

TÁVOL-KELETI
TANULMÁNYOK

2015/1



TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

7. ÉVFOLYAM
2015/1

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Buddha-fej (szobortöredék)
Gandhára, Észak-Pakisztán, i.sz. 2-3. század, szürke pala

copyright © Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum

A borítót Bukovics Zoltán tervezte.

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes, Mecsí Beatrix,
Salát Gergely, Szilágyi Zsolt, Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Kósa Gábor

Nyelvi lektor

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.

A kötet megjelent 2016-ban.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest
Felelős kiadó: Hamar Imre
Műszaki szerkesztés: Bukovics Zoltán
Nyomdai kivitelezés: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

ISSN 2060–9655



Tartalom

<i>Pap Melinda: A mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra</i> tiantai értelmezése – <i>A gyémánt penge</i> című értekezés címének eredete és jelentésrétegei.....	7
<i>Osváth Gábor: Egy koreai szó a magyar szlengben: kocsedó</i>	31
<i>Nánai Erika: Dzsingisz kán története a Quriyangyui Altan Tobčiban</i>	45
<i>Ruzsa Ferenc – Szegeci Mónika: Vasubandhu Vimśikājának</i> kritikai kiadása (bevezető)	99
<i>Ruzsa Ferenc – Szegeci Mónika: Vasubandhu’s Vimśikā.</i> A critical edition	127
<i>Szanyi Szilvia: Vasubandhu: A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása.</i> Bevezető tanulmány és fordítás	159
<i>Kápolnás Olivér: A mandzsu birodalomalapítás versben. 1. rész</i> (bevezetés és szövegkiadás).....	191
<hr/>	
<i>Szakáli Máté: Salát Gergely (szerk.) 2015. A kínai alkotmány (recenzió)</i>	233
<i>Szilágyi Zsolt: Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina 2014.</i> <i>A Cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában.</i> <i>Reviving the Cam Dance Tradition in Mongolia</i> (recenzió).....	235
Absztraktok (angol)	239
Absztraktok (kínai)	244

TABLE OF CONTENTS

<i>Melinda Pap</i> : A Tiantai Interpretation of the Simile of the “Golden Scalpel” from the Mahāyāna <i>Mahāparinirvāṇa sūtra</i> – Origin and Signification of the Title of the <i>Diamond Scalpel Treatise</i>	7
<i>Gábor Osváth</i> : A Korean word in the Hungarian slang: <i>kojedo</i>	31
<i>Erika Nánai</i> : Činggis Qayan in the <i>Quriyangyui Altan Tobči</i>	45
<i>Ferenc Ruzsa and Mónika Szegeði</i> : Vasubandhu’s <i>Vimśikā</i> : A critical edition with introduction	99
<i>Szilvia Szanyi</i> : Vasubandhu: <i>Twenty Verses Proving Perception-only</i> . Introduction and translation	159
<i>Olivér Kápolnás</i> : The foundation of the Manchu Empire in poem (Part 1: introduction, transcription)	191
<hr/>	
Reviews	235
Abstracts (English).....	239
Abstracts (Chinese)	244

目录

梅林达 (Pap Melinda): 大乘《大般涅槃经》“金罍”之喻由天台宗的理解 —— 《金剛罍》论题目的来源与解释	7
欧什瓦特 (Osváth Gábor): 匈牙利俚语中的韩语词：巨济岛.....	31
诗风 (Nánai Erika): 《黄金史纲》中的成吉思汗.....	45
鲁扎·费莉 (Ruzsa Ferenc) — 瑟格迪·莫尼卡 (Szegedi Mónika): 世亲的《唯识二十论》：一个批判版本	99
萨尼·西维阿 (Szanyi Szilvia): 世亲：唯识二十论（介绍及翻译）	159
塔利威 (Kápolnás Olivér): 诗歌中满清帝王的史事.....	191
<hr/>	
书评.....	235
摘要 (英文).....	239
摘要 (中文).....	244

E SZÁMUNK SZERZŐI

Kápolnás Olivér: ELTE BTK Kínai Tanszék,
kaapolnaas@gmail.com

Nánai Erika: National Chengchi University, Taiwan, Történelem Doktori Iskola,
nanaierika@gmail.com

Osváth Gábor: ELTE BTK Koreai Tanszék, BGE Külkereskedelmi Kar,
osvath.gabor@kkk.bgf.hu

Pap Melinda: ELTE BTK Kínai Tanszék,
pap.melinda@btk.elte.hu

Ruzsa Ferenc: ELTE BTK Filozófiai Intézet,
ruzsa.ferenc@btk.elte.hu

Szakáli Máté: PPKE BTK Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport,
szakali.mate89@gmail.com

Szanyi Szilvia: ELTE BTK Vallástudomány Mesterszak,
szilvi.szanyi@gmail.com

Szegedi Mónika: ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola,
szegedimoni@gmail.com

Szilágyi Zsolt: MTA BTK Néprajztudományi Intézet,
szilagyzs@etnologia.mta.hu

Pap Melinda

A mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra* tiantai értelmezése – *A gyémánt penge* című értekezés címének eredete és jelentésrétegei

1. Bevezetés

A kínai buddhizmus sinizálódott iskolái – melyek közé a tiantai 天台 is tartozik – ezer szállal kötődnek az indiai eredetű buddhista tanításokhoz, ugyanakkor ezen iskolák mesterei az átvett eszméket átértelmezve, a kínaira fordított szent szövegeket pedig új megvilágításba helyezve számos merőben új, esetenként az eredeti tanításokkal éles ellentétben álló elméletet alkottak. A buddhista tanítások újragondolásához a szövegeket mondatról mondatra elemző kommentároknál alkalmasabbnak bizonyultak azok a kifejtő jellegű kommentárok, amelyek a szövegek „rejtélyes” jelentését kívánták megragadni, és szavakba önteni.¹ Ezen kommentárok szerzői az eredeti szöveg egy-egy írásjegyét vagy jelképét alapul véve kifejtették saját, eredeti gondolataikat, amelyek messze túllépték azt a jelentést, amelyet az eredeti szöveg szerzője – vagy fordítója – annak tulajdoníthatott. Ennek a megközelítésnek tipikus példája a tiantai iskola alapítójának, Zhiyi-nek 智顓 (538–597) *magnum opusa*, *A Lótusz-sūtra rejtélyes jelentése* (*Miaofa lianhua jing xuanyi* 妙法蓮華經玄義; T33: 1716) című kommentár, amelyben a szerző a tiantai iskola alappilléreivé váló gondolatokat a *Lótusz-sūtra* legismertebb kínai fordításának² címében szereplő, „rejtélyes”,

¹ A kínai buddhista kommentárokról lásd Hamar 2003: 259–271.

² A *Lótusz-sūtra* (*Saddharmapuṇḍarīka*) máig legnépszerűbb kínai fordítása Kumārajīva (344–413/409) munkája. A kínai fordítás címe *Miaofa lianhua jing* (T09: 262), azaz szó szerint *A rejtélyes tan lótuszának sūtrája*.

„csodálatos” jelentésű *miao* 妙 írásjegy elemzése köré építi föl.³ Ez az egy írásjegy szolgáltat elégséges alapot számára, hogy merőben új meglátásait úgy fogalmazza meg, hogy azokat újszerűségük ellenére egyszersmind a buddhai hagyományokhoz kösse.

Ezen alapokból kiindulva arra következtethetünk, hogy egy buddhista hagyományokon nevelkedett, Tang-kori (618–907) tudós szerzetes számára egy buddhista szöveg címe kiemelkedő fontossággal bírhat, amennyiben (1) a mű egészének szellemiségét, „rejtélyes” mondanivalóját magában hordozhatja és (2) az eredeti buddhai hagyományokhoz kötheti, mintegy „lehorogonyozva” a művet, legitimálva annak tartalmát. E két törekvés, szándék érhető tetten Zhanran⁴ 湛然 (711–782) *A gyémánt penge* (*Jin'gang bei* 金剛鐔; T46:1932) című értekezésének címválasztásában. *A gyémánt penge* Zhanran idős kori munkája. Terjedelmes kommentárjai mellett ez a viszonylag rövid, egy tekercsből álló írás Zhanran egyetlen értekezés formában írott műve, s mint ilyen, a legeredetibb, legkreatívabb is egyben. Az értekezés fő témája a buddha-természet tanításának tiantai értelmezése, amely mellett a téma kifejtése és az érvelés során az iskola fő tanításai is helyet kapnak. Az értekezés címe első olvasatra még a buddhista tudományokban elmélyült olvasó számára sem árul el túl sokat a mű tartalmáról, mindazonáltal, ha behatóbban megvizsgáljuk, azt találjuk, hogy Zhanran értekezésének címe eleget tesz a fentebb említett két kritériumnak, azaz egy mahāyāna *sūtrá*ból vett hasonlatot rejt magában, továbbá az utalások és hivatkozások megfejtése és tiantai szellemiség szerinti értelmezése során ez a három írásjegy méltán tekinthető a mű kvintesszenciájának. Zhanran nagy elődjéhez, Zhiyihez hasonlóan

³ A terjedelmes kommentár zömét ennek az egy írásjegynek a kifejtése alkotja. Zhiyi szerint a „rejtélyes” szó a legalkalmasabb arra, hogy a fogalmi úton leírhatatlan, megfogalmazhatatlan végső valóságot jellemezze. Művében Zhiyi e végső valóság feltárására vállalkozik (Swanson 1989: 14).

⁴ Zhanran a tiantai iskola hagyományos, Nāgārjunától számított pátriárkaláncolata szerint a kilencedik pátriárka. Az iskola második legmeghatározóbb személyisége a *de facto* alapító – a hagyomány szerinti negyedik pátriárka –, Zhiyi után. Az ő személyéhez köthető a tiantai iskola Tang-kori reneszánsza. Zhiyi nyomdokaiba lépve műveiben tovább tökéletesítette a tanítások rendszerezését, és korának befolyásos buddhista gondolkodóival vitába szállva szilárd alapokra helyezte azt a tanítást, mely szerint nem csak az élőlényeknek, hanem az élettelen tárgyakkal is van buddha-természetük.

a mahāyāna buddhizmus alapszövegei alapján érvel és bizonyít, ugyanakkor új értelmezéssel ruhazza föl az ezekben foglalt tanításokat. A továbbiakban megvizsgáljuk az értekezés címének eredetét és lehetséges jelentéseit, azaz a fogalmak megjelenését a Zhanran előtt keletkezett művekben, továbbá a cím értelmezését a Zhanran művéhez írott kommentárookban. Ennek során egy kiragadott példán keresztül betekintést nyerünk abba a folyamatba, ahogyan a kínai mesterek az Indiából örökölt szövegeket értelmezték és átértelmezték, ahogyan a szövegekben szereplő egyes kiragadott hasonlatokat, motívumokat vagy szavakat új jelentésekkel ruházták föl, ezáltal bizonyítva saját teóriáik hitelességét úgy, mintha azok valójában Buddha tanításai lettek volna.⁵

⁵ A mahāyāna *sūtrák* a kutató szemével nézve nyilvánvalóan nem tekinthetők a történelmi Buddha tanításainak, azonban egy kínai buddhista hívő nem kételkedhetett abban, hogy az Indiából áthozott szent szövegek – azok tényleges keletkezési körülményeitől és idejüktől függetlenül – valóban Buddha tanításai. Ilyen értelemben minden egyes, a buddhista hagyományok által Buddhának tulajdonított mű hiteles alapként szolgált a tantételek kifejtéséhez.

2. Zhanran értekezésének címe és kezdő mondata

Zhanran az értekezés legelső mondatával a mű címét értelmezi, megindokolva a címválasztást, és – a buddhista tanokban elmélyült tanítvány számára – előrevetíti az értekezés lényegi mondanivalóját.⁶

A gyémánt penge 金剛鐮

A tökéletes [*siddham*] „i” betű arany pengéje a négy szemet⁷ elfedő tudatlanság homályát eloszlatva minden helyen egyaránt láthatóvá teszi Vairocana Buddha buddha-természetének jelét. Az „erő” hozzáadásával a részrehajló, relatív [tanítás] kételyei darabokra törnek.

圓伊金鐮，以抉四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指。偏權疑碎，加之以剛。

⁶ A műhöz készült szerkezeti vázak (*kepan* 科判) – melyek az eredetileg egy tömbből álló szöveget bekezdésekre tagolják, és tartalomra utaló címet rendelnek minden egyes bekezdéshez – az első mondatot egyértelműen a cím magyarázatának tekintik. Például Jingjue Renyue 淨覺仁岳 (992–1064) szerkezeti vázában (*Jin’gang bei ke* 金剛鐮科; X933) ezt az első gondolati egységet „a főcím magyarázata” (*zheng biao ti* 正標題) címmel látja el (X56: 933, p. 506, a13). Hasonlóképpen határozza meg Gushan Zhiyuan azonos című szerkezeti váza is (X56: 934, p. 513, a13).

⁷ A négy szem a következő: a hús-vér szem (*rouyan* 肉眼), amely a fizikai szemet és annak érzékelését jelenti; az isteni szem (*tianyan* 天眼), amely az isteni lények szemét és érzékelését jelenti, akik képesek a jövőbe látásrabb; a bölcsesség-szem (*huiyan* 慧眼), amely a *śrāvakák* és *pratyekabuddhák* szemét és érzékelését jelenti, akik felismerik a jelenségek ürességét; negyedik a *Dharma*-szem (*fayan* 法眼), amely a *bodhisattvák* szemét és érzékelését jelenti, akik a lények megmentése érdekében sajátítják el a tant. Az ötödik szem a Buddha szeme (*foyan* 佛眼), amely a megvilágosodott lény tudati szintjét, bölcsességét jelenti, lásd *Jin’gang boreboluomi jing* 金剛般若波羅蜜經 (T8: 235, p. 751) (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*), magyarul lásd Agócs 2000: 26.

A címet alkotó három írásjegy a mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (*Da banniepan jing* 大般涅槃經; T12: 375; a továbbiakban: *Nirvāṇa-sūtra*)⁸ „arany penge” (*jin bei* 金錐) hasonlatára tett utalást rejt magában. A két írásjegy közé ékeli be Zhanran az „erő”, „szilárdság” jelentésű „gang” 剛 írásjegyet, amely a „*jin'gang*” összetételben „gyémántot” jelent. A „gang” írásjegy mint a „gyémánt” komponense túl általános ahhoz, hogy csupán egyetlen szöveghez kötődjön, azonban Zhanran kommentátorai ezt is a *Nirvāṇa-sūtrához* rendelik. A cím magyarázatában Zhanran az „arany penge” szimbólumhoz a *siddham* „i” betű (*yuan yi* 圓伊) fogalmát rendeli jelzőként, amely szintén a *Nirvāṇa-sūtra* egyik hasonlatára utal. A cím értelmezése szempontjából ez a három fogalom (az „arany penge”, a *siddham* „i” betű és az „erő” írásjegy) játszik kulcsszerepet, a cím megfejtése érdekében tehát ezek eredetét és tiantai hagyományon belüli értelmezését fogjuk megvizsgálni.

Ezt megelőzően azonban megkíséreljük megválaszolni azt a kérdést, hogy a szerző miért a *Nirvāṇa-sūtrából* vett hasonlatokkal kívánja megalapozni művét? Először is minden bizonnyal azért, mert a buddha-természet tanításával kapcsolatban Kínában ez a szöveg volt az abszolút autoritás. Kínában a *Nirvāṇa-sūtra* jelentette a buddha-természet tanulmányozásának alapszövegét, a *sūtra* kínai fordításainak megjelenésével vált a lények buddha-természetének tanítása igazán népszerűvé Kínában, a későbbiekben pedig ez volt az a szöveg, amelyet e témával kapcsolatban legtöbbet idéztek, és amelynek tanításai a filozófiai viták során mérvadóak voltak.⁹

⁸ A mahāyāna *Mahāparinirvāṇa sūtrának* három különböző kínai fordítása ismert. A legkorábbi a híres zárandok Faxian 法顯 (?–423) és Buddhahadra (Fotuoatuoluo 佛陀跋陀羅; 359–429) közös munkája, ez 418-ban készült, címe *Foshuo da bannihuan jing* 佛說大般泥洹經 (T12: 376). Faxian fordítása nagyjából megegyezik Dharmakṣema később keletkezett fordításának első öt fejezetével, ezért úgy is nevezik, hogy „első rész” (*qian fen* 前分). A második fordítás néhány évvel később, 421-ben készült el. A fordító Dharmakṣema (Tanwuchen 曇無讖; 385–431), aki az Északi Liang 北涼 királyságban élt. Ennek címe *Da banniepan jing* 大般涅槃經 (T12: 374), és ezt nevezik „északi szövegnek” (*beiben* 北本). Ez a fordítás tizenhárom fejezetből áll, az első öt nagyjából azonos Faxian fordításával. A harmadik fordítás, melynek címe szintén *Da banniepan jing* 大般涅槃經 (T12: 375) Dél-Kínában keletkezett 436 körül. Az alkotók: Huiyan 慧嚴 (363–443), Huiguan 慧觀 (?–453) és Xie Lingyun 謝靈運 (385–433). Ez a „déli szöveg” (*nanben* 南本) nem egy új fordítás, hanem az „északi szöveg” stilisztikai átdolgozása (Liu 1982: 63–64).

⁹ Liu 1984: 57.

Másodsorban pedig a buddhista tanítások tiantai iskola által kidolgozott rendszerezésében (*panjiao* 判教)¹⁰ a *Nirvāṇa-sūtra* a hierarchia csúcsán, az ún. ötödik korszakban található, bár nem tartják annyira tökéletesnek, mint a *Lótusz-sūtrát*. A tiantai hagyomány szerint a *Lótusz-sūtra* „felnyitja a relatív tanításokat, hogy kinyilvánítsa a végső tanítást” (*kai quan xian shi* 開權顯實),¹¹ a *Nirvāṇa-sūtra* pedig „a relatív tanítást (is) tartalmazva tanítja a végső soron valósat” (*dai quan shuo shi* 帶權說實). Zhanran értekezésében a relatív tanítások – ún. ügyes eszközök (*upāya*; *quan* 權) – és a végső soron valós tanítások megkülönböztetésének fontosságát számos helyen hangsúlyozza. Relatív tanítás alatt itt elsősorban a *Nirvāṇa-sūtra* azon tanítását érti, amely explicite kimondja, hogy a buddha-természet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra.

A továbbiakban megvizsgáljuk a fent említett három fogalom eredeti szövegkörnyezetben való előfordulását és lehetséges értelmezéseit, továbbá figyelembe vesszük a *Nirvāṇa-sūtrához* írott legjelentősebb tiantai kommentárt, amelyet Zhanran kétségtelenül ismert, és magáénak vallotta tanításait. Ezenkívül megvizsgáljuk a fogalmak értelmezését *A gyémánt penge* értekezéshez írott Tang- és Song-kori (960–1279) kommentárokból. A felhasznált szövegek kronológiai sorrendben a következők:

¹⁰ A tanítások rendszerezéséről a tiantai buddhizmusban lásd Chappel 1983, Hamar 2004: 114–116.

¹¹ A *tiantai* filozófia szerint Buddha végső soron valós tanítását legtökéletesebb formában a *Lótusz sūtra* tartalmazza, mivel a *Lótusz sūtra* képes ügyes módszerekkel megmutatni a végső soron valós tanítást (*kai quan xian shi*). Zhiyi *A Lótusz sūtra rejtélyes jelentésében* a lótvirág metaforájával szemlélteti ezt az elképzelést, ahol az egymás után kinyíló szirmok az „ügyes módszerek” (*upāya*; *quan*), vagyis a relatív tanítások jelképei, a virág közepén elhelyezkedő gyümölcs pedig a legvégső, tökéletes tanítás. A szirmok azért nyílnak ki, hogy végül láthatóvá válják bennük a gyümölcs. Miután a *Lótusz sūtra* felnyitotta a nem végső tanításokat és kinyilvánította a végső tanítást, valamennyi *sūtra* és valamennyi tanítás megnyílik, és a végső igazság hordozójává, kifejezőeszközévé válik. *A Lótusz sūtra* nagysága abban áll, hogy képes ezt a változást előidézni (Ziporyn 2000: 144–149).

1. *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (*Da banniepan jing* 大般涅槃經; T12: 375), az ún. „déli szöveg”, Dél-Kínában keletkezett 436 körül (továbbiakban: *Nirvāṇa-sūtra*);
2. Guanding 灌頂 (561–632): *Kommentár a Mahāparinirvāṇa-sūtrához* (*Da banniepan jing shu* 大般涅槃經疏; T38: 1767) (A ma ismert szövegváltozat Zhanran átdolgozásában (*zai zhi* 再治) hagyományozódott ránk);
3. **Zhanran 湛然 (711–782): A gyémánt penge (*Jin’gang bei* 金剛鉈; T46:1932);**
4. Mingkuang 明曠 (Zhanran személyes tanítványa): *Személyes jegyzetek A gyémánt penge értekezéshez* (*Jin’gang bei lun siji* 金剛鉈論私記; X56: 932);
5. Gushan Zhiyuan 孤山智圓 (976–1022) *A gyémánt penge mint a buddha-természet kinyilatkoztatásának feljegyzése* (*Jin’gang bei xian xing lu* 金剛鉈顯性錄; X56: 935);
6. Dingshan Shiju 鼎山時舉 (kb. 13. sz.) *A gyémánt penge értekezés szövegének magyarázata* (*Jin’gang bei lun shi wen* 金剛鉈論釋文; X56: 937).

3.1. Az „arany penge” hasonlat

Az „arany penge” hasonlat a *Nirvāṇa-sūtrā*ban található, az alábbi szövegkörnyezetben:

„Mily csodálatos a buddha-természet mélységesen titokzatos tanítása, melyről a Világ Tiszteltje [Buddha] beszélt. Mélységesen titokzatos, oly nehéz meglátni, oly nehéz belső lényegét kifürkészni, hogy még a *śrāvakák* és *pratyekabuddhák* is képtelenek rá. Buddha így szólt: – Jó fiam! Így van, így van, amit most mondtál, nem tér el tanításomtól. Kāśyapa *bodhisattva* így szólt Buddhához: – Világ Tiszteltje, mondd, a buddha-természet mennyire mélységesen titokzatos, mennyire nehéz meglátni, és mennyire nehéz belső lényegét kifürkészni? Buddha így szólt: – Jó fiam! Olyan ez, mint amikor egy teljesen vak ember elment egy jó orvoshoz, hogy meggyógyíttassa a szemét. A jó orvos egy **arany pengével** eltávolította a szemét fedő hályogot, majd felmutatta egy ujját, és megkérdezte a vak embertől, hogy látja vagy sem. A vak ekkor azt válaszolta, hogy még mindig nem lát semmit. Az orvos ismét felmutatta két, majd három ujját, és erre a beteg azt válaszolta, hogy már homályosan látja. Jó fiam! Ugyanígy, mielőtt a Tathāgata ezt a csodálatos *Nirvāṇa-sūtrát* megtanította volna, a megszámlálhatatlanul sok *bodhisattva*, aki valamennyi tökéletesség (*pāramitā*) gyakorlását teljesen elsajátította, és a tíz hajlékig is eljutott, mégsem volt képes meglátni önnön buddha-természetét. Most, hogy a Tathāgata megtanította [a *Nirvāṇa-sūtrát*], már homályosan látják.”¹²

¹² T12: 375, p. 652, b28-c14; *Mahāparinirvāṇa sūtra*, „déli szöveg”, 8. tekerecs, A *Tathāgata természetéről* (*Rulai xing pin* 如來性品) című, 12. fejezet. A *Mahāparinirvāṇa sūtra* kínai fordításai közül jelen cikkben az ún. „déli szöveget” használom, mivel művében Zhanran is minden esetben erre a szövegváltozatra hivatkozik. Az „északi szöveggel” összevetve az idézett szövegrészekben a szövegek tartalmát érintő jelentősebb eltérést nem találtam.

迦葉菩薩白佛言：甚奇世尊所言，佛性甚深。甚深，難見，難入，聲聞、緣覺所不能解。佛言：善男子！如是如是，如汝所歎，不違我說。迦葉菩薩白佛言：世尊，佛性者，云何甚深，難見，難入？佛言：善男子！如百盲人，爲治目故，造詣良醫，是時良醫即以金鐔決其眼膜，以一指示問言，見不。盲人答言，我猶未見。復以二指三指示之，乃言，少見。善男子！是大涅槃微妙經典，如來未說，亦復如是，無量菩薩，雖具足行諸波羅蜜，乃至十住，猶未能見所有佛性。如來既說，即便少見。

Az eredeti kontextusban a kérdé felvetés a következő: Mennyire nehéz meglátni önnön buddha-természetünket, illetve megérthető-e egyáltalán a buddha-természet mélységesen titokzatos tanítása? A hasonlat megfejtése egyértelmű, az orvos Buddha jelképe, a vak ember az érző lényeket jelképezi, az „arany penge” pedig a *Nirvāṇa-sūtra* tanításának szimbóluma. A hasonlat lényegi jelentése tehát az, hogy a buddha-természet tanítása oly mély és titokzatos, hogy a *Nirvāṇa-sūtra* tanítását megelőzően még a magasabb szintekre eljutott *bodhisattvák* sem értették, sőt a *Nirvāṇa-sūtra* kinyilatkoztatását követően¹³ is csak „homályosan látják”, megsejtik, intuitív tudást szereznek róla. A felmutatott három ujj jelentése az eredeti kontextusban nem egyértelmű, a tiantai szövegekben azonban nagy jelentősége lesz.

Guanding kommentárjában a következőképpen értelmezi a felmutatott három ujj jelentését:

¹³ Ami a *sūtrák* tanításának „idejét” illeti, ez a tiantai iskola által kidolgozott „öt korszak és nyolc tanítás” (*wu shi ba jiao* 五時八教) rendszerén belül értelmezendő. A *tiantai* iskola szerinti öt korszak (*wushi* 五時) a következő: 1. az *Avatamsaka sūtra* tanításának korszaka (*Huayan* 華嚴); 2. A Szarvasligetben elhangzott tanítások (*hīnayāna*) korszaka (*Luyuan* 鹿苑); 3. A *Vaipulya* (terjedelmes) *sūtrák* tanításának korszaka (*Fangdeng* 方等); 4. A *Prajñāpāramitā sūtrák* tanításának korszaka (*Bore* 般若) 5. A *Lótuusz* és *Nirvāṇa sūtrák* tanításának korszaka (*Fahua* 法華, *Niepan* 涅槃), lásd Hamar 2004: 114–115; Chappel 1983.

„Amikor [a példázatban az orvos] egy ujját mutatja fel, és [a beteg] azt válaszolja, hogy nem látja, akkor ez azt jelképezi, hogy belépve a valós igazságba (*paramārtha-satya*/üresség), még nem látható a buddha-természet. A felmutatott két ujjat sem látja, ami azt jelképezi, hogy az üres és a függő két igazsága szerint sem látható a buddha-természet. Amikor [az orvos] három ujját mutatja föl, akkor [a beteg] azt válaszolja, hogy homályosan látja, ez azt jelképezi, hogy az egy igazságként [fel-fogott] három igazságot, vagyis az üres, a függő és a közép igazságát nevezzük buddha-természetnek.”¹⁴

一指示之，答云不見者，譬入真諦，則不見性。二指不見者，譬空假二諦，亦不見性。三指示之，答言少見，此譬一諦三諦即空假中，名爲佛性。

A három igazság (*san di* 三諦) tanítása a tiantai filozófia alappillére, az iskola *de facto* alapítójának, Zhiyinek a tanítása. Guanding Zhiyi személyes tanítványa és a mester szóbeli tanításainak lejegyzője volt, így minden bizonnyal ismerte és magáénak vallotta ezt a tanítást. A három igazság a madhyamaka iskola két igazságról (*samvṛtisatya* és *paramārthasatya*) szóló tanításának filozófiai átértelmezése, továbbgondolása. A három igazság az üres (*kong* 空), a függő (*jia* 假) és a közép (*zhong* 中) igazsága. Az üres igazsága azt jelenti, hogy a lételemeknek (*dharma*; *fa* 法) nincs önlétük, így végső természetük szerint üresek, a függő igazság értelmében pedig a dharmák jelenségként ideiglenesen léteznek, formaként nyilvánulnak meg. Ugyanakkor valamennyi dharma egyszerre üresség természetű és jelenségként egyedi jellemzőkkel bír, térben és időben elkülönülő lételem, ez a közép igazsága. Zhiyi filozófiájában a közép igazsága többet jelent egy egyszerű egyenlőségjelnél vagy a két igazság azonosságának állításánál, ugyanakkor a másik két igazság fölött létezőként sem fogható fel. A közép igazsága úgy fogalmazható meg, mint a három igazság mindhárom tagja közt mindenkor fennálló nem-kettősségi és

¹⁴ T38: 1767, p. 108, c2–5.

kölcsönös tartalmazási viszony, azaz mindhárom igazság külön-külön eredendően tartalmazza a másik kettőt, a három egy, és az egy három. Madhyamaka alapokból kiindulva Zhiyi újszerű következtetésre jut: míg a madhyamaka filozófia a létezés, az univerzum ürességének elvét hangsúlyozza – úgy, hogy közben létezés és üresség azonosságát állítja –, addig Zhiyi az üresség tanításából kiindulva a teljes és tökéletes kölcsönös tartalmazás elvét hangoztatja, melynek megfelelően az univerzumot, a létezés egészét egy mindent magába foglaló, tökéletes, kerek egészként fogja föl. A harmadik igazság bevezetése ilyen értelemben tehát kulcsfontosságú, ellentétes irányba helyezi át a hangsúlyt, úgy, hogy közben mégsem mond ellent az eredeti tanításnak. A három igazság gyakorlati párja a három igazság szerinti meditáció (*san guan* 三觀), mely során a gyakorló megtanulja az egyes igazságokból kiindulva, azokban megtapasztalni a másik kettőt, majd a hármat egyként és ugyanakkor háromként szemlélni önnön tudatában. Zhiyi állítása szerint a három igazság értelme valamennyi *sūtrát* áthatja, annak ellenére, hogy maga a fogalom nyilván nem található meg bennük. Ennek megfelelően, a buddhizmus valamennyi tanítása a három igazság tükrében értelmezendő.¹⁵

A három ujj három igazság szerinti értelmezése tehát új jelentésréteg a *Nirvāṇa-sūtra* fentebb vázolt tanításához képest. Ennek értelmében a buddha-természet tanítását csakis a három igazság fényében lehet megsejteni, sőt, a hasonlat képiségeből kiindulva a három igazság maga a buddha-természet, hiszen az orvos a három ujját mutatja a betegnek, és ha az „arany penge” magát a szöveget jelképezi, akkor megalapozottnak látszik az a következtetés, hogy a felmutatott három ujj maga a buddha-természet tanítása. Ezért írja Guanding, hogy „az üres, a függő és a közép igazságát nevezzük buddha-természetnek”. A hasonlat magyarázatában arról is említést tesz, hogy

¹⁵ A három igazságról lásd Swanson 1989: 1–17.

a buddha-természetet a tökéletes tanítás szerinti ún. „tíz hajlék”¹⁶ (*shi zhu* 十住) fokozatát elérve lehet megsejteni, majd kijelenti, hogy „az arany penge a *Nirvāṇa-sūtra* tanítását jelképezi, a három ujj pedig a buddha-természet jelképe.”¹⁷

A *gyémánt penge* értekezéshez írott legkorábbi kommentár Zhanran tanítványának, Mingkuangnak a műve, ez a munka áll korban legközelebb az értekezéshez, értékes forrásmunka, amely hatékonyan segíti az értekezés feldolgozását. A címhez és az első bekezdéshez fűzött kommentárjában Mingkuang megnevezi az „arany penge” fogalom forrását, és összefoglalja a hasonlat tartalmát. Utal Guanding magyarázatára, konkrétan megnevezve a forrást, bár másképpen fogalmaz: az egy ujj az „ürességen való szemlélődést” (*kong guan* 空觀) jelenti, a három ujj pedig a „három szemlélődést” (*san guan* 三觀), azaz a három igazságnak megfelelő meditációt. Hozzáteszi, hogy a három ujj ezen kívül a tökéletes tanítás szerinti tíz hajlékot is jelenti, mely szinten a *bodhisattva* képes megsejteni önnön buddha-természetét.¹⁸

Gushan Zhiyuan megállapítja, hogy a jelen értekezés a *Nirvāṇa-sūtra* „arany penge” hasonlatáról kapta a címét, és összefoglalja a hasonlat tartalmát. A három ujj magyarázata szinte egy az egyben megegyezik Guanding szövegével, csak az utolsó négy írásjegy tér el: ő nem azt írja, hogy a három igazság maga a buddha-természet, hanem azt, hogy a három ujj a három igazságnak felel meg, és „csak ekkor látható meg a buddha-természet.”¹⁹

¹⁶ Zhiyi a *Nagy lecsendesedés és szemlélődés* (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀; T46: 1911) című, meditációval foglalkozó művében tárgyalja részletesen az azonosság hat fokozatát (*liu ji* 六即), amely a megvilágosodáshoz vezető, különböző fokozatokat összesítő, rendkívül összetett és bonyolult rendszer. E rendszer szerint a buddha-természet valóságát a tökéletes tanítás szerinti ötödik fokozat elején lehet megsejteni, amely a tíz hajléknak nevezett szintekkel kezdődik, teljesen világosan viszont csakis a buddhák érthetik meg. A *tiantai* iskola által meghatározott fokozatok rendszere számos különböző szövegben szereplő fokozatok ötvözése, ebben is kifejezésre kerül az iskola azon törekvése, hogy minden korábbi teóriát a teljesség igényével építsen be saját rendszerébe. Az azonosság hat fokozatáról lásd Donner–Stevenson 1993: 207–218.

¹⁷ Az eredeti szöveg: 金錫譬涅槃教，三指譬佛性 (T38: 1767, p. 108, c7).

¹⁸ X56: 932, p. 490, c2–7.

¹⁹ Az eltérés a két szövegrész között a következő: Gushan Zhiyuan kommentárjában *ming wei foxing* 名爲佛性 helyett *fang jian foxing* 方見佛性 szerepel (X56: 935, p. 515, b22–c5).

Dingshan Shiju szintén az „arany penge” hasonlat tartalmának összefoglalásával kezdi terjedelmes magyarázatát. A három ujj értelmezésében igyekszik teljes körűen magyarázni *A gyémánt penge* szövegét. A kommentár szövegének összegzése a következő: (1) az egy ujj felmutatása eloszlatja a szemet elfedő „hamis nézetek és helytelen gondolatok” (*jian si* 見思) homályát, ez azt jelenti, hogy a valós igazság (*paramārthasatya*; *zhen di* 真諦) jelével még nem érthető meg a középút tanítása, így ez nem szünteti meg a tudatlanságot; (2) a két ujj felmutatása eloszlatja a szemet elfedő „porszemnyi, különböző tudati szennyeződések” (*chensha* 塵沙) homályát, ez azt jelenti, hogy a világi igazság (*saṃvṛtisatya*; *su di* 俗諦) jelével még mindig nem érthető meg a középút tanítása, így ez sem szünteti meg a tudatlanságot; (3) a három ujj **a tudatlanság** (*avidyā*; *wuming* 無明) **homályát eloszlatva** a középútnak megfelelően jeleníti meg **Vairocana Buddha buddha-természetének jelét**, így homályosan láthatóvá válik a buddha-természet. Ezzel összekapcsolja a három ujj értelmezését és Zhanran fentebb idézett címmagyarázatát. Emellett hivatkozik Guanding *Nirvāṇa-sūtrá*hoz írott kommentárjára is, amely a három igazsággal és a tökéletes tanítás szerinti tíz hajlékkal felelteti meg a három ujjat.²⁰ Shiju kommentárja tehát tartalmazza mindazt, amit korábban az „arany penge” hasonlat értelméről írtak, ugyanakkor a három ujj értelmezését Zhanran kommentárjának szövegével is összeegyezteti.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a három ujj három igazsággal való megfeleltetése új jelentésréteg a *Nirvāṇa-sūtra* eredeti kontextusához képest, amely Guanding kommentárjában jelenik meg először. Zhanran szövegének esetében ez az értelmezés azt sugallja, hogy csak akkor sejthető meg a buddha-természet tanítása, ha a *Nirvāṇa-sūtra* szövegét a három igazság tiantai tanításának fényében értelmezzük.

