

Buddhizmus a török népeknél. Szemelvények a *Szitáta*patrából¹

(PORCIÓ TIBOR - VÉR MÁRTON)

A mai török népek körében a buddhizmusnak csak kis számú követője van, éppen ezért kevésbé köztudott, hogy a történelem során több, török nyelvet beszélő népcsoport gyakorolta ezt a vallást Közép- és Belső-Ázsiában. Sőt, nagy valószínűséggel a buddhizmus volt az első világvallás, amellyel a török nyelvű népek találkoztak. Az általuk létrehozott sajátos buddhista kultúra ránk maradt emlékei a törökség történetének egy kevésé ismert, de lebilincselően izgalmas részét tárják fel előttünk.

A BUDDHIZMUSRÓL RÖVIDEN²

A buddhizmus,³ mint az elnevezés is mutatja, olyan vallás, amelynek alapítóját a *Buddha*⁴ ('felébredt, megvilágosodott') megtisztelő címmel illetik. Ma már nem kérdőjelezi meg, hogy az alapító valós történeti személy volt, életéről azonban nagyon kevés történetileg hiteles adattal rendelkezünk. A hagyományban fellelhető különféle életrajzok meglehetősen kései, töredékesek és természetesen tele vannak legendás és mitikus elemekkel. Feltehetően rangos családban született, egy Lumbini nevű ligetben, a mai Nepál területén. Születésének és halálának pontos évszámát lehetetlen meghatározni, de általánosan elfogadott, hogy körülbelül Kr.e. 560 és 480 között élt. A legendák szerint neveltetése során gondosan óvták minden világi szenvedés látványától. Harminc éves kora körül azonban mégis szembesült azzal, hogy minden élőlénynek osztályrésze a betegség, az öregedés és a halál, vagyis a szenvedés.

¹ Ugyanehhez a témakörhöz, lásd még: Porció 2013.

² E fejezet keretei között természetesen csak egy rövid áttekintést adhatunk a buddhizmusról. Az érdeklődő olvasók figyelmébe ajánljuk a nemrég megjelent első olyan magyar nyelvű átfogó tanulmánykötetet, amelyben hazai kutatók tárgyalják a buddhizmus sajátosságait, irodalmát és történetét: Szilágyi-Hidas 2013 (ennek egyik fejezete az előző jegyzetben hivatkozott tanulmány). A buddhizmus történetének részletes áttekintését magyarul, lásd még: Skilton 1997 (eredeti angol kiadása 1994), angolul a legfrissebb: Heirman–Bumbacher 2007. Az egyes fogalmak részletes leírására: Keown 2004.

³ Természetesen ez egy nyugati terminus. A buddhista hagyományban a vallásra általában a 'Buddha-Tan' (*Buddha-dharma*, *Buddha-ágama*, *Buddha-sászana*, ill. ezek megfelelői más keleti nyelvekben) elnevezést használják.

⁴ További neveihez és címeihez, lásd például: Pye 1979: 10–11.

Ennek a felismerésnek a hatására hátrahagyta korábbi életét, és annak szentelte magát, hogy a szenvedéstől való megszabadulást keresse. Csatlakozott olyan csoportokhoz és mesterekhez, akiket hasonló cél vezérelt, majd módszereik eredményességében csatlakozva a legkönyörtelenebb önsanyargatást is kipróbálta. Ez utóbbi hiábavalósága ébresztette rá a „nemes középútra”, amelynek lényege, hogy kerülni kell az élet- és szemléletmódbeli szélsőségeket.⁵ A vándorló aszkéták között eltöltött idő természetesen nem volt hasztalan. Az ez idő alatt elsajátított spirituális gyakorlatok és meditációs technikák bizonyára segítettek abban az elmélyülésében, amelynek végén egy olyan megtapasztalásra tett szert, amelyről biztonsággal állíthatta, immár elérte célját, azaz megvilágosodott. Ekkor körülbelül harmincöt éves lehetett, a helyszín pedig az indiai Gaja város környéke, amelyet az utókor erre a rendkívüli eseményre emlékezve – és emlékeztetve – Bódh-Gajának nevezett el. A Buddha és a buddhizmus történetének következő fontos helyszíne a Benáresz melletti Risipata nevű liget, a mai Szárnáthban (India), ahol a korábbi aszkétatársai közül kikerülő első tanítványainak átadta tudását, vagy ahogy a hagyomány találóan fogalmazza: “megforgatta a Tan kerekét”. Hátralévő életét tanítással töltötte (Skilton 1997: 18–22). Nyolcvan éves körüli korban távozott a végső *nirvánába* (szkr. *parinirvána*),⁶ Kusinagara város közelében.

Tanításainak középpontjában a *nirvána* elérése állt, amelynek révén az élőlények megszabadulhatnak az újjászületés örök körforgásától és a szenvedéstől (Skilton 1997: 29; Keown 2004: 194–195). A korabeli Indiában az írást nem használták vallási célra. Ennek megfelelően Buddha tanításai is szájhagyomány útján éltek tovább és terjedtek. Írásba foglalásukat csak évszázadokkal a mester halála után kezdték meg, az időszámításunk kezdete körüli időkben (Hidas 2013: 25). A buddhizmus Indián kívüli elterjedésében különösen fontos szerepe volt Asókának (Kr. e. 3. század) és Kaniskának (Kr. u. 1. vagy 2. század). Az indiai Maurja-dinasztia harmadik uralkodója Asóka, miután egyesítette a biro-

⁵ Vö. Vekerdí 1989: 45.

