Losallin* (tib. *blo-gsal-gling*) és *Serjē* (tib. *ser-byes*). Sain noyon xan aimag területén ez utóbbi volt a legelterjedtebb. Bővebben lásd Teleki 2005.

⁷⁶ Ičinnorow et al. 2002: 152–154. Lamīn gegēn megtestesüléseiről lásd Dašbadrax 2004: 90–100.

⁷⁷ Ičinnorow et al. 2002: 226, 276, Cedendamba et al. 2009: 542.

filozófiai tevékenység alapjait.⁷⁸ Más forrás szerint 1662-ben Lamīn gegēn a Gandandašgenpellin (tib. dga'-ldan bkra-shis dge-'phel-gling) orvosi iskolát alapította a területen, valamint saját kolostorának alapjait is lefektette (a Lamīn gegēnī xürē a mai szomszédos Bayanxongor megye területén áll).⁷⁹ A fenti ellentmondó adatok értelmezésében segítségünkre lehet az a tény, hogy a hagyományos mongol életmód következtében egy szentély alapítása után az alapító és sokszor vele együtt az egész kolostor tovább vándorolt, jobbára kisebb gyülekezetet hagyva hátra. Bőröljütben lehetett az alapja a kolostornak, mely több helyen állomásozott (Jūn erēt, Barūn erēt), mire letelepedett a mai Uyanga járásközpont medencéjében. Lamīn gegēn a sárgásüveges rend nézeteinek egyik legjelentősebb terjesztője volt a 17. században.

R. Banjragč levéltári kutatásai szerint 1919-ben elrendelték a mongol kolostorok történetének összeírását (*örgöx ces*), így mintegy hatvan kolostor története, köztük a Sain noyon xan kolostoráé is fennmaradt.⁸⁰ Eszerint 1690-ben *jasag wan* Šamba idején Lamīn gegēn Luwsandanjanjancan Guhyasamāja (Sandui, tib. gsang-'dus), Vajrabhairava (Jigjüd, tib. 'jigs-byed), Amitāyus (Ayūš, tib. tshe-dpag-med), Mahākāla (Maxgal, tib. mgon-po) és a több haragvó istenség tiszteletére két szentélyt és gazdasági egységet, gyülekezetet (*jas*) alapított, melyeket Gandanjančüwlinnek (tib. dga'-ldan byangchub-gling) és Gandanšaddüwlinnek (tib. dga'-ldan bshad-sgrub-gling) neveztek el.⁸¹ Öwörxangai megye atlasza szintén említi,⁸² hogy 1690-ben Luwsandanjanjancan és *jasag wan* Šamba megalapította a Gandanjančüwlin dacant, valamint Guhyasamāja, Vajrabhairava, Amitāyus, Mahākāla és a többi haragvó tiszteletére szentélyt és gazdasági épületet emelt Gandanligšidlin dacan néven (tib. dga'-ldan legs-bshad-gling?). Banjragč szerint a város az 1720-as évektől indult fejlődésnek. 1724-ben *jasag wan* Dečinjaw idején Erdene bandida xutagt, Bančinbalbar (1703–1788 vagy 1705–1782,

⁷⁸ Ičinnorow et al. 2002: 226–227.

⁷⁹ Dašbadrax 2004: 96.

⁸⁰ Banjragč 1998: 82–87. Banjragč másik művében szintén szól a városról (Banjragč – Sainxū 2004; a cikk megírásakor e könyv a szerzőnek nem állt rendelkezésére).

⁸¹ Banjragč 1998: 84–86.

⁸² Ičinnorow et al. 2002: 226.

a 2. Lamīn gegēn) Śrīdevī és Begce tiszteletére építtetett szentélyt, valamint a 2. Bogdtól (1724–1758) kapott kegytárgyakat és hangszereket. 1790-ben *jasag wan* Cedenjaw és *toin bandid lam* Dorjigjid együtt alapították a tíz haragvó tiszteletére a Gandanĵambālin szentélyt (tib. dga’-ldan spyin-pa-gling?). 1819-ben épült a filozófiai iskola, 1857-ben a csillagászati iskola, 1860-ban az orvosi iskola. A megye atlasza erről így mesél: 1724-ben Bančinbalbar és *jasag xošoi čin wan* Dečinjaw Śrīdevī és Begce tiszteletére szentélyt és gazdasági hivatalt alapított, melyet Gandanšaddüwlin dacannak neveztek el. 1732-ben *jasag xošoi čin wan* Dečinjaw és Bančinbalbar Śrīdevī tiszteletére és a *cam* tánc tiszteletére létrehozták a Gandanšagillin dacant (tib. dga’-ldan ? gling). 1790-ben a Gandangimpillin dacan (tib. dga’-ldan dge-‘phel-gling), 1819-ben a Gandantegčinen dacan (tib. dga’-ldan theg-chen-gling), 1835-ben a Gandandarĵalin dacan (tib. dga’-ldan dar-rgyas-gling), 1840-ben a Gandanšaddüwdarĵalin dacan (tib. dga’-ldan bshad-sgrub dar-rgyas-gling), 1860-ban a Gandanšangadarĵalin dacan (tib. dga’-ldan ? dar-rgyas-gling) jött létre. A megyei atlasz nem jelöli forrását, s a két forrás adatai eltérőek. Egyetlen azonos időpont alapján az orvosi iskola a Gandandarĵalinnal azonosítható. A megye atlasza azonos lapon Sain noyon xanī xošünī xürē és Sain noyon xanī xošünī xürēnī tür’ (‘rom’) néven két különböző helyet említ. Első a város szentélyeinek létrejöttét, második az 1937-es város szentélyeit írja le, ám a kettő érdekes módon nem cseng egybe. Ez szemlélteti, hogy napjaink kiadványai más kiadványok adatait másolják, sőt az is előfordul, hogy másik kolostor adatait közlik egy bizonyos név alatt. Noha az idős szerzetesek Gandan nevű szentélyekről nem beszéltek, mivel a szentélyek tibeti neveit nem tudták, elképzelhető, hogy azok a fenti neveket viselték. Néhány szentély rövid tibeti nevét a szerzetesek is említették, melyek a fenti leírásban szerepelnek (Ĵančüwlin, Gimpillin).