²⁰ X56: 937, p. 568, c21—p. 569, a17.

3.2. A *siddham* „i” betű jelképe ☸

Zhanran az „arany penge” szimbólumhoz jelzőként a *siddham* „i” betű jelképét rendeli a címmagyarázatban. A jelkép eredete szintén a *Nirvāṇa-sūtrá*hoz köthető:

„Olyan, mint a *siddham* „i” betű három pontja. Ha [a három pontot] vízszintesen tesszük egymás mellé, akkor nem lesz belőlük „i” betű, és ha függőlegesen tesszük egymás fölé, akkor sem. De ha úgy helyezzük el, mint *Maheśvara* [*Śiva*] isten arcán a három szemet [háromszög alakban], akkor „i” betűt kapunk. Ha a három pont külön-külön van, akkor sem lesz belőlük [„i” betű]. Ez így van velem [Buddhával] is. A megszabadulás lételemei nem azonosak a *nirvāṇával*, a Tathāgata tanteste sem azonos a *nirvāṇával*, és a hatalmas bölcsesség (*mahāprajñā*) sem azonos a *nirvāṇával*. Ez a három külön-külön sem azonos a *nirvāṇával*. Én most nyugalomban belépek e háromba [megszabadulás, tantest és bölcsesség], és a lények javára belépek a *nirvāṇába*, oly módon, ahogyan a világban a *siddham* „i” betű [három pontja helyezkedik el].”²¹

猶如伊字三點。若並則不成伊，縱亦不成。如摩醯首羅面上三目，乃得成伊。三點若別，亦不得成。我亦如是。解脫之法，亦非涅槃，如來之身，亦非涅槃，摩訶般若，亦非涅槃。三法各異，亦非涅槃。我今安住如是三法，爲眾生故，名入涅槃，如世伊字。

Az eredeti kontextusban a *siddham* „i” betű három pontja a három erényt (*san de* 三德), vagy más néven a három *nirvāṇát* (*san niepan* 三涅槃) (vagyis megszabadulás, tantest és bölcsesség) jelképezi, illetve az ezek közt fennálló viszonyt, azaz „a három egy és az egy három” viszonyát.²²

²¹ T12: 375, p. 616, b11–17; *Mahāparinirvāṇa sūtra* „déli szöveg”; 2. tekercs, *Szomorú sóhaj, Aitan* 哀歎 című, 3. fejezet.

²² A *Nirvāṇa sūtra* Buddha tökéletes megvilágosodását három tulajdonsággal jellemzi, ezek: (1) Buddha tanteste, mely örök és változatlan, (2) Buddha tökéletes bölcsessége, mellyel a dolgok lényegére lát és (3) a tökéletes és végső megszabadulás minden vágytól, kötöttségtől, szenvedéstől.

Guanding kommentárjában leírja, hogy a *siddham* „i” betű három pontja a három erényt/három *nirvāṇát* jelképezi. Az egy és a három lényegi azonosságáról így ír:

„Három és egy, egy és három, nem lehet egynek és háromnak nevezni, nem lehet egyiként és háromként gondolni rá, ezért nevezük felfoghatatlannak. Ami a felfoghatatlant illeti, nem három és nem egy, ezt nevezük titokzatos tárháznak²³, amely olyan, mint a világban a *siddham* „i” betű. Ez a mondat alkotja ennek a [*Nirvāṇa*]-*sūtrának* az alapját.”²⁴

而三而一，而一而三，不可一三說，不可一三思，故名不可思議。不可思議者，即非三非一，名祕密藏，如世伊字。此句是茲經之根本。

„A három egy és az egy három” formula tehát a „felfoghatatlan” (*bu ke siyi* 不可思議), „csodálatos” valóság jelképe, a három igazság tanítását idézi, ami tiantai értelemben a buddhista tanítások alapja és rejtélyes, gondolati úton felfoghatatlan lényegisége.

Zhiyi a három igazsággal többek között a három erényt is megfeleltette, a következőképpen: az üres igazsága azonos a bölcsességgel, a függő igazsága azonos a megszabadulással, a közép igazsága azonos a tantesttel.²⁵ Ilyen értelemben a három erény a három igazságot is jelenti. A hangsúly nem a három erényt alkotó fogalmakon van, hanem az ezek közt fennálló kapcsolaton: a tökéletes, kölcsönös tartalmazás racionális úton „felfoghatatlan”, „csodálatos”, „rejtélyes” tiantai elvén, amely a három igazság tanítását idézi.

Mingkuang *A gyémánt pengéhez* írott kommentárjában a *siddham* „i” betűt a következőképpen értelmezi:

²³ A „titokzatos tárház” kifejezés itt Buddha legtökéletesebb, titkos és titokzatos tanítására utal.

²⁴ T38: 1767, p. 69, b15–18.

²⁵ A hármasságok közti megfeleltetéseket lásd Swanson 1990: 176.

„Ami a tökéletes [*siddham*] „i” betűt és a többit illeti [magyarázatom a következő]: A tökéletes „i” betű ugyanazt jelenti, mint az arany penge, mindkettő a három erény [tantest, bölcsesség és megszabadulás] tanításának jelképe. A nyugati [indiai eredetű, *siddham*] „i” betű [formája] olyan, mint a *dang* edény [háromszög alakban elhelyezkedő három] lába, melyhez egy úszó selyemszál kapcsolódik.²⁶ A tökéletes tanítás szerinti három erényt jelképezheti. [A három erény, akárcsak a *siddham* „i”] nem függőleges és nem vízszintes, értelme átjárja az azonosság hat fokozatát.”²⁷

言圓伊等者。圓伊即金錐，竝譬三德之教。西方伊字，猶如鑼脚，仍有遊絲相伴。可譬圓教三德，不縱不橫，義通六即。

Mingkuang értelmezésében az „arany penge” hasonlat lényegi értelmét azonosítja a *siddham* „i” betű jelentésével, mindkettő a kölcsönös tartalmazásban lévő hármasságokat jelképezi.

Gushan Zhiyuan kommentárjában megállapítja, hogy a *siddham* „i” betű a tökéletes kölcsönös tartalmazásban lévő három erény (*yuanrong san di* 圓融三德) jelképe, majd összefoglalja a *Nirvāṇa-sūtra* hasonlatának tartalmát.²⁸

Dingshan Shiju is kifejti, hogy a *siddham* „i” három pontja a tökéletes tanítás szerinti három erényt jelenti, és az „egy három és a három egy” fentebb vázolt viszonyáról értekeznek.²⁹

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a kommentátorok egyetértenek abban, hogy a tökéletes *siddham* „i” betű ugyanazt jelenti, mint az „arany penge”, vagyis a kölcsönös tartalmazásban lévő három erényt/igazságot stb. A hangsúly

²⁶ Mingkuang leírásában a *siddham* „i” alakja olyan, ahogy azt a jelen cikk 3.2-es alfejezetének címe alatt láthatjuk. A *Nirvāṇa sūtra* hasonlata viszont olyan alakúnak írja le, mint Maheśvara isten arcán a három szemet, azaz felfele mutató háromszög alakban elhelyezkedő körökként. Mivel Mingkuang szövegének keletkezése időben közelebb áll Zhanran értekezésének keletkezéséhez, ezért valószínűbb, hogy Zhanran a *siddham* „i” betű fordított háromszög alakú, zárójelben megadott formáját ismerte. Bárhogyan is lenne, jelen esetben a lényegét a betű háromszög alakban elhelyezkedő komponensei jelentik.

²⁷ X56: 932, p. 490, c12–14.

²⁸ X56: 935, p. 517, a22–b4.

²⁹ X56: 937, p. 568, c21–p. 569, a17.

nem a hármasságokat alkotó fogalmakon van, hanem a három egymáshoz való viszonyán. A *siddham* „i” betű által jelképezett három erény három igazsággal való asszociációja a tiantai iskola mestereinek műve. A *Nirvāṇa-sūtra* szövegét olvasva ez az asszociáció logikailag megalapozottnak látszik.

3.3. Az „erő” mint jelkép

A „gang” szó alapjelentése „erős”, „szilárd”, illetve „erő(-sség)”, „szilárdság”, az „arany” vagy „fém” jelentésű „jin” írásjegy mögött állva a szóösszetétel jelentése „gyémántra” változik.³⁰ A „gang” szó túl általános ahhoz, hogy csupán egyetlen szöveghez kötődjön, A *gyémánt penge* értekezés kommentátorai azonban a *Nirvāṇa-sūtra* alábbi passzusához fűzik:

Hasonló a gyémánthoz [arany+erő], amihez hozzáütődik, ott semmi nem marad, ami ne törne darabokra, ugyanakkor a gyémánt nem sérül meg. A gyémánt elmélyülés (*vajra-samādhi*) is ilyen, amely *dharmákhoz* hozzár, ott egyetlen [*dharmá*] sem marad, amely ne törne darabokra, ugyanakkor a gyémánt elmélyülés nem sérül meg.³¹

譬如金剛，所擬之處無不碎壞，而是金剛無有折損。金剛三昧亦復如是，所擬之法無不碎壞，而是三昧無有折損。

A szövegrészlet eredeti célzata az a tanítás, hogy az elmélyülés (*samādhi*) valamennyi formája közül a *vajra-samādhi* a legkiválóbb. A szövegrész témája tehát a *vajra-samādhi*, hasonlattal kifejezve, ahogyan a gyémánt a legkiválóbb, legnemesebb kincs, úgy a *bodhisattva vajra-samādhi*ja is a meditáció legkiválóbb formája.

³⁰ A „gyémánt” szó a *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra* kínai fordításának címében (*Jin’gang boreboluomi jing* 金剛般若波羅蜜經) is megtalálható, a kínai cím jelentése azonban csupán annyi, hogy A gyémánt bölcsesség tökéletessége *sūtra*, a „vágó” kifejezés nem szerepel a kínai fordításban. Ezt a szöveget – természetesen kínai fordításban – Zhanran valószínűleg ismerte, a fentebb idézett címmagyarázatban szereplő „négy szem” fogalma ennek a *sūtrának* az egyik tanítását idézi, lásd a korábbi 7. lábjegyzetet.

³¹ T12: 375, p. 753, b8-13; *Mahāparinirvāṇa sūtra* „déli szöveg”; 22. telercs, *Fényes erény királya bodhisattva* 光明遍照高貴德王菩薩品 című, 22. fejezet.

Guanding kommentárja a *vajra-samādhi* témáját tárgyalja, és nem tér ki sem a „gyémánt” (arany+erő) fogalomhasználat értelmére, sem a „gang” írásjegy jelentésének értelmezésére.³² A fentiek értelmében tehát a „gang” szó csupán a „gyémánt” (*jin'gang*) szóösszetétel egyik írásjegye, melynek sem a *Nirvāṇa-sūtra*, sem a kommentár nem tulajdonít különösebb jelentőséget.

A „gang” szó jelképként való értelmezése Zhanran kommentátorainál fordul elő először. Mingkuang így fogalmaz:

„[Zhanran] lerombolja a részrehajló és alacsonyrendű konvenciókat, ezért használja az „erő” szót.”³³

破偏小執，故立剛名。

Zhiyuan kommentárjában ez olvasható:

„Mivel részrehajló tanítások is közösen [vannak a *Nirvāṇa-sūtrában*], ezért az értekezés szerzője [Zhanran] a [*Nirvāṇa-sūtra*] huszonharmadik tekercséből is felhasználja azt a szövegrészt, hogy a gyémánt elmélyülés (*vajra-samādhi*) „amihez hozzáütődik, ott semmi nem marad, ami ne törne darabokra”, majd az „arany penge” [két írásjegy] közé beilleszti az „erő” (*gang*) írásjegyet. A gyémántból készült penge a legélesebb a hályog eltávolításához, különbözik a közönséges aranytól, így ez a tökéletes tanítás és a kölcsönös tartalmazás jelképe, ezért ez a legkíválóbb.”³⁴

猶通偏教，是故論主復取二十三卷中，金剛三昧所擬無不碎壞之文，乃於金錚之間，義加剛字。金剛爲錚決曠最利，有異常金，以喻圓融，方爲盡善。

³² T38: 1767, p. 166, c1–p. 167, a15.

³³ X56: 932, p. 490, c18.

³⁴ X56: 935, p. 515, b22–c9.

Shiju kommentárja így fogalmaz:

„Más iskolák azonban tévednek a [*Nirvāṇa*]-*sūtra* relatív és valós tanításainak értelmezésében. Ezennel tehát [Zhanran] közvetlenül rámutat a tökéletes és valós buddha-természetre, mely során a részrehajló, relatív tanítás által okozott kételyek és tévedések szertefoszlanak és megsemmisülnek, ezen okból alkalmazza az „erő” jelképét: „amihez hozzáütődik, ott semmi nem marad, ami ne törne darabokra”.³⁵

但他宗惑於經中偏權之說。今直示以圓實佛性，使其偏權之疑惑消滅，故喻之以剛所擬之處無不碎壞也。

Az eredeti kontextushoz képest a kommentátorok Zhanran értekezésének fényében új jelentést és jelentőséget kölcsönöznek a „*gang*” írásjegynek. Ez az értelmezés nagy valószínűséggel megfelel Zhanran szándékának, azonban a *Nirvāṇa-sūtra* eredeti kontextusához képest merőben új jelentésréteget, jelképiséget képvisel. Az „erő” szó Zhanran és kommentátorai szerint a tanítások relatív és valós szerinti rendszerezésének, felosztásának jelképe, ami a tiantai iskola legismertebb és legalapvetőbb módszere a buddhista tanítások értelmezésében. Lényegét tekintve azt jelenti, hogy amely tanítás vagy szövegrész megfelel a tiantai iskola alapvető nézeteinek, az a Buddha végső tanítása, ami pedig nem, az relatív tanítás, „ügyes eszköz” (*upāya*) csupán.

³⁵ X56: 937, p. 568, c21–p. 569, a20.

4. *A gyémánt penge címének és címmagyarázatának megfejtése, rejtett jelentésének feltárása*

Az „arany penge” hasonlat több jelentést is hordoz: (1) ez az az eszköz, szöveg (jelen esetben a *Nirvāṇa-sūtra*), amely láthatóvá, megsejthetővé teszi a buddha-természet valóságát; (2) a hasonlatban megjelenő, felmutatott három ujj miatt ugyanazt jelenti, mint a *siddham* „i” betű, mindkettő a három igazság szimbóluma, azaz a világmindenség, a lételemek tökéletes, kölcsönös tartalmazásban való létének jelképe. Ilyen olvasatban Zhanran első mondata azt a jelentést hordozza, hogy amennyiben a három igazság paradigmája szerint értelmezzük a *Nirvāṇa-sūtra* szövegét, illetve annak buddha-természetről szóló tanítását, akkor a tudatlanság megszűnik, és „homályosan láthatóvá”, megsejthetővé válik a buddha-természet a maga valóságában. A *Nirvāṇa-sūtra* szövegének ismerete azonban önmagában még nem elegendő, szükség van ezen kívül annak a tudásnak az „erejére” (*gang*), amely képes megkülönböztetni a relatívát a valóstól, az ügyes eszközöket a végső, kifejtett tanításoktól. Mivel a *Nirvāṇa-sūtra* „a relatív tanítást (is) tartalmazva tanítja a végső soron valósat” (*dai quan shuo shi*), feltétlenül szükséges a két fajta tanítás megkülönböztetése. Zhanran relatív tanításként itt elsősorban a *Nirvāṇa-sūtra* azon passzusára utal, amely konkrétan kijelenti, hogy a buddha-természet nem vonatkozik az élettelen tárgyakra, és amely passzusról a mű során módszeresen bebizonyítja, hogy csupán relatív tanítás. A cím három írásjegye tehát a kínai buddhizmusban jártas olvasó számára megnevezi, leszögezi az írás témáját, ami a buddha-természet, ugyanakkor utal a tanítások értelmezésének legfőbb eszközeire: a tiantai iskola három igazságról szóló tanítására, valamint a tanítások relatív és valós szerinti rendszerezésére, amely gondolatok a mű egészét áthatják. Ily módon a szerző három írásjegyre sűrítette bele művének sarkalatos pontjait, elrejtve bennük a mű kvintesszenciáját. Ha a *Nirvāṇa-sūtra* szövege „arany penge”, amely eloszlatja a tudatlanság homályát, akkor Zhanran értekezése „gyémánt penge”, amely a relatív és a valós tanítások elválasztásával, és a buddhista tanítások három igazság fényében való értelmezésével teszi „homályosan láthatóvá”, megsejthetővé a buddha-természet valóságát.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

Da banniepan jing 大般涅槃經 (*Mahāparinirvāṇa-sūtra* „*déli szöveg*”, Huiyan 慧嚴 et al. ford.) T12: 375.

Da banniepan jing shu 大般涅槃經疏 (*Kommentár a Mahāparinirvāṇa-sūtrához*; Guanding 灌頂) T38: 1767.

Jin’gang bei 金剛錍 (*A gyémánt penge*; Zhanran 湛然) T46:1932.

Jin’gang bei ke 金剛錍科 (*A gyémánt penge szerkezeti váza*; Jingjue Renyue 淨覺仁岳) X56: 933.

Jin’gang bei ke 金剛錍科 (*A gyémánt penge szerkezeti váza*; Gushan Zhiyuan 孤山智圓) X56: 934.

Jin’gang bei lun shi wen 金剛錍論釋文 (*A gyémánt penge értekezés szövegeinek magyarázata*; Dingshan Shiju 鼎山時舉) X56: 937.

Jin’gang bei lun siji 金剛錍論私記 (*Személyes jegyzetek A gyémánt penge értekezéshez*; Mingkuang 明曠) X56: 932.

Jin’gang bei xian xing lu 金剛錍顯性錄 (*A gyémánt penge mint a buddha-természet kinyilatkoztatásának feljegyzése*; Gushan Zhiyuan 孤山智圓) X56: 935.

Jin’gang boreboluomi jing 金剛般若波羅蜜經 (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*) T8: 235.

Miaofa lianhua jing 妙法蓮華經 (*Lótusz-sūtra, Saddharmapuṇḍarīka*; Kumārajīva 鳩摩羅什 ford.) T9: 262.

Miaofa lianhua jing xuanyi 妙法蓮華經玄義 (*A Lótusz-sūtra rejtélyes jelentése*; Zhiyi 智顓) T33: 1716.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Agócs Tamás 2000. *Gyémánt áttörés: A Gyémántvágó szútra és magyarázatai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Chappel, David W. 1983. *T'ien-t'ai Buddhism: An Outline of the Fourfold Teachings*. Tokyo: Daiichi-Shobo.
- Donner, Neal – Daniel B. Stevenson 1993. *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hamar Imre 2003. „Buddhista kommentáriróladom Kínában”. In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.) *Kínai nyelv és irodalom. Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára. (Sinológiai műhely 4.)* Budapest: Balassi Kiadó, 253–275.
- Hamar Imre 2004. *A kínai buddhizmus története*. Budapest: ELTE Kelet-ázsiai Tanszék.
- Liu Ming-Wood 1982. „The Doctrine of the Buddha-Nature in the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 5: 63–94.
- Liu Ming-Wood 1984. „The Problem of the *Icchantika* in the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7.1: 57–81.
- Pap Melinda 2011. *Az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyítása Zhanran A gyémánt penge című művében*. (PhD disszertáció. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem).
- Penkower, Linda L. 1993. *T'ien-t'ai during the T'ang Dynasty: Chan-jan and the Sinification of Buddhism*. (PhD. dissertation. New York: Columbia University)

- Swanson, Paul L. 1989. *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Swanson, Paul L. 1990. „T'ien-t'ai Chih-i's Concept of Threefold Buddha Nature – A Synergy of Reality, Wisdom, and Practice.” In: Paul J. Griffiths and John P. Keenan (eds.) *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyotaka*. Tokyo: Buddhist Books International, 171–180.
- Ziporyn, Brook 2000. *Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Inter-subjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*. [Harvard-Yenching Institute Monograph Series 51] Cambridge, MA: Harvard University Press.

Osváth Gábor

Egy koreai szó a magyar szlengben: *Kocsedó*

A mai magyar nyelvbe idegen szóként beépült koreai szavak legismertebbje három kínai szótagmorfémából van összeállítva, és a koreai küzdősportnak a neve:跆拳道 대권도 *thekvondo*. Jelentése: a lábbal és kézzel való harc művészete. Ezt a szót a koreai kiejtési szótár [*taekwəndo*] alakban adja meg.¹ A koreai kiejtést tükröző IPA-átírást [*thaekwəndo*] követve a magyar MTA-féle transzkripció egy helyesírási szótár szerint *thekvondo* lenne;² azonban – minden bizonnyal a külföldi átírások hatására – ezt a formát a magyar sajtó sohasem alkalmazza. Több helyesírási változatot sikerült összegyűjtenem:³ *tekvondo*, *tekvondó*, *tekvando*, *tekvan-do*, *tekwon-do*, *taekvandó*, *tékvandó*, *taekwon-do*, *teakwon-do*, *teakwondo*. Előfordul, hogy ugyanabban a cikkben két változat is felbukkan: *taekwon-dó(zik)*, illetve *Taek Won-do*.⁴ A sportág nemzetközi dokumentumaiban egységesen a *taekwondo* alak szerepel (World Taekwondo Federation), ezt vette át a magyar szövetség is a nevében: Magyar Taekwondo Szövetség, de a magyar helyesírási szabályoktól eltérően a honlapjukon minden említéskor nagy kezdőbetűvel (*Taekwondo*). A küzdősport neve a magyar kiejtésben *tékvándó* alakban rögzült.

Egy másik szó, a 김치 *kimcsi* eredeti koreai szó, és egy ételnek a neve, ami az igen intenzív és hatékony dél-koreai országimázs-propaganda jóvoltából egyre ismertebbé válik külföldön, így hazánkban is. Egy 2003-as kiadású angol értelmező szótár már tartalmazza *kimchi* alakban.⁵

¹ Kang 2010: 285.

² Laczkó–Mártonfi 2004: 261.

³ Osváth 1996.

⁴ Népszabadság, 1988. ápr. 12. p. 16.

⁵ Bullin 2003: 887.

A két szótagból álló sino-koreai 主體 주체 *csu'cshe* ('gazda' / 'tulajdosnos' + 'test') ugyan még nem része a magyar szókészletnek, de az észak-koreai politikusok szerint annak kellene lennie. A szó a Koreai Munkapárt által az 1960-as években meghirdetett harmadik utas, önerőre támaszkodó politika metaforikus elnevezése, ami a budapesti észak-koreai követség magyar nyelvű kiadványaiban *dzsucse* alakban szerepelt. A phenjani propaganda azt sugallja az ottani polgárok számára, hogy ez a fogalom világszerte ismert, mert a haladó erők mindenhol erőt merítenek ebből az eszméből. Phenjani tanárom nagyon csodálkozott, amikor mi, magyar diákok kijelentettük, hogy nem ismerjük ezt a szót. A két kínai szótagmorfémát úgy értelmezik, hogy a koreai nép gazdaként, tulajdonosként rendelkezik a testével, azaz a sorsával; következésképpen nem kell alkalmazkodnia a külföldi elvárásokhoz, mert idegenek segítségével nélkül is mindent képes a saját erejével megvalósítani. A szó hazánkban azonban csak a nemzetközi életben jártas szakemberek előtt ismeretes. A *csucshe* a szöuli nyelvváltozatában szintén előfordul, de ott más jelentése is van: 'the main/principal body/group'; egy példa: 주체 세력 主體 勢力 'the main group (body) of a movement'. A dél-koreai szótár korrekt módon feltünteti az északi jelentésárnyalatot is.⁶

A koreai háború (1950–1953) idején vált ismertté egy koreai földrajzi név, a *Kocsedo*. Ami a szó magyar átírását illeti, a magyar ortográfia a szovjet TASSZ hírügynökség cirill betűs transzkripcióját másolta át latin betűsre a *Phenjan*, *Panmindzson*, *Kim Ir Szen*, *Li Szin Man* szavak átírásához hasonlóan.⁷ Ebben az esetben helyesírásunk – helyesen – a hagyomány elvéhez ragaszkodik, azaz nem követi az érvényes magyar szabályt, amely szerint *Kodzsedo*, *Phjongjang*, *Phanmundzsom*, *Kim Ilszong*, *Ri Szungman* lenne a helyes alak.

A katonai szlengben a földrajzi nevek nem ritkák: a *kambodzsa* és a *kamcsatka* 'verekedés' vagy 'kitolás'/'szivatás', a *doberdó* 'felső ágy a körletben'.⁸

⁶ Mun 1989: 1983.

⁷ Ligeti 1981: 483–498, Laczkó–Mártonfi 2004: 259–261.

⁸ Kis 2008.

A katonai szleng szótárában és internetes szlengszótárakban fordul elő a szintén földrajzi nevet jelentő koreai *Kocsedo* szó, ingadozó helyesírással: idézőjellel vagy idézőjel nélkül, időnként megtartva nagy kezdőbetűvel jelzett tulajdonnév jellegét, a szóvégi *o* pedig hol hosszúnak, hol rövidnek van írva. Az általam gyűjtött anyagban a leggyakoribb változat: *kocsedó*.

Kodzsedo (巨濟島 거제도, a hivatalos magyar helyesírás szerint: *Kocsedo*) Korea második legnagyobb városától, Pusztától 40 kilométerre levő sziget, amely Dél-Kjongszang tartományhoz tartozik. Korea második legnagyobb szigetének a területe 383 km². Központja Kodzse városa (巨濟市 거제시) 220 ezer lakossal. A szigetet a szárazfölddel két híd köti össze. Legmagasabb pontja 580 méter. Itt van Dél-Korea második és harmadik legnagyobb hajógyára. Történelmében két fontos epizód említendő: Li Szunsin (이순신) admirális a 16. század végén egy tengeri csatában a sziget mellett győzte le a japán flottát. A második esemény a koreai háborúhoz fűzi: itt volt az ENSZ-csapatok legnagyobb hadifogolytábora, ahol 170 ezer észak-koreai és kínai katonát őriztek, akik egy lázadásuk során még az amerikai táborparancsnokot is foglyul ejtették.⁹ A koreai háborúban a propaganda, a dezinformáció, a lélektani hadviselés óriási szerepet játszott, és emiatt a kommunista médiában a kocsedói hadifogolytábor a brutalitás, embertelen bánásmód szimbólumává vált, olyasféle konnotációval, mint amelyet napjainkban a lengyelországi *Auschwitz* vagy a szovjet *gulág* sugall. Hazánkban ekkor még egy brosúra is megjelent a beszédes *Kocsedo vádol* címmel.¹⁰ Idézetek a műből: „Az amerikai imperialisták valóságos embermészárszéket rendeztek be Kocsedón (...), Kocsedo nevének ma iszonyúbb csengése van, mint Auschwitznak és Majdaneknek volt” (4. oldal). „A hadifoglyok százaikat céltáblának használják lögyakorlataikhoz (...), bevezették a felnégyelést” (5. oldal). „Kocsedo neve úgy fog élni az emberek emlékezetében, mit az a hely, ahol a világ legállatiasabb hadserege a történelem legundorítóbb bűneit követte el” (15. oldal). „Kocsedo: iszonyatos vád az amerikai

⁹ Földi 2014: 193–196.

¹⁰ Révész 1952.

halálgyárosok, hadimilliomosok és barbár hadseregük ellen (...). Nincs becsületes ember, akit a Kocsedo-szigetén végbemenő szörnyűségek ne tanítanak meg még jobban gyűlölni a hitleristák módszereinél is vadállatibb új fasiszta módszereket alkalmazó amerikai imperializmust” (22–23. oldal).

Az intenzív hazai sajtópropaganda hatására a *Kocsedo* jelentése a magyar szlengben nagyon negatív, ugyanakkor a szlengre jellemző csúfolódó, humoros hangnem is a szó jellemzői közé tartozik. A magyar katonai szleng szótárában a meghatározása (az eredeti kiemelésekkel): „**kocsedo** fn *ritk* 1. A katonák egy csoportjának rémuralma, a többiek megfélemlítése; **csikágó**. 2. Felmosás, fókamóka (mint a takarítás első fokozata, ld. még **rodézia**, **vityapuszta**, **gamás**. Kocsedo/Kojedo: kis sziget Dél-Korea partjainál, amely az 1950–1953-as koreai háborúban az amerikaiak és dél-koreaiak hírhedt internáló tábora volt.”¹¹ A katonaságnál megszokott mostoha bánásmódra utalnak az interneten megjelenő szövegek is: „Nem állíthatom, hogy az empatikus Etter Dönci rossz ember volt, de jó se. Hiszen *be is riadóztatott* volna bennünket, mint Czövek honvédet az alapkiképzés idején tatarodó után a kiképző tiszt, majd: teljes menetfelszerelésben foka-móka. Ez ám a multság. Kocsedó!”¹² Egy internetes fórum *tata* nevű hozzászólója is hasonló élményekről számol be: „Gondolom, sokan találkoztatok a kocsedó szóval, ami nagyon rettenetes dolog jelzőjeként szolgál. Nálunk, ha az öregek bekocsedóztak, akkor az azt jelentette, hogy a körletet teleszórták szeméttel, rá egy halom ultra és pár vödör víz, aztán a kopasz takaríthat. Magát a szót mindenki ismerte, de hogy mit jelent valójában, azt senki sem tudta megmondani. Kocsedó egy helység valamelyik Koreában, ahol az 50-es években, a koreai háború idején volt egy borzalmas vérengzés. Azért elég érdekes metamorfózison ment át 40 év alatt, nem?”¹³ Egy másik kommentelő hasonló élményekről számol be: „Nálunk a seregben, ha az öreg

¹¹ Kis 2008: 185.

¹² www.blogsziget.hu6blogs/atlasz/index.php?pid=3179 (Utoljára megtekintve 2015. 02. 11-én).

¹³ forum.index.hu/Article/showArticle?na_start=60&na_step=30&t=9000327&na_order= (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

katonák kijelentették, hogy „kocsedo lesz”, az egész éjszakás sikálást jelentett.”¹⁴ Egy 2009-ben alapított, főtevékenységeként a villanszerelést említő cég a következő nevet viseli: Kocsedo Kft. A vállalkozás internet címe: kocsedo2009@gmail.com; a cégalapító minden bizonnal katonakori negatív emlékeit idézte föl a névválasztás során.

A katonai szleng szótára nem említi, hogy a Kocsedó nemcsak az embertelen bánásmódot, hanem annak színhelyét, a laktanyát vagy annak egyik épületét is jelenthette. A Ferihegyi repülőtér egykori határőrépülete viseli ezt a nevet, a buszmegállónál egy tábla látható ezzel a névvel, sőt ilyen megfogalmazást is találtam: „Ferihegyi gyorsforgalmi út – Kocsedo gyalogosátke-lő”. Egy címmegjelölés az interneten: „Repülőtéri Rendőr Igazgatóság RRI Budapest, Liszt Ferenc Nemzetközi Repülőtér (Kocsedo), 1675 Budapest, pf. 10.” A főnök-beosztott viszonyról indított internetes topik Csecskedi Péter nevű hozzászólója írja 2008. május 17-én: „Naszóval Bendes Győző (akkor még ezredes volt az istenadta), a nagygoré a Budapest Határőr Igazgatóságon (Ferihegy-Kocsedó 1998-ban) volt a főnököm, és imádtuk egymást.”¹⁵ Ezen az internetes fórumon a Legnagyobb repülő élményem elnevezésű topik kapcsán írja a Zolibá nevű hozzászóló 2000. március 28-án: „Elmondom a dolgot Ferihegy-Kocsedóról. Kb. arrafelé, amerre most a „KO-CSEDÓ” buszmegálló van, állott egy épület szolgálati lakásokkal. Ezúton volt biztosítva a reptér készenléti szolgálata. A lakások komfort nélküliek, folyosói WC-s darabok voltak. Történt, hogy a Távols-Keleten háborúk törtek ki, melyekről a szocialista országokban az internacionalizmus nevében sokat tudósítottak. A tudósítások megemléstették Kocsedót mint egy embertelen körülményeket biztosító tábor (hadifogolytábor?) helyét. Ennek következtében az uralkodó viszonyok miatt a szolgálati lakásokat tartalmazó épületeket „Kocsedó” névre keresztelték a helybeliek. Én persze akkor nemigen éltem, és elmondásból ismerem a történetet. Ha valaki pontosítani tudja, hogy melyik országban van az eredeti Kocsedo, vagy az itteni épület további sorsát

¹⁴ forum.index.hu/Article/showArticle?go=29430251&t=9008229 (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

¹⁵ www.jogiforum.hu/forum23/15660.0.0.1.1. (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

ismeri, szívesen meghallgatnám.” A repülőgépek rajongóinak webes oldalán egy kommentelő némileg másként vélekedik, és így írja le a repterület egyik részét: „Itt ért véget a civilizált világ. Nem véletlen, hogy ezen a tájékon egy műhelyt a ferihegyi köznyelv csak Kocsebónak (sic!) nevezett, bár már 1972-ben is alig-alig tudta valaki, hogy honnan a név. (A koreai háború és annak félelmetes hírű hadifogoly tábora volt a keresztelő.)”¹⁶

A szó azonban nemcsak a katonai szlengben fordul elő, és a mostoha higiéniai és egyéb viszonyok miatt nemcsak laktanyaépület, hanem diákkotthon vagy munkásszálló, sőt lezüllött városrész és egykori munkatábor is megkaphatta pejoratív névként. A „Szállás vagy képzőhely?” címet viselő, diákkotthonokkal kapcsolatos konferencia beszámolójában olvasható a debreceni egyetemmel kapcsolatban: „Kissné Bagó Krisztina egy másik kollégiumi rejtélyre derített fényt. A címben szereplő Kocsedő eredetileg egy dél-koreai szigetcsoport, ahol az amerikaiak a koreai háború idején internálótábort működtettek. Ez egyben az 50-es évek kollégiumi, pontosabban diákszállói viszonyait jól jellemzi.”¹⁷

Egy neves szociológus, Berényi István így emlékezik vissza debreceni diákéveire: „A Benczúr utcában laktunk, ott volt a kollégiumunk. Azt úgy hívták a hallgatók, hogy Kocsedő, ami állítólag koreai katonai, rossz hírű tábor volt. Az igaz, hogy 16-an voltunk egy szobában.” Figyelemre méltó a szerzők lábjegyzete is: „Kocsedo (Koje do, mai latin betűs átíratban: Geojedo) hadifogolytábor volt a koreai háború (1950–1953 idején, így került át a neve a magyar katonai szlengbe, illetve – az interjú tanúsága szerint – a diákszlengbe is”.¹⁸ A katonai szleng és a diáknyelv kapcsolatára utal egy volt határőr bejegyzése is, aki az 50-es években a jugoszláv határnál, Böhönyén szolgált: „A koreai háború idején fogalommá vált Kocsedő, ahol a foglyokat kínozták. Böhönye lett a magyar Kocsedő! Debrecenben pedig a külső kollégiumi telep kapta ezt a nevet.”¹⁹ Erről a kollégiumról van szó

¹⁶ Makettinfo.hu/forum/forszoveg.php?forumID=32&first=400A (Utoljára megtekintve 2014. 11. 04-én).