⁶ Így nevezik a Buddha halálát. Amikor megvilágosodott, az természetesen azt jelentette, hogy elérte a *nirvánát*, de teste továbbra is alá volt vetve a fizikai és fiziológiai változásoknak. Vallási értelemben tehát a „maradék nélküli” vagy „teljes” *nirvánába* a fizikai testhez való kötöttség megszűnésével lépett be. Halála tehát a hívei számára egyszerre volt a gyász és a végső cél elérésének fennkölt pillanata. Az ezt az eseményt leíró szöveg (*Maháparinibbána-szutta*; részletekhez magyarul, lásd Vekerdí 1989: 32–41) pedig azért is jelentős, mivel a Buddha földi pályafutásával kapcsolatos szövegek közül valószínűleg ez tekinthető a leghitelesebb forrásnak. Részben az említett vallási megfontolásból, részben azért, mert ennek a vallástörténetileg is jelentős eseménynek biztosan voltak szemtanúi, akiknek a beszámolóin a szöveg magva alapulhat. A Buddha életével kapcsolatos forrásokhoz és kutatásukhoz magyarul, lásd még Wojtilla 2013.

dalmat, a buddhizmus pártfogójává vált. Missziókat menesztett messze a határokon túlra, például a mai Srí Lanka és Burma területére, a Himalája vidékére, Kasmírba ill. a baktriai görög királyságokba (Skilton 1997: 46–47).⁷ Az Északnyugat-Indiát meghódító közép-ázsiai eredetű kusánok harmadik uralkodójának, Kaniskának a politikájában fontos elem volt a buddhizmus támogatása. A Selyemút ideális lehetőséget biztosított a vallás számára, hogy mind keleti, mind nyugati irányba terjeszkedjen, s ezzel egy újabb lépést tegyen a világvallássá válás felé (Kudara 2002: 95). A buddhizmusnak története során három fő irányzata és számtalan iskolája alakult ki. A három fő irányzat a következő: *hinajána* („kis jármű”),⁸ *mahájána* („nagy jármű”), valamint *vadszrajána* („gyémánt jármű”). Ez utóbbit sokan a *mahájána* egyik mellékágának tartják. Valamennyi buddhista irányzat és iskola követői “menedéket vesznek” a Három Drágaköben (szkr.: *triratna* vagy *ratnatraja*). Ezek a következők: *Buddha*, *Dharma* (egyszerre jelenti a világ működésének “törvényét”, amelyet a Buddha felismert, és jelentheti az erről szóló tanítást, tehát magát a Tant is), és a *Szangha* (a szerzetesek közössége, de használják tágabb értelemben a buddhista hívők közösségére is).⁹

Bár a buddhizmus az indiai szubkontinens északkeleti részén alakult ki és onnan terjedt tovább, ma már Indiában nem számottevő a buddhisták száma. A buddhizmus elterjedésének két fő irányát különböztethetjük meg: Dél- és Délkelet-Ázsiában a *srávakajána* irányzathoz köthető *théraváda* buddhizmus gyökeresedett meg, míg északon és Belső-Ázsiában a *mahájána* irányzat (és annak iskolái) vált uralkodóvá. Ez utóbbiba sorolhatjuk többek között a zen buddhizmust és a tibeti buddhizmust is. Közép- és Belső-Ázsia az a hely, ahol a török népek először találkoztak a buddhizmussal, és hozták létre sajátos buddhista kultúrájukat, amiben mind a *srávakajána*, mind pedig a *mahájána* irányzat jelen volt.

⁷ Nem véletlen, hogy Buddha tanainak első írásos rögzítésére az indiai kultúrkörön kívül vagy legalábbis annak perifériáján került sor (lásd feljebb).

⁸ Ezt az elnevezést valójában a *mahájána* követői ragasztották rá erre az irányzatra, amelynek követői soha nem használták magukra, ezért valójában helyesebb «nem-mahájána» vagy «srávakajána-buddhizmus»-ról beszélni.

⁹ Ezek az alapfogalmak az általunk közölt forrásrészletben is előfordulnak.

A BUDDHIZMUS MEGJELENÉSE ÉS ELTERJEDÉSE A TÖRÖK NÉPEK KÖZÖTT

A törökség és a buddhizmus kapcsolatának megértéshez két nép történetét kell röviden áttekintenünk: a türkökét és az ujgurokét. A türk az első olyan biztosan török nyelvű nép, amely önálló államalakulatokat hozott létre a belső-ázsiai steppén (Lásd Égkultusz c. tanulmányt e kötetben). A kínai kútfők beszámolóí arra engednek következtetni, hogy már az első keleti türk uralkodók (kagánok) is érdeklődtek a buddhizmus iránt. Ezek a források arról számolnak be, hogy már Muhan kagán idején a kínai császár buddhista templomot építtetett a fővárosban, Csanganban élő türkök ezreinek. Ugyancsak kínai források utalnak rá, hogy Muhan öccse, Tatpar kagán felvette a buddhizmust, és egy szentélyt is építtetett. Jóllehet a türkök részben szogd, részben kínai közvetítés útján kapcsolatba kerültek a buddhizmussal, az általuk hátrahagyott írásos emlékek közvetlen módon nem árulkodnak a buddhizmus széles körű jelenlétéről.

A türköket 745-ben korábbi alattvalóik, az ujgurok – a szintén török nyelvet beszélő karlukokkal és a baszmiokkal szövetkezve – megdöntötték, majd rövidesen magukhoz ragadták a hatalmat, így megalapítva az Ujgur Kaganátust (745–840). Bár az ujgurok nyelve, hitvilága, társadalmi szervezete, sőt birodalmuk felépítése is csaknem teljesen megegyezett a türkökével, az idegen kultúrákhoz és más vallásokhoz való viszonyuk alapvetően sokkal nyitottabb volt.

Az Ujgur Kaganátus bukását a kirgizek 840-es támadása okozta. Az ujgurok jelentős része azonban nem hódolt be az új uraknak, hanem elvándorolt. A menekülők három csoportja közül kettőnek sikerült új területen önálló államot létrehozni, és tovább fennmaradni. Közös a két csoportban, hogy új lakhelyükön olyan környezetbe kerültek, ahol a buddhizmus nagyobb hatást tudott gyakorolni rájuk: a mai Kanszu területére érkező ujgurok, akiknek a legjelentősebb központja Dunhuang volt (ma Kína, Kanszu tartomány),¹⁰ elsősorban a kínai buddhizmus hatása alá kerültek, míg a Tarim-medencében új hazát lelő nyugati ujgurok a kínai mellett

¹⁰ Dunhuang nem csak a kanszui ujgurok számára volt fontos, de a közép-ázsiai buddhizmus egyik legjelentősebb központja is volt egyben. Az itt feltárt Ezer-Buddha barlangtemplomok gazdag anyaga a térségből ránk maradt legjelentősebb írásos és tárgyi leletgyűttes. A magyar olvasó számára tovább növeli a hely jelentőségét, hogy a magyar származású, angol szolgálatban álló keletkutató Stein Aurél munkássága nagyban hozzájárult Dunhuang feltáráshoz és többek között az ő nevéhez fűződik a dunhuangi "titkos könyvtár" megtalálása is. Dunhuangról bővebben magyarul, lásd: Miklós 1959. Steinről és más Dunhuangban járt magyar kutatókról, lásd: Rusel-Smith 2000, Stein 2008.