Banjragč leírása szerint a Sain noyonī xošü legfőbb kolostorának a mandzsu császár rendeletére az Ölzīg badrūlagč nevet (‘szerencsét felvirágoztató,’ tib. bkra-shis dar-rgyas-gling) és szerzeteseinek *tüi tai*⁸³ pecsétes írást adtak. A 19. század elején a város a tibeti Kumbum és Tasilhunpo kolostorokkal

⁸³ E kifejezés megfejtése további kutatásokat igényel.

ápoltságokat, s főapátjai (*gač'in*) tibeti mesterek voltak: Galsandan-*janjamc* (tib. *bskal-bzang bstan-'dzin rgya-mtsho*), Luwsandamba (tib. *blo-bzang dam-pa*) és Galsan-Iš (tib. *bskal-bzang ye-shes*).⁸⁴ 1896-ban Sain noyon xan Namnansüren apjától megörökölte a Bogdtól kapott, Begcét ábrázoló fő kegytárgyat, valamint a *cam* tánc rendezésének hagyományát. 1910-ben a tíz haragvó képe, 15 kötetnyi szútra és egyéb kegytárgyak érkezését jegyezték fel. Ebben az időben alapult a Ĵüd tantrikus iskola, mely a Xač'in gawlin nevet kapta. A városban az 1820-as évektől lehetett *gawj* filozófiai vizsgát (*gawj'in damjā*), az 1910-es évektől tantravizsgát tenni (*agramb'in damjā*). A Bogd xan uralmának idejéről (1911–1921) nincs adat új szentélyről, szobrokról. A feljegyzés a kolostor közelében négy kis gyülekezetet említ: az Öndör gegēn Janabajar (1635–1723) által alapított, jóval északabbra fekvő Töwxön (tib. *sgrub-khang*) elvonulási helyet; az 1806-ban létrejött Bō-röljūt gyülekezetet, ahol *Lam'in čodow* [tib. *bla-ma('i) mchod-pa*, Gurupūja, 'Áldozat a mesternek'], *Naidan cogčid* (tib. *gnas-brtan tshogs-mchod*, 'Áldozat az arhatoknak') és *Manal'in čogo* (tib. *smān-bla'i cho-ga*, 'Orvos buddha rituálé') szertartásokat tartottak; az 1856-ban, *jasag wan* Damčān korában Ĵargalantban alapult gyülekezetet, ahol Mahākālāt és Śrīdevīt tisztelték, valamint nyári elvonulást (*xailen*), *Lam'in čodow*, *Naidan cogčid* és más szertartásokat tartottak, illetve az 1723–1735 közötti időben a Lulān xan űl-hegy előterében létrejött Gandandaščoilin szentélyt.

A történeti forrásokat áttekintve látható, hogy számos egyezés és számos különbség jelentkezik a szentélyek nevében, alapításuk idejében. Levéltári források fellelése, kutatása tisztázhatná ezen ellentmondásokat.

⁸⁴ A hagyomány szerint a *gač'in* lámákat a pancshen láma küldte a mongol területekre a Tasilhunpo kolostorból. A Sain noyon'ü xürē *gač'in* lámáinak története további kutatásokat igényel.

A kolostor hírességei

Minden kolostorban éltek híres szerzetesek. Sain noyon xan kolostorához több híres ember tartozott: Sodnompilīn Damdindorĵ gyermekkorától a Gandancemplen kolostorban tanult, majd a *xailen* nyári elvonulás idején a fővárosi Gandan kolostorban tett filozófiai vizsgát. T. Sangilxümbe volt (1886–1934) Sain noyon xan *Xurđan cagān* ('gyors fehér') vagy *Samnā xar* nevű híres írnoka, aki egy gyufa lángjának kialvása alatt három sornyi mongol írást tudott papírra vetni.⁸⁵

A város szerzetesei közül kiemelkedő Cerenĵawīn Yüendendorĵ szerzetes (tibeti néven blo-bzang gyung-drung rdo-rje, 1871–1938), aki a mai Narīntēl járás területén született. Gyermekkorától Sain noyon xan kolostorában tanult, *gawĵ*, *rawĵamba*, majd *agramba* fokozatot szerzett, és a mongol kolostorfővárosban (Urga), majd Indiában, Tibetben vitázott jeles hittudósokkal. A vallásüldözés kezdetekor, 1930-ban Yüendendorĵot a Bayanjürxīn xürēbeli felkelésben való részvétellel gyanúsították, vagyonát elkobozták, és tíz év fegyházra, majd 1938 áprilisában golyó általi halálra ítélték. Az ítélethirdetéskor Yüendendorĵ a félelem leghalványabb jele nélkül így szólt: „Adjatok egy kis időt, imát mondok!”, majd csengő hangon felmondta a buddhista filozófiai ürességtermészetre vonatkozó tanítását.⁸⁶

A kolostor hagyományának felélesztése

A 2007-es terepmunka során kiderült, hogy a kolostori hagyományt 1990-ben élesztették fel, amikor az egykori Nanslan dugan helyén (É: 46°27.912', K: 102°17.064', magasság 2166 m) új szentélyt emeltek, mely a Gandancemplen xīd nevet kapta. A felélesztők között volt Cedenĵančüw, Öljībadrax, Bat-Tül, Dondow, Dašjeweg és S. Tögs, aki ma a kolostor vezetője (*lowon lam*). A megnyitón az egykori kolostor mintegy 40 szerzetese vett részt. A kolostor

⁸⁵ Ičinnorow et al. 2002: 279.

⁸⁶ Yüendendorĵ szerzetest 1992. december 21-én rehabilitálták. Emlékét tábla jelzi a felélesztett kolostorban. Ičinnorow et al. 2002: 370.