¹⁷ www.mflsz.hu/2012vandorgyules (Utoljára megtekintve 2014. 11. 04-én).

¹⁸ Bögge–Fekete 2012: 7.

¹⁹ <https://www.yumpu.com/hu/document/view/25057179/-9/35> (Utoljára megtekintve 2015. 02. 9-én).

a Pál Ágnes professzor munkásságát tárgyaló könyvben is: „1956. október 23-a, egy verőfényes keddi nap ugyanúgy indult, mint bármelyik korábbi. A KLTE kollégiumából, amelyet tréfásan Kocsedónak hívtunk, nyolc órára beértünk az egyetem IV. emeletének földrajzi előadótermébe.”²⁰ Szegeden a gyógyszerésztudományi kar egyik épületéről írják: „Harmadik emeletén Csík professzor vezetésével Orvosi Biológia Intézet működött, illetve férfi-kollégium volt (diáknéven »Kocsedó«), amely nevét egy távol-keleti szigetéről kapta, ahol akkoriban borzalmas háborús dolgok történtek.” A szerző megemlíti azt is, hogy a koreai nevet itt is a túlzásfoltosság és az abból következő mostoha higiéniai viszonyok érdemelték ki: a két szobában vaságyakon 35–40 fő lakott.²¹

Előfordul az is, hogy nem a negatív tapasztalatok, hanem a játékos névadás, két szóalak hasonlósága vált egy épület névadásának okozójává. A Wikipédia Terplán Zénó egyetemi tanárt, a Miskolci Egyetem Gépelemek Tanszékének egykori professzorát bemutató szócikkében szintén előfordul a szó: „...egy ideig még helyet kellett biztosítaniuk a Sopronból érkező, Geleji Sándor vezette Kohógéptani Tanszéknek is, amíg fel nem épült a kohász épület (népszerű nevén a kocsedó)”. A Miskolci Öreg Kohászok írják az interneten: „önfelelt játékos örömet jelentettek a Kocsedó folyosóin konzervdoboz-rúgó pekedli és a tanköri rajzasztalokon játszott izgalmas gombfocicsaták.”²² A névválasztás magyarázatát a Wikipédián, a Miskolci Egyetem Kohógéptani és Képlékenyalakítástani Tanszékének honlapján találhatjuk meg: „1958-ra elkészült a kohász tanszékek épülete (helyi szóhasználatban a Kocsedó), ahol a tanszék is új épületet kapott.” Az 1958-as évszám arra utalhat, hogy akkoriban még élénken élt az 1953-ban befejeződött koreai háború emléke, a *kohász* szó első szótagja pedig megegyezik a *Kocsedó*éval, tehát a hasonlóság válhatott a névadás okává.

²⁰ Szónoki–Pál–Karancsi 2007: 25.

²¹ Kata: 2013: 109.

²² www.freeweb.hu/kohaszok.html (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

A *Kocsedó* munkatábor neve: az oroszlányi városi tévé az ott bemutatott, *A Pokol tornácán* című dokumentumfilm kapcsán írja: „Az egykori XVI-II-as akna melletti rabtáborról, a *Kocsedó*-ról sokáig csak suttogva mertek beszélni Oroszlányban!”²³ Bazsánt Antal nyugdíjas vájár nyilatkozata egy ottani újságban: „A XVIII-as aknán, a »kocsedón« vájárként dolgoztam a rabok között 1952-től, amíg az akna meg nem szűnt. Kevesen tudják, hogy a »kocsedó« elnevezés a koreai háborúból ered. Azt hiszem, egy koreai fogolytábor neveztek így, ahol amerikai katonákat (sic!) tartottak fogva.”²⁴ Valószínűleg erről a munkatáborról ír Moldova György *A Balaton elrablása* című könyvében: „Távolabb újra megáll velünk a kocsi, az egykori Kisgyón község helyén járunk. Valaha szénvagyont fedeztek fel és bányát nyitottak ezen a területen, a falu 300 lakosának még a környékről is el kellett költöznie. A művelés már régen leállt, de néhány bányaépület maradványai még most is látszanak. Egy munkásszállóban, amelyet az 1950-es évek hírhedt koreai hadifogolytáboráról »Kocsedónak« neveztek el, feketevágásért és más közellátással kapcsolatos »bűncselekményért« elítélt rabok laktak.”²⁵

A hadifogoly- és egyéb táborok mostoha viszonyaira utal egy internetező, akinek korábban sok gondot okozott nehéz természetű, beteg hozzátartozójának otthoni ellátása: „Persze a kórházi regulát eszünk ágában sem volt megtörni, és egyébként már régóta mondogattuk, amikor az állandó morgása és elégedetlensége kezdett kiütni bennünket, hogy nem ártana egy kis kórházi »kocsedó«, ahol rendbe hoznák, és megbecsülné azt az ellátást és gondozást, amit saját otthonában kap.”²⁶

²³ www.oritel.hu/index.php?sid73&tag= (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

²⁴ Oroszlányi Krónika, 2003. október 24. p. 3.

²⁵ Moldova 2000: 146.

²⁶ 10e-pilog98.blogspot.hu/2011/01/aranyos-vicussa-voltam.html (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

A Jancsó Miklós életéről szóló könyv két helyen is a filmesek körében ismert szóként említi a Nemeskürty István vezetésével megalakult Budapest Stúdió székhelyét: „Kétségtelen, az újjászerveződő Hunnia lenézte a Könyves Kálmán körüti »Kocsedót«”,²⁷ majd néhány lappal odébb: „Mészáros Márta miután Moszkvából friss diplomával hazatért, neki is a Kocsedo jutott.”²⁸ A szóadás motívumai valószínűleg a helyszín kisebb tekintélye, mostohább viszonyai lehetettek a stúdió megalakulása idején.

A *Kocsedó* nyomortelep is lehet. Az angol sajtóban a magyar vidék lepusztultságáról írottak kapcsán jegyzi meg sajátos stílusában egy kommentelő 2014. május 12-én: „Azzal lehet fokozni, hogy fasza kocsedók vannak a Mecsek oldalában, és a kocsedó+panoráma kombó kifejezetten süti. A legjobb kombó viszont a mecsekoldal+kocsedó+baxtárca kombó, ami az emlékműnél már komoly hírnévvel büszkélkedik.”²⁹ A gyöngyösi Mátra Múzeum közleményében egy rovarfaj elterjedtsége kapcsán a nagyszámú lelőhely között szerepel: „Sopron: Kocsedó-völgy, Kocsedó-patak”.³⁰ A Kocsedó-név valószínűleg a környék elhanyagoltságára utal.

Negatív sajátosságra utal egy étellekkel kapcsolatos internetes fórum humoros bejegyzése is: „Vannak, amiknek mi adunk nevet, mert nem tudjuk, hogy nevezzük, és van pl. kocsedó nevű ételünk is: minden, ami van a hűtőben.”³¹ Kissé kaotikus, ám kedélyes családi összejövetelre utal egy internetes kérdésre adott válasz: „Kedvenc rendezvény vagy buli: családi kocsedó parti.”³² Rendezetlen viszonyokra utal az az internetes szöveg is, amely régi autók árverésén törtétekkel kapcsolatos: „Gyűjtőtársamnak felteszem a kérdést: Mi ez itt? Börze vagy kocsedó?! Arra célozván, hogy három asztallal kevesebb az árusító, illetve a lehetőség!”³³

²⁷ Marx 2000: 65.

²⁸ Marx 2000: 70.

²⁹ www.playdone.hu/forum.php?action=pI&I=441158 (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

³⁰ *Folia Historico Naturalia Musei Matraensis*, 29 [2005]: 93.

³¹ Sgforum.hu/listazas.php.3?id=1084450059corder=reverse...624... (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

³² hu.netlog.com/hazimuhely/extra (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

³³ retroautofan.hungarianforum.net/t37-beszamolo-norev-borze-2010-12-12-by-kremli (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

Egy internetes fórumon valaki megemlítette a *kocsedó* szót, de mások nem értették a jelentését. Válaszként a következő üzenet érkezett: „Mi az a kocsedó???? = balhé, ramazuri, csetepaté stb.”³⁴ Ez a jelentése Gere István tájnyelvi és szleng elemeket ötvöző elbeszélésében is, amelyben a Jézus-történetet meséli el ironikusan az elbutított, műveletlen tömegek nyelvén: „No, miután megvót a nagy céció, ment a dógára mindenki, azt fakszóták a világ négy tája felé, hogy mosmán kóser lesz minden. Nagy nudlit. Még csak akko jött az igazi kocsedó.”³⁵ Rédlí Lajos a sportkedvelők szlengjében írta meg a magyar történelem eseményeit, ebből egy részlet: „Tök állat, hogy Álmost a sorozatos vereségek miatt saját sporijai tették hidegre. Ez a kocsedó azonban az NB-2 népek körében elterjedt vallási afterparty volt.”³⁶

Egy tüntetés kapcsán rendőrök beszélgetnek: „Tudod, milyen kocsedó lesz itt, ha ennek híre megy?”³⁷ A vasútnál is előfordulhatnak ehhez hasonló kellemetlenségek: „Mindenféle ostoba minőségbiztosítási meg egyéb idióta, trendy (sic!) előírásokat kell betartani, s ha nem tartják be, akkor bizony kocsedó a forgalmásznak!”³⁸

Az MTV Este című műsoráról szólván a riporter és az interjúalany feszült viszonyát, a kínos helyzetet jellemezték ezzel a szóval a kommentelők: „Tóth András+Demeter kocsedó volt. Tóth tekergett és vinnyogott. Demeter egyre jobb.”³⁹ Egy székesfehérvári komment szerint: „Nálunk kocsedo lesz, a görögöknél meg adósság-átütemzés.”⁴⁰ A Magyar Hírlap netes kommentelője, Kötélglyártó írja szándékolatlanul hibás helyesírással és szóhasználat-
tal 2012. május 18-án: „Mit kék itt annyit viczorogni, mi kúttúk a Fidesz+KDNP-t a parlamentbe, hogy rendet csináljon a kocsedóba, meg hozza hejre az elqrt dógokat...” Válaszul Árgus 2012. május 18-án ezt írja: „Kötélglyártó41!

³⁴ www.nlcafe.hu/index.php?id=4418&&csatid (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

³⁵ www.kalligram.eu/kalligram/archivum/1996/V.-evf.-1996.-december (Utoljára megtekintve 2014. 11. 12-én).

³⁶ <https://notegraphy.com/lajosredli5/note/1447593> (Utoljára megtekintve 2014. 11. 12-én).

³⁷ Magyar Narancs 2009. május 28. p. 47.

³⁸ forum.index.hu/Article/showArticle?go=109668800ct=9005494 (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

³⁹ forum.gondola.hu/gondolatForum>kozelet (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

⁴⁰ www.szekesfehervar.pogarinfo.hu/modules.php?name=news&file=print&sid=2592. (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

Ez a *kocsedó* kifejezés a közel 50 évvel ezelőtti gyakorlati oktatómra emlékeztet. Senki mástól sem azelőtt, sem azóta nem hallottam.⁴¹ Hogy mégsem annyira ritka ennek a szónak az előfordulása, a forum.index.hu Szereti valaki a cigányokat? topikjának hozzászólói is bizonyítják; négyen használják hasonló jelentésárnyalattal a *kocsedó* szót. *Atmenetilegcsaba* írja iskolai élményei kapcsán: „...de közben ment a kocsedó, anyám nem győzte belőlem a serkét fogni, lévén a padtársam Mozsár volt” (2006. okt. 29.). *Suriyu* írja: „Ha Gyurcsány nem megy, itt Kocsedó lesz!” (2007. júl. 14.). *Refil* hozzászólásából: „Bízz benne, hogy így lesz, mert, ha nem... kocsedó lesz az országban” (2008. máj. 30.); *res non verba* véleménye: „Ha egy átlagembernek leesne, mire használják a politikusok a cigányokat, itt kocsedó lenne” (2008. aug. 27.). Ugyanezen az internetes fórumon a „Mozdonyvezetők sörözője” topik kapcsán vasutasok fejtik ki véleményüket; *sörösgigant* írja: „keddre hó, havas eső, ónos eső... Attól függ, a légörvény vagy front mely oldalán leszünk... Pár tized fokon múlik... ha ónos eső, akkor kocsedó!” (2009. dec. 20.) Egy fotózással kapcsolatos fórumon íródott a következő bejegyzés, ami arra utal, hogy a sikeres műalkotás létrehozása szenvedéssel, áldozattal jár: „A minőségért persze kocsedó jár, de igenis fontos hogy egy érzelmileg kiélezett szituációban gondoltál a képre.”⁴²

A *Kocsedó* a börtönszlengben: „Aztán amikor a trokhar púró kutya fel-dörzsöli az akrem basadót a sameszoknál, kocsedó lesz neki.”⁴³ A mondat arra utal, hogy elbánnak majd öreg zárkatársukkal, ha az elárulja a börtönőröknek, hogy mobilt rejtegetnek a cellában.

A *Kocsedó* személynév is lehet, például Varga Rudolf *Ami a csövön kifér* című, 2001-ben megjelent regényében: „Váratlanul újabb bűnözők veszik kezelésbe Antit: Kocsedó és Bors, az árendőrök, akik szintén a lábrakelt szajrét, a kincset keresik.”⁴⁴ Pelle János elbeszélésében egy tiszt kapja meg ezt a nevet: „Azt sem tartottam kizártnak, hogy a gh. szolg. vez. alh., másként Kocsedó csak ugrat azzal, hogy maradjak benn a seregben.”⁴⁵ Internetes

⁴¹ archivum.magyarhirlap.hu/node/323238 (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

⁴² www.fotozz.hu/foto_megmutat?_Foto_ID=227100 (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

⁴³ bortonszleng.blog.hu/2011/12/15akrem (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

⁴⁴ magyar-irodalom.elte.hu/ezredveg/0206-7/0206-74html (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

⁴⁵ Pelle 1990: 243.

kommentelő neveként is előfordul, neki válaszolnak így: „Kocsedo! Kérlek, ne cigányozz!”⁴⁶

Egy blogger irodalmi igényű eszmefuttatásában (Hányas vagy? 38-as?) különböző, a nemzedéke által jól ismert szavakat párosít össze egymással. Az egyik így hangzik: „Észak-Korea, Dél-Korea, Kocsedó”.⁴⁷ Balázs Géza nyelvész honlapján, a „2012-es napszók” című rovatban a médiában hallott és megjegyzésre érdemes szavakat, kifejezéseket sorolja fel, közöttük ezt is: „Olyan, mint a kocsedo. Nagyon rossz. 60-as évek.”⁴⁸

A szó mára már kiment a divatból, de – mint láttuk – esetenként felbukkanhat. Általában csak azok emlékeznek rá, akik az ötvenes, hatvanas években már felnőttként éltek, vagy azok a katonák, akik negatív élményeik miatt használták. A szót megörökölték az újabb nemzedékek, és így fennmaradt anélkül, hogy használóinak zöme tudná, hogy a *Kocsedo* a koreai nyelvből származik, és mit jelentett eredetileg.

⁴⁶ nepszava.com/2012/07/velemeny/teodor-ritter-bunozok-bortonon-kivul-belul.html (Utoljára megtekintve 2015. 02. 12-én).

⁴⁷ nefelejts.blogspot.com/...hanyas-vagy-28-as-38-as-48-as-58-as-68.html (Utoljára megtekintve 2014. 11. 4-én).

⁴⁸ www.balazsgeza.hu/page_id=3717 (Utoljára megtekintve 2015. 02. 12-én).

Hivatkozott szakirodalom

- Bögre Zsuzsanna – Fekete Attila 2012: „Aki nem hagyja magát elveszni, csak az nincs elveszve. Interjú Berényi Istvánval.” <http://socio.hu/archivum/2012/4> 2012/4. 69–70.
- Bullin, Stephen (ed.) 2003. *Longman Dictionary of Contemporary English*. Harlow, Essex: Longman.
- Földi Pál 2014. *A koreai háború. Egy kommunista agresszió kudarca. 1950–1953*. Budapest: Csengőkert Könyvkiadó.
- Kang Szonggon 강성곤 2010. *Hangugo parum siljong szoszadzson 한국어 발음 실용 소사전* [A koreai nyelv kiejtésének kisszótára]. Szöul: Hjong-sil cshulphansa.
- Kata Mihály 2013. *Kedvessy*. Szeged: JATE Press.
- Kis Tamás 2008. *A magyar katonai szleng szótára*. [Második, javított, bővített kiadás.] Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Laczkó Krisztina – Mártonfi Attila 2004. *Helyesírás*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Ligeti Lajos (szerk.) 1976. *A keleti nevek magyar helyesírása*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Marx József 2000. *Jancsó Miklós két és több élete*. Életrajzi esszé. Budapest: Vince Kiadó.
- Moldova György 2000. *A Balaton elrablása*. Budapest: Dunakanyar Kiadó.
- Mun Dzsésik et al. 1989. *The New World Comprehensive Korean–English Dictionary*. Seoul: Si-sa.yong-o-sa.
- Osváth Gábor (– Balogh Tibor István) 1996. „A koreai nevek magyar kiejtése és helyesírása.” In: Székely Gábor – Cs. Jónás Erzsébet (szerk.) *Nyelvek és nyelvoktatás a Kárpát-medencében*. A VI. Országos Alkalmazott Nyelvészeti Konferencia előadásai. I. kötet. Nyíregyháza: Bessenyei György Könyvkiadó, 307–315.

Pelle János 1990. „Szégyen.” In: Mátyás István (vál. és szerk.): *Szép magyar novella*. Budapest: Új Idő Kft., 242–258.

Révész József 1952. *Kocsedo vádol* (Mi van a világban? Az Országos Béke-tanács külpolitikai füzetei). Budapest: Szikra Nyomda.

Nánai Erika

Dzsingisz kán története a *Quriyangyui Altan Tobčiban*

1. Bevezetés

A *Quriyangyui Altan Tobči* (*Rövid arany történet*, a továbbiakban QAT)¹ ismeretlen szerző műve, amely a 17. század elején, a mongol krónikairodalom második történetírói szakaszában (17–19. század) íródott. Az indo-tibeti buddhista történetírás hagyományait követve a mongol uralkodók eredetét a buddhista tankirályokig (szkt. *cakravartin*, „tankerékforgató uralkodó”, *zhuanlun shengwang* 轉輪聖王) vezeti vissza. A QAT két részre bontható: az egyik Dzsingisz kán életét és halálát tárgyalja (ebben a tanulmányban ezt a részt elemzem), a másik rész az Ögödej uralkodásától Ligdan kán (1603–1634) uralomra jutásáig tartó időszakot öleli fel. A QAT-t eredeti mongol nyelven 1858-ban Galszan Gombojev láma adta ki, és mellékelte a szöveg orosz nyelvű fordítását is. A QAT-t mindig is háttérbe szorította két másik, nyugaton ismertebb mongol történeti mű: *A mongolok titkos története*

¹ A *quriyangyui* szó azt jelenti, hogy rövid. Az *altan* szó aranyat jelent, a történeti művekben a Dzsingisz kánhoz kapcsolódó dolgok többször is megkapják az arany jelzőt (Dzsingisz kán arany nemzetsége, arany élete, arany tegeze, arany palotája, arany holtteste). A *tobči* szó a *tobčijan* rövidítése, ami történetet, történeti művet, krónikát jelent (Bayanbayatur 2007: 39).

(13. század, a továbbiakban MTT)² és a sokkal hosszabb, Sayang Sečen-féle *Erdeni-yin tobči* krónika (a továbbiakban ET).³

Az MTT-t nem sokkal az események megtörténte után jegyezték fel, nem ismerjük a szerzőjét és keletkezésének pontos idejét sem. Az eredeti mongol nyelvű, ujjur írásos szöveg nem maradt fenn. Mégsem veszett el örökre, mert a mongol szöveget kínai írásjegyekkel bemásolták a Ming-kori tolmácsiskola szöveggyűjteményébe, *A Yongle idősza nagy kánonjába* (*Yongle dadian* 永樂大典).⁴ A kánon egyik másolata 1645-ben Nankingban, a másik 1900-ban Pekingben lett a lángok martaléka. Mielőtt *A Yongle idősza nagy kánonja* teljesen megsemmisült volna, a kínai írástudók több könyvet is lemásoltak belőle, és ezek közé tartozott az MTT is. 1908-ban Ye Dehui 葉德輝 (1864–1927) közzétette első nyomtatott kiadását.⁵ Az MTT a Mongol Birodalom kialakulását dolgozza fel Ögödej kán uralmáig. A későbbi időszakra tökéletes forrás a QAT, amely Ligdan kán (1603) uralomra jutásáig, azaz egészen a 17. század elejéig végigköveti a mongolok történetét.

Az MTT olvashatóságát ugyan megnehezíti a nagyszámú személy- és helynév, történeti hitelességét azonban mindez jelentős mértékben növeli. Egy-egy név többször is előfordul, de meglepő módon nem minden esetben ugyanabban az alakban. Az ujjur írás egyik alapvető tulajdonsága,

² Az MTT-t Erich Haenisch 1948-ban a *Die Geheime Geschichte der Mongolen* című művében fordította le németre. Továbbá Haenisch 1939-ben kiadott egy szótárt, amely az MTT szókincsét vette alapul. Paul Pelliot 1949-ben kiadta mind a tizenkét könyvet és az első hat könyv francia fordítását. Az MTT-nek még létezik a Kozin-féle orosz fordítása; a Naka Michiyo-féle 那珂通世 és a Kobayashi Takashiro-féle 小林高四郎 japán fordítása; és a Xie Zaishan-féle 谢再善 1951-es kínai fordítása. Ligeti Lajos 1961-ben fordította le magyar nyelvre. Tsendiin Damdinsüren 1976-ban írta át mai mongol nyelvre. Manfred Taube 1989-ben készítette el a történeti mű német fordítását. Igor de Rachewiltz 2004-ben adta közre angol nyelven (Bawden 1955: 1–2).

³ A krónikát Isaac Jacob Schmidt 1829-ben a *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenthums, verfasst von Ssanang Ssetcen Chungtaidschi der Ordus; aus dem Mongolischen übersetzt...* című munkájában adta közre.

⁴ A művet kínai tudósok ezrei állították össze a Ming-dinasztia Yongle császáranak 永樂 (1402–1424) uralma alatt. A munkákat 1407-ben fejezték be. Az enciklopédia 22877 kéziratok tekercsből állt. Az összeállítás célja az volt, hogy összegyűjtsenek minden írást, amely a konfucianus kánonról, a történelemről, filozófiáról, művészetről és tudományról valaha született. A gyűjtemény a kínai irodalomból vett idézetekből, illetve egészében átvett művekből állt.

⁵ Kotkin–Elleman 1999: 5.

hogy számos betűnek nem egy, hanem több hangértéke van. Amikor az ujjur írásos mongol kéziratból a 14. század végén a ma ismert átírást készítették, az átírók nem ismerték minden egyes név helyes, korabeli élő kiejtését, és hol így, hol úgy olvasták, illetve írták. Az ujjur írásban a *k* betűt *g*-nek is lehet olvasni; ugyanaz a betű szolgál a *t* és a *d* leírására; az *o* betűt *u*-nak is lehet olvasni; az *ö*-t és az *ü*-t is egy betű jelöli; az *a* betű lehet *e* is; egymáshoz hasonló ujjur betű az *sz* és a *k* is.⁶

Láthatjuk, hogy az ujjur írásos mongol szövegek rekonstrukciója során számottevő nehézségekbe ütközünk. Az MTT kínai átírásának rendszere szervelesen csatlakozik a Ming-dinasztia legelején kialakult átírási rendszerhez. Ebből az időből más hasonló művek is származnak, hosszabb-rövidebb mongol szövegek kínai átírásban, szó szerinti kínai fordítás kíséretében.⁷ Érdekes, hogy az idegen uralom alól frissen felszabadult Kína mekkora figyelmet szentelt közeli szomszédai nyelvének. Tolmács- és fordítóiskolákban tanították ezeket a nyelveket, köztük a mongolt is. Az MTT-t is a tolmácsiskola segédanyagaként használták, ezért van a kínai átírásban a mongol szavak mellé jobboldalra odaírva a kínai jelentés, és minden szakasz végén kínai fordítás is található. Az MTT-t 12 könyvre (*juan* 卷), 282 szakaszra tagolták: az első tíz könyv Dzsingisz kán sztyepei története, az utolsó kettő Dzsingisz kán és Ögödej külföldi hadjáratairól szól. Paul Pelliot megállapította, hogy az MTT kínai fordítása több helyen eltér a mongol szövegtől, és olyan részleteket is tartalmaz, amelyek a mongol alapszövegben nincsenek benne.⁸ A szakaszok végén lévő kivonatolt kínai fordítás nem az adott szakasz szövege alapján készült, hanem egy másik mongol kézirat alapján, amelyet a Ming-dinasztia elején fordítottak le.

Az általam vizsgált QAT a különféle történeti szövegek áthagyományozásáról még részletesebb képet tár elénk. A QAT krónikaszcsoveg szerkesztője

⁶ Ligeti 1962: 194.

⁷ A hivatalos fordítóiskolák a Yuan-dinasztia idején jöttek létre. A pekingi mongol iskolában az előkelő ifjak két-három éven keresztül a kínai klasszikusokat fordították mongolra. 1289-ben egy muszlim iskolát is alapítottak, ahol perzsát és törököt is oktattak. A Ming-dinasztia idején létrehoztak egy tolmácsshivatalt („Négy Barbár Hivatala”, *Siyi guan* 四夷馆), ahol a tolmácsokat oktatták (Bastid-Bruguière 2007: 100).

⁸ Pelliot 1949: 2–3.

a forrásait a legtöbbször szóról szóra kimásolta. Forrásai közé tartozott az MTT is. A QAT forrásként használja az MTT első két könyvének bizonyos történeteit: 4–68 (ugyanakkor a totemisztikus eredetmondát nem vette át, ezt mint buddhista szerzetes nyilvánvalóan vallási okokból mellőzte); 74–96. A QAT 21-es szakaszában megtörik a történet, újra az indo-tibeti buddhista történetírás hagyományait követve Dzsingisz kánt buddhista tanvédókirályként mutatja be; majd a QAT 22-es szakaszában hirtelen nagyot ugrik, *Kaszar lázadását* (mong. Qasar) meséli el, ez a történet az MTT tizedik könyvében található. Valamennyi átvett szakaszra jellemző a pontatlanság, sok az elírás. A nem értett, illetve rosszul értett szavak és az ismeretlen nevek gyakran eltorzultak a mű lejegyzése során. Természetesen más mongol nyelvjárásokból átvett szavakkal is számolnunk kell.

Megjegyzendő, hogy a QAT szerzője nemcsak az MTT-ből, hanem azon kívül más művekből is merített. A QAT legjelentősebb forrása a *Dzsingisz kán arany története* (Činggis qayan-u altan tobči, a továbbiakban CQAT).⁹ A QAT-ban olyan adatok is vannak, amelyeket az MTT nem tartalmaz. Ezeket az eltéréseket az adott szakaszoknál meg fogom említeni. A QAT gyakran tartalmaz bővebb szövegváltozatot, a legtöbbször azonban könnyen megállapítható, hogy későbbi betoldásról van szó, amelynek nem az MTT a forrása, hanem valamely másik mongol mű. Sajnos, nem mindig könnyű megállapítani, hogy melyik. Az MTT bizonyos szakaszai hiányoznak a QAT-ból, mivel a QAT szerzője bizonyosan mellőzte a források közül azokat, amelyek szükségtelenek voltak, vagy valamilyen okból feleslegesnek tűntek. A QAT történetvezetése az MTT harmadik könyvétől a tizedik könyvig terjedő részt teljesen mellőzi, ezeket a történeteket nem illeszti be a QAT-ba, bizonyára szándékosan. A kihagyott szakaszok jelentős eseményeket tartalmaznak (a kereitek, a najmanok megsemmisítése, Dzsamuka vége), eléggé nagy terjedelmű ez a kihagyás.

A mongol történet kezdeteiről, Dzsingisz kán és Ögödej viselt dolgai-ról gazdag forrásanyagot tartalmaznak a perzsa történetírók által feljegyzett történeti művek is. Rasid ad-Din (perzsa Rashīd al-Dīn) perzsa történetíró

⁹ Bayanbayatur 2007: 241.

a 14. század elején fejezte be monumentális történeti művét, ő abban tér el a többitől, hogy művéhez mongol forrásokat is felhasznált. Nemcsak írásos, hanem szóbeli forrásokat is figyelembe vett, sajnos ezeket a forrásokat nem nevezte meg pontosan. Ha a forrásairól készült is feljegyzés, valószínűleg elveszett. Szóbeli informátorai közül egyet név szerint is ismerünk, ez a dörböt Bolad vagy Bolad chingsang (perzsa Pulad chinksank, Beiluo chengxiang 孛罗丞相, „Bolad kancellár”, 1313-ban halt meg), aki a nagykán képviselője volt a perzsiai ilkánok udvarában. Lehetséges, hogy Perzsiába érkeztek írott forrásokat is hozott magával, de az is lehet, hogy ilyeneket Rashīd al-Dīn az ilkánok titkos levéltárában is talált. Egyet ezek közül az írott források közül a perzsa történetíró több alkalommal is idézett, ez a híressé vált *Altan debter* vagy *Arany könyv*. Sajnos, nem tudjuk, pontosan mit tartalmazott ez a történeti mű, de passzusai gyakran szóról szóra megegyeznek azzal a leírással, amit ugyanarról az eseményről az MTT ad. Bizonyára az MTT, a QAT, Rashīd al-Dīn műve és a *Yuanshi* 元史 egyezéseinek és eltéréseinek összehasonlítása is igen érdekes és tanulságos lenne, de ennek a szerteágazó kutatási anyagnak a tanulságait jelen cikkemben lehetetlennek látom összefoglalni. Mindenesetre megpróbáltam a QAT, az MTT és a *Yuanshi* vonatkozó részeit elemezni. Ebben a tanulmányban a QAT első részét fordítottam le, azaz a Dzsingisz kán életéről és haláláról szóló részt. Tehát a QAT 126 szakaszából 61 szakaszt fordítottam le és elemeztem.

A QAT és Rashīd al-Dīn is bőven beszél a tangutok elleni hadjáratról és Dzsingisz kán haláláról, de a két forrás egyezése nem szembeszökő. A perzsa forrás nem ismeri az utódlásról szóló színes történetet, az utódlás kérdése a tangut hadjárat alatt kerül szóba, szintelenül, a helyzetek kiélézése nélkül. A perzsa történetíró műve abból az időből származik, amikor a Toluj-ház győzelme már régen eldőlt az Ögödej-ág felett. A perzsa történetíró műve új elemeket hozott az MTT szöveghagyományának a kutatásába, a régi hiteles mongol szöveg mellett más, hasonlóképpen régi mongol szövegek jelennek meg.¹⁰

¹⁰ Ratchnevsky 1991: XV–XVI.

Az általam választott téma, Dzsingisz kán története a *Quriyangyui Altan Tobčib*-ban magyarul eléggé feltáratlan, ezért munkámat azzal kezdtem, hogy lefordítottam a tanulmány szempontjából fontos elsődleges forrásokat. A fordítások elkészítése után kezdtem az elemző munkát, összegyűjtöttem a forrásokban szétszórta fellelhető adatokat, és igyekeztem őket logikus rendbe szervezni. Eleget forrásanyag híján bizonyos témakörökben nem tudok átfogó és teljes képet adni. A fentiek mellett a mongol történelem rekonstruálásában más források is segítenek. Ezeknek azonban közös vonásuk, hogy kérdéses a hitelességük, ezért az ezekben található adatokat csak kiegészítésként használom. A tanulmányban számos korabeli forrásból idézek, amelyeknek túlnyomó többségét saját fordításomban közlöm. A kínai nevek-nél és kifejezéseknél végig következetesen a *pinyin* átírást használom. Mind a törzsszövegben, mind az idézetekben, ha szükségesnek láttam, megadtam a szóban forgó kínai név vagy kifejezés írásjegyét. A leggyakoribb kifejezések írásjegyeit csak első előfordulásukkor közlöm, a többi szónál általában az egyes fejezetekben történő első előfordulásukkor adom meg az írásjegyet. A téma szempontjából nem fontos nevek írásjegyeit szükségtelennek tartottam megadni, mivel ezek csak az olvasást nehezítik. Az eredeti mongol szövegek és elnevezések pontos idézésénél is hasonlóképpen jártam el.

2. A *Shengwu qinzheng lu* (Dzsingisz kán hadjáratai)

Rashīd al-Dīn történeti művéhez szorosan kapcsolódik egy másik nevezetes munka, a *Shengwu qinzheng lu* 聖武親征錄 (SWQZL) vagy *Qinzheng lu* 親征錄, amely Dzsingisz kán hadjáratainak történetéről szól, de magában foglalja Ögödej uralkodását is. Ez a kínai nyelvű mű nem más, mint egy elveszett mongol krónikának a fordítása, és két másik történeti műbe is bekerült. Az egyik a *Yuanshi* első, Dzsingisz kánról szóló fejezete. A másik Rashīd al-Dīn történeti műve. Rashīd al-Dīn történeti művébe azért kerülhetett bele, mert azt a mongol krónikát, amelynek a *Qinzheng lu* a fordítása, igen korán lefordították perzsára is, és ez a perzsa fordítás jelentős részben bekerült Rashīd al-Dīn munkájába. A *Qinzheng lu* a 13. században keletkezett, de nem később, mint 1285. Ez azt jelenti, hogy kronológiai okoknál fogva

megkülönböztetett figyelmet érdemel a 13. századi történeti irodalom kutatása szempontjából. A mű töredékesen maradt fenn, de bevezetését megőrizte a *Yuan shi*, más elveszett részeit Rashīd al-Dīn őrizte meg. Az a mongol krónika, amelyre a *Qinzheng lut* vissza szokás eredeztetni, nem más, mint az *Altan debter*. Megjegyzendő, hogy Rashīd al-Dīn és a *Yuanshi* esetében nem ez a mű volt az egyetlen mongol forrás, nem csak ebből a forrásból merítették a mongol adatokat. Ha figyelembe vesszük azokat a helyeket, epizódok leírásait, amelyek közösek a perzsa és a kínai műben, nem nehéz megállapítani, hogy a forrás közös, a kínai azonban nem fordított, hanem átvett szöveg. A kínai szöveg rideg, száraz, tárgyilagos, szenvedélytől mentes stílusa élesen elválik a perzsa forrás meleg, csodálkozó, lelkendező vagy hitetlenkedő hangvételétől. A *Qinzheng lu* lejegyzője csak alkalmazkodott a hagyományos kínai történetírás stílusához, ezért átalakította a mongol forrás beszédes, magával ragadó, szenvedélyes ábrázolásmódját.

A régi mongol történeti művek az énekmondók regélős előadásmódját idézik fel. Minden jel arra utal, hogy Dzsingisz kán viselt dolgait a 13. században legalább két, esetleg több mongol mű is megörökítette. Könnyen meglehet, hogy ezek a művek egy korábbi közös írott forrásra mennek vissza. Emellett a folklór anyagokkal is számolnunk kell. Feltételezhető, hogy a 13. század második feléig kizárólag szóban léteztek ezek a történetek, és az eltéréseket a rendkívül nagy földrajzi távolságok magyarázhatják. A 13. századi mongol szerzők saját koruk gyakorlata szerint általában idegen nyelvből fordítottak, vagy mesemondók, énekmondók szavait jegyezték le. A középkor gyakorlata szerint a szerző személye nem fontos, nem áll előtérben.