iráni és tochar¹¹ közvetítéssel kerültek szorosabb kapcsolatba a buddhizmussal. Az uralkodói elit még sokáig megőrizte manicheista vallását. A kanszui ujgurok vezetője csak a 10. század végén (998) tért át a buddhizmusra, míg a nyugati ujgur uralkodó a 11. század elején (1008) (Pinks 1968: 112–114; Tremblay 2007: 113). Ekkorra már az ujgurok többsége valószínűleg ezt a vallást követte. Ezt támasztja alá többek között Vang Jande kínai követ beszámolója is. A Szung-dinasztia (960–1279) követe 982-ben járt a nyugati ujgurok egyik fővárosában, Kocsóban (ma Gaochang, Kína). Beszámolójában mindössze egy manicheus templomról tett említést, ugyanakkor ötven buddhista kolostorról és egy buddhista szövegeket őrző könyvtárról ír (Geng 1998: 203, Porció 2013: 236). A másik legfontosabb bizonyíték már maguktól az ujguroktól származik: a huszadik század első évtizedeiben a térségben lefolytatott nemzetközi expedíciók által feltárt több ezer ótörök nyelvű kézirat legjelentősebb része ugyanis buddhista szövegeket tartalmaz.¹²

Az ujgurok körében tehát körülbelül a 11. század első felétől kezdve a buddhizmus lehetett a legelterjedtebb vallás. A kanszui ujgurokat végül a tibeto-burmai nyelvet beszélő tangutok hajtották uralmuk alá 1028-ban. Ezután a kanszui ujgurok egy időre eltűnnek a forrásainkból, később azonban újra megjelennek *szari ujgur* (sárga ujgur) néven.¹³ Az ő utódaik néhány ezren mind a mai napig fennmaradtak a mai Kína területén fekvő Kanszuban és megőrizték buddhista hitüket (Geng 1998: 200). A nyugati ujgurok az 1120-as évek végén a karakitanok¹⁴ fennhatósága alá kerültek, de széles körű autonómiával rendelkeztek. Szűk egy évszázaddal ké-

¹¹ Az indo-európai nyelvcsalád egy mára kihalt nyelve, amit a kelet-turkesztáni Tarim-medence területén beszéltek (ma Kína, Hszincsiang Ujgur Autonóm Terület). A Kr. u. 6–8. századból ránk maradt források alapján a nyelvnek két változata különíthető el: tochar-A (vagy keleti-tochar) és tochar-B (vagy nyugati tochar). Az utóbbi évtizedek kutatásai rámutattak, hogy míg a tochar-A egy archaikusabb nyelvváltozat volt, amit elsősorban buddhista vallási szövegek lejegyzésére használtak, addig a tochar-B vélhetően közelebb állt a köznyelvhez (Róna-Tas 1996: 160-161).

¹² A 19. század második felétől kezdve a nagyhatalmak politikusaival párhuzamosan a kor tudósainak figyelme is egyre inkább Közép- és Belső-Ázsia felé irányult. Ennek hatására számtalan expedíció indult a térség feltárására. Az ujgurok által lakott területekre a legtöbb expedíció a 20. század első két évtizedében jutott el. Az innen előkerült és az ujgurokhoz köthető több ezer dokumentumot alapvetően két nagy csoportra oszthatjuk: a túlnyomó többséget a vallásos dokumentumok teszik ki, és mellettük vannak még az ún. civil dokumentumok. Míg az első csoportba a térségben gyakorolt vallásokhoz (buddhizmus, manicheizmus, nesztorianus kereszténység) köthető különböző szövegek sorolhatók, addig a második csoportba különböző hivatalos és magánjellegű iratok tartoznak. A közép-ázsiai expedíciókra, lásd: Hopkirk 1980; Elverskog 1997: 2–5; Guangda–Xinjiang 1998. Az ujgur írásos ótörök anyag kutatástörténetére és az utóbbi idők projektejére, lásd: Matsui 2009.

¹³ A sárga ujgurok nyelvére bővebben lásd: Hahn 1998.

¹⁴ A kitan néppel kapcsolatban és a Karakitan Birodalomra, lásd: Biran 2005.

sőbb új hódítók érkeztek a térségbe: a Dzsingisz kán vezette mongolok. Az ujjur uralkodó, 1209-ben önként hódolt be Dzsingisz kánnak. Talán maga sem sejtette, hogy döntésének milyen messzire ható következményei lesznek. Az önkéntes behódolásnak köszönhetően a nyugati ujjurok ugyan véglegesen elvesztették önállóságukat, ugyanakkor olyan befolyásra tettek szert a Mongol Birodalmon belül, mint talán egyetlen más alávetett népcsoport sem. Ez a befolyás számos területen megnyilvánult. A mongolok nem csak az ujjur írást vették át, de az ujjurok a birodalom adminisztrációjának kialakításában és működtetésében is meghatározó szerepet játszottak. Igaz ez a vallási életre is, bár a buddhizmus közvetítésében kínaiak és tibeti lámák szintén aktív szerepet játszottak (Allsen 1983: 258–261).

A TÖRÖK NÉPEK BUDDHISTA IRODALMA¹⁵

A ránk maradt török nyelvű buddhista irodalom mind témáját, mind megjelenési formáját tekintve igen változatos. A legtöbb szöveget a szogdból kifejlődött ujjur írással jegyezték le.

Amikor buddhista török irodalomról beszélünk, elsősorban fordítási-irodalmat értünk alatta. A ránk maradt kéziratok és nyomtatványok alapján nagy biztonsággal állítható, hogy az ujjurok igen gazdag buddhista anyagot fordítottak le saját nyelvükre. Az általunk ismert szövegek legnagyobb részét (csaknem felét) kínaiból fordították. Számban ezt követik a tibetiből készült fordítások, valamennyi mongol kori (13–14. század). Három olyan szövegről tudunk, amelyek bizonyosan tochar eredetire mennek vissza és mintegy kilenc olyanról, amelyek szanszkritra. Néhány szöveg esetében azonban mind ez idáig nem sikerült kideríteni, hogy milyen nyelvből fordították őket. Mindezek mellett még meg kell említenünk, hogy létezik néhány olyan szöveg is, amelyeket eredetileg is ótörök nyelven írtak (Elverskog 1997: 10).