1995. március 28-án került állami nyilvántartásba 1040707-es számon. A szentély a sárgasüveges rendhez tartozik, ma húsz szerzetese van. Minden nap tartanak *Cogč'in* szertartást,⁸⁷ valamint havi és éves szertartásokra is sor kerül: minden holdhónap 8. napján *Ix Manal* szertartást tartanak az Orvos Buddha tiszteletére, 15-én a *Kandzsúrt* (*Ganjūr*) és a kilenc drágakő porával festett *Vajracchedikā szútrát* olvassák (*Yesön erdeni Dorjodow*, tib. *rdo-rje gcod-pa*), a hónap 29. napján pedig *Xangal* szertartást tartanak a haragvó istenségek tiszteletére. Éves szertartásként a Buddhával kapcsolatos ünnepnapokat (*Burxan bagš'in diicen ödrüd*), *Kandzsúr*, Gowin Ixā (tib. 'go-ba'i lha, személyes védőistenség) és *Dar' exin mandalšiwa* (tib. *maṅḍala bzhi-ba*, négyrétű mandalaáldozat Tārā istennőnek) szertartásokat tartanak. A kolostor oltárán Vajrapāni (Očirwān', tib. phyag-na rdo-rje) és Buddha ábrázolásai láthatók. A kolostor udvarán áll Sain noyon xan Namnansüren emlékoszlopa, melyet 1997 hatodik havának 8. napján Uyanga járás vezetője, D. Togōxū, a polgármesteri hivatal (Jasag dargin Tamgin gajar) és a Sain noyon xan Namnansüren Egyesület kezdeményezésére állítottak. A gránitoszlopra az alábbi mongol feliratot vésték: „Dzsingisz kán aranyemzedékének tagja, Mongólia első miniszterelnöke, Sain noyon xan, T. Namnansüren tiszteletére.” A kolostor udvarán négy sztúpa áll, melyeket 1993-ban, 1994-ben, 1997-ben és 2000-ben emeltek. A 2004-ben állított sztúpát Yondonbat és Dašjeweg szerzetes emlékére, a 2000-ben állított sztúpát a felélesztett kolostor első apátja (*xamba*), Baldandorj emlékére emelték. A szentély előtt két imamalom áll.

Egy másik szentély, a Manba dacan (tib. sman-pa grwa-tshang) az egykori kolostor orvosi iskolájának helyén épült 2006. július 22. óta (É: 46°27.507', K: 102°17.469') G. Banjragč szerzetes vezetésével. 2006 szeptemberében sztúpát emeltek udvarán. A gyülekezetet 12 szerzetesre tervezték, minden napos *Cogč'in*, havi és éves szertartásokkal. A kolostor újbóli felkeresése igazolná, hogy az elmúlt tíz évben hogyan fejlődött Uyanga járás vallási élete. A járás területén legális és illegális aranybányászat folyik, ezért a szerzetesek egyik fontos feladata, hogy szertartásokkal és áldozatokkal kiengeszteljék a helyszellemeket (*lus sawdag*, tib. *klu sa-bdag*, *gzhi-bdag*).

⁸⁷ A szertartásokról részletesen lásd Majer 2008, Birtalan et al. 2015, www.mongoliantemples.org.

Zárszó

A Sain noyonī xürē alapjait a 17. században fektették le, s a 20. század elejére Mongólia egyik legnépesebb kolostora lett. Népszerűségét a Sain noyon xanok jelenlétének, a terület gazdagságának, a vallási élet sokszínűségének köszönhette. A Sain noyon xanok egyrészt fenntartották a dzsingiszida láncolatot, másrészt jelentős politikai és gazdasági hatalmat birtokoltak, harmadrészt támogatták a buddhizmust. A Sain noyon xan palotájának leírása utal arra, milyen lehetett a négy halha kán rezidenciája. A kolostorban számos szentély és kolostoriskola állt, illetve a környéken további szentélyek voltak. A kolostor filozófiája a tibeti Szera kolostor segédkönyvét követte (megegyezik a Tasilhunpóban tanulmányozott segédkönyvvel), mely egyébként is jellemző a Sain noyonī aimag területére. A kolostor fő jellegzetessége a tibeti *gačīn* (tib. *mkhan-chen*) mesterek jelenléte, akik feltehetően a Tasilhunpo kolostorból jöttek, és többek között a filozófiai oktatásban segítették a szerzeteseket. A kolostornak volt újjászülető szerzetese is: Dūwčīn Sonom. Sor került tantrikus vizsgákra, mely kiemelkedő a mongol kolostorok világában. A 13. dalai láma látogatása szintén jelzi a kolostor jelentőségét, a Sain noyon xan népszerűségét, valamint a tibeti mesterek jelenlétét. A kolostor körül a szerzetesek nagy száma és a kolostor gazdagsága miatt kínai kereskedők is megtelepedtek. Noha a kolostor szentélyeinek nevét, alapítási dátumát a sok ellentmondó forrás miatt nehéz meghatározni, három szerzetes egybecsengő emléke idézi fel az 1930-as évek, azaz a kolostorrombolás előtti idők pezsgő vallási életét. A kolostor néhány régi fényképe hozzáférhető, melyekből képet kapunk a kolostor épületeinek kinézetéről, elhelyezkedéséről. 1990-ben a kolostor hagyományát – a többi jelentős mongol buddhista kolostor hagyományához hasonlóan – a még élő egykori szerzetesek felélesztették, s tanítványaik napjainkban is folytatják a buddhista gyakorlat fenntartását, a buddhizmus terjesztését. A kolostor története és felélesztése szemlélteti a mongol buddhizmus 17. század utáni főbb eseményeit, a forrástípusok pedig a mongol kolostorok történetének feltárásához használható adatok minőségét és mennyiségét.

Elsődleges források

Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina, M. Menddawā szerzetessel készített interjúk. 2006–2009. Mongólia.

Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina, C. Cerendorj szerzetessel készített interjú. 2007. Mongólia.

Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina, Č. Jamiyānsenge szerzetessel készített interjú. 2007. Mongólia.

Teleki Krisztina, M. Menddawā szerzetessel készített interjú. 2011. Mongólia.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

Badarči, S. – Dugaršüren, N. 2000. *Bogd xānī am’ dralīn on darāllīn towčōn* [A Bogd xan életének rövid eseménytára]. Ulānbātar.

Banjragč, R. 1998. „Sain noyonī xürē, tūnī xөгjлд T. Namnansürengin xol-bogdox ni [A Sain noyon kolostorvárosa, fejlődése, T. Namnansürennel való kapcsolata].” In: *Bogd xānt mongol ulsīn anxnī yerönxī said Sain noyon xan Tөгs-Očirīn Namnansüren*. Gombosüren, C. – Dorj-dagwa, T. (szerk.), Ulānbātar, 82–87.