Az SWQZL a Mongol birodalom eredetéről szóló négy fontos történeti krónika egyike. A másik három: az MTT, Rashīd al-Dīn perzsa nyelvű műve és a *Yuanshi*. Ez a négy forrás egymással összefüggő krónikák sorozatának is tekinthető, kezdve a költői hangnemű *A mongolok titkos történetétől* egészen a hatalmas terjedelmű, nem egységes szövegű, tudatosan szerkesztett és másolt *Yuanshi*ig. Az SWQZL a második tagja ennek a sorozatnak. Bár az MTT-n alapul, a kínai történetírás birodalmi évkönyv stílusa erősen hatott rá. Ezt követi Rashīd al-Dīn hasonló terjedelmű műve, a *Krónikák összefoglalása* és a *Yuanshi*. Az SWQZL szövege és értelmezése a legnehezebb, mivel nyelvezete, mondanivalója, történetyszerkesztése rendkívül zavaros.

Amikor az SWQZL először kapott tudományos figyelmet, szinte semmit nem tudtak róla. A szövegben megjelenő nevek jelentős része más mongol forrásban nem található meg. Továbbá a szöveg tele van homályos értelmű, többféleképpen olvasható mongol nevekkal és nyilvánvaló szövegbeli hibákkal. A szöveg értelmezése két lépésből áll. Az első, hogy meg kell érteni a szöveg belső logikáját. Másodszor pedig a más korabeli krónikákból és évkönyvekből jól ismert neveket be kell azonosítani. A 20. század elejétől a tudósoknak rendelkezésükre áll egy harmadik kiindulópont is. A Mongol Birodalom kezdeteit leíró részek esetében az SWQZL tagolásban és szóhasználatban egyértelműen hasonló a *Yuanshi*höz és Rashīd al-Dīn művéhez. Vagyis ezzel a két szöveggel lehet legjobban összehasonlítani az SWQZL-t. Az SWQZL klasszikus kínai nyelven íródott, a szöveg szerkesztése egyértelműen bizonyítja, hogy mongol eredetiből fordították le, amely ma már nincsen meg. Az SWQZL mongol eredetijét szintén lefordították perzsára, amelyet aztán Rashīd al-Dīn szintén belefoglalt a saját, Dzsingisz kánról szóló krónikájába, vagyis az SWQZL mintegy kilencven százaléka megtalálható a perzsa krónikában. A perzsa történet szerkesztés eltér a kínaitól, de az eltérések és torzulások, melyek az egyik fordításban előfordulnak, rendszeresen jól korrigálhatóak a másik fordítás alapján.

Hasonlóan az MTT-hez, az SWQZL Dzsingisz kán és fia, Ögödej életéről szól. Az SWQZL mellőzi Dzsingisz kán származásának, családfájának levezetését. Továbbá van egy jól körülhatárolható stílusbeli eltérés a történeti műben: míg Dzsingisz kánról színesen mesél, addig az Ögödejről szóló rész figyelemre méltóan tömör, és kizárólag Észak-Kínáról van szó benne. A Dzsingisz kánról szóló rész ugyanúgy az MTT-re támaszkodik, mint Rashīd al-Dīn perzsa nyelvű műve és a *Yuanshi* is. Az Ögödejről szóló részről nem tudjuk, milyen forrásokra támaszkodik, továbbá nem található meg sem Rashīd al-Dīn művében, sem egyéb perzsa nyelvű műben.¹¹

¹¹ Vö. Atwood (d.n.).

3. *A Yuanshi (A Yuan-dinasztia története)*

Továbbá rendelkezésünkre állnak az alábbi megbízható, aprólékosan kidolgozott kínai dinasztikus évkönyvek. A *Yuan-dinasztia története*, a *Yuanshi* 元史 kétszázötven fejezetben dolgozza fel a dzsingiszidák történetét Dzsingisz kántól (1162–1227) az utolsó Yuan-házi császár, Huizong 惠宗 bukásáig (Togontemür, 1333–1368).¹² A Yuan-dinasztia történetét Song Lian 宋濂 (1310–1381) irányításával 1370-ben állította össze a Ming-ház Történeti Hivatala. Ming Taizu 明太祖 már 1368-ban elrendelte az előző dinasztia hivatalos történetének a lejegyzését. A nankingi Tianjie kolostor 天界寺 fogott bele a Yuan-dinasztia hivatalos történetének az összeállításába. Nem egészen egy év leforgása alatt a munkálatokat teljesen befejezték. Mivel a hatalmas iratanyagot szédítő gyorsasággal állították össze, nem volt idő az egymásnak ellentmondó tények felülvizsgálatára. Emiatt a korszakot kutató történészeknek nehéz tényszerű megállapításokat tenni. Továbbá az idő rövidsége miatt az összegyűjtött történeti feljegyzések hitelességének felülvizsgálatára sem kerülhetett sor. A *Yuanshi* nemcsak egymásnak ellentmondó tényekkel van tele, hanem bizonyos történetek több helyen újra felbukkannak. A történeti műben bizonyos történelmi személyiségek életéről véletlenül kétszer is beszámolnak, ez is arra utal, hogy nem nézték át újra, és kapkodva terjesztették be a lejegyzett anyagot. A mongol nevek kínai átírása is nehézségekbe ütközött, sokszor csak találgatni lehet, hogy kiről készült a feljegyzés. Az eredeti mongol források átvétele sem tökéletes, a kronológia összeállításán is érződik a hozzá nem értés, az életrajzi anyagokban oda nem illő adatok vannak. A műben szinte mindenhol tetten érhető a gondatlanság. A korszakra vonatkozóan mégis forrásértékű, mivel megőrzött több ún. „igaz feljegyzést” (*shilu* 實錄), amelyek elvesztek volna. A *Yuanshi* igen terjedelmes munka, legelterjedtebb modern kiadása tizenöt kötetet tesz ki. Szerkezetét tekintve követi a Sima Qian által lefektetett felosztást, és a rendelkezésre álló anyagot négy fejezettípusban dolgozták fel. Ezek a következők:

¹² A 20. század elején Dandaa (írói neve: Ch. Demcigdorj) lefordította mongolra a Yuan-dinasztia történetét.

- 1–47. fejezet: „alapvető évkönyvek” (*benji* 本紀). Ez a rész tárgyalja a Yuan-dinasztia uralkodóinak történetét. A cikk szempontjából főként ezeknek a fejezeteknek szentelek figyelmet.
- 48–105. fejezet: „értekezések” (*zhi* 志). Ebben az 57 fejezetben olyan általános témákat tárgyalnak esszé formában, amelyek nem illettek bele a többi fejezettípus időrendi keretei közé. Ilyen például az áldozatok, a folyók és csatornák, valamint a gazdasági intézkedések dinasztiákon átnyúló története.
- 106–113. fejezet: „táblázatok” (*biao* 表). Címüknek megfelelően ezek a fejezetek időrendi táblázatokat tartalmaznak, amelyekben az ország különböző részeiben történt események kronológiáját igyekeznek tisztázni.
- 114–210. fejezet: „életrajzok” (*liezhuan* 列傳). Ez a *Yuanshi* legterjedelmesebb része, 96 fejezet tartozik ide. A *liezhuan*ok nagy része egy-egy történelmi személyiség, vagy személyek meghatározott csoportjának élettörténetét tartalmazza. Ugyanakkor *liezhuan* tárgya nemcsak személy lehet, ide tartoznak pl. az idegen, „barbár” népek is. Az életrajzok a *Yuanshi* legolvasmányosabb fejezetei. Meg kell azonban jegyezni, hogy a kínai életrajz nemigen hasonlít a nyugati biográfiára. Célja nem az adott illető személyiségének és teljes élettörténetének bemutatása, hanem annak a személyiségtípusnak a jellemzése, amelybe az illető tartozott. Éppen ezért a kínai életrajzok nagy része nem ad átfogó képet a tárgyalt személyről: csupán a személy legfontosabb adatait (születési hely, ősök), életének legfontosabb eseményeit, valamint az élettörténetben fordulópontnak tekintett eseményekhez kötődően egy-egy történetet, anekdotát tartalmaz. Ez utóbbit az életrajzírók nagyon gyakran egy-egy párbeszéd, szónoklat, esetleg levél egyenes idézésével beszélik el. A kínai történetírói hagyományban egy idő után uralkodóvá vált az írott források idézeteinek halmozása.¹³

¹³ Balázs 1976: 183–86.

A *Ming-dinasztia története* (*Mingshi* 明史) háromszázharminckettő fejezetben dolgozza fel az 1368–1644 közötti időszakot. A Qing-kori Shunzhi császár 順治 (uralk. 1643–1661) uralkodása idején Zhang Tingyu 張廷玉 (1672–1755) vezetésével kezdték el összeállítani a történeti művet, és 1739-ben fejezték be. A *Ming-dinasztia történetének* legtöbb fejezetét Kangxi császár 康熙 (1661–1722) idején írták.

A *Quriyangyui Altan Tobči* (fordítás)

Az eredet

[1] [A tökéletesen megvilágosodott Buddha mantrája óvja nagymívű munkámat.]¹⁴

India és Tibet hajnalán élt érdemdús bódhiszattvákról, nagyhatalmú királyok dicsőséges tetteiről fogok mesélni. Ebben a világkorszakban az emberek és a világ más teremtményei híján voltak az értelmes cselekedeteknek, ezért a Magányos Buddha akaratából és kegyelméből Maha Samadit kenték fel India első királyának. Maha Samadi fiát Ragyogó Fényességű királynak (mong. *üjšeküülang gerel-tü qayan*), Ragyogó Fényességű fiát Erények királyának (mong. *buyan-tu qayan*), az ő fiát Oltalmazó és Megmentő királynak (mong. *tedkiin asarayči qayan*) hívták. Az ő fiaként látta meg a napvilágot az Aranykerék királya (mong. *altan kürdü-tü qayan*), aki négy világsziget felett uralkodott.¹⁵ Az ő fia volt az Ezüstkerék királya (mong. *mönggün kürdü-tü qayan*), aki három világsziget felett uralkodott. Az ő fiát a Rézkerék

¹⁴ Own suwasti siddam (szanszkrit *om svasti siddham*). A szerzetes ezzel a buddhista mantrával kezdi a történeti művet, mivel szeretné, hogy a QAT a Tan védelme alatt álljon.

¹⁵ A tankerékforgató uralkodó eredetileg hadvezér és a hét kincs (*qibao* 七寶) a birtokában van. A hét kincs pedig az aranykerék, az elefánt, a ló, a gyöngy(ök), a miniszter(ek), a szolgálólány(ok), és a tábormok(ok). A buddhista szövegekben a *cakravartin* a négy világsziget (az ún. aranysziget, ezüstsziget, rézsziget és vassziget) uralkodója.

királyának (mong. *jes kürdü-tü qaγan*) hívták, és két világsziget felett uralkodott. Az ő fia volt a Vaskerék királya (mong. *temür kürdü-tü qaγan*), aki egy világsziget felett uralkodott. Az ő fia volt a Tökéletes Fény királya (mong. *tegüs üjšeküleng-tü qaγan*).

[2] Ők öten voltak a világkirályok. Tökéletes Fény királyának Megmentő király (mong. *talbiγči qaγan*), Megmentő királynak Őrző és Megmentő király (mong. *talbin bariγči qaγan*) volt a fia. Őrző és Megmentő király fia Šeküni király (mong. *šeküni qaγan*), Šeküni király fia Küsi király (mong. *küsi qaγan*), Küsi király fia Nagy Küsi király (mong. *yeke küsi*), Nagy Küsi király fia Jó [világ]szemléletű király (mong. *sayin üjšegči qaγan*) volt. Ez Maha Samadi királyi arany vérvonala. Az ő fiát Jöszületésűnek (mong. *sayin töröl-tü qaγan*) nevezték el. Eme utolsó nagykirályok leszármazottja volt Oroszlánfogú király (mong. *arslan oyoči-tu qaγan*), Tiszta étkű király (mong. *ariyun idege-tü qaγan*), Fehér étkű király (mong. *čayan idege-tü qaγan*), Finom étkű király (mong. *tangsuy idege-tü qaγan*), Nektár étkű király (mong. *rasiyan idege-tü qaγan*)¹⁶. Buddha (mong. *burqan baγsi*) és Fényességés nandi¹⁷ (mong. *üjšeküleng-tü nandi*) Tiszta étkű király fiaként született meg. Életteltei Győzedelmes király (mong. *nasun-a tegülder ilayuyči*) és Tökéletes Jóság (mong. *tegüs sayin*) Fehér étkű király fia volt. Finom étkű király két fiát pedig Nagyhírnévű Életteltelinek (mong. *nasun-a tegülder yeke nere-tü*) és Romlatlannak (mong. *ülü doroyitayči*) hívták. Diwadad és Ananda Nektár étkű király fiai voltak. Sikamuni fia,

[3] Rahuli, a Tiszta étkű király leszármazottja szerzetes lett. Több mint ezer évvel azután, hogy Buddha a nirvánába távozott, Maha Samadi leszármazottjai még mindig éltek a keleti havas lejtőkön. Akkoriban Indiában, a magadhai Kósalában élt egy Sarba nevezetű király, akinek öt fia volt. Amikor a legkisebb fiú megszületett, látták ám, hogy türkizkék haja van, keze-lába nyomorék, szemei függőlegesen nyílnak. Azt mondták:

– Teste egyetlen korábbi megtestesülésre sem hasonlít.

¹⁶ *Rasāyana* (szanszkrit): „nektár”.

¹⁷ *Nandi* (szanszkrit): „boldog, csodálatos személy”.

Azzal fogták, beletették egy rézládikába, és bedobták a Gangeszbe. Nepál és Tibet határán egy tibeti öregember kihalásza a ládikát a folyóból, felnyitotta, és egy mesés szép gyermekre lelt [benne]. Amikor a fiú tizenhat éves lett, a hegyekbe vágyott, áhítattal nézte a hófödte Sambu hegycsúcsait (mong. *času-tu sambu*), és távoli mesés tájakról (mong. *dörben ker yajar-i*, négy idegen föld, négy idegen ország) álmodozott. [A fiú felmászott a hegyre, találkozott egy tibeti emberrel], és azt mondta neki:

– [Itt] fogok letelepedni.

– Hová valósi vagy?

[4] A fiú felmutatott az égre. [Az idegen ekképp folytatta]:

– Fiam, téged az Ég [éppen jókor] küldött, mert Tibetnek eleddig nem volt királya.

Azzal nyakába ültette, és magával vitte. Ő lett az első tibeti király. Az ő fia Erkin doluyan (*kümiin sandali-tu qayan*), Erkin doluyan fia Kii jarbu (*sibayun sandali-tu qayan*), Kii jarbu fia Ayitulqa (*arbai sandali-tu qayan*), Ayitulqa fia Küri külüg (*yal bolur sandali-tu qayan*), Küri külüg fia Kün sübin (*morin sandali-tu qayan*), Kün sübin fia Dalai sübin (*altan sandali-tu qayan*) volt. Dalai sübinnek három fia volt: Boroču, Sibayuči és Börte Činoa. Amikor a testvérek összevesztek, Börte Činoa útra kelt észak felé, átkelt a Tenggis-tengeren.¹⁸ Amikor emberlakta területre ért, maga mellé vett egy Gooa Maral nevezetű lányt, akinek nem volt férje. Letelepedett, és megalapította a mongolok nemzetségét. Börte Činoa fia Batai Čayan, Batai Čayan fia Temüjin, Temüjin fia Quričal Mergen, Quričal Mergen fia Oγjim Buyurul, Oγjim Buyurul fia Sali Qalčaqu,

[5] Sali Qalčaqu fia Yeke Nidün, Yeke Nidün fia Sem Soči, Sem Soči fia Sali Qaljaqu, Sali Qaljaqu fia Borjigidai Mergen, Borjigidai Mergen fia Toraqalčin Bayan volt. Toraqalčin Bayan Boroγčin Gooát vette nőül. A mongolok legelső kánjának, Činggis qayannak a fia Ögedei qayan, Ögedei qayan

¹⁸ A *tenggis* legáltalánosabb jelentése „tenger, nagy tenger”. A legtöbb kutató szerint a Bajkál-tavat takarja a kifejezés. Onon szerint a mai belső-mongóliai Hulunbuir-tóról (*Hulunbeier hu* 呼倫貝爾湖) van szó (Onon 1990: 25).

legidősebb fia Külüg qayan, Külüg qayan legidősebb fia Mōngke qayan, Mōngke qayan legidősebb fia Qubilai qayan, Qubilai qayan legidősebb fia, a későbbi Öljei-tü qayan, Öljei-tü qayan fia Külüg qayan, Külüg qayan fia Buyan-tu qayan, Buyan-tu qayan fia Gegen qayan, Gegen qayan fia Yisün Temür qayan, Yisün Temür qayan fia Jayaya-tu qayan, Jayaya-tu qayan fia Qutuγ-tu qayan, Qutuγ-tu qayan fia Ajiyamal qayan, Ajiyamal qayan fia Uqaya-tu qayan, Uqaya-tu qayan fia Bilig-tü qayan, Bilig-tü qayan fia Usqal qayan, Usqal qayan fia Joriγ-tu qayan, Joriγ-tu qayan fia Elbeg qayan, Elbeg qayan fia az ojrát Batula Čingsang volt, aki kiterjesztette a mongolokra is az uralmát. Batula Čingsang után Toγuyan qayan, Toγuyan qayan után Ului Temür qayan, Ului Temür qayan után Dalbay qayan következett.

[6] Dalbay qayan uralma után egy ojrát kán vette át az uralmat. Őt Adai qayan, majd az ojrát Toyan taysi követte, aki a mongolok felett is uralkodott. Toyan taysit Tayisung qayan követte. Az ojrát Esen taysi újra kiterjesztette az uralmát a mongolokra. Esen taysi után Maqa kürkis qayan, Moolon qayan, Manduγuli qayan, Bayan Mōngke Bolqu jinong, Batu Mōngke Sayin Dayun qayan, [Batu Mōngke Sayin Dayun qayan] unokája, Bodi Alay qayan, [Bodi Alay qayan] fia, Daryisung Kūdeng qayan, [Daryisung Kūdeng qayan] fia, Barsu Bolod jinong (*Gegen Altan qayan*), Tümen Jasaγ-tu qayan, Buyan Sečin qayan, Sengge Temür Dügüreng qayan, [Sengge Temür Dügüreng qayan] fia, Sümür Mergen tayiji [következett. Sümür Mergen tayiji] fia Yon-tan rgya-mtsho, a dalai láma reikarnációja. Őt Buyan Sečin qayan, [Buyan Sečin qayan] öccse, Mangγus Mergen tayiji követte. [Mangγus Mergen tayiji] fia Lindan Qutuγ-tu qayan, [Lindan Qutuγ-tu qayan] fia Erke Qongqor tayiji, [Erke Qongqor tayiji] öccse Abanai čin wang [volt, Abanai čin wang] fia a negyvenkettedik generációs Burani čing wang.

Alung Fooa története

[Burani čing wangnak] volt két fia, Duwa Soqur (MTT: Duva-szokor)¹⁹ és Dobu Mergen (MTT: Dobun-mergen). Duwa Soqurnak csak egy szeme volt, a homloka közepén, és háromnapos járóföldre (*γurban negüri γajar-a üjekü ajayu*)²⁰ ellátott vele. Volt neki két pompás paripája, a Barna meg a Szürke. [Egyszer] Duwa Soqur öccsével, Dobu Mergennel felment a Burqan Qaldunra. Amint Duwa Soqur a Burqan Qaldunról lenézett, meglátta, hogy a Tönggelik-patak mentén, a Duyirang Kiri-tü felől egy csapat ember közeledik feléjük. Duwa Soqur így szólt Dobu Mergenhez:

– A Tönggelik-patak mentén vonuló karaván legelső kocsijának bakján egy leány ül. A leány olyan szép, hogy szépsége idáig elragyog. Menj és nézd meg közelebből!

Amikor Dobu Mergen közelebből szemügyre vette a lányt, látta ám, hogy még nem adták férjhez. Dobu Mergen megkérdezte tőle, hogy honnan jött. A lány azt felelte:

– Alung Fooának (MTT: Alan-koa) hívnak. Az Ariγ Usun vize mellett születtem. Anyám Barkujin Fooa Aγa²¹ (MTT: Barkudzsin-koa), aki a tümet Surultai Mergen (MTT: Korilartaj-mergen) felesége.

Dobu Mergen feleségül vette Alung Fooát, aki két fiút szült neki, Buqu Qatagist és Buquji Saljit.

[8]²² Buquji Saljítól származott a Saljiγud nemzetség, Buqu Qatagistól pedig a Qatagid nemzetség. Dobu Mergen meghalt. Dobu Mergen halála után Alung Fooa, bár nem volt férje, három fiút szült. Ezeket Begternek, Belgeteinek és Bodončirnak (MTT: Bodoncsar) hívták. [A korábban Dobu Mergentől született két fiú], Buquji Salji és Buqu Qatagis így tanakodtak egymás között:

¹⁹ Ettől a szakasztól kezdve a krónika az MTT eseményfolyamát követi (MTT 4–10, Ligeti 1962: 9–10).

²⁰ A *negüri* jelentése „táborhely” (Bawden 1955: 114).

²¹ Az *aγa* jelentése „hölgy”, az *aq*a „idősebb fiútestvér” női megfelelője. A kalmükök és az altaji ojrátok napjainkban is használják ezt a megnevezést (Bawden 1955: 115).

²² MTT 19–22, Ligeti 1962: 11.

– Nem él velünk egyetlen férfi sem. Akkor anyánk mégis hogyan szülhetett még három fiúgyermeket?

Amikor Alung Țooa megtudta, hogy a fiai mit beszélnek róla, így felelt nekik:

– Fiaim, igazatok van, hogy gyanakodtok.

Azzal mindegyiknek adott a kezébe egy-egy pálcát (MTT: nyílvevessző), hogy törjék el. [Azok minden nehézség nélkül] eltörték. Majd csomóba kötött öt pálcát, és azt adta oda, de eltörni nem tudták. Alung Țooa így szólt:

– Ezek a csomóba kötött pálcák titeket jelképeznek. Amikor leszállt az éj, egy aranyfényben ragyogó férfi jött be a jurtába. Miután végigcirógatta a hasamat, fekete *qaljin* kutyává változott, és száját nyaldosva a jobboldali ajtón távozott. Láthatjátok, ők az Ég fiai.

[Amikor Alung Țooa meghalt], az öt testvér osztozkodni kezdett a vagyyonon.

[9]²³ Bodončir egy csillagos homlokú, kehes barna lovat kapott örökségül. [Amikor felült kivénhedt lovára], így szólt magában:

– Nem tudom, mit tartogat számomra az élet, de elébe megyek a sorsomnak!

Azzal lovát útnak indította az Onon mentén felfelé. [Ahogy így éldegélt,] látta egyszer, ahogy egy rőttes szarvas elrejtőzik egy sziklaüregbe a farkas elől. Becserkészte, megölte, húsát mind megette. Amikor szalmakunyhóját építette, látott egy sólyomot, amelyik éppen egy fácánból lakmározott. Lovának szőréből gyorsan hurkot készített, azzal fogta el a madarat. Megszelídítette, és [attól kezdve] vele járt vadászni. A folyó mentén lefelé emberek laktak. [Bodončir] hozzájuk járt kumiszt iszogatni. [Időközben] bátyja, Bigter öccse keresésére indult, el is jutott a folyó alsó folyásánál élő emberekhez, és így kérdezgette őket:

– Láttatok-e errefelé egy fiút egy kehes barna lovon?

– Él itt egy ilyen ember, van neki egy barna sólyma is. Minden nap ide jár hozzánk kumiszt inni. Ne menj sehová, várd meg itt!

²³ MTT 24, 26, 30, Ligeti 1962: 11–12.

[10]²⁴ Délidőben, bár egyetlen felhő sem volt az égen, [a távolban] mintha hó kavargott volna. Az emberek azt mondták:

– Közeledik. A fiú már nincs messze.

Csakugyan Bodončir közeledett. Amikor szél kerekedett, az elejtett madarak tollai hópelyhekként szálltak az Onon-folyón lefelé. [Amikor a két testvér összetalálkozott, megörültek egymásnak], és elindultak hazafelé. Útközben Bodončir azt mondta a bátyjának, Bigternek:

– Ha bátyja van az embernek, az olyan, mint gallér a ruhán. Igázzuk le ezt a népet!

– Ha hazaérünk, megbeszéljük a dolgot a testvéreinkkel.

Bodončir azonban nem nyughatott, ezért újra elmondta ugyanezeket a szavakat. Bátyja továbbra is türelemre intette. [Amikor hazatértek], az öt testvér úgy döntött, hogy lerohanják és leigázzák a népet. Bodončir egy terhes nőt rabolt magának asszonynak. A nő egy fiúgyermeket szült, Qabiči Külügnek hívták. [Qabiči Külüg] fia Bikir Bayatur, az ő fia Maqa Töten, az ő fia Bayisangqor Doysin volt. [Bayisangqor Doysin] fia Tumbanai Sečin, [Tumbanai Sečin] fia Qabul qayan, [Qabul qayan] fia Bartam Bayatur, [Bartam Bayatur] fia Yisügei Bayatur [MTT: Jiszügej] volt.

Ögölen-eke elrablása

[11]²⁵ Egyszer aztán [Yisügei] és két testvére, Daritai és Očoqon elindultak vadászni. [Egyszer csak] megpillantottak egy fehér nyulat. Egy olyan helyen, ahol nemrégén egy nő végezte kisdolgát. Meg sem álltak, úgy követték [az idegenek] szekérnyomát. Yisügei így szólt öccseihez:

– [Meglátjátok], ez a nő erős fiúkat fog szülni!²⁶ – mondta, és tovább követte a keréknyomokat.

²⁴ MTT 31–36, Ligeti 1962: 12–13.

²⁵ MTT 54–56, Ligeti 1962: 15.

²⁶ Ennek háttérben az a mongol hiedelem áll, hogy azok a nők tudnak életerős, egészséges gyereket szülni, akik erős nemi szervvel rendelkeznek, ők erős sugárban vizelnek, ami szépen látszik a havon. Az ET-ban szereplő párhuzamos részből tudható, hogy a történet télen, havas tájon játszódik (ET 1990: 50).

A tajcsiut Čiledü [MTT: Csiledü] éppen hazafelé tartott feleségével, az olkunuut Ögölen-ekével.

– Vágtassunk gyorsabban, érijük utol őket! – sürgette öccseit Yisügei. Amikor Ögölen-eké meglátta üldözőiket, azt mondta a férjének:

– Látod azt a három embert? Nem jó szándékkal jönnek. Menekülj! – azzal levette felsőruháját, és átnyújtotta a férjének. [Azok hárman] nyomába eredtek, három folyón, három dombon át üldözték, de nyomába se értek. [Aztán visszamentek], és magukkal vitték Ögölen-ekét. Ögölen qatun egyre csak sirdogált magában, erre Daritai és Očoqon ráförmedtek:

– Három folyón, három dombon át üldöztük a férjed, de nem értük utol. Magad is láthatod, nyoma sincs. Keresheted, de messze jár. Hiába keseregsz, senki sem hallja!

Ögölen-eké ezt hallva szótlanul továbbment.

Temüjin és Börte története

[12]²⁷ Amikor Ögölen-eké világra hozta [első] gyermekét, éppen akkor tért haza [Yisügei] egy Temüjin nevezetű tatár fogollyal, ezért adták neki a Temüjin nevet. [Yisügeinek] Ögölen-ekétől négy fia született: [Temüjin], Qasar, Qajiqu, Očoqu. [Amikor Temüjin nagyobbacská lett,] apja felkerekedett vele anyja rokonaihoz, az olkunuut néphez, fia anyai nagybátyjaihoz leánykérőbe. Mentében, a Tongsur és a Cingčir torkolatában, összetalálkozott Dei Sečennel [MTT: Dej-szecszen], aki így szólt:

– Sógor [és fia, a Kijat nemzetség és a Borjigid klán leszármazottja], hová igyekeztek?

– Leánykérőbe indultunk, hogy a fiainak, Temüjinnek feleséget találjunk az olkunuutoknál.

– Álmodtam az éjszaka. Egy fehér sólymot tartottam a kezeim között. Az álom megjövendölte, hogy eljössz hozzám a fiaddal, aki a Kijat nemzetség és a Borjigid klán leszármazottja. [A jövendőlközlő álom miatt] hozzáadnám a lányom, a kilencéves Börtét [a fiadhoz. Köztudott], hogy népünk leányai messze földön híres szépségek, fekete tevék vontakocsin járnak, és

²⁷ MTT 59–63, Ligeti 1962: 16–17.

[13]²⁸ szépségük uralkodók asszonyaivá teszi őket. A leggyönyörűbbeket tevék vontatta kocsin az uralkodóhoz kísérik és a kánasszonyi trónusra ültetjük. [Miatán megegyeztek], Yisügei két lovat ajándékozott Dei Sečennek, [fiát pedig otthagyta vőnek]:

– A fiam nagyon fél a kutyáktól, kérlek, vigyázz rá nagyon!

Útközben lakmározó tatárokkal találkozott, és miközben leszállt a lováról, azon gondolkozott, hogy miként tudna elszökni ezeknek a félelmetes embereknek a közeléből. [A tatárok korábbi kirablásukért] titokban mérget keverték az ételébe. Amikor Yisügei félholtan hazatért, elmesélte, hogy a tatárok alattomban megmérgezték. Mivel fogytán volt már az ereje, azt kérte Menggeligtől:

– Kérlek, hozd ide gyorsan a fiamat! Otthagytam [Dei Sečennél].

Menggelig olyan gyorsan vágatott, ahogy csak tudott, de Yisügei meghalt, mielőtt visszatértek. A bölcs Üčín-eke [azaz Ögelen-eke, MTT: Üdzsin anya ettől kezdve egyedül nevelte a fiait],

[14]²⁹ vadhagymával táplálta őket, hogy kánok legyenek. Az erényes Üčín-eke halacskákkal etette a fiait, hogy karizmatikus vezetők váljanak belőlük. Egy napon Temüjin és Qasar azt mondták anyjuknak:

– A múltkor fogtunk egy halat, amit Begter elvett tőlünk. Ma meg egy pacsirtát rabolt el tőlünk, amit Qasar ejtett el. Nem maradunk itt tovább! Elmegyünk messzire, hogy távol legyünk Begtertől és Belgeteitől!

– Jaj, fiaim, [a tajcsiut Örbei-γooa öt fia] hogy beszélhettek így egymásról? Ti, akiknek nincs más társatok, csak a saját árnyékotok! Ti, akiknek nincs más ostora, mint a lovatok farka!

²⁸ MTT 64–68, Ligeti 1962: 17–18. Itt ér véget az MTT első könyve.

²⁹ MTT 76, 77, 79, Ligeti 1962: 21–23.

Begter meggyilkolása

Erre Temüjin és Qasar becsapták az ajtót, és elrohantak. Begter éppen nyolc sötétbarna kasztrált lovat őrzött a közelben. Temüjin előlről, Qasar hátulról odalopóztak hozzá, [és rárontottak]:

– Megölünk!

– Ne öljetek meg! Hagyjatok békén! És öcsénket, Belgeteit se öljétek meg!

[15]³⁰ [Miután] Temüjin és Qasar megölte Begtert, Ögelen-eke elé járultak, [aki fiai tekintetéből megértett mindent], és így szólt:

– Jaj, fiaim, [amit tettetek,] olyan, mint amikor ércarmok beleváznak a sziklafalba; mint amikor egy fekete kutya a saját kölykét marcangolja szét; mint amikor egy esős napon a szürke farkas halálos veszedelembe kerül; mint amikor a tevecsdör saját csikóját halálra mardossa; mint amikor a dühös *baray-kutya* támad az éj leple alatt; mint a tigris, ki elejti zsákmányát.

Temüjin és a tajcsiutok

Eközben a tajcsiutok rajtuk ütöttek, vezetőjük azt kiáltotta:

– Asszony, csak Temüjint küldd ki! Nekünk a többiekre semmi szükségünk!

Amikor Temüjin ezt meghallotta, titokban az Onon menti erdőbe menekült. A tajcsiutok vezetője rájött a cselre, és [a sűrű erdő] bejáratánál őrködni kezdtek. Temüjin három éjszakát töltött az erdőben, [ekkor elhatározta], hogy kimegy belőle. [A lovát maga után vezetve] elindult, de hiába volt szoros a sügyelő és a heveder, a nyereg mégis megoldódott, és lezuhant a lóról. A heveder hagyján, de hogyan oldódott meg a sügyelő? Ez az Ég intése. Visszament, és még három éjszakát maradt. Ezután elindult újra az erdőből kifelé,

³⁰ MTT 78, 80, Ligeti 1962: 22–23.

[16]³¹ és látta, hogy egy elmozdíthatatlan, fehér szikla eltorlaszolta a kijáratot.

– Hát ezt az Ég jól kitervelte! – morfondírozott magában.

Azzal fogta magát, visszament az erdőbe, és még három éjszakát ott maradt. Már kilenc napja élt étlen-szomjan, ezért úgy határozott, hogy előjön rejtekéből:

– Alávetem magam az Ég akaratának, kész vagyok akár meghalni is!

A tajcsiutok azonban továbbra is ott őrködtek, elfogták és magukkal hurcolták. [A tajcsiutok] a lábára és a nyakára is béklyót tettek. Torqan Sira két fia, Čilayun és Čimbai megsajnálták. A nyár első havának tizenötödik napján, teliholdkor a tajcsiutok hatalmas lakomát rendeztek. [A tajcsiutok] Temüjint egy gyenge emberre (*nigen kilbar kümün*) bízták. Temüjin [megvárta, míg a lakoma résztvevői szétszélednek], ekkor az őrzőjétől elragadta a nyakra való vasbéklyóját, [és elfutott]. Amikor az őrző [magához tért], feltápászkodott, és hatalmasat kiáltott. Erre a szétszéledt tajcsiutok mind visszazasereglettek. Temüjin az Onon-folyó vizében rejtőzködött el. Torqan Sira meglátta őt, amint ott feküdt a víz sodrában, és így szólt hozzá:

– Nagyon jó rejtekhelyet találtál magadnak. Maradj is itt, én pedig folytatom tovább a keresésedet a fák között. Vigyázz, rejtőzz el jól!

Amikor a tajcsiutok nyugovóra tértek, és leszállt a sötétség, [Temüjin elindult, hogy megkeresse]

[17]³² megmentőjének, Torqan Sirának a jurtáját, amit köpülés hangjáról lehetett felismerni. Torqan Sira azt mondta neki:

– Temüjin, miért jöttél ide? Menj, keresd meg anyádat!

Torqan Sira két fia, Čilayun és Čimbai pedig azt mondta neki:

– A bokor is menedéket ad a menekülő pacsirtának. Hogyan lehetnénk boldogok, ha nem szánnánk meg azt, aki idejött hozzánk [oltalomért]?

[Apjuk szavával mit sem törődve], vasbéklyóját szétfeszítették, kiküldték, és egy gyapjúval megrakott kocsin bújtatták el. Qataqanra, saját lányának gondjaira bízták. A tajcsiutok másnap korán reggel felkeltek, hogy minden

³¹ MTT 81–83, Ligeti 1962: 23–24.

³² MTT 85–86, Ligeti 1962: 24–25.

jurtát átkutassanak a szökevény után. A megmentő, Torqan Sira jurája is sorra került, és amikor a kocsit át akarták kutatni, [Torqan Sira bátyja] nyersen odavetette:

– Ugyan ki bírná ki ekkora hőségben a gyapjú alatt?

Erre felhagytak a további kutatással, és elmentek. Ekkor Torqan Sira azt mondta:

– Nem sokon múlt, hogy miattad felperzseljék a jurámat. Most már menj el innen!