A fordítások többségét nem tudjuk pontosan datálni. Általában három korszakot szoktak megkülönböztetni: a legkorábbi fázis a 10. század első évtizedeitől a 11. század elejéig tartott. Erre az időszakra datálható mindhárom tocharból, de akad néhány kínaiból való fordítás is. A második fázis a 11. és 13. század közötti időszakot öleli fel, mikor leginkább kínaiból fordítottak. A harmadik korszak egybeesik a mongol koral (13–14. század), amikor megjelentek a tibetiből való fordítások és a

¹⁵ Az 1997-ig azonosított kéziratok katalógusa: Elverskog 1997.

fadúcos nyomtatás technikája. A fennmaradt anyagok legnagyobb része a 11–14. században keletkezett. A rendelkezésünkre álló korpusz alapján azt mondhatjuk, hogy csaknem minden fontos buddhista művet lefordítottak. A lefordított munkák között mind a *mahájána*, mind a *srávakajána* irányzathoz tartozó szövegek megtalálhatóak. Az előbbieket közül talán a legfontosabbak: a *Lótusz szútra* és az *Aranyfény szútra* (tör. *Altun yaruk*).¹⁶ Az utóbbiakból pedig a *Maitrisimit nom bitig* (*Maitrisimit nom bitig*) illetve számos *ágama* (Buddha beszédeinek gyűjteménye) fordítás.¹⁷ A fordításokat sokszor magánszemélyek szponzorálták, s több ilyen mecénás neve fennmaradt a szövegek kolofonjaiban. A megrendelők mellett néhány fordító nevét is ismerjük. Közülük talán a legkiemelkedőbb Singko Seli Tutung (*Šiṅko Šāli Tutuṅ*) mester, aki a 10–11. században tevékenykedett. Többek között az ő nevéhez kötődik az *Aranyfény szútra* és a kínai buddhista zarándok Hszüan-cang (*Xuanzang*)¹⁸ életrajzának törökre fordítása (Zieme 1976: 767–768; Geng 1998: 205).

Ezek mellett meg kell említenünk azt a nagyszámú költői szöveget, amelyek szintén török nyelven születtek. Ezeknek egy részét verses formában írták, és a buddhista élet különböző aspektusaival foglalkoznak. Továbbá ki kell emelnünk a kolofonok különleges fontosságát, mivel ezek reflektálnak leginkább a török népek sajátos buddhizmusára. Ezek az olykor verses formában megírt szövegek néha igen terjedelmesek. Rendszerint megjelenik bennük a szöveg megrendelőjének a neve, és jól megfigyelhetők a mindennapi élethez kötődő vallási képzetek is, így elsődleges forrásai annak a társadalmi közegnek, amelyben születtek.¹⁹

Arra a kérdésre, hogy volt-e az ujuguroknak török nyelvű kanonikus gyűjteményük, a rendelkezésünkre álló források alapján ma nem adhatunk megnyugtató választ, hiszen ha összehasonlítjuk más buddhista népek ránk maradt saját nyelvű szövegeivel (pl.: kínai vagy tibeti), akkor azt látjuk, hogy számban az ótörök nyelvű szövegek messze elmaradnak azoktól. Ugyanakkor figyelembe kell venni azt is, hogy azon a területen, ahonnan ezek a szövegek előkerültek, a 15. század közepétől az iszlám uralkodott, s így nagy az esélye, hogy a ránk maradt szövegek csupán töredékét teszik ki az eredeti korpusznak. Mindenesetre a ránk maradt ótörök nyelvű buddhista irodalom alapján is megállapíthatjuk, hogy a 9–14. században virágzó török nyelvű buddhista kultúra élt Közép-Ázsiában.

¹⁶ Elverskog 1997: nos. 34 és 37.

¹⁷ A török buddhizmus különböző szövegtípusainak kitünő áttekintését adja: Klimkeit 1990: 61–64.

¹⁸ Életére bővebben, lásd: Vásáry 2003: 74–75.

¹⁹ Az ótörök kolofonok legújabb és legátfogóbb elemzése: Kasai 2008.

A SZITÁTAPATRÁ-DHÁRANI²⁰

Az alábbiakban a késői ujjur buddhizmus egyik igen érdekes szövegének, a *Szitátapatrā-dhāraṇī* néhány részletének az átírását és fordítását közöljük. A szövegközlés alapjául a Klaus Röhrborn és Róna-Tas András által 2005-ben közreadott *Spätformen des zentralasiatischen Buddhismus. Die altuigurische Sitātapatrā-dhāraṇī*, illetve Pieter Zieme *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, valamint Yukiyo Kasai: *Die uigurischen buddhistischen Kolophone* című kötetek szolgáltak.²¹

A szövegek eredetije több nyomtatványon és néhány kéziratban maradt ránk. Ezek ma Berlinben, Szentpéterváron és a Japánban levő Nagoyában találhatóak. A Berlinben őrzött eredeti szövegek egy része a második világháború alatt eltűnt vagy megsemmisült, de ezek a veszteségek az általunk közölt szövegrészeket nem érintik.²²

A fennmaradt fragmentumok jól láthatóan egy változatra mennek vissza (Röhrborn–Róna-Tas 2005: 245). A *Szitátapatrā-dhāraṇī* tulajdonképpen egy bajelhárító varázsigé, amely a különböző buddhista népek körében igen elterjedt volt. Az általunk itt bemutatott mongol korra (13–14. század) datálható ujjur változat²³ mellett ismertek a szöveg szanszkrit, kínai, tibeti és mongol változatai. Az újabb kutatások szerint az ujjur változat elkészítéséhez vélhetően egy szanszkrit eredeti szolgálhatott alapul, illetve lehetett a fordítók segítségére, ugyanakkor a szöveg néhány sajátossága arra utal, hogy az ujjur fordító jártas volt a tibeti nyelvben, és ismerte annak vonatkozó terminológiáját (Porció 2000: 35–39; Röhrborn–Róna-Tas 2005: 246–247).