Banjragč, Č. – Sainxū, B. 2004. *Mongol xürē xīdīn tūx (emxtgel)* [A mongol kolostorok története]. Ulānbātar.

Batbayar, C. – Gombosüren, D. 2009. *Mongol ba Tüwd XX zūnī exnī xagast. XIII Dalai lam Tüdwenjamc Mongold jalarsan tūx* [Mongólia és Tibet a 20. század elején. A 13. dalai láma mongóliai látogatása]. Ulānbātar.

Birtalan Ágnes – Majer Zsuzsa – Szilágyi Zsolt – Teleki Krisztina 2015. *Buddhizmus a mai Mongóliában. Hagyományos mongol műveltség III*. DVD. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Mongol és Belső-ázsiai Tanszék – Mongolisztikai Kutatóközpont.

- Cedendamba S. – Lonĵid J. – Ganbold, N. – Batdorĵ, Š. – Erdenebat, M. 2009. *Mongolġn sġim xġdġn tġixen towĉġn* [A mongol kolostorok tġrtġnete]. Ulġnbġtar.
- Dġġaw, B. 2006. *Mongol uran barilġġn tġix. Ded dewter* [A mongol ġpġtġszet tġrtġnete. Elsġ kġtet]. Ulġnbġtar.
- Dašbadrax, D. 2004. *Mongolġn xutagtġdġn namtrġn oillogo /XVII–XX zġn/* [Mongġlia szentjeinek ġlete, 17–20. szġzad]. Ulġnbġtar.
- Gombosġren, C. – Dorĵdagwa, T. 1998. *Bogd xġnt mongol ulsġn anxġnġ ye-rġnxġ said Sain noyon xan Tġgs-Oĉirġn Namnansġren* [Az autonġm Mongġlia elsġ miniszterelnġke: Sain noyon xan Tġgs-Oĉirġn Namnansġren]. Ulġnbġtar.
- Iĉinnorow, S. – Osor, G. – Gendġġ, D. – Bayarsaixan, B. – Źargalsaixan, C. – Iĉinnorow, J. – Balĵinnyam, B. 2002. *Öwġrxangai aimag. Tailbar tol'* [Öwġrxangai megye. Enciklopġdia]. Ulġnbġtar: Mġnxġn šseg XXX.
- Lokesh Chandra (ed.) 1964. *The Golden Annals of Lamaism. Hor chos- 'byung of Blo bzang rta-mgrin. 'Dzam-gling byang phyogs chen-po hor-gyi rgyal-khams-kyi rtags-pa brjod-pa'i bstan-bcos chen-po dpyod-ldan mgu byed ngo-mtshar gser-gyi deb-ther zhes-bya-ba bzhuġs-so*. New Delhi: Šata-Piġaka Series. Vol. 34.
- Lokesh Chandra (ed.) – Bira, Š. (transcription and preface) 1977. *The History of Buddhism in Mongolia (Tibetan text in Roman transcription). Dharmatġla Dam chos rgya-mtsho*. (Šata-Piġaka Series. Vol. 235.) New Delhi: Sharada Rani.
- Lxam, P. – Yerġlt, Ź. 2011. *Xġrġ xġdġn Źayag* [Kolostorok rendszabġlyzata]. Ulġnbġtar.
- Maidar, D. 1970. *Mongolġn xot tosgonġ gurwan jurag* [Hġrom mongol telepġlġsrajz]. Ulġnbġtar.

- Majer Zsuzsa 2009. *A Comparative Study of the Ceremonial Practice in Present-day Mongolian Monasteries*. (PhD értekezés, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest)
- Majer Zsuzsa 2012a. „Delgeriin Choir. The Monastery of Zawa Lam Dandin in the Gobi.” *Zentralasiatische Studien* 41: 7–42.
- Majer Zsuzsa 2012b. „Töwkhön, the Retreat of Öndör Gegeen Zanabazar as a Pilgrimage Site.” *The Silk Road* 10: 107–116.
- Majer Zsuzsa 2013. „Three Monasteries by the Ongi River.” *Zentralasiatische Studien* 42: 83–134.
- Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina 2014. *Reviving the Cam Dance Tradition in Mongolia. A Cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában*. Traditional Mongolian Culture II. Hagyományos mongol műveltség II. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Rinčen Byamba – Mairdar D. 1979. *Mongol ard ulsīn ugsātnī sudlal, xelnī šinjlelīn atlas* [A Mongol Népköztársaság néprajzi és nyelvészeti atlasza]. Ulānbātar.
- Teleki Krisztina 2005. „Mongólia kolostorai az Arany Krónika jegyzéke alapján.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Bolor-un Gerel. Kristályfény. Tanulmányok Kara György professzor 70. születésnapjának tiszteletére*. Budapest: ELTE Belső-ázsiai Tanszék, 773–790.
- Teleki Krisztina 2012. *Monasteries and Temples of Bogdiin Khüree*. Ulānbātar.
- Veit, Veronica 1990. *Die vier Qane von Qalqa. Teil II: Biographien*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Internetes hivatkozások

<http://www.mongolinternet.com/famous/SainNoyonHanNamnansuren.htm>
(2016.03.01.)

<http://mongoliantemples.org/index.php/en/component/domm/2028?-view=oldtempleen> (2016.04.01.)

Képek:



1. kép Sain noyon xan kolostora. P. K. Kozlov 1923-as felvétele a Gandancemplen kolostorban. Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina felvétele az Arts Council of Mongolia kolostordokumentáló projektjének keretében. 2007. Mongólia, Öwörxangai megye, Uyanga járás.



2. kép A kolostor szentélyeinek egykori elhelyezkedése. R. Lxangiw 1991-es rajza, melyet G. Banjragč őriz. Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina felvétele az Arts Council of Mongolia kolostordokumentáló projektjének keretében. 2007. Mongólia, Öwörxangai megye, Uyanga járás.



3. kép C. Cerendorj és O. Enxbayar szerzetesek. Teleki Krisztina felvétele az Arts Council of Mongolia kolostordokumentáló projektjének keretében. 2007. Mongólia, Öwörxangai megye, Uyanga járás.



4. kép Gandancemplen kolostor. Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina felvétele az Arts Council of Mongolia kolostordokumentáló projektjének keretében. 2007. Mongólia, Öwörxangai megye, Uyanga járás.