[18]³³ [Torqan Sira] adott neki egy fehér pofájú meddő kancát, megsütött neki egy két anyajuh által szoptatott bárányt, és útjára bocsátotta:

– Siess anyádhoz!

[Temüjin] eleget tett [Torqan Sira] kérésének. Ám a tajcsiutok követték Temüjin nyomait, és elrabolták nyolc gesztenyepej lovukat. Belgetei egy rövid sörényű, sárga lovon éppen mormotavadászaton volt, ezért [Temüjin] vette üldözőbe a tajcsiutokat, a lovaik csapását követve. A pusztában össetalálkozott egy kancát fejő fiúval, Külüg Boyorjival [MTT: Boorsu], Laqu Bayan [MTT: Naku-bajan] fiával, aki azt kérdezte:

– Hová mész ilyen sietősen, te, a Kijat nemzetség és a Borjigid klán le-származottja?

– A tajcsiutokat üldözöm, mert elhajtották nyolc gesztenyepej lovunkat!

Külüg Boyorji, Laqu Bayan fia adott Temüjinnek egy sebes, sárga fakó lovat. Ő maga pedig felült egy fehér, fekete hátszíjas lóra, és csatlakozott hozzá.

[19]³⁴ Amikor utolérték a tajcsiutokat, azok éppen aludtak, a gesztenyepej lovak pedig körülöttük legelészték. Temüjin azt mondta Boyorjinak:

– Boyorji, maradj itt, és őrizd a lovakat. Majd én odamegyek.

– Ugyan, miért maradnék itt? Azért jöttem, hogy segítsek neked.

Temüjin igazat adott neki, és együtt elhajtották a lovakat. Amikor [Temüjin és Boyorji] hazafelé hajtották a lovakat, útközben bementek Boyorji apja,

³³ MTT 87, 90, Ligeti 1962: 25–26.

³⁴ MTT 90, 93, 94, Ligeti 1962: 25–27.

Laqu Bayan szállására. Amikor [Laqu Bayan] meglátta a fiát, sírt és nevetett örömeiben. [Miután végighallgatta a történetüket, így szólt]:

– Fiam, többé ne hagyjátok el egymást!

[Laqu Bayan] süttött nekik egy két anyajuh által szoptatott bárányt, és útjára bocsátotta őket. [Temüjin] visszahajtotta az anyjához, Ögelenhez mind a nyolc gesztenyepej lovukat. Ögelen, Qasar és az öccsei sokat búsultak miatta, így amikor meglátták, nagyon megörültek. Ezután Temüjin elindult Belgeteijel, hogy megkeresse Dei Sečen lányát, akitől elszakadt kilencéves korában, alig hogy megismerkedett vele. Ahogy a Kerülen-folyó mentén mendégéltek lefelé, a Čigčer és a Čoqorqu között rátaláltak az onggirat Dei Sečentre.

[20]³⁵ Amikor Dei Sečen meglátta Temüjint, nagyon megörült, és így szólt:

– Tudom, hogy a tajcsiutok gonoszul bántak veled, elkeseredtem miattad. Nem gondoltam volna, hogy valaha viszontlátlak.

Börte-keljint odaadták neki feleségül, és visszakísérték őket az úton. A Kerülen menti Jol-nurudnál Dei Sečen visszafordult, mivel testét láz gyötörte. Innen csak Jötei, Börte-keljin anyja kísérte őket tovább. Jötei-eke, amikor elértek Temüjin Szenggür-patak menti szállását, hazaindult. Miután Jötei-eke hazament, elküldte Belgeteit, hogy hívja el Boyorjit, hogy lépjenek egymással szövetségre. Boyorji egy szót sem szólt anyjának, apjának, hanem azonnal felöltötte szürke, nemez pásztorkabátját, és felpattant pejlovára. Így esett, hogy Boyorji szövetségre lépett Temüjinnel. Éppen ez idő tájt költöztek a Szenggür patak partjáról a Kerülen-folyó forrásánál lévő, a Bürgi partján lévő [nyári szállásukra]. Jötei-eke egy fekete cobolyprémből készült *daqut* ajándékozott Yisügeinek nászajándékba. Temüjin a *daqut* odaajándékozta a kereit Ong kánnak, aki apjával, Yisügeijel esküdött örök testvériséget.

³⁵ MTT 94–96, Ligeti 1962: 27. Itt ér véget az MTT második könyve. Teljesen szembe-
szökő, hogy az MTT volt a QAT 7–20 forrása. A QAT 21 szakasztól a szerző egészen más
forrást használt.

Činggis Qayan a nagykáni trónra kerül

[21] Miután visszatért a követségből, Temüjin került a nagykáni trónra. Temüjin megkapta az égi mandátumot, és a Dzsingisz kán (mong. Činggis Qayan) uralkodónevet vette fel. Buddha nirvánába való távozása óta több mint háromezer-ötszázötven év telt el. Dzsingisz kán születésekor a tizenkét démonkirály uralkodott, akik mérhetetlen szenvedést okoztak az érző lényeknek. Buddha véget akart vetni a démonkirályok uralmának, ezért Buddha kegyelméből megszületett Dzsingisz kán. Dzsingisz kán meghódította az öt színes és négy idegen nagy országot (*tabun öngge dörben qari yeke ulus*). Háromszázhatvanegy nemzetség és Dzsambudvípa hétszázhusz különböző nyelvet beszélő nagy népe felett békességben uralkodott. Így vált messze földön ünnepeelt *cakravartin* királlyá. Eme dicső tettek a fekete kígyó (*qara moyai*) évében estek meg. Dzsingisz kán a *bing* tigris évében lett negyvennégy éves, ugyanebben az évben az Onon forrásánál kitűzte a kilenc fehér jakfarkas zászlót, és elfoglalta a nagykáni trónt. Amikor Qasar fellázadt és elmenekült, Dzsingisz kán megparancsolta Sübegetei Bayaturnak [MTT: Szübeetej], hogy vegye üldözőbe a testvérét.

[22] Dzsingisz kán a következő reggel beszédet tartott:

– Hű követőim, *bayaturok*, hallgassátok szavaim. Olyanok vagytok ti nékem, mint prémsapkán a cobolyprém. Harcosok, akik szilárdak vagytok, mint a kőből rakott, magas kurgán! Olyanok vagytok együtt, mint vágótűző, vad ménes; mint egy ostromlott erődre kilőtt milliárd nyílvessző. Csatára kész, hűséges seregem, hallgassátok szavaim! Hallgassatok, záskmányra lecsapó vadászsólyomhoz hasonlatos, legyőzhetetlen harcosok! Harcosaim, azt kérditek, miért vesztegelünk, miért bújunk meg, mint a menyét? Erőtől duzzadó bikaként bárkit legyőzhetnénk, ehelyett csak ülünk egy helyben, nevetgélünk, és egyre csak múlatjuk az időt. Pedig halálra nyilazhatnánk ezreket idegenben, lecsaphatnánk rájuk, mint sólyom a verébre. Vitézeim, legyetek türelemmel! Legyetek olyanok, mint a kiéhezett tigris, mint a kiéhezett vadászsólyom a vadászat előtt! Amikor majd a Nap a szürke farkas

színebe borul, és hollófekete lesz az éjszaka, akkor cselekedjtek, olyan körültekintően, mint egy féltékeny asszony!

Qasar elmenekülése

[23] Sübegetei Bayatur így szólt:

– Üldözni fogom [Qasart], éjjel-nappal menetelek. Mindent úgy teszek, ahogy a nagykán parancsolta.

Amikor visszatért [Qasarral], a következő szavak kíséretében adta át a nagykánnak:

– Aki elhagyja nemzetségét, mások fel fogják falni (*köndölen küümün*). Aki elhagyja rokonait, árvák eledele lesz (*oyurčay küümün*), és ettől kezdve ő maga is halottakkal csillapítja éhségét. A kitaszított akár új életre is lelhet, de nem lelhet új nemzetségre. Befogadhatják más törzsek, de neki többé nincs menedéke!

Qasar egyetértett a szavakkal.

A tajcsiut Čilger Böke összeesküvése

A tajcsiut Čilger Böke álnok tervet eszelt ki, és jurtájában ásott egy mély vermet, amit leterített egy nemezszőnyeggel.³⁶ Magában így morfondírozott: egy nemzetségben láttuk meg a napvilágot, mi egyek vagyunk, hogyan is lehetne közöttünk rossz kapcsolat? Azzal [Čilger Böke] meghívta Dzsingisz kánt a jurtájába. Dzsingisz kán anyja, Ögelen qatun imígyen intette fiát:

– Ne gondold, hogy ellenséged kevés! Ne gondold, hogy a démonkígyó kicsiny! Többé ne bízz senkiben! Ne menj oda egyedül!

[24] A Szentséges Kán (Boγda Ejen)³⁷ azt válaszolta:

– Qasar kitűnő íjász, ezért ő legyen a tegezshordozóm. Belgetei legyen az őrszem. Qačuqu őrizze a lovakat. A hön szeretett Očigin pedig végig maradjon mellettem. Készüljünk fel minden eshetőségre!

³⁶ Az 1236-os kánválasztó *qurultaion*, ahol Batu kánt választották a nyugat felé induló hadjárat vezérévé, hasonló merényletet kíséreltek meg Batu kán ellen.

³⁷ Jelentése „Szent Úr”, „Szentséges Úr”, de a szövegben Európában megszokott asszociációi miatt nem ezt a megnevezést használom.

Amikor a kánok kánja belépett a jurtába, elindult az őt megillető hely felé, hogy helyet foglaljon a nemezszőnyeg közepén, de Očigin elhúzta onnan, és a szőnyeg szélére ültette. Az őrködő Belgetei szemtanúja volt annak, ahogy egy nő ellop egy baloldali kengyelszíjat. Belgetei nem volt rest, úgy földhöz vágta, hogy a nő eltörte a lábát. Ezt látva Büri Böke [MTT: Büri-bökö]³⁸ rátámadt Belgeteire, és kardjával belevágott a [bal] vállába. Qasar látta ám, hogy rosszra fordultak a dolgok, ezért számba vette a nyílveszőket. Belgetei elhajította sajtárnyi kumisját, majd bal kézzel felkantározta a horcsin Toytaqui fehér meddő kancáját Dzsingisz kán számára. [Dzsingisz kán] *darqa-nokat* megillető kiváltsággal ajándékozta meg Toytaquit, aki így lett a darhat nemzetség őse. [Dzsingisz kán] kérdőre vonta Qačuqut, hogy miként tudták ellopni a szeme láttára a kengyelszíjat. Ezután a tajcsiutok Belgeteit elfogták, és egy társzekerhez kötözték. Amikor mindenki nyugovóra tért, Belgetei a nehéz szekeret maga után húzva, visszaszökött Dzsingisz kán táborába.

[25] Dzsingisz kán haragosan ráripakodott Belgeteire:

– A tajcsiutoknál nem bántál velem kánhoz méltón, a bal kezeddal segítettél fel a lovamra!

– Dzsingisz kán igazságtalanul bánik velünk, pedig nincs nálunk erősebb birkózó, és nincs nálunk ügyesebb íjász! A mi vitézségünkkel hajtotta uralma alá az öt színes és négy idegen nagy országot (*tabun öngge dörben qari yeke ulus*) – Belgetei és Qasar így elégedetlenkedtek egymás között.

Qasar és Belgetei kevélysége

Kettejük beszélgetése Dzsingisz kán fülébe jutott. Dzsingisz kán mindjárt gondolta is magában, hogy majd jól megleckézteti hencegő testvéreit. Szegény öregembernek adta ki magát, és esdeklőn odament testvéreihez, hogy vegyék meg tőle a sárga íját. A testvérei érdeklődtek, hogy honnan jött, mert ezelőtt még soha nem látták őt ezen a vidéken. Az öreg azt válaszolta,

³⁸ MTT 50: Kutuktu-mönggür fia, dzsürkin birkózóbajnok. “Kutuktu-mönggür fia Büri-bökö volt, az Onon erdejében rendezett lakomán ő hasította szét Belgütej vállát” (Ligeti 1962: 14).

hogy messziről jött, és csak el szeretné adni az íját. Belgetei és Qasar gúnyolódva mondták, hogy ugyan kinek kellene ez az ócska íj? Az öreg mondta, hogy lehet, nagyon régi már az íj, de tegyenek vele egy próbát. Először Belgetei próbálta kifeszíteni, de nem járt sikerrel. Erre az öreg fogta és kifeszítette, majd átadta Qasarnak, hogy ő is tegye próbára magát. Qasar is megpróbálta kifeszíteni, de nem járt sikerrel. Ekkor az ősz hajú öregember felszállt

[26] csillagos homlokú kék szamarára, megfeszítette arany íját (*altan toyonalč'in*), és átlótt egy kősziklát, majd fölényesen így szólt:

– Igazán ti lennétek a Szentéges Kán testvérei, Qasar, a legügyesebb íjász, és Belgetei, a legerősebb birkózó? Úgy látom, csak hencegni tudtok!

Az öreg fogta magát, és odébbállt. A két testvér rettentően megijedt, a bölcs öregemberre úgy tekintettek, mint akit az ég küldött a számukra. Ettől kezdve tartózkodtak az efféle szavaktól.

Oran Čingküi lázadása

Amikor Oran Čingküi harmincegy kerektábornyi emberrel visszafordult [a nyugati hadjáratból (1219-1221)], csak annyit mondott:

– Mi nem leszünk idegenek nyugaton, ahol a nap lenyugszik!

Dzsingisz kán és Qasar üldözőbe vették őket. Qasar vezette a támadást, Dzsingisz kán Sayin Samučin nevezetű lovát addig űzte-hajszolta, amíg az csatáros nem lett a vértől. Utolérte, és visszavitte őket. Qasar jutalmul egy Bolbala nevű nőt kapott. Ezután Oran Čingküi egy üvegsztúpát ajándékozott Qubiljan Sečen qayannak (Dzsingisz kán),³⁹ aki viszonzásként hozzáadta feleségül Al Altan nevezetű leányát. Altan Qorγoltai nevű lányát pedig a *solongγud*⁴⁰ Arin qayanhhoz adta feleségül.

³⁹ A *qubiljan* újjászülető, reinkarnálódó szentet jelent. A *sečen qayan* bölcs kánt jelent.

⁴⁰ A *solongγudokat* (magyarul szolongok) a huvasz-merkitekkel lehet azonosítani. A merkitekbeől úgy lettek *solongγudok*, hogy a merkitek lakhelyénél lévő *Szelenge* (*Solongγos*) folyóról nevezték el az ott élő népeket (Bawden 1955: 133).

A dzsürcsi Wangjun qayan veresége

[27] A burját Oru Sigüsi egy Bajkál-tó környéki vadászsolymot ajándékozott Dzsingisz kánnak, aki cserében megtette őt a burjátok vezetőjévé. Dzsingisz kán az Olqu-folyam és az Olai-folyó között solymászott. Ez a dzsürcsi Wangjun qayan tudomására jutott, de nem járult a kán elé. Dzsingisz kán erre feldühödött, és hadjáratot indított az erdei népek ellen. Az Olai-folyón nem volt gázló. A hadjáratot Qasar unokaöccse, Nanto Siri Qajiqu Čing Tayiji vezette, aki [el akarta titkolni, hogy kevés harcosa van, de mégis félelmet akart ébreszteni az ostromlottakban]. Egymáshoz kötött tízezer herélt hátaslovat, majd nagy kurjongatások közepette körbelovagolták a várost.⁴¹ Körbevették a várost, majd tízezer fecskét és ezer macskát kértek adóként, amit meg is kaptak. A tízezer fecskére és az ezer macskára gyapjút kötöttek, és meggyújtották őket. A fecskék visszaszálltak a városban lévő fészükre, a macskák pedig felszaladtak a fazsindelyes tetőkre.⁴² Hatalmas tűzvész támadt, és elfoglalták a várost. Wangjun qayan a macskák viselkedését furcsállotta a legjobban. Wangjun qayan lányát, Jalayait a Szentséges Kánhoz adta feleségül. [Jalayai-ról] azt beszélik, hogy útközben meghalt. A Szentséges Kán ekkor napkelet felé fordította a figyelmét, és hadjáratot indított a *solongyudok* ellen.

⁴¹ A pszichológiai hadviselést a mongolok igen gyakran alkalmazták, jó példa erre Szamar-kand ostroma, amikor Dzsingisz kán, hogy megijessze az ostromlottakat, hadirendbe állította az odahajtott foglyokat, és minden tizedik ember kezébe egy zászlót adott. Szamar-kand lakói messziről úgy látták, hogy a várost az ostromlók seregei veszik körül. Az MTT hetedik könyvében (MTT 193) is van egy ékes példa, amikor Dzsingisz kán megindul a najmanok ellen. A mongol sereg 1204 nyarán felvonul a Szaari-pusztában, széthúzódik az egész pusztán, és minden ember öt tábortüzet gyújt éjszakára. A najman előőrsöket sikerül megteveszteni, híradásuk nyomán Tajang kán meg akar hátrálni, de mégis rászánja magát, és szembeszáll a mongolokkal (Ligeti 1962: 79).

⁴² Jókai Mór *A janicsárok végnapjai* című regényében hasonló történetet elevenít fel: amikor Ali Kilsszurát ostromolta, ugyancsak madarakat, galambokat kért a béke jeléül a város lakóitól. Majd a galambok lábaira tüzes kanócot köttetett, és szabadon bocsátotta őket. Egy pillanat alatt lángokban állt az egész város, a galambok maguk hordták az égő üszköt tetőről tetőre (Jókai 1975: 13).

Činggis Qayan és a solongyud Qulan királynő házassága

[28] Balszerencséjére az Ünegen-folyó meg volt áradva, így Dzsingisz kán hatalmas seregével nem tudott átkelni rajta. Dzsingisz kán követet küldött a *solongyud* királyhoz, adót követelt tőle. A *solongyud* Buγa Čayan qayan felajánlotta saját lányát, Qulant, ezzel Dzsingisz kán uralma alá vetette a *buγa* és a *solongyud* nemzetségeket. A menyasszonyt egy tigrisbőrökkel fedett lakózsunkával vitték át a folyón.⁴³ Dzsingisz kán átkiáltott a megáradt folyó felett a *solongyud* Buγa Čayan qayannak és az előkelő *solongyud* tisztségviselőknak:

– Csak akkor veszem oltalmamba országotokat, ha adót fizettek!

A *solongyudok* megfizették az adót Dzsingisz kánnak. Miután Qulan királynő együtt halt Dzsingisz kánnal a sivatagban, Dzsingisz kán emberei azon tanakodtak, hogy milyen következményei lesznek ennek, hiszen ez ellentétes a törvénnyel. Vajon mi fog történni, ha Dzsingisz kán szerelembe esik a *solongyud* király lányával? Mi fog történni a Nagy Mongol Birodalommal? Amíg ők latolgatták az eshetőségeket, addig Dzsingisz kán halálosan beleszeretett a *solongyud* király lányába, és három évet vesztegeltek a *solongyudok* országában. Dzsingisz kán kinevezte az ősi szállásterületen élő Aryasun Qurčit, hogy uralkodjék a nép felett. [Az otthonmaradottak] Aryasun Qurčit küldték Dzsingisz kánhoz követségbe, hogy megtudják, miért késlekedik három éve a hazatéréssel. Aryasun Qurči felkantározta pirospej lovát, Qurbalunt,

[29] és három éjjel, három nap három hónapnyi járóföldet tett meg. Amikor megérkezett a kán táborába, [kihallgatást kérve a kántól] megkérdezte, hogy jól van-e a kán, de a magas rangú tisztségviselők megnyugtatták, hogy jól van. A hivatalnokok megkérdezték Aryasun Qurčitól, hogy a kánasszornynak, a gyerekeknek és a népnek jól megy-e a soruk. Aryasun Qurči azt mondta:

⁴³ Ibn Fadlán 922-es útleírásában említi a folyón történő átkelésnek nomádok által alkalmazott azon módját, mikor állatbőröket feszítenek ki egy keretre, az így készült kör alakú „bőrcsónakba” beteszik az árut, és beszállnak az emberek, az állatok pedig átúsznak a folyón (Simon 2007). A mongol tutajról további jegyzetek találhatóak: Ligeti 1962: 149.

– A kánasszony és a gyerekek jól vannak, de a Szentséges Kán nem törődik népével! A kánasszony és a gyerekek jól vannak, de a Szentséges Kán nem törődik népével! A nép fakérgen és halbőron tengődik, mert a Szentséges Kán nem törődik népével! A nép pocsolya vizével és olvasztott hóval oltja szomját, mert a Szentséges Kán nem törődik népével!

Amikor Aryasun Qurči befejezte a szavait, a kán megkérte, mondja el újra, amit mondott, mert nem érti a szavait. Aryasun Qurči folytatta tovább beszédét:

– Úgy mesélik, hogy egyszer a vércse a *szálafán*⁴⁴ rakott fészket, bízott az ágak és a *szála*fa lombkoronájának védelmében. Míg egy napon a gonosz *Sar* madár (*sar mayu sibayun*) szétrombolta fészket, és megette tojásait és fiókáit. Úgy mesélik, hogy egyszer a hattyú és a vadlúd a tó nádasában rakott fészket, abban bíztak, hogy a sűrű nádas majd elrejtí őket. Míg egy napon egy héja (*quladu mayu sibayun*) szétrombolta fészket, és megette tojásait és fiókáit.

[30] Bizonyára a Szentséges Kán számára így már jobban érthető a mondanóm.

A Szentséges Kán megkérdezte a hivatalnokait, hogy értették-e, amit Aryasun Qurči mondott, de azok nem értették. A Szentséges Kán elmagyarázta nekik:

– A *szála*fa a követőimet jelenti. A vércse én magam vagyok. A gonosz *Sar* madár a *solongyudok*. A tojások a gyermekeimet és a kánasszonyt jelképezik. Az én hatalmas és békés országom a fészek. A sűrű nádas az én hatalmas népem. A hattyú és a vadlúd én magam vagyok. A fészket szétromboló héja a *solongyudok*. A tojások a gyermekeimet és a kánasszonyt jelképezik. Az én hatalmas és békés országom a fészek.

Dzsingisz kán megrántotta a kantárszárat, és így folytatta:

– [Emlékszem, amikor először] találkoztam gyerekkoromban Börtekeljinnel. [Az eltelt három év után] nehéz lesz a szemébe néznom. Nem akarom

⁴⁴ A *szála*fa nem honos Mongóliában, a fenti történet a hagyományos buddhista példabeszédek tanításaira vezethető vissza. Buddha egy *szála*fa ligetben látta meg a napvilágot.

vele megbeszélni, ami itt történt. Az szégyenletes lenne, ha a körülötte lévő idegenek előtt szégyenbe hoznám, és elvesztené az önuralmát mások előtt. Úgy hiszem, most igazán szükségem lesz a kilenc hadvezér (*örlög*) közül az egyikre, aki elmegy, és beszél vele.

[31] Dzsingisz kán parancsa szerint a dzsalair *Γooa Muquli* ment a kánasszonyhoz [elsimítani a helyzetet]. Amikor megérkezett, meghajolt a kánasszony előtt. A kánasszony azonnal érdeklődött a kán hogyléte felől, és hogy miért nem jön már haza. *Γooa Muquli* alázatosan közvetítette a kán szavait:

– A birodalom, amelyet alapítottam, nem létezik többé, mert magával ragadott a szenvedély. Nem hallgatok a minisztereim tanácsaira. Rabul ejtett a tigrisbőrökkel fedett dzsunka szépsége. Én, a Szentséges Kán, együtt hálok a *solongyud* *Qulan* királynővel.

Börte-keljin kánasszony eképpen válaszolt:

– Dzsingisz kán férfiereje minden mongol vágyálma. [Dzsingisz kán] erőt sugárzó hatalma mindenki vágyálma. A folyóban és a folyóparton megannyi hattyú és vadlúd. A kán jól tudja, lóhátról hogyan nyilazza őket, míg a hüvelykujja el nem fárad. Az egyszerű emberek közt is szebbnél szebb lányok és nők vannak. A kán tudja a módját, hogy miként csábítsa el őket. A tónádasában is rengeteg hattyú és vadlúd van. A kán jól tudja, lóhátról hogyan nyilazza őket, míg a hüvelykujja el nem fárad. Az előkelő emberek közt is szebbnél szebb lányok és nők vannak. A kán tudja a módját, hogy miként csábítsa el őket.

[32] Azt mesélik, egyszer egy vadász egyetlen lövéssel két vadkacsát is el ejtett a folyóparton. Azt is mesélik, hogy egy férfi két nővért tett ágyasául, mert mindkettő után hevesen vágyakozott. [A kán] azt mondja, hogy én egy vadlovat akarok felnyergetni? Magamat akarom egy másik nő fölé helyezni? Miért rossz az, ha több [ágyasa] van? És miért jó, ha kevesebb? Azt is beszélnek, hogy a bélelt bunda megóv a hidegtől. Azt mondják, a hármas béklyót egyedül nem lehet széttörni.

A Szentséges Kán jött, és magával hozta a *solongyud* *Qulan* királynőt.

Aryasun Qurči megöletése

Aryasun Qurči az italtól lerészegedve fogta a kán arany *húrját*,⁴⁵ és máshol töltötte az éjszakát. A Szentséges Kán magához hívatta Boyorjit és Muqulit, és azt parancsolta nekik:

– Csendben intézzétek el Aryasun Qurčit! Egyetlen lövés nélkül öljétek meg Aryasun Qurčit!

Boyorji és Muquli [megkeresték Aryasun Qurčit], és azt mondták neki:

– Aryasun Qurči, minket azért küldtek, hogy csendben eltegyünk láb alól, egyetlen lövés nélkül öljünk meg, mert az italtól lerészegedve, fogtad a kán arany *húrját* és máshol töltötted az éjszakát.

Aryasun Qurči kissé elmosolyodva azt mondta nekik:

– Azt mondják, meg kell hallgatni a halálra szánt ember szavát, és azt is mondják, hogy az ember, akinek meg kell halnia, azt mondja, amit mondania kell.

Boyorji és Muquli nem ölték meg Aryasun Qurčit, hanem megragadták, és italával együtt a kán elé vitték.

[33] A kán még aludt. Boyorji és Muquli a jurtája előtt hangosan szólongatták a kánt:

– A fény már rávetődik hatalmas, fényességes sátradra, [ébredj]. Ébreszd fel a fiaidat és a leányaidat! Az ellened vétkezőt, a bűnöst eléd hoztuk! Adj nekünk parancsot! A fény már elérte hatalmas jáde sátradat, hajtsd fel a nevezajtód! A keserúséget okozó alattvalód eléd hoztuk! Csak ékes parancsodra várunk!

Amikor ezt kimondták, a kán felébredt. Aryasun Qurčit a kán elé vitték. A kán nem mondott semmit. Boyorji és Muquli is mélyen hallgatott. Aryasun Qurči belekezdett a mondandójába:

– Egyszer a hetvennyelvű Čayčayai Čayčün regős éneket énekelt, és Jayalamai Mergen hirtelen rávetette magát úgy, hogy egy hang se jött ki a torkán.

⁴⁵ A mongolok ősi kéthúros hangszere a *morin huur*, azaz a lófejes hegedű, régiesen húrnak hívták ezt a hangszert.

Amikor az én égi kánom elítél engem, az én torkomon se jön ki hang. Tíz éve őrzöm arany *húrodat*, és jól ismerem a természetedet. Nem tettem szert semmiféle démoni szokásra.

[34] Az igaz, hogy az ivás vétségébe estem. De nem volt semmi rejtett szándékom, hogy részegen magammal vittem arany *húrodat*. Húsz éve őrzöm szentséges *húrodat*. Megtanultam a képmutatást, és bölcsességre tettem szert. Nem lettem semmiféle züllött, démoni szokás rabja. Nem volt semmi szándékom azzal, hogy részegen magammal vittem arany *húrodat*.

– Arγasun Qurči helyesen beszéltél, szavaid szívemig hatoltak.

A kán többé nem akarta megöletni Arγasun Qurčit.

A tangut Siduryu qayan engedetlensége

A tangut Siduryu qayan, amikor meghallotta, hogy a Szentséges Kán leigázta a kitaj Altan qayan trónját, félelmében elküldte hozzá követségbe Bayan Sartayar fiát, Ere Dordongot, azzal az üzenettel, hogy adót fog neki fizetni, és seregének jobb szárnya lesz. Amikor Ere Dordong visszatért a káni meghallgatásról a tangut követséghez, csodálattal beszélt arról, amiket látott:

– A Szentséges Kán valóban az Ég fia, de a mi kánasszonyunk az övéhez képest sokkal gyönyörűbb!

[35] A mi kánasszonyunk úgy ragyog, hogy éjszaka nincs szükség gyertyára!

Miután elmondta ezeket a szavakat, hazaindult. A Szentséges Kán akkoriban tette ágyasává a tajcsiut Jabuqa feleségét, Mönggülin Γooát. Amikor a tajcsiut Jabuqa meghallotta Dordong szavait, azt mondta a nagykánnak:

– A tangut Siduryu qayan felesége, Körbeljin Γooa, Jangyani Sečen Omitai lánya sokkal szebb, mint Mönggülin Γooa. Azt beszélük, szépsége beraagyogja az éjszakát! Tedd asszonyoddá!

[Dzsingisz kán] ezután követet küldött Siduryu qayanhoz:

– Hadjáratot indítok a *szartaulok* ellen (Hvárezm ellen, 1219–1221), késedelem nélkül indulj útnak a seregeiddel!

[Siduryu qayan] azt mondta a követnek:

– Dzsingisz kán nem uralkodik mindenek felett, hogyan nevezhetném így Dzsingisz kánt *qayannak*? Miért lennék szövetségese?

[Siduryu qayan] nem engedelmeskedett [Dzsingisz kán] parancsának, nem csatlakozott a hadjárathoz. Amikor Dzsingisz kán meghallotta ezeket a szavakat, megfogadta, hogy elpusztítja a *szartaulokat*, mielőtt az arany élete véget érne. A *szartaul* Soltang qayant megölték, népét leigázták. Azt mesélik, hogy [Dzsingisz kán] magával vitte erre a hadjáratra a *solongyud* Qulan királynőt is.

Az ékkövekkel díszített jádekehely

[36] A Szentséges Kán erényes cselekedetei jutalmául a hatalmas Qormusdától egy értékes jádekelyhet kapott ajándékba, hogy abból igya ki a nektárt. A Szentséges Kán éppen bele akart kortyolni a fiatalító italba, amikor négy öccse ekképpen figyelmeztette:

– Ne feledkezz meg a hagyományról, tíz rész a bátynak és egy rész az öcsnek! Szentséges Kán, idd meg a nedű nagy részét, de kérünk, hagyj nekünk is egy kicsit!

– A hatalmas Buddha kegyelméből születtem, már születésemet is csodálatos dolgok jelezték, jobb kezemben a sárkányok földjéről való jáde *qasbuu* pecséttel⁴⁶ születtem. Most a hatalmas Qormusdától egy értékes jádekelyhet kaptam ajándékba, színültig nektárral. Úgy gondolom, a végzet úgy hozta, hogy én vagyok rá méltó. De ha ti inni akartok belőle, tessék.

[A Szentséges Kán] odanyújtotta nekik a drága serleget. Amikor mind a négy öccse ivott a fenséges nedűből, mind azt tapasztalták, hogy az italt nem bírják lenyelni. Erre azt mondták:

– Minket, veled ellentétben, nem kegyel a sors, a végzet kegyelméből csak neked van jogod inni a szentséges, isteni italból. Oktalanul civódtunk. Engedd meg nekünk, hogy városaidban mi szedhessük be az adókat.

⁴⁶ A *qas* jelentése „jáde”, a *buu* jelentése „amulett”. A pecsét rendkívül fontos hatalmi jelkép. Qin Shi Huangdi birodalmi pecsétje is jádeből készült. Dzsingisz kán egy jáde sárkány pecsétnyomóval a kezében született. Ez az első forrás, amelyikben ez a történet szerepel (Leland 2009: 99).

[37] Szentséges Kán, hajtsd fel az italt.

A kánt felhevítette az ital:

– A hatalmas Buddha kegyelméből születtem, már születésemet is csodálatos dolgok jelezték, jobb kezemben a sárkányok földjéről való jáde *qasbuu* pecséttel születtem. Most a hatalmas Qormusdától egy értékes jádekelyhet kaptam ajándékba, színültig nektárral. Én születtem az Ég kegyelméből! Indítsunk hadjáratot a tangutok ellen!

Siduryu qayan jövendőmondó kutyája

Azt beszélik, hogy Siduryu qayannak van egy feketeorrú, sárga, ugató kutyája, Köbeleng, aki értett a jövendőmondáshoz.⁴⁷ A Szentséges Kán felállította kilenc fehér jakfarkas zászlaját, és hároméves hadjáratot indított [a tangutok ellen], majd megállt. [Köbeleng,] amikor a közelben egyetlen ellenség sem volt, úgy ugatott, mintha azt mondaná: biztonság, béke, egészség, nyugalom, virágzás. Ha egyetlen ellenséget is sejtett a közelben, hangosan csaholt. Amikor [Dzsingisz kán] megtámadta a tangutokat, három évig vonyított.⁴⁸ Siduryu qayan azt mondta:

⁴⁷ Vö. MTT 189: „Baljós ugatással ugatnak most a kutyák”. A kutyák ugatása mint rossz előjel mindkét epikus műben előfordul (Ligeti 1962: 165).

⁴⁸ A tangut Nyugati Xia Birodalom 西夏 (Xixia 1038–1227), amely Dél-Mongóliától Qinghai tartományig húzódott, magába foglalta a hagyományosan han lakosságú Shaanxi, Ningxiát és Gansut. A tibeti eredetű tangutok Kanszu, Alasan és Ordosz területén éltek. A birodalom a legkülönbözőbb nyelvű és kultúrájú népeket fogta egybe. Fejlett kultúrájuk volt, gazdaságuk elsősorban állattenyésztésen és kereskedelmen alapult. A Nyugati Xia Birodalmon keresztül vezettek azok az utak, amelyek a Song Birodalmat 宋朝 (960–1279) összekötötték a külvilággal, elsősorban Nyugat-Ázsiával, úgyhogy a kereskedelem hasznának nagy részét a tangutok fölölték le. Gazdagságukat tovább növelte az adó és a hadisarc, amelyet a Songoktól kaptak. A tangut birodalom meghódítása volt az első lépés Észak-Kína elfoglalása felé. Továbbá a mongolok jelentős hadi tapasztalatokra tettek szert, mivel nem ismerték a kínai kőhajító és faltörő gépek haditechnikáját, ezért a tangutok a megerősített városaikból sikeresen verték vissza a mongol hódítókat. A mongol csapatok 1205-ben, 1207-ben, 1209-ben többször feldúlták a Tangut Birodalmat, de fővárosukat nem tudták bevenni. 1209 tavaszán Dzsingisz kán személyesen indult seregei élén a Nyugati Xia ellen. Miután a határvédelmi erőket a mongolok megsemmisítették, a főváros, Zhongxing 中興 felé (a mai Yinchuan 银川) indultak. A hatalmas, erődfített várost nem tudták bevenni, a lovas nomád mongolok még nem voltak felkészülve a fallal körülvett városok ostromára. Az első sikertelen rohamok után a mongolok megpróbálták a Sárga-folyó elterelésével elárastani a fővárost. A terv azonban nem sikerült, mert a víz áttörte a gátakat, és nemcsak a várost, hanem a mongol hadállásokat is elöntötte. A tangut uralkodó elismerte Dzsingisz kán felsőbbbségét, s hogy trónját megmentse, feleségül adta a lányát Dzsingisz kánhoz. Ez volt az első alkalom, hogy a nagykánnak egy letelepedett népcsoporttal sikerült elfogadtatnia a felsőbbbségét. Miután Dzsingisz kán vazallusává tette a Tangut Birodalmat, a nagykán kezébe kerültek a Nyugat-Turkesztánt Észak-Kínával összekötő fontos útvonalak, és így közvetlenül a dzsürcsi birodalom szomszédjává vált.