Szitátapatrā azaz a „Fehér Napernyő(s) Istennő” az egyik legelterjedtebb és a hívők körében legkedveltebb buddhista női istenség a mai napig. *Szitátapatrā*t bajelhárító, védelmező istennőként tisztelték. Ez tükröződik abban is, hogy legtöbbször napernyővel ábrázolják, amely szintén a védelmező funkcióra utal. *Szitátapatrā*nak rengeteg különböző ikonografikus ábrázolása létezik. Egyes ábrázolásokon egyszerűen egy

²⁰ A kifejezést magyarra a „Fehér Napernyő(s) Istennő mágikus igéje” alakban lehetne fordítani.

²¹ Jóllehet, az általunk összeállított szöveg egybefüggőnek tűnik, valójában azonban a követhető részekből áll össze: Röhrborn–Róna-Tas 2005: 1–8, 336–358, 369–383, Zieme 1992: No. 47. 1–26, Kasai 2008: No. 44. 1–24. A szövegek átírását jelen kiadvány irányelvei szerint módosítottuk.

²² Szerencsére az így elvesztett források egy részéről fennmaradtak fotó másolatok, illetve ahol nem, ott rendelkezésre állnak korábbi átiratok (Röhrborn–Róna-Tas 2005: 245).

²³ Vélhetően a ránk maradt szöveg egy korábbi változatra megy vissza, amit a mongol korszakban átdolgoztak. Legvalószínűbb datálása a 14. század eleje (Röhrborn–Róna-Tas 2005: 248).

fejfel és két kézzel ábrázolják, másokon viszont ezer karral és több fejfel, de számtalan egyéb variáció is előfordul.²⁴

Ahogy fentebb említettük a *Szítápatrá-dhāranínak* bajelhárító hatást tulajdonítottak, ugyanakkor a szövegében nem található utalás arra, hogy pontosan milyen alkalmakkor használták. Ezzel szemben értesülhetünk belőle arról, milyen módon használták a szöveget. Ezek szerint nyírfakéregre, pálmalevéltre, papírra jegyezték le, de zászlóra is ráírták. Arra is utal, hogy az így lejegyzett szövegeket amulettként hordták, illetve hangosan recitálták.²⁵

Szemelvények a Szítápatrá-dhāraniból (BSD)

(1) namo bud namo darm namo saṅ (2) yūkūnrmān alqu burhanlar bodisatavlar (3) qutlarīṅa yūkūnrmān alqu pratika- (4) budlar tözüin śravaklar qutlarīṅa (5) yūkūnrmān alqu adalarīṅ yanturdači adīn- (6) larqa utsuqmaqsiṅ atī kötrülmiš sita- (7) tapatre qutīṅa ančulayu ärür māniṅ (8) äšidmiš-im

(...) (9) alqu tutdači uḡušlarīntīn törčimiš isi- (10) mäklig ig adalarīṅ bir künlük (11) tünlük isimäklig käzig igig (12) iki künlük tünlük isimäklig (13) käzig igig üč künlük tünlük (14) isimäklig käzig igig tört künlük (15) isimäklig käzig igig

(1) Tisztelet a Buddhának, Tisztelet a Tannak, Tisztelet a Gyülekezetnek! (2-3) Leborulok minden buddha és bódhiszattva méltósága előtt. Leborulok minden (4) pratjékabuddha²⁶ és nemes srāvaka²⁷ méltósága előtt. (5-6) Leborulok a minden veszélyt elhárító, a mások által legyőzhetetlen, tiszteletre méltó (7) Szítápatrá méltósága előtt. (8) Ekképpen hallottam: (...) (9-10) Hárítsa el mindezeketől a megszálló démonok családjaitól eredő lázas betegségek veszélyét, *mint* az egy napig (11-15) és *egy* éjszakáig tartó fertőző lázas betegséget, a két napig és *két* éjszakáig tartó fertőző lázas betegséget, a három napig és *három* éjszakáig tartó fertőző lázas

²⁴ *Szítápatrá* ikonográfiájával kapcsolatban részletesen, lásd: Shaw 2006: 276–290.

²⁵ Ezen szöveg, illetve más *dhāranák* felhasználására, lásd: Porció 2000: 16–17; Hidas 2007.

²⁶ A szanszkrit *pratyēka-buddha* kifejezésből ered. Jelentése: „magányos buddha”, azaz olyan buddha, aki önállóan éri el a felébredést és nem tanít. A szöveg tibeti változatában *rang sangs rgyas*-nak fordítják, ami „ön(ző) buddha” jelentést ad.

²⁷ A szanszkrit *śrāvaka* kifejezésből ered. Jelentése: ‘hallgató’, azaz valamelyik nem-mahajāna irányzat követője.

(16) uzatu isimäklig iglärig yel
 töz- (17) lüg iglärig sarīg tözlüg
 lešip töz- (18) lüg sanipat tözlüg
 iglärig alqu (19) isimäk tözlüg
 ig aǵrīglarīg ketärz- (20) ün baš
 aǵrīg igig ketärzün yarim (21)
 ätözi aǵrīmaqlīg igig tapsız bol-
 maq- (22) liǵ igig köz aǵrīg igig
 burun aǵrī[ǵ] (23) igig aǵız aǵrīg
 igig boǵuz aǵrīg igig (24) yüräk
 aǵrīg igig öñüč aǵrīg igig qulǵaq
 (25) aǵrīg igig yüräk aǵrīmaǵiǵ
 marīm aǵrīg [...] (26) araliq²⁹
 ärsär yemä „ arvišin bayur män
 (27) küčin küsünin³⁰ bayur män
 [a]dīnlarīn (28) alqu arvišlarīn
 bayur män simīn yemä (29) dar-
 nisin³¹ bayur män kök qalīqtaqīnī
 (30) bayur män adīnlarīnī süüsin

betegséget, a négy napig és *négy* éj-
 szakáig tartó fertőző lázas betegsé-
 get,²⁸ (16-20) a tartós lázas betegsé-
 geket, a szél eredetű betegségeket,
 az epe eredetű, a nyál eredetű és a
szannipáta eredetű betegségeket,
 minden láz eredetű fájdalmas be-
 tegséget tartsa távol *ez a mantra*.
 (20-22) Űzze el a fejfájásos be-
 tegséget, a féltést fájdalommal járó
 betegséget, az étvágytalanságot,
 a szem betegségét, (22-23) az orr
 betegségét, a száj betegségét, a to-
 rok betegségét, (24) a szív betegsé-
 gét, a gégefő betegségét, a fül (25)
 betegségét, a mellkas fájdalmát,
 az ízületi fájdalmat [...] (26) ha tá-
 volság lenne; továbbá *Szitátapa-
 trā* varázslatát megkötöm, (27-28)
 varázserővel megkötöm, a mások