Recenziók

Kápolnás Olivér

Kincsek a taiwani palotamúzeumból – két recenzió

Liu Fang-Ju 劉芳如 & Cheng Shu-Fang 鄭淑方 2015. *Guoli Gugong Bowuyuan cang Menggu wenwu huibian* 國立故宮博物院藏蒙古文物彙編 – *Cultural Relics of the Mongols in the National Palace Museum Collection* – Тайваний Үндэсний "Хааны ордон" музей дэх Монголын түүх, соёлын өв дурсгалууд. Taipei: National Palace Museum. ISBN 9789575627348.

Hu Jinshan 胡進杉 et al. (eds.) 2015. *An-mani-bami-hou. Yuan cang Zang chuan fojiao wenwu tezhan*. 唵嘛呢叭咪吽. 院藏藏傳佛教文物特展 – *Oṃ-maṇi-padme-hūṃ. Tibetan Buddhist Art in the National Palace Museum. Taipei: National Palace Museum*. ISBN 9789575627652.

A 20. századi politikai viharok nyomán a pekingi Tiltott Város gazdag gyűjteményének kisebb, ám jelentős része Taiwanra került. A Taibeiben található Nemzeti Palotamúzeumra (*Guoli Gugong Bowuyuan* 國立故宮博物院) általában úgy tekintenek, mint a kínai kultúra egyik legjelentősebb múzeumára, ami indokolt is, azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni az itt őrzött, Kínával kapcsolatba került más kultúrák emlékeit sem. A mongol és tibeti kultúra tárgyi emlékei is szép számmal kerültek ide, a közelmúltban jelent meg egy-egy könyv, melyek ízelítőt nyújtanak ezekről a gyűjteményekről.

2015-ben jelent meg a mongol gyűjteményt bemutató kötet, mely közel 270 oldalas, rengeteg fotóminőségű színes képet tartalmaz kínai, mongol és angol nyelvű leírásokkal. A könyv négy fő fejezetből áll, az első részt a Yuan Birodalom uralkodóinak és asszonyainak portréi foglalják el, melyek közül említést érdemel Dzsingisz kán egyetlen ismert ábrázolása (ezt a sorozatot

a magyar közönség is láthatta a „Dzsingisz kán és öröksége” című kiállításon, melynek a Magyar Nemzeti Múzeum adott helyet 2007-ben). A következő részben különböző Yuan-kori tárgyak kapnak helyet, említésre érdemes egy Mahākāla tanka, illetve a négyszögírásos pecsétek. A harmadik részben kínai nyelvű, de mongolokkal kapcsolatos nyomtatott könyvek kerülnek bemutatásra, többek között *A mongolok titkos története* is. Itt kiemelhető a nevezetes mongol történeti műnek, az *Erdeni-yin tobcin*ak 1777-es kínai fordításának nyomtatás előtti utolsó kéziratosa változata, melyben rengeteg lapszéli megjegyzés található. Az utolsó fejezetben a Yuan-kori császári gyűjtemény egy-egy darabja kerül bemutatásra.

2016 májusában nyílt meg a *Tibetan Art in the National Palace Museum* című kiállítás, mely a Palotamúzeum gazdag tibeti anyagából mutat be kiemelkedő alkotásokat. A kiállításhoz kapcsolódóan megjelent egy angol–kínai nyelvű, gazdagon illusztrált, közel 260 oldalas katalógus. Ebben több *Kandzsúr*-kiadással is megismerkedhet az olvasó: Kangxi 1669-es tibeti nyelvű változatával (fekete papíron, arany tintával írt kézírás), amelyet 1770-ben Qianlong parancsára újra lemásoltak (ez is fekete papíron, arany tintával íródott, de valamivel kisebb méretű, mint elődje), illetve látható az 1790-es, Qianlong parancsára nyomtatott mandzsu nyelvű *Kandzsúr* egyik kötete is. A katalógus erőssége, hogy nemcsak tibeti nyelvű műveket mutat be, hanem azoknak kínai fordítását is, amelyek közül kiemelkedik egy Ming-kori illusztrált, kéziratosa *Hevajra-tantra*.

A kötetekből általában csak egy-egy lap szerepel illusztrációként, azonban az 1669-es Kangxi-féle *Kandzsúr* előszava mandzsu és tibeti nyelven hiánytalanul megtalálható. Az előszót az akkor 15 éves Kangxi írta mongol nagyanyja, Bumbutai (1613–1688) kérésére. Ebben Kangxi leírja, hogy dédapja (Nurhacsi), nagyapja (Hung Tajdzsi) és apja (Shunzhi) milyen nagyszerű emberek voltak, de egy szót sem szól buddhista kötődésükről, holott éppen apja volt az, aki meghívta a dalai lámát Pekingbe. A *Kandzsúr* újrakiadásának történetét is megírja az előszóban, ami a következőképpen szerepel mandzsu nyelven: *tai hūwang taiheo sula tehe ucuri . dorgi ku de baicabuci . fucihi gisurehe amba baktan i boobai ging . juwe minggan duin tanggū susai*

nadan debtelin . emu tanggū jakūn dohton bi . gebu be emu baktan sehebi .. erebe wargi baci gajifi aniya goidahabi .. gosingga hese wasimbufi . dasame aisin i hergen i bithe arabure. „Tai Hūwang Taiheo [=Bumbutai] szabadi-dejében a palota kincstárát vizsgálta át, ahol megtalálható volt a Buddha tanításait tartalmazó *Kandzsúr* száznyolc kötetben, kétezer-négyszázötvenhét fejezetre osztva. Számptalan évvel korábban hozták ezt Tibetből. A császárné kegyes parancsot adott, hogy újra írják le ezt arany betűkkel.”

A katalógusban az írásművek mellett az 1669-es *Kandzsúr* illusztrációiból láthatunk kimerítő válogatást, emellett számos tanka is bemutatásra kerül, megtalálhatjuk Phagsz-pa (1235–1280) és Karma Baksi (1204–1283) ábrázolásait is. A kötetben helyet kapott még Yao Wenhan 姚文瀚 (1713–?) kínai művész buddhista ihletésű képeiből is egy válogatás.