– A kutyám már nagyon öreg, nincs már neki prófétikus ereje – és nem törődött a kutya vonyításával. Ezután a Szentséges Kán a kutya évében mozgósította a gyalogosait. A kutya évében Yisui kánasszonyt is magával vitte a hadjáratba. [Dzsingisz kán] felkerekedett, és saját maga vezette a seregeit.

[38] Amikor a Szentséges Kán meglátta a Muna csúcsát, azt mondta:

– Amikor az ellenség lerohanja a tangutokat, búvóhely, békében pedig szálláshely és erdei tisztás a bőgő szarvasbikák számára.

Qasar fogságba vetése

[Dzsingisz kán] látta, hogy az egyik fa tetején egy démonnyelvű bagoly üldögélt, és utasította Qasart, hogy lője le. Amikor Qasar a bagoly felé lőtt, az felszállt, és egy szarka szárnyát lőtte keresztül. A Szentséges Kán nagyon feldühödött, és előrántotta a kardját. Örlög-noyan azt mondta a kánnak:

– Ez baljós előjel,⁴⁹ te magad is jól tudod.

Ezután Boyol-majin lovászfű azt mondta a kánnak:

– A te fiatalabb testvéred, Qasar, amikor részeg volt, megfogta Qulan qatun kezét.

[Dzsingisz kán] elküldte Boyol-majint Qasarhoz, hogy adjon neki sastollakat. Qasar azt mondta:

– Dzsingisz kán a kánok kánja, én meg csak arra vagyok méltó, hogy sastollakat ajándékozzak neki!

Qasar törött sastollakat hozott elő, és azokat odanyújtotta Boyol-majinnak, de a lovászfű nem vette el őket, és üres kézzel tért vissza. [Dzsingisz kán] másodszor is elküldte Boyol-majint Qasarhoz. Boyol-majin azt mondta Qasarnak, hogy a kán azt üzenté:

– Ölj meg egy *qara-qaljın* madarat, és add nekem!

⁴⁹ Szó szerint a jó szín rosszra (*sarbuγ*) változott, azaz a szerencsét hozó madarat ölte meg a vést hozó madár helyett. A mongol hiedelemvilágban a bagoly gonosz állat.

[39] Látták, amint a *qara-qaljin* madár tovaszáll. Qasar megkérdezte Boyol-majintól:

– Lelőhetem, amikor köröz?

Boyol-majin azt mondta:

– Lőjj a fekete és a sárga közé!

Qasar lőtt, átlőtte a *qara-qaljin* madár csőrét, és azt mondta:

– Ha a törött sastollak megvetésre méltók voltak, akkor a véres *qara-qaljin* madártollak sem méltók a kán hatalmához! [Ezeket nem adhatom a kánnak.]

Boyol-majin újra [madártollak] nélkül ment vissza. Ekkor a Szentséges Kán égtelen haragra lobbant:

– Qasar állandóan a hét kongkotannal (*qongqotana*) van. Amikor azt mondtam neki, hogy ölje meg a démonnyelvű baglyot, megölte a jónyelvű szarkát! Most újfent nem adott hatalmamhoz méltó madártollakat.

[Dzsingisz kán] elfogatta Qasart, négy ember őrizetére bízta, megkötözve verembe vetette, és vad bikák húsával etette.

A tangutok leigázása

Dzsingisz kán hatalmas vadászatot rendezett Qangyái qan hegyén, és kihirdette:

– Ha a kékesszürke farkast és a rőttes szarvasünnöt bekerítenétek, ne öljétek meg őket! Ha egy göndörhajú fekete férfit kékesszürke lován bekerítenétek, őt élve akarom!

Amikor a kékesszürke farkast és a rőttes szarvasünnöt bekerítették, elengedték őket anélkül, hogy megölték volna őket. Amikor a férfit a kékesszürke lovon bekerítették, megkérdezték tőle:

– Ki küldött?

De a férfi nem mondott semmit.

[40] Elfogták és a kán elé vitték. A kán is kikérdezte az idegent. Az idegen pedig azt mondta:

– Siduryu qayan küldött, hogy felderítsem a szentséges mongol kán seregeinek mozgását. Ez az én kékesszürke lovam, Küsbülednek hívják, és egyetlen ló sem éri utol. Engem Sebeket ejtő Fekete Vadkannak hívnak, és engem egyetlen feketehajú férfi sem tud elfogni. Mégis elfogtak feketehajú férfiak. Szégyent hoztam fekete fejemre.

A Szentséges Kán arra utasította, hogy mondja el Siduryu qayan átváltozásait.⁵⁰ Vadkan azt mondta:

– Reggel sárga csíkos mérgekígyó, ilyenkor senki nem tudja elkapni. Délben sötétbarna csíkos tigris, ilyenkor senki nem tudja elfogni. Este és vacsora idején fiatal sápadt kisfiú és királynőjével játszadozik, ekkor lehet elfogni és legyőzni.

[Dzsingisz kán] nem ölette meg az idegent. Amikor a kán serege a tangutok földjére ért, útjukat állta egy feketeátkú démoni nő, aki megátkozta az embereket és a lovaikat, majd megölte őket.

[41] Sübegetei Bayatur így szólt [Dzsingisz kánhoz]:

– Ez az asszony megátkozta és megölte az embereinket és lovainkat. Engedd szabadon nehéz büntetéséből a mesterijász Qasart, hogy legyőzhessük!

[Dzsingisz kán] beleegyezett, és a saját lovát, Szárnyaló Sárgát adta neki, hogy Qasar azon jöjjön a harcba. Mivel Qasar béklyói nagyon nehezek voltak, nem tudott olyan jól lőni, és csak a térdén sebesítette meg az asszonyt. Az asszony földre zuhant és meghalt, de még volt ideje megátkozni Qasart. Az átok így szólt:

– Fiaid mind nehéz sebektől haljanak meg, lányaidat mind hagyja el a férjük!

Miután kimondta ezeket a szavakat, meghalt.

Amikor Siduryu qayan kígyóvá, [Dzsingisz kán] garuda madárrá változott át. Amikor Siduryu qayan tigris alakját öltötte magára, [Dzsingisz kán]

⁵⁰ Siduryu qayan és Dzsingisz kán sámán viaskodásának lehetünk tanúi (Diószegi 1967: 108–122).

oroszlán képében támadt rá. Amikor végül fiúvá változott, [Dzsingisz kán] öregemberré változott, és elfogta őt. Siduryu qayan így könyörgött:

– Ne ölj meg! A Hajnalcsillag (*čolmon*) erejével megölöm ellenségeidet! A Fiastyúk (*mečid, mičid*) baljós erejét kihasználva betegséget zúdítok [ellenségeid] marháira, és éhen pusztítom őket! Ha megölsz engem, rosszra fordul a sorod. Ha életben hagysz, utódaid élete fordul majd rosszra – így beszélt.

De az események nem a szavai szerint történtek. Nyíllal és karddal nem tudták

[42] megsebezni. Siduryu qayan ekkor így szólt:

– Kardvágással és nyíllövessel nem tudtok megsebezni. Az egyetlen módja az, hogy vesztek egy háromszorosan hajtogatott, feltekert, csíkos szegélyű haslót, és azzal fojtotok meg engem.

Amikor [Dzsingisz kán] szerzett egy ilyen haslót, és elindult felé, hogy végezzen vele, akkor Siduryu qayan ezt mondta:

– Ha most megfojtasz engem, akkor az utódaid is így fogják végezni! Keressétek meg királynőmet, Körbeljin Ғооát, és vizsgáljátok át a testét a körme feketéjéig!⁵¹ – ezzel meghalt.

[Dzsingisz kán] elfogta Körbeljin Ғооát, akinek ő maga és emberei is megcsodálták szépségét. A királynő így szólt:

– A szépségem bemocskolódt seregetek porától. Előtte sokkal szebb voltam. Ha most adtok nekem vizet, újra szép leszek.

Ezekre a szavakra [Dzsingisz kán] elküldte, mondván:

– Mosakodj meg a folyóban!

A királynő elkapott egy kék pacsirtát a vízparton, levelet írt a farkára, és elküldte az apjának:

– A folyóba öltöm magam. A folyón ne lefelé keressétek a testemet, hanem a folyón felfelé!

⁵¹ A legyőzött Siduryu qayan figyelmezteti Dzsingisz kánt, hogy a felesége valószínűleg merényletet fog ellene elkövetni, ezért legyenek óvatosak. Körbeljin Ғооа pengét rejt el a nemi szervében, amivel megsebzti Dzsingisz kán férfiasságát, és elvérzik. Ez a történet még napjainkban is megtalálható a mongol szájhagyományban (Сампилдэндэв 1992: 26).

[43] A királynő apja, lánya üzenetének megfelelően a folyón felfelé kereste a lánya testét, meg is találta azt, elvitte és eltemette. A temetéskor mindenki egy-egy zsák földet szórt a hamvaira. A sírdombját Temür Olqunak hívják. A folyót azóta a királynő folyójának (*qatun-i γoul*) hívják. [Dzsingisz kán] elfoglalta a tangutok országát, megölte Sidurγu qayant, elpusztította Dörmegei városát, és Körbeljin Γooa véget vetett az életének. Amikor eljött a nyár, a mongol seregek Luubang Qayannál letáboroztak.

Činggis Qayan halála

Dörmegei városában a Szentséges Kán súlyos, lázas betegségbe esett. Amikor [Dzsingisz kán] érezte, hogy arany életereje távozni készül testéből, így szólt:

– Négy öcsém, ti pézsmaszarvasok; négy fiam, ti erős paripák; embereim az öt színes és négy idegen országból: hallgassátok szavaimat! Számtalan kengyelszív szakadt szét és számtalan kengyelvas tört el, míg egyesíttem népeimet, azonban ezen tömérdek szenvedés mind nem ért fel ahhoz, ami most marcangolja testemet. Fehér herélt lovam nyergében ülve, kecskebőrben dideregve, mikor megalapítottam a birodalmamat és egyesíttem népeimet, az a tömérdek szenvedés, az sem ért fel ahhoz, amit most érzek. Talán ez a fizetség a korábban elkövetett bűneimért?

[44] Így beszélt a Szentséges Kán. Majd azt mondta:

– Azt kívánom, hogy minden miniszterem haljon meg velem együtt!

A szünit Kilüketei Bayatur így szomorkodott:

Jádekeménységű uralmadat porba fogják tiporni!

Szeretett feleséged, Börte-keljin sečen meg fog halni.

Qasar és Belgetei viszálykodni fognak.

Számos néped, melyet egyesítettél, szétszóródnak minden irányba.

Magasztos uralmadat porba fogják tiporni!

A feleséged, Börte-keljin sečen, akit oly hosszú ideje, oly kitartóan szeretsz, meg fog halni.

Ögedei és Tülii fiad árvaságra jutnak.
 Harcban leigázott néped szétszóródik, és más uralkodóhoz fog tartozni.
 Hegyhez hasonlítható uralmad porba lesz tiporva.
 Királynőd, Börte-keljin sečen, akit megismertél és megbecsültél, meg fog halni.
 Očocu és Qačuqu viszálykodni fognak egymással.
 Harcban leigázott néped erdőkbe és hegyekbe szóródik szét.
 A Hangáj (*Qangyai qayan*) hegységben fognak örökkön-örökké vándorolni.
 Királynőd és gyermekeid sírni és jajgatni fognak.
 Tudsz-e bölcs tanácsot adni nekik?
 Magas hegyekben fognak örökkön-örökké vándorolni.

[45] Tudsz-e bölcs tanácsot adni nekik?

Nehéz, amikor az erős test meghal.
 Ha meghalsz, találkozunk-e a nirvánában?
 Fájdalmas, amikor az egészséges test meghal.
 Ha meghalsz, találkozunk-e a nyugalom földjén?
 Többé nem mutatod meg Börte-keljin sečennek, akit özvegyként hagysz
 hátra és örökösiednek, Ögedei és Tülii fiadnak, hogy hol találhatna vizet
 a sivatagban, és merre vezet az út a hegyek szakadécai felett?

[Dzsingisz kán] azt mondta:

– Nem halhattok meg! Megmutatom Börte-keljin sečennek, akit özvegyként
 hagyok hátra és örökösieimnek, Ögedei és Tülii fiamnak, hogy hol találhat-
 na vizet a sivatagban, és merre vezet az út a hegyek szakadécai felett.
 Ahogyan a jádekőnek nincs bőre,
 Ahogyan a kemény vasnak nincs kérge,
 Akképpen a szárnalmas, halandó testnek sincs örökkévalósága!
 Mindig bátran menjetek előre, és soha ne térjete vissza! Százféle jótettet
 cselekedjete!
 Erősek a tettei az olyan embernek, aki megtartotta igaz szavát.
 Legyen minél kevesebb vágyatok, ezzel sokak tetszését elnyeritek!

[46] *A testetek az, amely vándorolni fog,*

Törekedjetek a későbbi jó újjászületésre!

Az ifjú Qubilai szavai mások. Cselekedjetek az ő szavai szerint!

[Dzsingisz kán] meghalt a *bing* 丙 disznó évében, a hetedik hónap tizenkettedik napján, hatvanhét évesen. Erős lovakat fogtak be egy kocsi elé, a kánok kánjának arany testét ráhelyezték, és birodalmi szertartás szerint visszashállították [ősei földjére]. A szünit Kilüketei Bayatur így siratta a Szentséges Kánt:

Arany uram, sólyom szárnyain szárnyalsz.

Arany uram, egy zörgő szekér rakománya lettél.

Arany uram, sólyom szárnyain csapsz le a prédára.

Arany uram, egy gördülő szekér rakománya lettél.

Arany uram, énekes madár szárnyain szárnyalsz.

Arany uram, egy megrakott szekér rakománya lettél.

Eképpen siratták, amikor elérték Muna ingoványos területét. A kocsi tengelyig süllyedt a sárba, és nem lehetett megmozdítani. Az öt színes ország legerősebb lovait fogták be elé, de azok sem tudták megmozdítani. Míg a nagy embertömeg szomorkodott, a szünit Kilüketei Bayatur meghajolt, és így szólt:

[47] *Erős arany kánom, aki az örök kék Ég elrendeléséből született,*

itt hagyta elárvelt népedet.

Szilárd uralmadat,

egybegyűjtött népeidet,

királynőidtől született gyermekeidet,

a káni földedet, ahol születted és a folyóidat,

mind itt hagyta!

Nomád birodalmadat,

egybegyűjtött népeidet,

szeretett királynőidet és gyermekeidet,

arany palotáid

mind itt hagyta!

*Jól kimódolt birodalmadat,
 királynőidet és gyermekeidet,
 egybegyűjtött népeidet,
 rokonaidat,
 mind itt hagytad!
 Sokasodó népeidet,
 a vizeket, ahol fürödtél,
 mongol népeidet,
 a földedet, ahol születtél és a folyóidat a Deligün Boldaynál,
 mind itt hagytad!
 Lófarkas zászlóidat, melyek gesztenyeszín csődöröd befont sörényéből
 készültek,
 dobjaidat, kagylókürtjeidet és sípjaidat,
 egybegyűjtött népeidet,
 a káni földjeidet és a Kerülen melléki folyódat, a Ködege Arulant,
 mind itt hagytad!
 Gyerekkorodtól neked rendelt királynődet, Börte-keljint,*

[48] *földjeidet, vizeidet, legelőidet és a Burkan-kaldun hegységedet,
 két társadat, Boyorjit és Muqulit,
 igazságos törvényeidet és szokásaidat,
 mind itt hagytad!
 Ebben az újjászületésedben megismert Qulan királynődet,
 lantjaidat, trombitáidat és dalaidat,
 nagy mongol népedet,
 földjeidet, vizeidet, a Kutuktu (Qutuy-tu qan) hegyedet,
 mind itt hagytad!
 Azt mondják, hogy a Qarayuna qan hegy meleg hely,
 azt mondják, Körbeljin királynő gyönyörű,
 azt mondják, hogy a tangutok sokan vannak,
 arany uram, a te régi mongol népedet mind itt hagytad!
 Most, hogy véget ért arany életed,*

*Visszatérünk [Őseid földjére] a te jádekőhöz hasonlatos drága testeddel,
Elviszünk a királynődhöz, Börte-keljiinhez,
Elviszünk a népedhez.*

A Szentséges Kán hagyta, hogy a szekér tovagördüljön. Mindenki megö-
rült. Ezután elvitték [Dzsingisz kán] holttestét a kán nagy helyére (*qan yeke*
yajar-a). [Dzsingisz kán] örökkévaló sírját körbevették nyolc egyforma fe-
hér épülettel, [a monumentális síremlék] a nagykáni miniszterek és az egész
mongol nép számára Dzsingisz kán szellemének a jelképe lett.

[49] A nép körében úgy hírlt, hogy a nagykán azt a helyet jelölte ki sírjául,
ahol a szekér elakadt [a Muna-hegynél].⁵² Így az emberek azt hitték, hogy
ott temették el a sátrával és a ruháival együtt. Egyesek azt mondják, hogy
a Burqan Qaldun hegyén nyugszik. Mások szerint a Yeke Ötög nevű helyen
temették el, amely az Altai Qantól északra van és a Kentei Qantól délre.
Ez volt Dzsingisz kánnak, a legnagyobb mongol kánnak arany története.
Három évvel később, az ökör évében, amikor Ögödei qayan negyvenhárom
éves lett, ő ült a Kerülen-parti Ködege Arulannál a nagykáni trónra. Tizen-
három évvel később, az ökör évében ötvenévesen meghalt Ötekü Qulanban.
Ögödei qayan a birka évében született. Hat évvel később, a ló évében Külüg
qayan ült Örmügetüben a nagykáni trónra, negyvenkét évesen. A következő
évben, a birka évében meghalt Semsikében, negyvenhárom éves volt.⁵³

[50] Külüg qayan az ökör évében született.⁵⁴ Öt év múlva, a disznó évében,
a negyedik hónap harmadik napján Möngke qayan ült a Kerülen-parti Köde-
ge Arulannál a nagykáni trónra, negyvenöt éves korában. Kilenc év múlva,
a birka évében meghalt a Čing Jangbu erődben. Möngke qayan a nyúl évében
született. Hat év múlva, a majom évében Sutu Sečen qayan Shangduban⁵⁵

⁵² A mongol halottkultusról és Dzsingisz kán haláláról érdemes tanulmányozni Ligeti La-
jos, illetve Sárközi Alice művét (Sárközi 1996: 91–118, Ligeti 1962: 185).

⁵³ Ögödej (uralk. 1227–1241), Külüg (uralk. 1242–1245), Möngke (uralk. 1245–1259).

⁵⁴ Külüg valóban az ökör évében, 1242-ben született.

⁵⁵ A Yuan-dinasztia egyik székhelye Shangdu 上都 vagy Xanadu.

negyvenöt évesen ült nagykáni trónra. Harmincöt évvel később, a ló évében, az első hónap huszonkettedik napján nyolcvanegy éves korában halt meg Daduban.⁵⁶ Sečen qaγan a kígyó évében született. Ugyanebben az évben, a ló évében a negyedik hónap tizedik napján, Öljeitü qaγant harmincévesen a Siker-tónál nagykánná választották. Tizennégy év múlva, a birka évében, az első hónap nyolcadik napján negyvennégy évesen meghalt Daduban. Öljeitü qaγan az ökör évében született.

[51] Ugyanebben az évben, a birka évében Külüg qaγan huszonhét évesen ült a nagykáni trónra. Öt év múlva, a disznó évében meghalt Daduban. Külüg qaγan a kígyó évében született. Ugyanebben az évben, a disznó évében Buyantu qaγan harminchét évesen ült a nagykáni trónra. Tíz év múlva, a majom évében negyvenhét éves korában meghalt Daduban. Buyantu qaγan a disznó évében született. Ugyanebben az évben, a majom évében Gegen qaγan tizennyolc évesen ült a nagykáni trónra Daduban. Négy év múlva, a disznó évében huszonegy évesen meghalt Morin-u Ebčigünnél („ló szügye”) Shangdu előtt. Gegen qaγan a patkány évében született. Ezután a disznó évében Yisün Temür qaγan harmincéves korában ült a nagykáni trónra Ködege Arulanban.

[52] Hat év múlva, a sárkány évében, a nyolcadik hónap hatodik napján harminchat évesen meghalt Shangduban. Yisün Temür qaγan a kígyó évében született. Ugyanebben az évben, a sárkány évében, a nyolcadik hónap tizenkettedik napján Jayayatu qaγan harmincöt évesen ült a nagykáni trónra. A következő évben, a kígyó évében, Qutugtu qaγan visszatért nyugatról, ahol nagy hírnévre tett szert, majd az első hónap tizenkilencedik napján harmincévesen a nagykáni trónra ült. De [Qutugtu qaγant letaszították a trónról], elvesztette a *qasbuu* pecsétnyomót, és megölette Čingsangot. [Jayayatu qaγan] felvonult ellene, összecaptak, és Qutugtu qaγan megfutamtotta őt, majd a Čečegtü-tónál a negyedik hónap harmadik napján újra elfoglalta a nagykáni trónt. Azonban ugyanebben az évben, a nyolcadik hónap hatodik

⁵⁶ Peking régi neve Dadu 大都 vagy Khanbalik, a Yuan-dinasztia egyik fővárosa volt.

napján meghalt. Ezután, ugyanezen hónap tizedik napján Jayayatu qayan ült a nagykáni trónra. Öt év múlva, a fekete majom évében harmincöt éves korában meghalt Daduban. Ugyanebben az évben ugyanezen hónap ötödik napján Irčamal qayan ült a nagykáni trónra. De még ugyanennek a hónapnak a huszönötödik napján, a majom évében meghalt Daduban.

[53] Eztán ugyanebben az évben, Uqayatu qayan ült a nagykáni trónra Daduban. Akkoriban egy dzsürcsi öregembernek fia született, akit Jüünek hívtak, a házukból egy szivárványhíd ívelt az égre. Laqu és Ibaquu értették a jelet, és ezt mondták a kánnak:

– Ez a gyermek rosszat jelent a kán számára. Ha jó lesz, hasznot hoz, de ha rossz lesz, az gonoszt jelent. Meg kellene őt ölnöd, amíg még kicsi.

A kán nem hallgatott rájuk, és nem ölte meg a gyermeket. Laqu és Ibaquu azt mondta:

– Nem ölted meg, ahogy tanácsoltuk. Csak meg ne bánd a döntésedet!

Miután a gyermek felnőtt, a kán a keleti tartományok vezetését bízta rá. Toytaya és Qaračig a nyugati tartományokat kormányozta. Ezek után két testvér, Jüge és Buqa a következőképp rágalmazták meg Toytayát és Qaračigot a kán előtt:

– Ez a két hivatalnok, akikre rábíztad a tartományaid igazgatását, mindenből a nagyobb és jobb részt tartották meg maguknak, míg neked csupán a kisebbik és rosszabb részt hagyták meg.

[54] Erre a kán azt parancsolta Jügének:

– Hozd elélem Toytayát és Qaračigot!

Jüge elment, de nem ment el a két hivatalnokhoz, hanem visszafordult, és azt mondta a kánnak, hogy a két hivatalnok nem akar eljönni. A kán ismét elküldette értük Jüjét. Jüge visszajött, és ugyanazt mondta. A kán feldühödött, és elbocsátotta hivatalából Toytayát és Qaračigot, és a helyükre Jüjét és Buqát állította. Ezután Jüge és Buqa elmentek, hogy beszédjék az adót és összegyűjtsék a kincseket. [Jüge és Buqa] három éven át nem tértek vissza. A kán azt mondta a kapuőrnek:

– Jüge léptei nagyon meglassúdtak. Amikor megjön, ne nyiss neki kaput!

Akkoriban történt, hogy a kán álmot látott, és megkért egy kínai bölcset, hogy fejtse meg az álmát:

– Azt álmodtam, hogy egy ellenségem temérdek katonájával körülfogja az erődömet. Félelmemben ide-oda futkostam az erődben. Nem láttam kiutat a helyzetből. Ahogy fejvesztve rohagáltam, újra a délnyugati oldalon találtam magam, ahol egy nyílást vettem észre a falban. A nyíláson keresztül kimenekültem. Elhagytam a trónomat és a népemet. Ez az álom jót vagy rosszat jelent?

[55] A bölcс a következőképpen magyarázta az álmot:

– Ez egy prófécia, és azt jelenti, hogy a kán el fogja veszíteni a trónt.

Azt mondják, a mongol *Тойгата Чिंगсанг* inkább jó előjelnek tekintette, és félve magyarázta az álom valódi jelentését:

– Elmentem és megnéztem a délnyugati oldalt, tényleg láttam a nyílást. Az álmom tehát valódi.

Jüge és Buqa tízezer szekéren hozták az adót és a kincseket. A szekerek többsége árukkal volt megrakodva. Háromezer szekér azonban katonákat szállított. A kapuőr nem nyitotta ki előttük a kaput. Válaszul felsorakoztatták a seregüket. Mire a kán tudomást szerzett erről, addigra bekerítették az aranypalotáját. A kán az álmában látott nyíláson keresztül királynőjével, gyermekeivel, és még százezer mongollal elmenekült. A kán [az erődben] háromezerezer mongolt hagyott hátra. Ezen az átjárón juttatta ki a fiát, Qaji Külügöt Tumulqu Bayatur, Toqu Bayatur fia, a mesteríjász Qasar leszármazottja.

[56] [Qaji Külüg] hatvan zászós kísérijével együtt kijutott az erődből, és tette készen azt mondta:

– Úgy tartják, inkább a csontjaidat töresd el, mint elveszítsd a becsületedet.

[Qaji Külüg és kísérijei] összecsaptak a kínaiak támadó seregével, és mind meghaltak a csatában. Azt mondják, Qasar leszármazottai ezt az egy szolgálatot tették a kán leszármazottainak. A menekültek a Nyúl-hágón

letelepedtek, és felépítették Baras Qota városát. Ahol pedig a kínai hadsereg táborát vert, ott Kirsza Qota városa épült fel. Ezután Biligtü, Uqayatu Qayan fia egy esővarázslókő (*jada*) segítségével hatalmas vihart és felhőszakadást idézett elő, amely megsemmisítette a kínai sereg nagy részét. Amikor a maradékuk visszafelé vonult, a mongol seregek rajtuk ütöttek, és levágták őket, mielőtt elérték volna a falat, legalábbis így mesélik. De azt is mesélik, hogy a szétszóródott seregek elégették a fegyvereiket, majd lefeküdtek a földre, és meghaltak. A kínaiak Kirába mentek, azaz „a róka farka dísz lett a prémsapkán”.⁵⁷ Uqayatu qayan így kesergett:

*Drágakővel, tisztasággal és szépséggel ékes, Dadu városa,
sárga mezőkkel körülvevett nyári szállása a régi nagyánoknak, Shangdu városa,
hűvös és gyönyörűsége, Kaiping Shangdu városa,
meleg és gyönyörűsége, Dadu városa,*

[57] szegény Dadu a vörös nyúl évében elveszett.

*Mily gyönyörűsége volt a város reggeli füstje a hegyekből!
Laqu és Ibaquu figyelmeztettek,
tudván tudva veszejtettem el szegény Dadu városát.
Bölcsesség nélkül szültem, és így irányítottam népemet és nemeseimet,
sírva hagytam el őket,
olyanná váltam, mint egy másodéves vörös bika, elhagytam a legelőmet.
Nyolcszögletű díszes fehér pagodámban,
kilenc drágakővel ékes Dadu erődjében,
négy oldalú, négy kapujú Dadu erődjében uralkodtam népem felett.
[Dadu erődjében] négyszázezer híres mongol harcos élt.
Míg elfogadtattam a vallás törvényeit, elpuhultunk, elvesztettem szegény
Dadu erődömet.
Szegény Dadu városa, ahol nap mint nap csodáltam a mongol őrségemet,
a város, ahol mindig a telet töltöttem,*

⁵⁷ Lefordíthatatlan szójáték, ami Kirsza qota (itt: a Kira elírás) és a róka (mong. *kirsza*) azonos szóalakján alapul.

*nyári szállásom, Kaiping Shangdu városa,
gyönyörű sárga síkságaim,
bánom, hogy nem követtem Laqu és Ibaquu tanácsát!
Ott volt egy nádból épült áldott palota.*

[58] *Kaiping Shangdu, ahol egykoron Qubilyan Sečen qayan töltötte a nyarat, a kínaiaké lett.*

*Átkozott Uqayatu qayan!
Mesés drágakövekkel díszített Dadu.
Szegény Dadu városa, ahol a telet töltöttem, a kínaiaké lett.
Átkozott Uqayatu qayan!
Drágakövekkel felékesített Dadu,
Kaiping Shangdu, ahol azokat a csodálatos nyarakat töltöttem, a kínaiaké lett.
Átkozott Uqayatu qayan!
Odalett a kánok kánjának hírneve!
Szegény Dadu, melyet a csodatévő Sečen qayan emelt,
drága erődöm, támasza és oszlopa az egész népnek,
szegény Dadu, a kínaiaké lett.
Dzsingisz kánnak, az Ég fiának arany vérvonala,
minden Buddha reinkarnációjának, Sečen qayannak palotája,
minden bódhiszattva reinkarnációja, Uqayatu qayan,
szegény Dadu, odaveszett az Ég akaratából.
Elmenekültem a ruhaujjamba rejtett qasbuu pecsétnyomóval,
az ellenség gyűrűjéből kardommal utat vágtam, úgy hoztam ki.*

[59] *Megküzdöttem Buqa Temür Čingsanggal.*

*Vajon a kánok kánjának arany vérvonala fennmarad tízezer generáción keresztül?
Megléptek ellenségeim, szegény Dadu elveszett.
Hátrahagytam vallásom drága törvényeit.
Vajon a bölcs bódhiszattvák győztek le engem?Életem hátralévő részében vándorolni fogok, hogy továbbvigyem Dzsingisz kán arany vérvonalát.*

Négy évvel később a kutya évében, huszonkilenc évesen meghalt az Ing Čing Bu erődben.⁵⁸

Százöt év és hat hónap telt el azóta, hogy Qubilai Sečen qaγan bevette és Uqayatu qaγan elvesztette Dadu erődjét. Akkoriban, amikor elvesztették a várost, Uqayatu qaγan onggirat királynője három hónapja áldott állapotban volt. A királynőt egy hordóba zárták, és hátrahagyták. A hordót, [amibe a királynőt zárták,] a kínaiak *qangnak*, a mongolok *butungnak* hívták. A kínai Jüü Qungquua qaγan magához vette a királynőt.

[60] A királynő tudta, ha hét hónapra születik meg a gyermek, el kell hagynia a kínai udvart, mivel az ellenség leszármazottja. Ha tíz hónapra születik meg, nem fogja bántódás érni, mivel [a kínai Jüü Qungquua qaγan] azt fogja hinni, hogy az ő gyermeke. Ezért így imádkozott:

– Égatyám (*tengri ečige min-u*), szánj meg engem, adj még három hónapot, és tíz hónap múlva adjak életet a gyermekemnek!

Az Ég megkönyörült rajta, és a fiú tizenhárom hónapra született. Jüü Qungquua qaγan kínai felesége szintén fiút szült. Jüü Qungquua qaγan álmában két sárkányt látott küzdeni. Álmában a bal oldalon lévő sárkány legyőzte a jobb oldalon lévő sárkányt. Megbeszélte az álmot a jövendőmondójával, és megkérdezte, hogy jót vagy rosszat jelent-e ez az álom. A jövendőmondó azt mondta:

– Az álmodban látott két sárkány a gyermekeid. A jobb oldali a kínai királynő fia, a bal oldali a mongol királynő fia. Az Ég úgy rendelte, hogy ő követ téged a trónon.

Jüü Qungquua qaγan részrehajlás nélkül azt mondta:

– Habár az örökösöm, azonban az anyja az ellenség királynője. Ha a tőle született fiam ülne a királyi trónra, az rossz lenne.

Így arra ítélte a mongol királynőt és gyermekét, hogy hagyja el a királyi palotát,

⁵⁸ A QAT 53 alapján 1332-ben kezdte meg uralkodását; az SS 134 alapján ugyanakkor 1333-tól (kakas éve) 1368-ig (majom éve), harminchat éven át uralkodott, és ötvenéves korában halt meg.

[61] a falon túl felépíttette számukra Köke Qota városát. Jüü Qungquua qayan még harmincegy évig uralkodott. [Jüü Qungquua qayan] volt az első a kínai kánok közül.

Felhasznált irodalom

Rövidítések

- ET Go, M. – I. de Rachewitz – J. R. Krueger – B. Ulaan 1990.
MTT Ligeti 1962.
SS Schmidt 1829.
QAT Bawden 1955.

Elsődleges források

- Mingshi* 明史: Beijing: Zhonghua Shuju, 1974.
Quriyangyui Altan Tobči: Bawden 1955.
Yuanshi 元史: Beijing: Zhonghua Shuju, 1976.

Másodlagos források

- Atwood, Christopher P. “The Textual History of Tao Zongyi’s Shuofu: Preliminary Results of Stemmatic Research on the Shengwu qinzheng lu.” (https://www.academia.edu/9159553/_%E8%AA%AC%E9%83%9B_%E7%89%88%E6%9C%AC%E5%8F%B2_Textual_History_of_Tao_Zongyis_Shuofu_, utoljára megtekintve 2015. dec. 15).
- Balázs, Étienne 1976. „A történetírás mint a bürokratikus gyakorlat kalauza.” In uő: *Gazdaság és társadalom a régi Kínában*. Budapest: Európa, 183–208.

- Bastid-Bruguière, Marianne 2007. „China’s Internationalization and Foreign Language Learning.” In: Leutner, Mechthild (ed.) *Rethinking China in the 1950s*. Münster: LIT Verlag, 98–106.
- Bawden, R. Charles 1955. *The Mongol Chronicle Altan Tobči*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Bayanbayatur 2007. *Quriyangyui Altan Tobči-yin eke bičig-un sudulul*. Obor-Mongyol-un Arad-un Keblel-un Qoriy-a
- Blunden, C. – Elvin, M. 1995. *A kínai világ atlasza*. [Ford. Pálvölgyi Endre] H. n.: Helikon.
- Diószegi Vilmos 1967. *A pogány magyarok hitvilága*. [Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 4.] Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Franke, Herbert – Twitchett, Denis 1994. *The Cambridge History of China. Volume 6. Alien regimes and border states, 907–1368*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Go, M. – I. de Rachewitz – J. R. Krueger – B. Ulaan (transcribed and ed.) 1990. *Saɣang Sečen: Erdeni-yin Tobči (Precious Summary), A Mongolian Chronicle of 1662*. The Australian National University.
- Grousset, René 2002. *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Jókai Mór 1975. *A janicsárok végnapjai*. Budapest: Szépirodalmi.
- Kotkin, Stephen – Elleman, Bruce A. 1999. *Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan*. New York: M.E.Sharpe.
- Leland, Liu Rogers 2009. *The Golden Summary of Činggis Qayan. (Činggis Qayan-u Altan Tobči)* [Tunguso Sibirica 27.] Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Leutner, Mechthild 2007. *Rethinking China in the 1950s*. Münster: LIT Verlag.
- Ligeti Lajos 1962. *A mongolok titkos története*. Budapest: Gondolat.