²⁸ A szöveg más nyelveken fennmaradt változatainak azonos szöveghelyein kizárólag a ‘nap’ jelentésű szó áll, míg az ujjur változatban a *kün* ‘nap mint égitest és nap mint idő egység’, illetve a *tün* ‘éjszaka’ kifejezések ragozott alakjai együttesen szerepelnek. Feltehetően ez arra utal, hogy az ujjuroknál a világos és sötét napszakok együtt jelölték a teljes napot. Ugyanakkor érdemes felhívni a figyelmet a magyar népmesékben gyakran megtalálható „három nap és három éjjel” kifejezéssel való hasonlóságra.

²⁹ A török *araliq* kifejezés itt „térköz, távolság” értelemben szerepel. Bár ennél a résznél a szövegünk hiányos, más hasonló szövegek alapján arra lehet következtetni, hogy itt egyfajta mágikus határ kijelölésének paramétereiről van szó, ami megvédi az azon belüli területet. Ugyanerről a határról szól a 28. sortól kezdődő szövegrész, ami egy minden irányból védett terület kijelölését és megtisztítását jelenti. Ezt a rítust olyan helyek esetében alkalmazták, ahová szakrális jelentőségű épületeket (pl.: sztúpa, templom) akartak építeni.

³⁰ A török kettős szerkezet (*küčin küsünin*) mindkét fele egyes szám harmadik személyű birtokos személyranggal és tárgyesetben áll. A *küsün* más ujjur szövegekben is szinte mindig a *küč* párjaként jelenik meg. A más nyelveken fennmaradt szövegváltozatok párhuzamos részei alapján itt vélhetően egyfajta természetfeletti erőre utal az összetétel.

³¹ A török *darni* lehet a szanszkrit *dhāraṇī* (‘mágikus hatású szöveg’) és *dharanī* (‘föld, talaj’) átírása is, ugyanis az ujjur írás nem tudja jelezni a különbséget, viszont a fordító ha akarta volna, át tudta volna ültetni a kifejezést törökre. Ugyanakkor a *dhāraṇī* szó nem szerepel a szöveg szanszkrit változatában, sem annak megfelelői a különböző fordításokban, ehelyett „föld, terület, talaj” jelentésű alakokat találunk. A jelenség elképzelhető magyarázata lehet, hogy az ujjur fordító nem mert dönteni, hogy a két nagyon hasonló alak melyikét fordítsa, ezért inkább csak átírta ujjur betűkkel a szanszkrit alakot, ezzel mindkét lehetőséget nyitva hagyva, mintegy a későbbi olvasóra bízva a döntést. Ez annyit jelentene, hogy az ujjur fordító előtt ott volt az eredeti szanszkrit szöveg (is).

čäriḡ- (31) in tītmaq särgürmäk
qīlur män (...)

(32) munī alqu ančulayu kälmi-
šlärmij ušnir (33) lakšanlarintin
ünmiš sitatapatre atliḡ (34) ut-
suqmaqšiz uluḡ yanturdači uluḡ
arvīšlar (35) eligin tozta yapirḡaq-
ta kägdätä (36) böztä prata ärsär
yemä bitip ätöz- (37) intä ärsär
yemä boḡuzınta ärsär yemä (38)
tutsarlar oqısarlar ol tünliḡlarqa
(39) bir aźunta näḡ agu tägmägäy
näḡ (40) bī bičḡu tägmägäy näḡ
isig ig tägmägäy (41) näḡ artoq
ämgäk ada kälmägäy näḡ (42) ot
suv adasī tägmägäy näḡ alqu ayiḡ
(43) qīlīmīš iš küčlär tägmägäylär
näḡ (44) yelvi kömän tägmägäy
näḡ yaviz yaratıḡ (45) tägmägäy
näḡ üdsüz ölümin ölmägäy- (46)
lär (...) (47) miš sitatapatre atliḡ
utsuqmaqšiz uluḡ yanturdači atliḡ
arvīšlar eligi tükädi

minden varázslatát megkötöm. (28-
31) A *mágikus* határt megkötöm,
továbbá a földet és a kék égben
levőket megkötöm³², az idegenek
seregét megbénítom és megállásra
kényszerítem. (...)

(32-38) Akik ezt a *Tathágata*³³ *us-
nisájából*³⁴ fakadó Szitátapatrának
nevezett varázsigék legyőzhetet-
len királynőjét, a nagy elhárítót
nyírfakéregre, pálmalevéltre, pa-
pírra, szövetre *vagy* zászlóra leír-
ják majd recitálják, vagy a testü-
kön vagy a nyakukban *amulettként*
hordják, (39-46) azoknak egész
életükön át sem méreg, sem vágó-
és szűrőfegyverek nem tudnak ár-
tani. Nem éri őket sem lázzal, sem
erős fájdalommal járó betegségek
veszélye, sem tűz, sem víz veszé-
lye, sem rosszindulatú mágikus rí-
tusok hatásai, sem démoni átkok,
sem gonosz varázslatok, és elke-
rüli őket az idő előtti halál.

(47) A *Tathágata usnisájából*
fakadó Szitátapatrának nevezett
varázsigék legyőzhetetlen király-
nője, a nagy elhárító véget ért.

³² Ez a szövegész (*kök qalıtaqıñı* „a kék égben levőket”) a szanszkrit verziókból hiányzik, a tibeti és mongol verziókban viszont meg van. Elképzelhető tehát, hogy itt az előző jegyzetben tárgyalt ujur fordítói bizonytalanság következtében bevezetett újításról van szó: az ujur fordító úgy egészítette ki a szöveget, hogy a *darni* alak mindkét lehetséges értelmezésével értelmes szöveget kapjon az olvasó.