Néhány rituális tárgy és szobor is szerepel a katalógusban. Ezek közül Congkapa (1357–1419) arany szobrát emelném ki, melynek hátán négynyelvű (mandzsu, mongol, tibeti, kínai) párhuzamos felirat található. A mandzsu változat a következő: *abkai wehiyehe i dehi ningguci aniya juwaru ujui biyade wei zhang ni baci jafaha amba adistid bisire aisin i mutebuhe zhung'aba fucih bui . hesei durun i songkoi ere aisin i zhung'apa fucih mutebufi . suwayan šajin be badarambume geren ergengge de tusa arakini sehe.* „Ezt a nagy varázserejű szobrot Qianlong 46. évében (1781), a nyár első hónapjában hozták Tibetből. Az ikonográfia szabályai szerint parancsra készítették, hogy felvirágoztassa a buddhista vallást, és minden élőlény segítségére legyen.”

Annak ellenére, hogy a fent bemutatott két kötet nem tudományos igényvel íródott, mégis kiválóan alkalmasak arra, hogy kedvet csináljanak egy taiwani kutatói ösztöndíj megpályázásához. A magas színvonalú reprodukciók pedig akár remek kutatási anyagot is kínálhatnak, itt elsősorban a Yuan-kori mongol uralkodókról és asszonyaikról szóló sorozatra gondolok. Habár ezeket már korábban kiadták, de gyengébb minőségben és kisebb képméretben (legutóbb a Dzsingisz kános kiállításához készült katalógusban: Jutta Frings (ed.) 2006. *Dschingis Khan und seine Erben: Das Weltreich der Mongolen*. München: Schallaburg Kulturbetriebsges, 303–311).

Abstracts (English)

APATÓCZKY, Ákos Bertalan

Consequences of the Investigation of a Late Ming Glossary

The author introduces his research into the linguistic and philological history of the bilingual chapters (*Yibu* 譯部) of the late Ming military treatise, the *Lulonghai liie* 盧龍塞略 (LLSL). He argues that the linguistic data of the work hitherto treated as a representative of an Early Mandarin and a Middle Mongol linguistic state cannot be viewed as such, since all material of the compilation was in fact copied from other earlier works. Proofs for all the unveiled sources are introduced along with the shockingly few occurrences of original entries of the LLSL *Yibu*. A key consequence of the research is that this linguistic data due to its heterogeneity cannot be used to demonstrate 17th century linguistic status.

ALBEKER, András Zsigmond

On Rozsnyai's "Speed master Japanese"

In Hungary, as the 15th volume of self-study series "Rozsnyai gyors nyelvmesterei" ("Rozsnyai's Foreign language speed master series"), the Rozsnyai publishing company has published "Japán / Japanische Grammatik" at 1905. This book was the first Japanese textbook written in Hungarian.

The purpose of this paper is an attempt to define the author of "Speed master Japanese", and reference materials the author used to write this textbook.

As a result of bibliographical research, we know that the author was Akantisz Viktor, who studied philosophy and law at the Budapest University, and after graduation made a living as a translator, writer, painter, illustrator and book-restorer.

At the present stage of research, we were unable to get any information about whether he visited to Japan or not, and where he studied Japanese language. When Akantisz wrote this textbook, he used the materials of the German philologist, August Seidel. Although there are many mistakes and imperfect explanations in this textbook, as the first Japanese textbook in Hungarian, it contains valuable material.

HOMPOT, Sebestyén

The History of the Gulangyu Joint Concession of Xiamen in the Context of 19th-20th century Sino–Foreign Linguistic and Cultural Interaction

The aim of the present study is to introduce the history of the joint concession territory located on the island of Gulangyu 鼓浪屿 from the perspective of Sino–Foreign linguistic and cultural interaction. I also discuss the way in which it was related to the broader linguistic and cultural interaction processes of the South China Sea region between the First Opium War and World War II.

Apart from the Shanghai International Settlement, the Gulangyu Joint Concession was the only jointly administered foreign concession area in the modern history of China. Although it was officially established in 1903, foreign presence was decisive in the island's history since the First Opium War and the subsequent opening of Xiamen as a treaty port. Foreign missionaries arriving at Xiamen put much effort into translating Christian religious texts into the local Minnan (Hokkien) dialect and to create a transcription scheme for it, which led to the formation of the *peh-oe-ji* romanization method. This was in fact a continuation of a linguistic interaction process initiated on Southeast Asian colonies, as the first contacts between foreign missionaries and Hokkien-speaking overseas Chinese communities took place there. In the second half of the 19th century, Xiamen became a starting point of Chinese mass emigration to Southeast Asia, which in turn led to a large number of returning overseas Chinese in the early 20th century. The second part of the history of the Joint Concession, lasting from the first decades of the 20th century until its occupation by Japan, was characterized by the growing influence of returning overseas Chinese and their investment into the cultural and educational development of the island.

MAJER, Zsuzsa

A Main Prayer of Mongolian Buddhism by Öndör gegēn Janabajar, the First Head of the Mongolian Buddhists, and Other Ceremonial Texts Composed by Him

This article deals with one of the most well-known prayers in the practice of Mongolian Buddhism. The text was composed by Luwsandambijalcan (T. blo-bzang dam-pa'i rgyal-mtshan), the main figure of Mongolian Buddhism, also known as Öndör gegēn Janabajar, the first *bogdo* or *bogdo gegēn* or *jewciündamba xutagt* (1635–1723). In addition to his works of art and his role in creating the special characteristics of Mongolian Buddhism, including unique lama robes, special ways of recitation and melodies, as well as ceremonial texts written by Mongolian lamas and a special ceremonial system, he had composed many important texts, several of which are still used during the ceremonies today. Of these, the prayer published here in translation is chanted every day, while other texts are used during certain annual ceremonies in all Mongolian monasteries. The present article describes the ceremonial texts composed by Öndör gegēn, but concentrates on the main prayer composed by him, its background, and its use in the Mongolian ceremonial system, also providing a Hungarian translation.