- Ligeti Lajos 1971. *Historie secrète des Mongols*. [Monumenta Linguae Mongolicae Collecta I.] Budapest: Akadémia Kiadó.
- Nienhauser, William H.. Jr. 1986. *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Vol. I. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Nienhauser, William H.. Jr. (trans., notes) 2002. *Ssu-ma Ch'ien: THE Grand Scribe's Records. Volume II. The Basic Annals of Han China*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Onon, Urgunge 1990. *The History and the Life of Chinggis Khan: the Secret History of the Mongols*. Leiden: Brill.
- Pelliot Paul 1949. *Histoire secrète des Mongols. Restitution du texte mongol et traduction française des chapitres I à VI*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.
- Polonyi Péter 1994. *Kína története*. Budapest: Maecenas.
- Rachewiltz, Igor de 2004. *The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*. I–II. [Inner Asian Library V. 7.] Leiden –Boston: Brill.
- Ratchnevsky, Paul 1991. *Genghis Khan: His Life and Legacy*. Malden: Blackwell.
- Сампилдэндэв, Х. 1992. *Эзэн богд Чингис хааны домог оршвой*. Улаанбаатар.
- Sárközi Alice 1996. „Halottkultusz, őstisztelet.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Őseink nyomán Belső-Ázsiában I. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 91–118.
- Sárközi Alice 1992. *Political prophecies in Mongolia in the 17-20th centuries*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Schmidt, Isaac Jacob 1829. *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetcen Chungtaidschi der Ordus; aus dem Mongolischen übersetzt...* Leipzig.

Simon Róbert (ford., jegyz. és utószó) 2007. *Ibn Fadlán: Beszámoló a volgai bolgárok földjén tett utazásról*. Budapest: Corvina.

Thilo, Thomas 1985. *Hagyományos kínai építészet*. Budapest: Corvina.

Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Ruzsa Ferenc – Szegedi Mónika

Vasubandhu Vimśikājának kritikai kiadása¹

A *Vimśikā*, *Vimśatikā* vagy *Vimśaka*,² azaz *Húszas* címen közismert szöveg teljes címe kolofónja szerint – és ezt az utolsó versszak szövege is alátámasztja – *Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ*, azaz *A csak-észlelet húsz [versszak]os bizonyítása*. A művet bemutatni itt felesleges lenne; kitűnően megteszi ezt Szanyi Szilvia ugyanezen számban olvasható fordításának bevezető tanulmánya.³

Vasubandhu (i. sz. 4. század vége) az *Abhidharma-kośa*⁴ szerzőjeként szinte minden buddhista irányzat meghatározó mestere, e szövege pedig a *yogācāra* irányzat alapvetése, a buddhista idealizmus filozófiai kulcs-tézisének példaszerű bizonyítása: e szerint a tudati jelenségek nem tükröznek semmiféle objektív, materiális külvilágot. Világos érzélmódja és tökéletes szerkezete messze az indiai átlag fölé emeli, az egyetemes filozófiatörténet legnagyobb alkotásaival mérhető csak össze.

Belső értékeivel teljes összhangban van hatása is az utókorra. Négy klaszszikus kínai fordítása készült, felvették a tibeti kánonba is, és több kommentár is született hozzá (a szanszkrit nyelvű kommentárok közül Vinītadeva kommentárjának tibeti fordítása maradt ránk teljes terjedelmében). Az újabb korban számos nyelvre lefordították; a szanszkrit szöveg még nem is volt ismert, amikor Louis de la Vallée Poussin (1912) a tibeti verziót kiadta és franciára fordította. Ugyanebből készült a korábbi magyar fordítás is

¹ Ruzsa Ferenc kutatását az OTKA (K-112253) támogatta.

² A modern irodalomban elterjedt *Vimśatikā* forma egyedül a kommentár kolofónjában fordul elő, míg a több helyen szereplő *Vimśikā* alakot Vairocanarakṣita nemcsak használja, de nyelvileg elemzi is, és közli, hogy a kommentár megnevezésére is alkalmazható az elnevezés (*Vimśikā-Bhāṣyam evābhedōpacārād Vimśikā*), Kano (2008: 349 és 350).

³ Szanyi 2015a. Lásd még Szanyi 2015b, Ruzsa 2013, Hamar 1995 és Ruzsa 1997.

⁴ Lásd Szegedi 2013.

(Hamar 1995). Napjainkig élénk tudományos vita tárgya a szöveg értelmezése is, különös tekintettel arra, vajon a világ irrealitását tanítja-e, avagy csupán fenomenalitását.⁵

A szövegek

Valójában azonban nem is egy szövegről van szó, hanem kettőről, a *Kārikāról* és kommentárjáról.

1. A *Kārikā*. Az alapszöveg huszonnégy, 4×8 szótagos *śloka* versmértékben írott szakaszból áll; ennek címe a tibeti kánon szerint *Vimśaka Kārikā* (*Húszas vers*), míg a szanszkrit kézirat kolofónja szerint *Vimśikā Vijñapti-prakarāṇam* (*Húsz [vers], értekezés az észleletről*).

Érdekes kérdés, hogy a *Húszas* miért huszonnégy versből áll? Kézenfekvő, hogy az utolsó szakaszt nem kell számolni: nem része a szövegnek, hanem a szövegről szól, egyfajta utószó. Így is marad azonban huszonegy – lehet, hogy van egy kakukktojás, egy utólagos hozzátoldás a szöveghez? De melyik szakasz volna az? Jürgen Hanneder az első szakaszt tartja későbbinek, alább majd áttekintjük, milyen alapon.⁶

Legalább ennyire gyanús azonban az utolsó értekező szakasz, a 21. vers. Egyrészt jelenlegi formájában súlyosan problematikus a szöveg, például az utolsó félsora, *Buddhasya gocaraḥ*, egyszerűen a 22. szakasz végének (*Buddha-gocaraḥ*) másolata: „a Buddha területe”, azaz ezt valójában csak a Buddha tudja. Filozófiailag is érthetetlenül kontrasztál a szöveg egészével: mindvégig arról volt szó, hogy nincsenek külső, *anyagi* tárgyak – a tudatunkban megjelenő képeknek csak tudati okai vannak. Ez a szakasz azonban a gondolatolvasókról szól, és azt állítaná, hogy amikor e csodás képességű emberek mások *tudatába* tekintenek, akkor sincs valós tárgya a megismerésüknek. Ez tehát nemcsak egy vadonatúj témakör lenne, hanem a korábbi versekben egyértelműen rögzített álláspont szolipszista módosítása.

⁵ Kellner–Taber 2014.

⁶ Hanneder 2007: 212–213.

A megelőző szakaszokban ugyanis Vasubandhu tisztázta, hogy csak az anyagi tárgyak irreálisak, ám a különböző személyek tudata valóságos, és azok egymással kölcsönhatásba is lépnek.

További érv lehet, hogy a szövegbővítés hagyományos módja Indiában mindig is ez volt: elsősorban a szöveg végére toldottak újabb és újabb szakaszokat, fejezeteket, avagy korpuszok esetében egész műveket. Ezt látjuk például a páli nyelvű buddhista kánonban, aminek a tanításokat tartalmazó kosara (*Sutta-piṭaka*) öt gyűjteményből (*nikāya*) áll, és az utolsó, eredetileg „rövidke” (*Khuddaka*) gyűjtemény ma már a leghosszabb, rendkívül terjedelmes szövegek kerültek bele, sőt Burmában további vaskos értekezéseket is hozzácsatoltak az eredeti, Srí Lanká-i verzióhoz.

A filozófiai inkonzisztenciát persze nem csak a 21. vers törlésével szüntethetjük meg. A kritikai kiadásban felvetünk egy emendációs lehetőséget: eszerint az eredeti verzió nem a gondolatolvasás, hanem a tévedés kérdését vizsgálta volna. Ha a ránk maradt szövegváltozatok szerinti *Para-citta-vidāṃ jñānam* verskezdet („A mások tudatát megismerők kogníciója”) egy korai szövegromlás végeredménye, s eredetileg *Citta-mātram idaṃ jñānam* állt a helyén („A kogníció mint csak-tudat”), akkor az értekezés témájához tökéletesen illeszkedő, utolsó kérdés taglalása ez. Ha nincs külvilág, akkor kognícióink nem is térhetnek el a külső tárgytól, azaz elvi okokból nem lehetnek tévesek. Ha azt álmodtam, hogy egy összörnyeteg kerget, értelmetlenség azt mondani, hogy „de persze tévedtem, mert valójában egy kiségér volt az, aki kergetett”! Viszont mindannyian ismerjük a tévedés, az érzéksalódás jelenségeit – ez hogyan lehetséges?

2. A *Vṛtti*. A másik szöveg a huszonkét *kārikā*hoz prózában írott, mintegy hatszoros terjedelmű kommentár, címe a tibeti fordítás szerint *Vimśikā Vṛtti*,⁷ *A Húszas kommentárja* (a szanszkrit kolofont a bevezetőben már említettük).

⁷ A *vṛtti* (tömör kommentár) mellett a *bhāṣya* (kommentár) szó használata is elfogadható. Amikor a kéziratmásoló (nyilván a kívánt munkabérre tekintettel) *ms* végén megadja a szöveg méretét, azt *bhāṣyānak* nevezi. Vairocanarakṣita is mindenütt *bhāṣyānak* mondja – a *Kārikāt* pedig *śāstrānak* (tanítás, tudomány).

Ezt a hagyomány és a mai elemzők is egyöntetűen önkomentárnak tartják, azaz maga Vasubandhu értelmezte volna helyenként valóban alig felfejthetően tömör verseit. Ugyanez a helyzet Vasubandhu abhidharmikus főművével is, ott is önkomentárnak tartja a tradíció a vaskos kötetre rúgó *Abhidharma-kośa Bhāṣyát*, noha kétségkívül más irányzathoz tartozik, mint a hatszáz versnyi alapszöveg.

Azonban a kommentár a 21. verset jelenlegi formájában ismeri és értelmezi. Tehát akár utólagos betoldás ez a szakasz, akár csak emendációra szorul, de ha Vasubandhu még nem (így) ismerte, a kommentátor nem lehetett maga Vasubandhu!

Ez első hallásra radikális következtetésnek tűnik; miért ne lehetne a „húsz vers” egyszerűen csak kerekítés? Lehetne, de Indiában a számmal megjelölt műcímek gyakran nem kerek számok – *A hulladémon huszonöt* [elbeszélése], *A királyi trón harminckét* [meséje]. Vasubandhu pedig az egyöntetű hagyomány szerint két verses műben foglalta össze a csak-észelet tan alapkérdéseit, a másik szöveg a *Trimśikā*, azaz *Harmincas* – és az valóban harminc versből áll!

Mindenesetre a címnél jóval erősebb érvek szólnak a különkezüiség mellett. A filozófiailag nívós kommentár ugyanis a verseket alaposan ismerő és mélyen értő, ám kreatív és önálló szerző műve, akinek álláspontja több alapkérdésben radikálisan eltér Vasubandhuétól. Ha megszabadítjuk magunkat attól a hagyományozott előfeltevéstől, hogy a kommentátor maga Vasubandhu, ez azonnal nyilvánvalóvá válik.

Mindenekelőtt az alapvető hozzáállásuk más: Vasubandhu tisztán filozófiai szöveget írt egyetlen egy téziszről; ezt a Kommentátor egy mahájána-hívó szemszögéből értelmezi. Az első vers az idealizmus *filozófiai* alaptézisét fogalmazza meg (külső tárgyak nincsenek) – a kommentár első mondata közli, hogy a mahájána *szentiratok* kimondják: nincs külvilág, és azonnal idézi is a *Daśa-bhūmika Sūtrát* (*Mahájána szentirat a tíz színtről*). Vasubandhu csupán a záróvers végén (valamint a problematikus 21. szakasz végén) fejezi ki tiszteletét a Buddha iránt, a Kommentátor e helyeken is és a 10. versnél is a buddhákról beszél, többes számban, ami a mahájána hagyomány szövegeire jellemző szóhasználat.

A legalapvetőbb filozófiai különbség pedig az inszubsztancialitás (*anātman*) buddhai alapdogmája tekintetében van. Itt Vasubandhu ortodox álláspontot fogalmaz meg: mind a személy, mind a tapasztalati tényezők éntelenségét állítja nyomatékkal, különösen a 10. versben. A Kommentátor álláspontja szerint (a 10. és 21. versnél) azonban mind a jelenségeknek, mind a személyeknek létezik *ātmanja* („én”, esszencia), bár az kifejezhetetlen és közvetlenül csak a buddhák ismerhetik meg. Ez a kései *yogācāra* iskolák álláspontja.

Szintén eltér az iskola névadó tanításának, a *vijñapti-mātrā*nak az értelmezése a két szövegben. A *Kārikā*ban ez csak a külvilág tárgyaira vonatkozik: azok „csak észleletek”, nincs tudatfüggetlen *anyagi* tárgy; és ezt a tézist bizonyítja a szöveg. A Kommentátor szerint viszont úgy értendő a tézis, hogy *semmilyen* tárgy nem létezik, és ez nemcsak az anyagi külvilágra vonatkozik, hanem bármire, amire gondolok: matematikai tételekre, a Buddha tanaira, a saját hangulatomra, más személyek tudatára is. Ráadásul ezt nem bizonyítja, hanem dogmának tekinti. A 10. vers kommentárjának lezárásaképp axiómaként, bizonyításra nem szoruló tételként hivatkozik rá: „Hiszen különben az egyik észleletnek a másik észlelet a tárgya volna, és így nem teljesülne a csak-észlelet!”

A mű egész szerkezetét is átalakítja a Kommentátor. Vasubandhu először azt bizonyítja, hogy az idealizmus nem mond ellent sem a tapasztalatnak, sem a buddhista alaptanításoknak. Ezután tér rá arra, hogy azért kell az idealizmust választani, mert a realizmus önellentmondásos. A Kommentátor szerint viszont azután, hogy beláttuk, a tapasztalattal összeférhet az idealizmus, már végig a buddhista kinyilatkoztatás értelmezéséről van szó: honnan tudjuk, hogy *a Buddha szerint* nem létezik külvilág?

Ha elfogadjuk, hogy a kommentár minden kiválósága ellenére nem Vasubandhu műve, megnyílik a lehetőség arra, hogy a nem teljesen meggyőző vers-értelmezéseit újragondoljuk. Problémás lehet a már említetteken túl a 4. szakasz eleje (*svapnôpaghāta*, „álom-sújtás”); a 13. vers második felének az atomokra vonatkoztatása; a 14c sorban az *āvṛti* (takarás) akadályozásként értelmezése; az egységes szubsztancia lehetetlenségét bizonyító

15. vers második felének nehezen követhető egzegézise; és a 16. szakasznak a pillanatnyiség tanára (*kṣaṇika-vāda*) alapozása. Mindezek beható elemzése azonban meghaladja ezen előszó kereteit.

3. A *Kārikā* a *Vṛttiben*. Bár ez nem jellemző az ind kommentárstílusra, a kommentár jelenlegi formájában a versek teljes szövegét közli (kivéve az első szakaszt, erről lásd alább). Ez a szöveg teljesen megfelel a *Kārikā* külön hagyományozott szövegének; érdemi különbség egyedül a 14c sorban található. Itt *syātām* („volna”) helyett a kommentárban *vānyo* („avagy más”) szerepel, és utóbbi szövegváltozat a meggyőzőbb: „Ha nem más a tárgy, [mint az atomjai]”. A *Kārikā* szerinti jelentés – „Ha nem létezik a tárgy” – kevésbé illik bele az érvelésbe.

A források

A *Vimśikā* a huszadik század elején még csak tibeti és kínai fordításban volt ismert, továbbá egy-két idézetet sikerült azonosítani belőle más szövegekben.

1. A kommentár. Sylvain Lévi 1922-ben négy hónapon át Chandra Shamsheer Jang, a nepáli maharádzsa vendégszeretettel élvezte. Kutatásaiban segítségére volt „őszentsége Hemrāj Śarman”, a király spirituális mestere (*rāj-guru*), aki egyúttal a Kormányzati Könyvtár vezetője is volt. E Benáreszben tanult tudós *paṇḍita* magánkönyvtárában találták meg a *Trimśikā* kéziratát Sthiramati kommentárjával együtt – bár csak a felét, ugyanis a szöveg közepéről 13 kéziratlap hiányzott.⁸

Hemrāj Śarman 1924 februári levelében tájékoztatta Lévit egy újabb fontos szöveg felfedezéséről. Szanszkrit nyelvű levele szerint ez a kézirat „a *Vimśatikā* kommentárja (*A csak-észlelet bizonyítása*), Vasubandhu mester műve.

⁸ Ez Mimaki et al. (1989: 16–29) „C” jelzetű kézírata.

Az elején és a közepén csonka. *Nevārī* betűkkel írott pálmalevél, 2–27. lap (a közepén hiányzik a 20–26. lap).” Lévi kérésére Śarman készítettett egy rendkívül gondos másolatot a kéziratról, és azt elküldte neki (1924 augusztusában). Ekkor⁹ derült ki, hogy valójában e kéziratköteg 2–6. számú lapja és az utolsó pálmalevél (amin kivehető a hetes szám) a *Vimśikā* kézírata: teljes, csak az első oldal hiányzik; a 7–19 számú oldalak viszont éppen a *Trimśikā*-kommentárból hiányzó lapok!¹⁰ Így az a kézirat immár hiánytalanává vált.¹¹

E furcsa elkeveredést az tette lehetővé, hogy a két szöveg pontosan azonos formátumú és ugyanaz a kéziratmásoló írta őket – ami nem meglepő, hiszen a *Vimśikā* és a *Trimśikā* hagyományosan szinte egy mű, együtt alkotják *A csak-észlelet bizonyítását*. Így, ha mondjuk szállítás vagy takarítás során kiesett a *Trimśikā* 7–19. (számozott) oldala, a könyvtáros gondosan beillesztette a vékonyabb pálmalevélkötegbe, a *Vimśikā* 6. oldala után...

Az ily módon helyreállított kézirat a mostani kiadás alapja, *ms* jelzettel hivatkozunk rá. (Mivel Lévi kiadásában az első és az utolsó oldal fényképét közli, tudjuk, hogy ugyanarról a kéziratról van szó.) Azóta is Nepálban van, a National Archives, Kathmandu őrzi, a kézirat száma: 1–1697 vi (Bauddhadarśana 81). Hat 30 × 5,5 centiméteres pálmalevélből áll, a *verso* oldalon baloldalt számozva 2–7-ig. Oldalanként hét sor (a 7b oldalon csak 4 sor), soronként kb. 62 *akṣara* (szótagjel). A 3–5. sorokban a középtől balra 3 cm-re 2 × 2 cm-es üres hely található a közepén lyukkal a kéziratot összefogó zsinór számára.

A 3a és 4a oldal jobb felső sarka, a 3b és 4b jobb alsó sarka, az 5a és 5b jobb széle letört, soronként egy–hat *akṣarānyī lacunát* okozva.

A kézirat lendületes írása Buescher (2002: I.62 és II.139) szerint öbengáli-*maithilī* írás (*proto-Bengali-cum-Maithilī*), amely a 11. vagy legkésőbb a 12. századból származik. A betűformák alapján Lévi (1925: xv–xvi), aki

⁹ Hogy Katmanduban-e vagy Párizsban, arról lásd alább, a 3. *A kommentár másolata* szakaszban.

¹⁰ Mimaki et al. (1989: 30–49) kiadásában a „D” jelzetű kézirat.

¹¹ Az elbeszélés Lévi (1925: xi–xv) kivonata.

nepálinak¹² tarja a kéziratot, hasonló következtetésre jut: a 12. századra datálja, de érvelése megengedi a 11. századot is.

A kézirat fotografikus másolatát Mimaki et al. (1989: 9–15) tette közzé, ott a „B” jelzetet viseli; itt is, és az alább említett kéziratoknál is ezt a *facsimile* kiadást használtuk, nem az eredetiket.

2. A *Kārikā*. Lévi (1932: 44, 1. jz.) említi meg „a *kārikā*k azóta Katmanduban fellelt kéziratát”. Mivel más kézirat nem ismeretes, és a Lévi által idézett két szakasz olvasata is egyezik, lényegében biztosra vehetjük, hogy ez az „A” jelzetű kézirat része Mimaki et al. (1989: 1–8) kiadásában, mely a *Tri-svabhāva-nirdeśa*, a *Vimśikā* és a *Trimśikā* alapszövegeit tartalmazza. Ezt is a National Archives, Kathmandu őrzi, a kézirat száma: 5–6462 (Bauddhadarśana 44). Öt 28,5 × 5 centiméteres pálmalevélből áll, a *verso* oldalon baloldalt számozva 1–5-ig. Oldalanként hat sor (az 1b oldalon kezdődik; az 5b oldalon csak két sor), soronként kb. 60 *akṣara*. A 3–5. sorokban a középtől balra 3 cm-re 2,5 × 2 cm-es üres hely található, a közepén lyukkal a kéziratot összefogó zsinór számára.

Az írás a kommentárban látottnál archaikusabbnak tűnő, lendületes régi nepáli kampós írás (*Nepalese hooked script*), amely gyakorlatilag teljesen megegyezik a Ye (2005) által bemutatott írással. Mivel utóbbi i. sz. 1082-re datált kéziraatra alapul, ezért a mi kéziratunk is a 11. századból származhat. Buescher (2002: I. 64–65 és II. 138–139), aki nem tud 1167-nél korábbi hasonló írású datált szövegről, a 12–13. századra teszi a kéziratot.

A kéziratban a *Vimśikā* közepén, a 3a4 – 4a5 helyen helyezkedik el, teljesen sértetlen. A kiadásban *msK* jelzettel hivatkozunk rá.

3. A kommentár másolata. Mimaki et al. (1989: 141–158) „I” jelzettel közli a National Archives, Kathmandu 5–260 számú kéziratát. Ez a Hemrāj Śarman által 1924 februárjában fellelt, összekeveredett kézirat betűhív másolata modern *devanāgarī* írással, modern füzetben, modern jelöléseket (pl. többféle zárójelet) alkalmazva. Az alábbiak szerint 1924-ben készült Katmanduban.

¹² Fentebb láttuk, hogy Hemrāj Śarman is *nevārī* írásúnak mondja.

Láthatólag a másolás folyamán észlelték, hogy itt két kézirat keveredett össze: a 10. oldal utolsó sorában elkezdtek másolni a kéziratkötegben következő, 7. számú pálmalevelet, ami azonban a *Trimśikā*hoz tartozott. Majd ezt kitörölték, és (apróbb betűvel, más kéz) fölé és alá írta a kéziratköteg végén álló, szintén 7. számú, ám valóban a *Vimśikā*hoz tartozó pálmalevél kezdetét. Ez folytatódik a 11. oldalon, anélkül, hogy kitépett lapra utalna bármi is a fotografikus kiadásban (Mimaki et al. 1989: 145). Majd a *Vimśikā* befejezése után, a 12. oldalon elkezdődik a *Trimśikā*-szöveg átirata, a lap tetején ezzel a (szanszkrit nyelvű) megjegyzéssel: „Az elejétől a 6. lapig bezárólag a forrás-kéziratban *lacuna* található. Ez a *Trimśikā* könyv.”

Egyértelműnek látszik, hogy Lévi ebből az átiratból készítette el a kiadását.¹³ (Most a füzet Katmanduban van; Lévi 1929-ben, már a kiadás megjelenése után visszatért Nepálba, ekkor adhatta vissza tisztelete jeleként Hemrāj Śarmanak a füzetet.) A 42 esetből, ahol a másolat eltér az eredetitől (tévedésből vagy emendációs javaslattal), Lévi kiadása 37 esetben a másolat verzióját követi. Különösen egyértelmű bizonyíték, hogy a másolat tévedésből kihagyja a *samañ* és a *sarvathā* szót (a kritikai kiadás 36. és 96. jegyzete), *yena naraka* helyett *ye naraka* áll (59. jz.), illetve *śakyā* helyett *śakyate* (205. jz.) – és mindezekben az esetekben Lévi kiadásában is ugyanezeket a téves olvasatokat találjuk!

Mindebből az is kitetszik, hogy Lévi némiképp megváltoztatta a történetet, amikor saját érdemeként tüntette fel a kéziratok azonosítását és szétválasztását.¹⁴ Mint ahogyan arról sem tett említést, hogy az általa elfogadott emendációk és javítások jelentős része Hemrāj Śarman műhelyéből származik.¹⁵ Ám fontos megjegyezni, hogy ha Śarman pontos szerepét Lévi nem is tisztázta megfelelően, ám hangsúlyozott tisztelettel írt hatalmas tudásáról és a legnagyobb hálával emlékezett meg segítségéről – elannyira, hogy az egész kötetet neki ajánlotta.

¹³ Valószínűleg Lévi a kéziratról fényképfelvételeket is kapott, hiszen az első és az utolsó oldalát reprodukálja a kiadásában. Feltételezhető, hogy esetenként ezeket is figyelembe vette.

¹⁴ Lévi 1925: xiv.

¹⁵ Az itt röviden ismertetettel teljesen megegyező következtetésre jut Lévi *Trimśikā*-kiadásának forrásait elemezve Buescher (2002: vol. I. 62, vol II. 135–136), dicsérőleg említve a *rāj-guru* tapintatát, aki sohasem tette szóvá Lévi sajátos eljárását.

E modern másolat eleje tartalmazza a *Vimśikā* kommentárját, ez Mimaki et al. (1989: 141–146) kiadásában az „I” jelzetű szöveg 1–11. sorszámú oldala. Mi *msC* jelzettel hivatkozunk rá.

E kézirat jelentősége a legkevésbé sem csak abban áll, hogy Lévi kiadásának eredetét tisztázhattuk. Mivel Lévi számos emendációt innen vett át, és őt követve az összes eddigi kiadásban ezek szerepelnek (sokat közülük a jelenlegi kiadás is megőrizz), ezért az eredeti tudományos munka elismerésének kötelessége miatt feltétlenül hivatkozni kell rá. De számos tévedés is innen származik, ezek forrását is érdemes feltárni.

A legfontosabb azonban, hogy ezen átírat *ms* hatvanöt évvel korábbi állapotát rögzíti, mint a fotografikus kiadás. A kézirat még kevésbé volt töredezett, így néhány helyen, ahol ma *lacuna* található, akkor még olvasható volt a szöveg. Mivel *msC* szigorúan megkülönbözteti a saját emendációit *ms* szövegétől,¹⁶ és a *lacunákat* is pontosan jelöli (a hiányzó *akṣarák* becsült számát is gondosan jelezzve), így egyértelműnek tűnik, hogy az alapszövegként feltüntetett részekben *ms* akkor még meglévő részét másolta.

4. Szubkommentárok. Bár szövegünknek biztosan létezett korábbi kommentálási hagyománya is, ránk csak az iskola nagy tekintélyű mesterének, számos fontos kommentár szerzőjének, Vinītadevának a *Vṛtti*hez írott magyarázata maradt. A *Prakaraṇa-Vimśaka Ṭṭkā*, azaz *Szubkommentár a Húszas Értekezéséhez* i. sz. 750 körül keletkezett; szanszkrit szövege nincs meg, csak a tibeti fordítás. A terjedelmes mű önálló értékei mellett a szöveg megállapításának is fontos forrása, hiszen folyamatosan idézi a kommentárt.

A közelmúltban került elő az 1100 körüli szerző, Vairocanarakṣita *Vimśikā-Ṭṭkā Vivṛti*, azaz *Értelmezés a Húszas Szubkommentárjához* című, alig egyoldalas, valószínűleg privát célú jegyzete (Kano 2008). Ebben Vinītadeva szövegének egy-egy szavához fűz tömör magyarázatot, a jelen kiadás szempontjából legfontosabbak a *Vṛtti* szanszkrit kéziratából hiányzó első oldalával kapcsolatos megjegyzései.

¹⁶ Az eredetét lemásolva, utána kerek zárójelben közli a javítási javaslatát; máshol, különösen *lacunák* esetében a szöveg fölé apró betűvel írja a javasolt kiegészítést.

5. A fordítások. Szövegünknek négy klasszikus kínai nyelvű fordítása is fennmaradt, a legkorábbi Gautama Prajñāruci műve, i. sz. 535 körül készült; a Taishō Tripitakában T.1588 számon, Nanjio katalógusában N.1238 szám alatt szerepel. Itt a kommentár előtt külön is megtalálható a teljes *Kārikā* fordítása. Nem sokkal később, 560 körül Paramārtha is átültette kínaira a *Vimśikát* (T.1589, N.1239). A nagynevű Xuanzang 玄奘 661-ben készült, klasszikusnak tekintett verziójához (T.1590, N.1240) tanítványa, Kuiji 窥基 kommentárt is írt. Végül Yijing 義淨 710-ben Dharmapāla magyarázataival együtt fordította le a szöveget (T.1591, N.1210).

Sajnálatos módon a kritikai kiadásnál kínai nyelvtudás híján ezek közül csak a Xuanzang-féle változatot vehettük figyelembe, ennek ugyanis Hamilton (1938) pontos és kitűnő jegyzetapparátussal ellátott angol fordítását adta. Xuanzang szabadon fordít: ahol a szöveg világos és egyértelmű, ott pontosságra törekszik, ám ahol homályosabb, ott értelmezi, gyakran jelentősen kibővíti az eredetit. (Valószínűnek látszik, hogy ilyenkor egy ránk nem maradt korai szubkommentárra támaszkodik.) Ezért kiadásunkban csak ott utalunk rá, ahol a kínai változat egy egyébként is problémás szövegrész tisztázásában segíthet, tipikusan olyankor, ha a szanszkrit és a tibeti változat eltér egymástól.

A **tibeti** buddhista kánonban a *Vimśikā* két formában is szerepel: külön csak a *Kārikā*, illetve a kommentár szövegének fordítása. Csak a versek *Nyi-shu-pa'i tshig-le'ur byas-pa* (*Vimśaka Kārikā*) címen, a Derge Tengyurban 4056 szám alatt (Sems tsam, shi kötet, 3a4–4a2) = Peking Tengyur 5557 (Sems tsam, si 3b1–4b1); a kommentált szöveg pedig *Nyi-shu-pa'i 'grel-pa* (*Vimśikā Vṛtti*) címen (D. 4057, Sems tsam, shi 4a3–10a2 = P. 5558, Sems tsam, si 4b1–11a1).

A fordítói csapatot Ye-shes-sde vezette, és három indiai tudós dolgozott benne: Jinamitra, Śīlendrabodhi és Dānaśīla; ők készítették el i. sz. 800 körül a Vinītadeva-szubkommentár tibeti változatát is.¹⁷ Az összeszokott, rutinos csapat kitűnő munkát végzett, a legmagasabb tudományos standardot követve. Világosan látható, hogy az alábbi elveket követték, és azoknak kitűnően meg is feleltek:

¹⁷ Dānaśīla a *Nyi-shu-pa'i 'grel-pa* fordításában nem vett részt.

- a) Terminológiai koherencia: ugyanazt a szanszkrit szakkifejezést (nagyon kevés, indokolt kivétellel) mindig ugyanúgy fordítják; általában erre törekedtek a hétköznapi szavaknál is.
- b) Szövegértelmezés: a szanszkrit szövegrész pontos értelmének a szövegösszefüggést gondosan mérlegelő tisztázása után ezt az értelmet világosan tükröző tibeti fordítást adtak.
- c) Tükörfordítás: a könnyed tibeti stílust mellőzve, ahol csak lehetséges, a szanszkrit szintaxisát, sőt szórendjét is szorosan követi a fordítás, a legapróbb kötőszavakra is ügyelve.
- d) A szövegközi referenciák megőrzése: mindenütt, ahol a szanszkrit eredeti idézi a másik szöveget, az a tibetiben is szövegazonos idézet. Ez korántsem egyszerű feladat. A szanszkrit kommentálási-értelmezési tradíció gyakran az idézet bármiféle formális jelzése nélkül az alapszöveg egy kifejezését ismétli meg, sokszor kibővíve, értelmezve, variálva. Valahogy úgy, mintha a *Nemzeti dal* elejét így kommentálnánk: „Álljon végre talpra minden igaz magyar ember, ne kushadjon tétlenül, ideje a felkelésnek!” Ha átültetjük idegen nyelvre, a helyes fordításban a „talpra” és a „magyar” szavaknak feltétlenül ugyanúgy kell hangzania, mint ahogyan a verset fordítottuk. A *Vimśikā* esetében a rövid *Kārikā*ra történő utalásokat a *Vṛtt*ben könnyű észrevenni (bár néha távoli szöveghelyre vonatkoznak), ám Vinītadeva terjedelmes *Ṭikā*ja folyamatosan idézget és variál kis szövegdarabokat a *Vṛtt*ből – ezek azonosítása és a referenciák megőrzése a tibetiben hatalmas kihívás lehetett.

A Ye-shes-sde vezette csapat kitűnő munkájának eredményeképpen a tibeti fordítás megbízható tanúja a szanszkrit eredetiknek, ezért a szöveg megállapításában alapvető forrásunk. Jól látható, hogy olvasatuk csak nagyon kevés helyen tért el a ránk maradt szanszkrit szövegtől; néhány esetben kétségtelen, hogy az ő olvasatuk az eredeti (pl. a kritikai kiadás 32. jegyzeténél).

Az új kiadás szükségessége

Hosszas indoklásra itt nincs szükség: egy klasszikus szöveg, különösen egy ilyen nagy jelentőségű szöveg kritikai kiadása alapvető követelmény – és ilyen eddig nem készült.

Sylvain Lévi, amint birtokába került a szöveg másolata (1924 augusztusában), dicséretes módon a legrövidebb időn belül elkészítette ennek kitűnő kiadását, amelyet a szintén akkor előkerült *Trimśiká*val és annak Sthiramati-féle terjedelmes kommentárjával együtt 1925-ben meg is jelentetett. A szöveg értelmes helyreállítására törekedett, a *lacunákat* kitöltötte, és a hiányzó első oldalt is rekonstruálta a tibeti és a kínai fordítás alapján. Munkájának eredménye méltó a csodálatunkra, hiszen nehéz és komplex szövegekről van szó, és akkor még sokkal kevesebb segédeszköz állt rendelkezésre. A kéziratok feldolgozása, az ezernyi felmerülő szövegtérképezési probléma tisztázása ennyire kevés idő alatt e nagy tudós rendkívüli felkészültségét és odaadását dicséri.

Lévi azonban nem kritikai kiadást készített, amit világosan mutat, hogy a *Vimśikā* szanszkrit szövegéhez egyetlen egy lábjegyzetet sem csatolt. Ezt 1932-es, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* című kötetében sem pótolta érdemben, bár itt olvasható *Vimśikā*- és *Trimśikā*-fordításaihoz számos érdekes jegyzetet fűzött, ezek azonban értelmezési kérdések mellett jórészt más releváns szövegeket idéznek csak. Hogy Lévi miért mellőzte a kézirat olvasatainak megadását, nem tudjuk – lehet, hogy egyszerűen nem jutott rá ideje (1935-ben hunyt el); de az is lehet, hogy azt gondolta, ezt a feladatot nála kevésbé felkészült ifjú tudós is sikeresen megoldhatja majd. Talán egyszerűen a Párizsban rendelkezésére álló fényképfelvételek minősége nem is tette volna lehetővé a kritikai kiadást.

Mindenesetre az általa megkonstruált szövegek kitűnősége lehetett az egyik oka, hogy a későbbi kiadók is mindig az ő munkájából indultak ki, azt csak nagyon kevés helyen korrigálva. A másik nyilvánvaló ok, hogy a kéziratok 1989-ig Nepálban rejtettek, nem könnyen hozzáférhetően. Érdeemi javításokat csak Ui (1953) javasolt a kínai fordítások alapján, ám japán

nyelvű cikkét nem minden kutató tudta figyelembe venni – az általunk feldolgozott kiadások közül Fukita (é. n.) tesz erre érdemi kísérletet. Az ő (Léviétől eltérő) szövegolvasatai közül négyet átvettünk, négyhez hasonló megoldást választottunk, nyolcat elvetettünk.