³³ Az ujur itt az *ančulayu kälmiš* alakkal szószerint fordítja a szanszkrit alakot (*tathágata* „aki úgy jött”). Ez a megnevezése a tökéletesen megvilágosodottnak a buddhista terminológiában. Mivel ezt nem szokás fordítani, mi is azt az eredeti alakot adtuk meg, amire a török szöveg utal.

³⁴ Az ujur szövegben *ušnir lakšan* szerepel, ami a szanszkrit *uśñša-lakšana* átírása. Más fordításokban a második tagot nem ültették át, ennek jelentése: 'jel, külső jegy, jellegzetesség'. A buddhista terminológiában annak a 32 nagyobb jelnek az elnevezése, amelyek a megvilágosodot-
tak külső jellegzetességei. Ezek közül az utolsó jegy az *uśñša*, amely egy fejudor (korona-csakra).

[MANTRA]

OOM SITATAPATRE APARAČI-
TE SARVA GIRAH-A ANUN-
DIRASAY-A HANA HANA TO-
ROM TOROM HUĐ HUĐ PAT
PAT SVAHA NAMA SITADA-
GATAY-A SAVGADAY-A AR-
HATAY-SAMYAK-SAN-BUDA-
SIY-A TATYADA OOM ANALE
VIŠATE VAIRE VČURADARE
BANTA BANTANE VČIRAPA-
NI HUĐ HUĐ PAT PAT SVAHA
SITATAPATRE HARTAY-A

mantur-a sitatapatreniŋ ösän dar-
nisi tükädi namo bud namo darm
namo saŋ (48) yemä kim inčip ol
(49) alqu yertinčüniŋ atı maŋgalı
(50) anaz umuğsuzlamniŋ yolčisi
yerčisi
(51) atı kötrülmiš burhan
baqšimziŋniŋ
(52) altun ağıziŋ nomlayu yar-
lıqamış
(53) alqu adalarta umuğ boltači
(54) arvišlar eligi sitatapatre suduruğ
(55) ayančaŋ kertgünč körjülin män
kamala ačari

[MANTRA]

OOM SITATAPATRE APARAČI-
TE SARVA GIRAH-A ANUN-
DIRASAY-A HANA HANA TO-
ROM TOROM HUĐ HUĐ PAT
PAT SVAHA NAMA SITADA-
GATAY-A SAVGADAY-A AR-
HATAY-SAMYAK-SAN-BUDA-
SIY-A TATYADA OOM ANALE
VIŠATE VAIRE VČURADARE
BANTA BANTANE VČIRAPA-
NI HUĐ HUĐ PAT PAT SVAHA
SITATAPATRE HARTAY-A.³⁵

*Ez a mantra a Szitátapatrá Szív-dhárani véget ért.*³⁶ Tisztelet a Buddhának, Tisztelet a Tannak, Tisztelet a Gyülekezetnek! (48) És ami következik: (49-56) A minden veszélyben reményt adó Szitátapatrá-*szútrát*, a varázsigék királynőjét, melyet Magasztos Buddha mesterünk, akinek a neve az egész világon áldott, s aki a reménynélküliek vezetője, aranyos szájával tanítani kegyeskedett, én Kamala ácsárja, alázatosan hívó lélekkel

³⁵ Ez a szövegrész a tulajdonképpeni *mantra*, ami az eredeti szanszkrit nyelvű szöveget próbálja visszaadni. Feltéhetőleg már a korabeli közönség sem értette, mintegy varázsigének tekinthették. Éppen emiatt szövegkiadásunk átírásában és fordításában is nagy betűkkel szedtük, és eredeti formájában meghagytuk ezt a szövegrészt.

³⁶ Innentől kezdődik az úgynevezett megbízói kolofon, amely már nem tekinthető a *dhárani* főszövegének, mintegy önálló egységet alkot. Ez a vallási szövegek végén található szövegrész tartalmazza általában az adott vallási szöveg sokszorosítására megbízást adó személy nevét, sokszor a szöveg másolásának időpontját és helyét, valamint a példányszámot. A műfaj jellegéből fakadóan innentől eredeti ujgur szöveg és nem egy másik nyelvből való fordítás következik. Ez a kolofon a Jüan-korban szokásos verses formában íródott. A szöveg átírásánál jelöltük a verses formát, azonban a fordításnál a szöveg minél pontosabb filológiai feldolgozása érdekében ettől eltekintettünk. Az ujgur buddhista kolofonokról legújabbán, lásd: Kasai 2008, különösen: 8–44.

(56) ayayu yüz säkiz küün yaqturup
 ülâyü täğindüm
 (57) ariš ariğ bo nomuğ yaqturmīs
 buyan küčintä
 (58) alqu qamağ täñrilärniñ asilzun
 täñridäm küčläri
 (59) ančulayu oq qağan han hatun
 huğ taysi altun-urugları
 (60) adasız tudasızın tümän tümän
 yašazun
 (61) ač qız bašalap üç törlüg yavız
 adalar
 (62) amtiqya oq tavraq boqup³⁷ am-
 riñlip
 (63) arqa qamağ beš ažun tñnliğlar
 uğušı
 (64) alasız bir täğ mänjilig bolzunlar
 (65) ögüm qañım bašlap alqu tñn-
 liğlar
 (66) üšüksüz nomluğ ašığ ašayu
 (67) ürlügsüzin bilip alqu nomlarınñ
 (68) üšlünčütä burhan qutın bulzunlar
 (69) bo buyan ädgü qılınčniñ tüšintä
 (70) burhan qutın bulup män kamala
 anantaširi kinintä
 (71) bod kötürmäčä tñnliğlar oğlan-
 larıña (72) bulturayın nirvanığ añ
 üšlünčüsintä

és tisztelettel 108 példányban ki-
 nyomtattattam és szétosztattam.
 (57-60) Az eme legtisztább *szútra*
 kinyomtatásából származó érde-
 mek hatására valamennyi isten
 égi ereje, s ekként a kagán, a ha-
 tun és a trón-várományosok arany
 nemzetsége baj és veszedelem
 nélkül tízezer esztendeig éljenek!