The text is entitled *Ĵinlaw cogzol* (T. *byin-rlabs mchog-stsol*), i.e. '(Giving) the greatest blessing', which is the Tibetan title of the beginning of the text in distorted Mongolian pronunciation. In Mongolian it is abbreviated as *Adistid*, 'Blessing', being the Mongolian translation of the beginning of the text; or, in its original Tibetan title in distorted Mongolian pronunciation, *Düütinĵi soldew* (T. *dus-bstun-gyi gsol-'debs*), 'Prayer in accordance with the time'.

The purpose of chanting it is harmonious life, to clear away obstacles, as well as to put an end to or to calm down any kinds of crisis, disorder, conflict, or fighting, and to reach harmony and peace. This is clear from the text itself, and also obvious from the historical background described in the article. The 'bad times' or crisis (T. *dus ngan*, in Mongolian translations *cöwĵn cag*, 'time of decadence / decline', *mĵ cag*, 'bad times', or *munxag cag*, 'dark times /

times of ignorance') mentioned in the text refers to the time when the prayer was composed, as well as to our time, meaning a dark era when the Buddhist teachings are present only to a limited extent or not present at all. Therefore, due to ignorance the sins and transgressions of the beings multiply, leading to more and more suffering. The prayer was written during the time of the wars between the western and eastern Mongols (Oyrad and Khalkha), involving much victims and sufferings. The aim of the composition was to show the way out of the difficult wartimes, to stop it by means of the Buddhist teachings and the power of prayer, to unite the fighting Mongols, and to help them achieve peace in this way.

The translation is from the Tibetan origin, using four modern Mongolian translations. Two translations into classical Mongolian are known, but they have rather literary value as they are not used in the ceremonial life – nor are they used Mongolian translations during the ceremonies in general, since Tibetan remained the ceremonial language of Mongolian Buddhism. The modern Mongolian translations are either from the classical Mongolian translations or from the original Tibetan. The significance of the prayer is born out by the fact that it also has three commentaries (T. *'grel-ba*) in Tibetan.

SIMONKAY, Zsuzsanna

Burial Practices among the Minhe Monguors

The Minhe Monguors are a Mongolic ethnicity numbering around 30,000 people, who live in Qinghai 青海 and Gansu 甘肅 provinces in China. Although a few Western and Chinese scholars have already conducted research among this group from the early 20th century up to the present day, they are still little known in the international scholarly world, and even less known in Hungary. In this paper, based on the studies of Louis M. J. Schram (mid-20th century) and Kevin Stuart (late 20th century), with additional observations I made during my field research in 2007, I discuss Minhe Monguors' burial practices. I also make some remarks on the similarities and differences between the practices of the Minhe Monguors and the Mongols of Mongolia, and interpret the customs that are not of Mongolian origin.

STRAUSZ, Janka

The View of Strangers Introduced through the Japanese Communal Relationships

There are various expressions in the Japanese language to define strangers who arrive from the outer world to the community: they are called *marebito* 稀人, *ijin* 異人, or *gaikoku-jin* 外国人 through the history. However, all members of the homogeneous community had to approach them with precaution because of the impurity (*kegare* 穢れ), and other unknown dangers thought to be hiding in them. Therefore, it was a difficult and long process to acknowledge these people who were often banished or stigmatized in spite of their efforts of integration. The community itself had several rules to maintain the order between the members and strengthen their social consciousness, which can be seen in today's Japanese society in regard to *tatemaie* 建前 and the strict courtesy system, too. In present-day Japan, the phenomenon of *nikkei-jin* 日系人, *kikokushijo* 帰国子女 or the children born from international marriage arouse new questions related to strangers: who and in what way can be called Japanese, where can we draw a line between those who are treated as strangers in spite of their Japanese lineage and the natives who are highly conscious of their Japanese identity.

TELEKI, Krisztina

The Monastery of the Sain Noyon Khans

This article gives an overview of the three-hundred-year history of one of the largest Mongolian monasteries. During the Manchu period (1691–1911) and the sovereignty of the Mongols (1911–1921), it was the residence of the Sain Noyon Khans, the rulers of Sain Noyon Khan Aimag. Although written sources contain inconsistent data about its foundation, development, and the names of its temples, the reminiscences of three old monks lively illustrate the life in the monastery and its vicinity before the destruction of the monastery. The monastery had various types of temples and schools, moreover, it was the headquarter of the Sain Noyon Khan himself. A local reincarnation and a Tibetan master resided there permanently, and the Thirteenth Dalai Lama also visited it in 1906. The monastery was totally destroyed in 1937–1938, but after the democratic changes old monks rebuilt a temple in 1990, and started to educate the new generations of monks. The area is rich in gold, thus the usual task of the monks is to pacify the local spirits. Many of the statements of the article derive from the results of the ‘Documentation of Mongolian Monasteries Project’, taking place in 2007, which aimed at documenting all monasteries that ever existed in Mongolia.

摘要 (中文)

阿尔贝克尔

(Albeker András Zsigmond)

关于Rozsnyai 出版社《日语速成大师》的研究

在匈牙利，Rozsnyai出版社于1905年出版了《日语语法》，此书为“Rozsnyai外语速成大师”自学丛书中第15卷，是第一本用匈牙利语编写的日语教材。

本文试图解析《日语速成大师》的作者以及这本教材所用的参考资料。根据文献研究我们得知其作者为 Akantisz Viktor，他在布达佩斯大学学习哲学和法律，毕业后以翻译、写作、画画、插画以及书籍修复为生。

根据目前的研究，我们无法得知他是否去过日本以及他学习日语的地点。Akantisz 编写这本教材时使用的是德国文献学家August Seidel的资料。尽管这本教材有很多错误以及不完善的注释，但是作为第一本用匈牙利语编写的日语教材，它包含非常有价值的资料。

阿保矾

(Apatóczy Ákos Bertalan)

明末词汇表调查结果

作者介绍了他对明末军事专著《卢龙塞略》的双语章节（《译部》）的语言学和语言史研究。这本著作的语言材料迄今为止被认为是早期官话和中古蒙古语的代表材料，而作者认为不是这样，因为汇编的所有材料实际上都是从其他早期作品复制而来的。本文列出了一些证明材料，令人惊讶的是《卢龙塞略》《译部》里几乎没有原始词目。一个重要的研究结果就是这些语言材料由于其异质性不能用来说明十七世纪语言情况。

洪思明

(Hompot Sebestyén)