(61-64) Az éhínséggel kezdődő
 háromféle rossz veszedelem most
 azonnal szűnjék meg, az öt létfor-
 ma minden élőlényének nemzet-
 sége,³⁸ különbségek nélkül hason-
 ló módon boldog legyen! (65-68)
 Anyámtól és apámtól kezdve
 minden élőlény szakadatlan a
 tan szerint éljen,³⁹ mulandóságát
 tudván minden dolgoknak [tkp. a
 mulandó világ] a végén a Buddha
 állapotát érje el! (69-72) Ennek a
 jó cselekedetnek [tkp. *punya*nak]⁴⁰
 a gyümölcseként [tkp. következőt-
 ben] én Kamala Anantasiri, érjem
 el a buddhaságot; és hozzásegít-
 hessek minden embert, hogy leg-
 végül elérhesse a Nirvánát.

³⁷ Zieme és Kasai kiadásában is a *bog-* ‘megfojt, fojtogat’ jelentésű ige ragozott alakja szerepel. Véleményünk szerint ennél a szövegrésznél helyesebb a *boq-* ‘megszűnik’ olvasat. A *boq-* használatára bővebben, lásd: Erdal 1991: 712.

³⁸ Ezek a következők: emberek, állatok, félistenek, istenek, pokoli lények.

³⁹ Az ótörök alak (*nomluğ ašığ ašayu*) szó szerinti fordítása ‘a tan ételét fogyassza’.

⁴⁰ Az ótörök kifejezés (*buyan ädgü qılınč*) szó szerinti fordítása ‘érdemes jó cselekedet’. A szanszkrit kifejezés (*punya*) a buddhizmus egyik alapfogalma. Azokat a jó cselekedeteket jelenti, amelyek hozzájárulnak ahhoz, hogy egy személy lelke felszabaduljon és közeledjen a tökéletesség felé. Ez jelen esetben a szöveg kinyomtatására és terjesztésére vonatkozik.

Felhasznált irodalom

- Allsen, T. T. (1983): The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century. In: Rossabi, M. (ed.) *China among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors, 10th–14th Centuries*. Los Angeles–London. 243–280.
- Biran, M. (2005): *The empire of the Qara Khitai in Eurasian history: between China and the Islamic World*. Cambridge.
- Elverskog, J. (1997): *Uyghur Buddhist Literature*. Turnhout.
- Erdal, M. (1991): *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon*. Wiesbaden.
- Geng, S. (1998): The Uighur Kingdom of Kocho. In: Asimov, M. S., Bosworth, C. E. (eds.) *History of Civilizations of Central Asia. Vol. IV. Part One*. Paris. 200–206.
- Guangda, Z.–Xinjiang, R. (1998): A Concise History of the Turfan Oasis and its Exploration. *Asia Major* Third series 11/2. 13–36.
- Hahn, R. F. (1998): Yellow Uyghur and Salar. In: Johanson, L., Csató É. Á. (eds.) *The Turkic Languages*. London–New York.
- Hidas G. (2007): Remarks on the Use of the Dhāraṇīs and Mantras of the Mahāpratisarā-Mahāvīdyārājñī. In: Dezső Cs. (szerk.) *Indian Languages and Texts Through the Ages: Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Tóttösy*. New Delhi. 185–207.
- Hidas G. (2013): Indiai források. In: Szilágyi Zs. – Hidas G. (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest. 25–37.
- Hopkirk, P. (1980): *Foreign Devils on the Silk Road*. London.
- Kasai, Y. (2008): *Die uigurischen buddhistischen Kolophone*. Brepols.
- Keown, D. (2004): *Oxford Dictionary of Buddhism*. Oxford.
- Klimkeit, H. J. (1990): Buddhism in Turkish Central Asia. *Numen* 37/1. 53–69.
- Kudara, K. (2002): A Rough Sketch of Central Asian Buddhism. *Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies*. Third Series No. 4. 93–107.
- Matsui, D. (2009): Recent Situation and Research Trends of Old Uigur Studies. *Asian Research Trends* 4. 37–59.
- Miklós P. (1959): *A tunhuangi Ezer Buddha barlangtemplomok*. Budapest.
- Pinks, E. (1968): *Die Uiguren von Kan-chou in der frühen Sung-Zeit*. Wiesbaden.
- Porció, T. (2000): *The One with the White Parasol: Four Sitāpatrā Texts in the Derge Kanjur and a Dunhuang Text (Pelliot tibétain, No. 45) with an Annotated English Translation of the Longest Canonical Version*. Vienna. (kiadatlan PhD értekezés)
- Porció T. (2013): A belső-ázsiai török népek és a buddhizmus. In: Szilágyi Zs. – Hidas G. (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest. 227–248.
- Pye, M. (1979): *The Buddha*. Dallas (Texas).
- Róna-Tas A. (1996): *A honfoglaló magyar nép. Bevezetés a korai magyar történelem ismeretébe*. Budapest.
- Röhrborn, K. – Róna-Tas A. (2005): *Spätformen des zentralasiatischen Buddhismus. Die altuigurische Sitāpatrā-dhāraṇī*. Göttingen.
- Russel-Smith, L. (2000): Hungarian Explorers in Dunhuang. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 10. 341–362.
- Shaw, M. E. (2006): *Buddhist Goddesses of India*. Princeton–Oxford.
- Skilton, A. (1997): *A buddhizmus rövid története*. Budapest.
- Stein A. (2008²): *Romvárosok Ázsia sivatagaiban*. Budapest.

- Szilágyi Zs. – Hidas G. (szerk.) (2013): *Buddhizmus*. Budapest.
- Tremblay, X. (2007): The Spread of Buddhism in Serindia – Buddhism among Iranians, Tocharians and Turks before the 13th Century. In: Heirman, A., Bumbacher, S. P. (eds.) *The Spread of Buddhism*. Leiden–Boston. 75–129.
- Vásáry I. (2003²): *A régi Belső-Ázsia története*. Budapest.
- Vekerdi J. (1989): *Buddha beszédei*. Budapest.
- Wojtilla Gy. (2013): A Buddha élete és tanítása. In: Szilágyi Zs. – Hidas G. (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest. 9–23.
- Zieme, P. (1976): Sīngqu Sāli Tutung – Übersetzer buddhistischer Schriften ins Uigurische. In: Heissig, W. et al (eds.) *Tractata Altaica. Denis Sinor sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicata*. Wiesbaden. 767–775.
- Zieme, P. (1985): *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*. Berlin.
- Zieme, P. (1992): *Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo. Kolophone un Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien*. Opladen.