十九至二十世纪中外语言和文化交汇背景下的厦门鼓浪屿公共租界历史研究

本论文从中外语言以及文化交汇角度来介绍鼓浪屿公共租界领土历史，并讨论在第一次鸦片战争和二战期间中国南海地区更广泛的语言和文化交汇过程。

除了上海公共租界，鼓浪屿公共租界是中国近代历史上唯一的共同管理的外国租界区。虽然该租界正式成立于1903年，不过外国势力早在第一次鸦片战争以及随后的厦门开辟为通商口岸以来就存在。到达厦门的外国传教士投入大量精力将基督教文本翻译成当地闽南方言，并创建了一个转录系统，形成了闽南白话字 (peh-oe-ji) 罗马字方案。这实际上是继东南亚殖民地语言交汇过程的延续，因为外国传教士和以闽南语为母语的中国群体的第一次接触就发生在那里。19世纪下半叶，厦门成为中国大规模移民到东南亚的起点，反过来导致20世纪初大量中国侨民海外归来。公共租界历史的第二阶段，是从20世纪的第一个十年一直持续到其日本占领时期，其特点是海外归来华侨日益增强的影响力以及他们对鼓浪屿文化和教育发展的投资。

迈尔·茹扎

(Majer Zsuzsa)

温都尔格根札那巴札尔创作的的蒙古佛教的主要祷告经以及其他仪式经文

本论文主要论述了蒙古佛教修行中最知名的祷告经。该经书由罗桑丹贝坚赞编写，他是蒙古佛教重要人物，又称温都尔格根札那巴札尔，第一世哲布尊丹巴呼图克图（1623-1723）。除了他的艺术创作和所创立的蒙古佛教特色，包括独特的喇嘛袍、特殊的诵经方式和旋律以及由蒙古喇嘛编写的宗教仪式经书和特殊的宗教仪式系统，他还编写了很多重要的经书，很多在当今宗教仪式中仍在使用的。其中，本论文中所翻译的祷告经每天都在诵读，而其他的经书则在所有的蒙古寺庙中某些年度仪式中使用。本文叙述了温都尔格根所编写的仪式经

书，不过主要侧重于由他编写的祷告经及其背景、在蒙古仪式中的使用以及其匈牙利语翻译。

此经书被称为《吉祥经》，这是用失真的蒙古语发音的经文开头的藏文标题。蒙古语缩写为Adistid“保佑”，这是经文开头的蒙古语翻译；或者，失真的蒙古语发音的藏文原文标题。Düitünji soldew (T. dus-bstun-gyi gsol-'debs), “按照时间来祷告”。

唱经的目的是为了和谐的生活，清除障碍以及扫除或平息各种危机、混乱、冲突或搏斗来达到和谐和平静。经书本身及其历史背景都很明显地体现了这些。经文中提到的“坏时期”或“危机期”指的是当祷告词写好，佛教教义只在有限程度上呈现或根本不存在，这意味着一个黑暗的时期。因此，由于对罪孽的无知和加重，导致越来越多的苦难。祈祷词写于西部和东部蒙古人（瓦剌和喀尔喀）之间的战争时期，涉及到很多受害者及其痛苦。创作祷告词的目的是为了告诉人们如何走出战争，通过佛教教义和祷告来停止痛苦，团结战斗的蒙古人并帮助他们实现和平。

本翻译是基于藏文原文，参考了四个现代蒙古语译本。有两个古蒙古语译本广为人知，它们具有相当的文学价值，不太使用于仪式中，一般来说在仪式中也不太使用蒙古语翻译，因为藏语仍然是蒙古佛教的仪式语言。现代蒙古语翻译或者缘于古蒙古语翻译或缘于藏语原文。祷告文的重要性也在于它有三个藏文评注。

苏珊卡

(Simonkay Zsuzsanna)

民和蒙古尔人的丧葬习俗

民和蒙古尔人是蒙古族的一支，约三万人，居住在中国青海和甘肃一带。虽然从二十世纪初到现在已经有一些西方和中国学者对这个群体进行过研究，但是在国际学术界却知之甚少，在匈牙利更是鲜有所闻。本文主要基于M. J. Schram（二十世纪中期）和Kevin Stuart（二十世纪晚期）的研究以及本人2007年的一些研究成果来讨论民和蒙古尔人的葬丧习俗。同时，也评论了民和蒙古尔人和蒙古人的风俗异同之处，指出一些习俗并不是起源于蒙古。

施特劳斯·扬卡

(Strausz Janka)

关于日本公共关系中的外人

历史上，日语中定义外人有很多表达方式，如稀人，異人，外国人。但是所有同质社区成员都认为他们不纯以及其他不确定的潜在危险，而谨慎与之交往。因此，尽管受到歧视和被施以偏见的外人想方设法与之融合，要被认同却是一个非常艰难而长期的过程。

社群本身对维持成员间的秩序以及增强其社会意识方面有一些规则，这个可以从当今日本社会中的客套话以及森严的礼制看出。当今日本社会，日籍人、归国子女以及跨国婚姻中的子女产生新的与外人相关的问题：哪些人可以称之为日本人？怎样划分有着强烈大和民族意识的日本人与有着日本血统却被当成外人的人？

特雷基·克里斯蒂娜

(Teleki Krisztina)

论塞恩努瓦永可汗寺庙

本论文概述了一所有着三百多年的历史寺庙，是蒙古国最大的寺庙之一。在满清时期（1691年至1911年）和外蒙古统治时期（1911年至1921年），它是塞恩努瓦汗干省的统治者塞恩努瓦永可汗的住处。虽然文字资料对寺庙的创立、发展和名字的记载不一致，但是三位老和尚形象地回忆了寺院被毁之前的生活及其周边地区环境。寺院有着各种类型的庙宇和学校，此外，它也是塞恩努瓦永可汗自己的总部。一个当地的转世化身和一位西藏大师定居在那儿，十三世达赖喇嘛也于1906年到访过。寺院于1937-1938年期间完全被毁，但在民主变革后，一些老和尚于1990年重修寺庙，并开始教导新一代僧侣。该地区拥有丰富的黄金，因此僧侣通常任务就是安抚当地人的心灵。论文中的许多观点来自于2007年“蒙古寺院文档项目”的研究结果，此研究旨在记录蒙古曾经存在过的所有的寺庙。