Amióta a kéziratok általunk is használt fotografikus kiadása megjelent (Mimaki et al. 1989), két komoly kísérlet is történt lényegében egyszerre a kéziratok tanúságának figyelembe vételére.

Piotr Balcerowicz és Monika Nowakowska (1999) lengyel nyelvű cikkükben *devanāgarī* írással közreadott kiadásának főszövege Lévit követi, ám *ms* alapján kilenc helyen kijavítja (ezeket mind átvettük). A kéziratok közül csak *ms*-t használják, ám annak adatait a lábjegyzetekben teljességre törekedve közlik. Pontosan feltüntetik a *lacunákat*, azt is jelezve, hogy kb. hány *akṣara* hiányzik. Helyesen adnak meg a fentiekben túl 13 kézirat-olvasatot is. További tíz esetben tévesen közlik a kézirat szövegét, öt helyen pedig a kéziratban korrigált elírást csak kijavítás előtti formájában idézik. Téves kéziratolvasataik egy része Mimaki et al. (1989) kiadásának egy boszszantó hibájából adódik: amikor a kéziratot lefényképezték, a *recto* oldalakat a pálmalevél-köteg tetején hagyták – ezért a letöredezett széleken átlátszik az alatta lévő lap szövege. Több helyütt nem vehető ki világosan a töredezett lapszél, ezért az íráskép összefolyik, így az alul lévő lap néhány betűje tévesen hozzáolvasható a felső lap szövegéhez.

Fernando Tola és Carmen Dragonetti könyve csak 2004-ben jelent ugyan meg, de előszavukból láthatólag a szöveget 2001-ben zárták le, ezért érthető, hogy Balcerowicz és Nowakowska kiadásáról még nem tudnak. Alapvetően Lévi szövegét reprodukálják, hat érdemi emendációval – ezek mindegyikét átvettük. Mindösszesen 233 jegyzetben utalnak *ms* és *msK* olvasataira (*msC*-t nem vették tekintetbe); sajnálatos módon ezek nagy része a szövegmegállapítás szempontjából érdektelen adatokra utal, nevezetesen a *daṇḍákra* (l) és szokásos helyesírási variációkra (az *m* írásjel használatára és mássalhangzó-kettőzésekre) – ezeket a mi kiadásunk nem is tünteti fel. A jelentősebb *lacunákat* jelzik ugyan, de nem adják meg a hiányzó szöveg méretét; ilyenkor közlik a tibeti szöveget is (bár két helyen érdemben csonkán, a jelen kiadásban

a 16. és 84. jegyzetben elemzett helyen), sőt a hiányzó első laphoz Xuanzang kínai fordítását is reprodukálják. Három további helyen (nálunk a 147., 171. és 205. jegyzetnél) észlelik Lévi szövegének problematikuságát, de meglepően értelmezik az adatokat: nem Lévi téves emendációjára következtetnek, hanem egy másik szanszkrit szövegváltozatot sejtjenek. A kézirat *lacunáin* túlmenően pedig nem vették figyelembe a tibeti vagy kínai fordítást.

Jelen kiadás konkrét eredményeitől függetlenül, már célkitűzésében is előzmények nélküli. Nem Lévi kiadásából vagy valamelyik későbbi kiadásból indultunk ki (bár azokat messzemenően figyelembe vettük), hanem a kéziratokból. Mindhárom kézirat adatait teljes körűen felhasználtuk. Végig összehasonlítottuk a szöveget a tibeti fordítással, az összes problematikus helyen összevetettük Vinītadeva kommentárjával és Xuanzang kínaira átültetett verziójának angol fordításával. Felhasználtuk Vairocanarakṣita *Vivṛti*-jének adatait is. A *lacunák* kitöltésénél sem Lévire támaszkodtunk, hanem a forrásokra, és tekintetbe vettük a hiányzó szöveg méretét is (Lévi időnként hat hiányzó *akṣara* helyére kettőt írt).

Átvettünk 11, korábban mások által javasolt olvasatot Lévivel szemben, és további 28 többé-kevésbé lényeges új szövegolvasatot fogadtunk el (ezek közül négyet a kéziratokkal szemben, csupán a fordítások, Vinītadeva és a szövegösszefüggés alapján – lásd a kiadás 32., 46., 57. és 138. jegyzetét). Öt további helyen pedig hullámos vonallal aláhúzva jeleztük, hogy az adott szövegrészt törlésre javasoljuk: valószínűleg eredetileg lapszéli megjegyzések kerültek be a másolások során a főszövegbe. Némelyik olvasatunk nemcsak a szöveget helyesbíti, hanem a filozófiai értelmezés szempontjából is van jelentősége. Így például *dvayād* helyett *dvaya-ṣaṭkāḍ* (84. jegyzet), *rūpādi* helyett *rūpādīnām* (141. jz.), *nānekam* helyett *nīlādīkam* (147. jz.), *vicchinnasya* helyett *vicchinnāsyā* vagy *vicchinnā* (151. jz.), *bhavati* helyett *bhavatīdam me* (163. jz.).

A lábjegyzetekben feltüntettük *ms* és *msK* összes, az általunk elfogadott főszövegtől eltérő olvasatát; *msC* olvasatát csak a problémás helyeken. Szintén megadtuk a tibeti fordítás összes, a szanszkrit kéziratától eltérő szövegváltozatát.

Kiadásunk legfeltűnőbb nívuma, hogy a hiányzó első oldal teljesen új rekonstrukciójára tettünk kísérletet, és ebben egyáltalán nem csak stilisztikai újdonságok szerepelnek.

A hiányzó első oldal és az első vers rejtélye

A szanszkrit kéziratból hiányzó első oldalt mindegyik eddigi kiadás Lévi (1925: 3, illetve 1932: 44 és 175) rekonstrukciója alapján közölte, kisebb – olykor nem megalapozott – korrekciókkal. Lévi, úgy tűnik, lényegében a tibeti fordítást ültette át szanszkritra, kivéve a *kārikák* esetében: ott a meg-lévő szanszkrit szöveget illesztette be. A rá jellemző alapossággal, ahol egy-egy szófordulat előfordul a szöveg szanszkritul is fennmaradt részében is, ott azzal összhangban lévő megoldást választott (rekonstrukciónkban mi is ezt a módszertant követtük).

Hanneder 2007-es fontos cikkében világított rá e rekonstrukció egy alapvető problémájára: ahol Lévi az 1. *kārikāt* közli, ott mind a tibeti, mind a Xuanzang-féle fordításban próza-szöveg van! Tartalmában és megfogalmazásában hasonlít ugyan a *kārikāra*, de határozottan nem vers.¹⁸ Láthatólag Lévi a szöveghasonlóság alapján úgy döntött, hogy ez a vers fordítása kell legyen, és ezért a kommentár e szövegrészét kihagyta, és a helyére tette a *kārikāt*.

A kommentár tehát nem tartalmazza az 1. *kārikāt* (az összes többi verset viszont igen), csak egy ahhoz hasonló prózai szöveget. Mi lehet ennek magyarázata? Hanneder szerint nem valószínű, hogy egyszerűen kiesett a szövegrész, „hiszen a helyén egy neki megfelelő prózai passzust találunk”, és „a megfogalmazás jelentős hasonlósága miatt kevésbé tűnik valószínűnek”, hogy a kommentár mindkét szöveget tartalmazta volna.¹⁹ Véleménye szerint

¹⁸ Kósa Gábor szíves közlése szerint Xuanzang nem a *kārikák* áttüzetésére használt 4×5 írásjegyes formában, hanem 4×4-es formátumban adja vissza a szövegrészt, és nem használja előtte a megszokott bevezető formulát („a vers mondja”).

¹⁹ Hanneder 2007: 211–212.

a szerző a verseket már eleve a kommentárba beágyazva írta meg, de ekkor még az első *kārikā* nem létezett. Később azonban, a kommentárból kiemelt versekből összeállított önálló *Kārikā*-változat létrehozásakor ennek elejéről bántóan hiányzott a kommentárban prózában szereplő tézis-mondat: „minden csak észlelet”, ezért a megfelelő szövegrészt utólagosan verses formába öntötték. (Hanneder nem tisztázza, hogy ezt maga Vasubandhu vagy valaki más végezte volna el.)

Hanneder kétségkívül szellemes és eredeti megoldását azonban nem fogadhatjuk el. Egyrészt előfeltételezi, hogy a versek és a kommentár szerzője azonos, ami a fentebb részletezett okokból nehezen hihető. Másrészt e szövegtörténet nemcsak rendkívüli lenne, de az adott esetben képtelennek tűnik: ugyanis a ránk maradt kommentárszöveg valóban tartalmazza ugyan az összes többi szakaszt, ámde közülük tizenkettőt csak darabokra tördelve. Eszerint a szerző megírta volna a verseket, de azokat versként, összefüggő szakaszokban nem tette közzé! Ez nemcsak a természetes költői attitűddel nem egyeztethető össze, hanem az effajta verseknek a tradicionális ind oktatásban játszott szerepével sem. A versek memorizálásra szolgáltak, amit hatékonyan segít a versmérték – ám ez csak akkor érvényesül, ha a versszakot egyben tartjuk. Harmadrészt az első szakasz utólagos megírását indokló érv alaptalan, hiszen valójában a második vers is kimondja az alaptézist: „az észlelet nem vonatkozik külső tárgyra” (*viññaptir nārthataḥ*), nem volt tehát szükség egy pót-versre csak azért, hogy a tézis elhangozzék. Negyedrészt, de valójában ez a döntő ellenvetés: a kommentár két helyen is pontosan idézi az első *kārikā* programatikus kezdetét („mindez csak-észlelet csupán”, *viññapti-mātram evêdam*), nyilvánvaló tehát, hogy a Kommentátor ismerte és a *Kārikā* részének tartotta ezt a verset is.

Tehát a *Kārikā* született meg először, és ahhoz írták a *Vṛttit*. De miért hiányzik akkor utóbbiból az első vers? Nos, valójában csak az egyik változattól hiányzik – abból, amit Xuanzang kínaira fordított, Ye-shes-sde műhelye pedig tibetire; ezt a szöveget kommentálta Vinītadeva is. Ám a két korábbi

kínai fordításban, Gautama Prajñārucinál és Paramārthánál szerepel a vers, a szabályos 4×5 írásjegyes formában.²⁰ A két változatot Xuanzang kommentátora, Kuiji is észleli: ő a kínai fordítók hozzátoldásának véli a szakaszt, „hiszen az nem szerepel sem Xuanzang fordításában, sem a *Vimśikā* három szanszkrit kéziratában”²¹.

Szintén tud a két változatról Vairocanarakṣita is, de ő eredetinek tartja a verset; így ír:

Az első *kārikā* jelentéséről a kommentár értelmezése így zárul: „Nincs semmiféle külső tárgy.” Van, aki szerint – noha a Kommentátor idézi – ez a *kārikā* nem a Tanszerző [Vasubandhu] műve, mivel nincs hozzá értelmezés. Ezt nem értem.²²

Figyeljük meg, hogy Vairocanarakṣita nemcsak az első szakasz hitelessége mellett érvel, hanem megkülönbözteti a verseket megíró Tanszerzőt (*Śāstra-kāra*) a Kommentátortól (*Bhāṣya-kāra*). Ami nem csoda, hiszen Vinītadeva szövegéhez fűzi megjegyzéseit, aki maga is szisztematikusan megkülönbözteti a Tanszerzőt (*bstan bcos byed pa*) a Kommentátortól, akit Mesternek (*slob dpon = ācārya*) nevez.

Két változata volt tehát a kommentárnak: az első verset is tartalmazó megvolt már i. sz. 535 körül, hiszen Prajñārucit ezt fordítja le; a hiányos verzió pedig legkésőbb Xuanzang fordításának idején, 661-ben már létezett. De hogyan jöhetett létre? Az, hogy az első verset (amit széles körben ismeretek és idéztek más iskolákban is) kifelejtették volna valahogy, teljes képtelenségnek tűnik.

²⁰ A negyedik kínai fordító, Yijing itt egyszerűen Xuanzang fordítását idézi, tehát önálló tanúként nem jön számításba. A kínai fordításokra vonatkozó adatok Kósa Gábor személyes közlésén alapulnak.

²¹ Kano 2008: 353.

²² „*Nārthaḥ kaścīd astī*” *ty-antenārtha-vyākhyayā prathama-kārikā bhāṣyena vyākhyātā. Bhāṣya-kāreṇōktāpy „a-vyākhyātatvān na Śāstra-kārasyēyam” iti kaścīt – tan na vedmī* (Kano 2008: 349). – Kano félreérti a *Bhāṣya-kāreṇōktāpy* szöveget, szerinte: „bár egy kommentátor szerzeménye” (*this [first stanza] was taught (i.e. composed) by [some] commentator*, Kano 2008: 353).

Véleményünk szerint a magyarázat az, hogy nem kifejejtették, hanem nem tették bele. Hipotézisünk szerint ugyanis *a kommentár eredetileg nem tartalmazta a Kārikā szövegét*, hanem csak idézett belőle vagy parafrázálta azt. Utóbb egy szerkesztő a könnyebb használhatóság érdekében betoldotta a megfelelő helyre az egyes versszakokat, kivéve, ahol a kommentár részletekben már idézte az egész verset. Ez a szerkesztő pedig úgy értelmezte a kommentár elejét, hogy ott már szerepel az 1. *kārikā* – igaz, némiképp eltérő olvasatban. A vers ugyanis így hangzik:

*Vijñapti-mātram evēdam,
asad-arthāvabhāsanāt;
yadvat taimirakasyāsat-
keśōṅḍūkādi-darśanam.*

A kommentárban pedig, rekonstrukciónk szerint, ezt találta:

*Vijñānam idam evārtha-
pratibhāsenōtpadyate,
yathā taimirikair asat
keśa-damśādi dr̥ṣyate.*

E szerkesztő nyilvánvalóan nem bírálhatta felül a Kommentátort (különösen, ha már ő is azonosnak vélte Vasubandhuval), ezért nem írhatta oda az önálló *Kārikā*-hagyományozásból ismert szöveget. Valójában azonban az idézett kommentárrészlet csak majdnem vers, két helyen sérti a *śloka* ritmusképletét. A fenti tördelés ugyan versnek láttatja, de az ind kéziratokban a versek a prózától semmilyen külső jegyben nem különböznek. A tibeti fordítók és Xuanzang tehát ezt a szövegrészt helyesen értelmezték prózának (vagy legalábbis nem a *Kārikā*hoz tartozónak): a Kommentátor pedig eredetileg az 1. szakasz prózai parafrázisának szánta.

Hipotézisünket, miszerint az *Ős-Vṛtt*ben még nem szerepelt a versek teljes szövege, az alábbiak támasztják alá:

- (1) Az ind kommentárok szokásos formája nem tartalmazza a kommentált szöveget. Részint parafrázeálja, részint pedig *pratikával* utal rá (a szövegrész első pár szavát idézi, a végére általában hozzáfűzve: *ity-ādi*, azaz satöbbi). Ahogyan ezt Vinītadevánál is végig látjuk.
- (2) A teljes versszakok közül csupán egy (a 11.) zárul az idézetvéget jelző *iti* szócskával. Ez a szakasz szorosan integrálva van a próza-szövegbe: *yasmāt* (mivel...) vezeti be, és az *iti* után így folytatódik: *kim uktam bhavati*, azaz „mit jelent ez?” Itt tehát az eredeti Kommentátor teljes idézetét sejthetjük, szemben a többi egész versszakkal, amelyeket a későbbi szerkesztő illesztett be a fennmaradt szövegbe.
- (3) Vinītadeva, aki aprólékosan magyarázza a kommentár szinte minden mondatát, magukhoz a *kārikā*khoz többnyire nem fűz magyarázatot, csak a fenti módon (*pratikával*) idézi azokat. Valószínű tehát, hogy ő még olyan kommentár-szöveget látott, amiben a versek nem szerepeltek. Az egyetlen kivétel az előző pontban említett 11. szakasz, amelyet részletesen magyaráz; ám erről meg is jegyzi, hogy – bár a Tanszerző (Vasubandhu) műve – a Mester (azaz a Kommentátor) szövegében is szerepel.
- (4) Prajñārucci, Paramārtha és Xuanzang viszont éppen a fent említett szerkesztő gyakorlatát folytatják és terjesztik ki, amikor minden *kārikāt* idéznek összefüggő versként is, szemben a szanszkrit és tibeti változattal, amelyben ez csak a versek felénél van így. Ez lehetett a saját fordítói leleményük is, de lehetséges, hogy már a szanszkrit forrásaikban is így volt.

Így tehát a fordítások tanúsága és hipotézisünk alapján a kommentárnak összesen ötféle szövegváltozata létezett a *kārikā*k szerepeltetése szerint (csillag jelöli a csak feltételezett változatokat):

- *Ős-*Vṛtti*: csak darabokban idézi a verseket.
- Rövid változat (= tibeti): a darabokban nem teljesen idézett *kārikā*kat tartalmazza, de az elsőt nem.
- *Hosszabb változat: mint a rövid, de az első vers is szerepel benne.
- Majdnem teljes (= Xuanzang): az első kivételével az összes vers szerepel.
- Teljes (= Prajñārucci és Paramārtha): az összes vers szerepel.

A hosszabb változat úgy keletkezhetett a rövidből, hogy egy második szerkesztő helyesen észlelte, hogy a félreértelmezett szövegrész csupán prózai parafrázis, és nem az 1. *kārikā*, ezért pótolta a hiányt a megfelelőnek tűnő helyen. Hogy vajon a ránk maradt szanszkrit szöveg hiányzó első oldala tartalmazta-e az első *kārikā*t vagy sem – tehát hogy a hosszabb vagy a rövid változat volt-e –, biztosan nem tudhatjuk. Mindenesetre kétségtelen, hogy pontosan egy kéziratoldalról van szó: ezt a lapszámozás egyértelműen jelzi; az első lap *recto* oldalára nem szoktak szöveget írni. A fennmaradt kézirat-
oldalak latin betűs átírása 986–1117 betűt tartalmaz, átlagosan 1042 betűt. Az első oldal rekonstrukciónk szerinti szanszkrit szövege *a kārikával együtt* történetesen pontosan ugyanennyi, 1042 betűből áll; tehát a kéziratban valószínűleg a hosszabb szöveg szerepelt. (Ha az 1. *kārikā* 81 betűjét levonjuk, ez lenne a legrövidebb oldal, mindössze 961 betűvel.)

Az a kérdés maradt csak fenn, hova kell az első versszak szövegét helyezni. Louis de la Vallée Poussin tibetiből készült fordításában a prózai parafrázist követő „nincs semmiféle külső tárgy” mondat utáni elhelyezést javasolt.²³ Mint azonban Vairocanarakṣita megjegyzéséből láttuk, ez a mondat a versszak értelmezését éppenhogy lezárja, nem megelőzi. Szóba kerülhetne közvetlenül a parafrázis előtti beillesztés; az első hipotetikus szerkesztő gyakran éppen így helyezte el a többi versszakot. Itt azonban úgy tűnik, a bevezető gondolatsor is már ehhez a szakaszhoz kapcsolódik, ezért mi inkább azt választottuk, hogy az egész szöveg élére helyezzük, így az indító „mindez csak-észlelet csupán” tézismondat is méltó helyére került.

²³ de la Vallée Poussin 1912: 67.

Rekonstrukciónkban alapvetően a tibeti szöveget fordítottuk szanszkritra, a szanszkritul fennmaradt szövegrészek kivételével, egy érdemi emendációval (a 14. jegyzetnél). Lefordítottuk tehát a Lévi által kihagyott szövegrészt is (az első *kārikā* prózai parafrázisát és az utána következő fontos mondatot); számos helyen fordításunk pontosabb, másutt csak stilisztikailag különbözik. A szakasz végén szereplő tibeti tagmondatnak (*'di dag don med par med du 'dra na*, a 29. jegyzetnél) többen nekifutottak, Lévi lényegében megkeverte a problémát – nekünk sikerült értelmezni: *asaty artha eteṣām asatām iva* („ha nincs külső tárgy, akkor ezeknél, éppúgy, mint a nemlétezőknél...”)

A szövegkiadás elvei

Mint már fentebb jeleztük, a kiadásban mindhárom kéziratot, a fordításokat és kommentárokat is tekintetbe vettük. A célkitűzés azonban nem a Kommentátor eredeti művének rekonstrukciója volt, hiszen akkor például törlésre javasoltuk volna a szerkesztő által utólag beírt összefüggő *Kārikā*-versszakokat is. Célunk ezzel szemben az egyetlen ránk maradt eredeti szanszkrit kézirat, *ms* szövegének megállapítása, a szövegkritika szokásos eszközeivel kiegészítve a *lacunákat* és korrigálva a hibákat. A szöveget normalizáltuk és értelmező tagolással közöljük. A lábjegyzetekben megadjuk a források mellett a számunkra ismert kiadások eltérő olvasatait is.

A szöveg jelentősége és kiadásunk úttörő jellege indokolja, hogy a kiadás apparátusa angol nyelvű; itt magyarul ismertetjük a bevezetőben leírt információkat.

A jelentéktelen helyesírási és hangzóillesztési (*saṁdhi*) különbségeket nem jeleztük; a kiadások esetében a nyilvánvaló elírásokat sem adjuk meg. Nem közöljük az eredeti szövegtagoló jeleket (pl. I és II), ugyanis ezek gyakran nem segítik az értelmezést, és általában a kéziratmásoló interpretációját tükrözik csak.

A helyesírást általában szabványosítottuk, így nem jelezzük az *r* utáni mássalhangzó-kettőzést vagy a *sattva* helyett álló *satva*-t; a mássalhangzók előtti nazálist *m*-nek írjuk, ha *m*-ből keletkezett (szóösszetételnél), máskor

pedig a megfelelő nazálissal (*ñ, ñ̄, ṅ, n, m*) jelöljük. Mindezeket a változtatásokat nem jelezzük külön az apparátusban.

Megtartottuk viszont az alábbi helyesírási sajátosságokat:

– A szavak közötti hasonulás érvényesítésében (külső *saṃdhi*) a kéziratot (*ms*) követtük, ugyanis ez gyakran eredeti szövegtagolást tükröz: a *saṃdhi* hiánya kb. megfelel a modern vesszőnek.

– Megőriztük a kézirat mondatvégi *anusvāra m*-használatát (a bevett helyesírás szerint *m*-re kellett volna cserélni).

– A bevett *sūkṣma* és *saṃghāta* helyett a kéziratokban következetesen használt és a szakszótárakban is említett *sūkṣma* és *saṃhāta* alakváltozatot használtuk.

A főszövegben szögletes zárójelbe tettünk minden olyan részletet, akár egyetlen betűt is, amely nem a régi szanszkrit nyelvű forrásokon alapul. Ezért az 1924-es másolat, *msC* emendációi is [] között állnak; viszont ahol *ms* ma már letört sorvégét a másoló akkor még látta, azt eredetinek tekintjük és nem tettük zárójelbe, de az apparátusban mindig feltüntettük ezt aényt.

A szöveget értelmezésünket tükröző módon tagoltuk mondatokra és bekezdésekre; az idézeteket és kvázi-idézeteket idézőjel vagy dőlt betű jelzi. Az összetett szavakat, ahol lehetett, kötőjellel tagoltuk; a magánhangzó-összeolvadást pedig a betű fölötti \wedge jelzi, így például \hat{a} -nak írjuk, ha egy \bar{a} hang $a+a$ (vagy $a+\bar{a}$, $\bar{a}+a$, vagy $\bar{a}+\bar{a}$) összeolvadásával jött létre.

A szanszkrit filozófiai szövegek értelmezésének egyik jellegzetes nehézsége, hogy az álláspontokat általában párbeszéd vagy vita formájában mutatják be, ám nem jelzik egyértelműen, mi az ellenfél véleménye, mi a szerzőé. Kiadásunkban a vitapartnerek álláspontját (*pūrva-pakṣa*) mindig dőlt szeddéssel különítettük el.

A kéziratok itt nem reprodukált sajátosságait on-line közzétett betűhív leiratokban lehet megtekinteni, a <http://elte.academia.edu/FerencRuzsa> oldalon.*

* Cikkünk betördelése után értesültünk róla, hogy a *Vimśikā*nak készült egy másik kritikai kiadása is, megjelenése ez év augusztusára várható. (Ez felhasználta a *Kārikā* tibeti fordításának dunhuangi kéziratát is, amelyet mi nem ismertünk.) Silk, Jonathan A. 2016. *Materials Toward the Study of Vasubandhu's Vimśikā (I). Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary; An English Translation and Annotations.* (Harvard Oriental Series 81.) Harvard UP.

Rövidítések

A forrásszövegek és kiadások jelzetei

- ms** a Kommentár régi kézírata (Mimaki et al. 1989-es kiadásában „B” jelzettel)
- msC** *ms* modern másolata (Mimaki et al. 1989-es kiadásában „I” jelzetű kézirat 1–11 sz. oldala)
- msK** a *Kārikā* régi kézírata (Mimaki et al. 1989-es kiadásában az „A” jelzetű kézirat 3a4–4a5 része)
- L** az első kiadás: Lévi (1925: 1–11)²⁵
- L^c** Lévi utólagos javításai **L**-hez: „Corrections”, Lévi (1932: 175)
- M(B)** Bagchi (1957) szövege, idézve **M** apparátusában „C” jelzettel
- M** Tiwary (1967: 1–26) kiadása
- A** Anacker (2005: 413–421) kiadása
- B** Balcerowicz–Nowakowska (1999) kiadása
- F** Fukita (é. n.) elektronikus kiadása
- T** Tola–Dragonetti (2004: 123–153) kiadása
- RS** jelen kiadás szerkesztőinek (Ruzsa – Szegedi) emendációi és megjegyzései
- mss** az összes kézirat egybehangzóan, azaz *ms* és *msC* (a *kārikā*knál: *msK*, *ms* és *msC*)
- edd** az összes feldolgozott modern kiadás: **L**, **M**, **A**, **B**, **F** és **T**
- all** az összes szanszkrit forrás (*mss* és *edd*) egybehangzóan, kivéve a külön idézett egyetlen eltérőt

²⁵ Tripathi (1992) és Wood (1994: 97–102) kiadása, amely csak a *Kārikā*t tartalmazza, mindenütt Lévit követi, ezért nem kapott önálló jelzetet.

- Tib.** a Kommentár tibeti fordítása a *Bstan 'gyur*-ban (a Pedurma, Derge, Cone, Ganden, Peking és Narthang kiadásokból a legjobb olvasat szerint)
- Tib.K** a *Kārikā* tibeti fordítása a *Bstan 'gyur*-ban (a Pedurma, Derge, Cone, Ganden, Peking és Narthang kiadásokból a legjobb olvasat szerint)
- Ch.** Xuanzang kínai szövegének angol fordítása, Hamilton (1938)
- Vin.** Vinītadeva szubkommentárjának tibeti fordítása a *Bstan 'gyur*-ban, ld. Dul-ba'i Lha (é. n.)
- Vair.** Vairocanarakṣita jegyzete (*Viṃśikā-Ṭṭkā Vivṛti*) **Vin.** szanszkrit eredetijéhez, ld. Kano (2008: 349–350)

Egyéb:

AKB *Abhidharma-kośa Bhāṣya*, ld. Pradhan (1967)

a.c. javítás előtt (*ante correctionem*)

p.c. javítás után (*post correctionem*)

om. hiányzik (*omissio*)

cf. vesd össze (*confer*)

v.l. olvasat-változat (*varia lectio*)

Skt. szanszkrit

□ olvashatatlan / hiányzó szótag (*akṣara*)

▫ egy *akṣara* olvashatatlan része

dőlt Kéziratszöveg megadásánál bizonytalan olvasatot jelez.

- () a) **Tib.** és **Ch.** szövegének idézésekor az elemzett szanszkrit szövegen túlmenő szavakat zárójelezzük. b) Amikor **Tib.** vagy **Ch.** jelentése eltér a szanszkrittől, zárójelben közöljük annak szanszkrit fordítását.
- [] Ahol a főszöveghez nincs közvetlen eredeti szanszkrit forrás (**ms** vagy **msK**; illetve **msC**, ahol **ms**-ből azóta letöredezett sorvéget másolt; továbbá egy-két esetben **Vair.**), szögletes zárójel keretezi. Ha **msC** emendál (zárójelben, illetve apró betűvel a *lacunák* fölött) és azt át vesszük, az szögletes zárójelbe kerül.
- ~ A hullámos aláhúzás vélhetően utólagosan a szövegbe került részletet jelez.

Hivatkozott irodalom (a kritikai kiadás irodalomjegyzékén túl)

- Hamar Imre 1995. „A ’csak-tudatosság’ logikai bizonyítása. Vasubandhu: A hús versszak kommentárja (*Vimsatikā*)”. In: Fehér Judit – Horváth Z. Zoltán (szerk.) *Buddhista logika*. (Történelem és kultúra 12.) Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség–Balassi Kiadó, 63–78.
- Kellner, Birgit – John Taber 2014. „Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: The interpretation of Vasubandhu’s *Vimśikā*.” *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 68.3: 709–756.
- Ruzsa Ferenc 1997. „Négy mahájána mester”. *BUKSZ IX/1*: 29–43.
- Ruzsa Ferenc 2013. „A legnagyobb buddhista filozófusok”. In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság–L’Harmattan, 79–93.
- Szanyi Szilvia 2015a. „Vasubandhu: A csak-észlelet hús versszakos bizonyítása. (Fordítás és bevezető tanulmány).” *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/1: 159–190.
- Szanyi Szilvia 2015b. „Buddhista idealizmus: Vasubandhu *Vimśatikā* című művének filozófiai elemzése.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/2: 107–136.
- Szegedi Mónika 2013. „A rendszeres buddhista filozófia.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság–L’Harmattan, 59–78.

Ferenc Ruzsa – Mónika Szegedi

Vasubandhu's *Vimśikā*

A critical edition

Based on all the known manuscripts, as photographically reproduced in Mimaki et al. (1989), and the editions available to the editors as well as the canonical editions of the Tibetan translation, Vinītadeva's subcommentary, Vairocanarakṣita's gloss and the English translation of Xuanzang's Chinese version.

Insignificant orthographic and sandhi-variants (also trivial typos in the editions) are left unmarked; punctuation marks of the original (*daṇḍas* and *shads*, like | or ||) are not reproduced. Generally a normalized orthography is used. However, absence (or presence) of external sandhi in *ms* is retained, including the use of *m̐ in pausa*.

Punctuation and the vowel sandhi-marker ^ (e.g. *â* for an *ā* resulting from *a+a*) were added.

The questions and arguments of opponents (*pūrva-pakṣa*) are shown in italic.

Abbreviations

Sigla:

- ms** the old manuscript of the Commentary (“B” in Mimaki et al. 1989)
msC the recent copy of *ms* (1–11 of “I” in Mimaki et al. 1989)
msK the manuscript of the Kārikās only (3a4–4a5 of “A” in Mimaki et al. 1989)

- L** the text in Lévi (1925: 1–11)¹
- L^c** Lévi’s “Corrections” to the text in Lévi (1932: 175)
- M(B)** the text in Bagchi (1957) as quoted in the apparatus of **M** under the siglum “C”
- M** the text in Tiwary (1967: 1–26)
- A** the text in Anacker (2005: 413–421)
- B** the text in Balcerowicz–Nowakowska (1999)
- F** the text of Fukita (n.d.)
- T** the text in Tola–Dragonetti (2004: 123–153)
- RS** new suggestions by the present editors, F. Ruzsa and M. Szegedi
- mss** all the manuscripts, i.e. *ms* and *msC* (or, in the *kārikās*, *msK*, *ms* and *msC*)
- edd** all the Sanskrit editions considered: **L**, **M**, **A**, **B**, **F** and **T**
- all** all the Sanskrit sources (**mss** and **edd**), except the single one mentioned separately
- Tib.** Tibetan translation of the Commentary in the *Bstan ’gyur* (best reading of the Pedurma, Derge, Cone, Ganden, Peking and Narthang editions)
- Tib.K** Tibetan translation of the *Kārikās* only in the *Bstan ’gyur* (best reading of the Pedurma, Derge, Cone, Ganden, Peking and Narthang editions)
- Ch.** English translation of Xuanzang’s Chinese rendering of the Commentary in Hamilton (1938)
- Vin.** Tibetan translation of Vinītadeva’s subcommentary on the Commentary in the *Bstan ’gyur*, see Dul-ba’i Lha (n.d.)

¹ The text of the *Kārikās* only in Tripathi (1992) and in Wood (1994: 97–102) always follows Lévi, and therefore no separate siglum refers to these editions.

Vair. Vairocanarakṣita's gloss (*Viṃśikā-Ṭīkā Vivṛti*) on the Sanskrit original of *Vin.* in Kano (2008: 349–350)

Other:

AKB *Abhidharma-kośa Bhāṣya*: Pradhan (1967)

a.c. before correction (*ante correctionem*)

p.c. after correction (*post correctionem*)

om. omitted

cf. compare (*confer*)

v.l. variant reading (*varia lectio*)

Skt. Sanskrit

□ unreadable / broken down syllable (*akṣara*)

◻ unreadable part of an *akṣara*

italic signifies doubtful reading when quoting a manuscript

() a) when quoting the *Tib.* or *Ch.* text, encloses those words that do not correspond to the Sanskrit word(s) analysed. b) When the meaning of *Tib.* or *Ch.* differs from the Sanskrit, after quoting it a Sanskrit translation is also given in parentheses.

[] encloses that part of the main text for which we do not have direct Sanskrit evidence: *ms* or *msK* (or *msC*, where it reports text at a now missing part of *ms*; or, in a few cases, *Vair.*). The editorial suggestions of *msC* (in parentheses, or written above lacunae in smaller script, here marked as *msC p.c.*) do not count as evidence (they are given in the footnotes only).

~~~~ wavy underline shows that part of the text that probably was not part of the original

## Bibliography

- Anacker, Stefan 2005. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Revised Edition, orig. 1984).
- Bagchi, Sitamsu Sekhar 1957. “Vijñaptimātratāsiddhi, Viṃśatikā of Vasubandhu.” In: *Nava-Nālandā-Mahāvihāra Research Publication, vol. I*. Nalanda, 367–389.
- Balcerowicz, Piotr – Monika Nowakowska 1999. “Wasubandhu: Dowód na wyłączne istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach (Vasubandhu: Viṃśatikā – Vijñapti-mātratā-siddhi), opracowanie tekstu i przekład z sanskrytu.” *Studia Indologiczne* 6: 5–44.
- Buescher, Hartmut 2002. *The Triṃśikāvijñaptibhāṣya of Sthiramati. Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation, Along with an Historical Study: The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda*. Ph. D. Dissertation. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Dul-ba'i Lha (n.d.) *Rab-tu-byed-pa Nyi-shu-pa'i 'grel-bshad*. (Tibetan trans. of Vinītadeva: *Prakaraṇa-Viṃśaka Ṭīkā*). Derge Tengyur No. 4065 (Sems tsam, vol. shi, 171b7–195b6)
- Fukita, Takamichi (n.d.) *Vasubandhu: Vimsatika vijñaptimatratasiddhi*. (E-text based on Lévi (1925) and Ui (1953).) Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages.  
[Retrieved on 23.07.2015 from:  
[http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/6\\_sastra/3\\_phil/buddh/vasvmsu.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/vasvmsu.htm)]
- Hamilton, Clarence H. 1938. *Wei Shih Er Shih Lun, or The Treatise in Twenty Stanzas on Representation-only by Vasubandhu*, New Haven: American Oriental Society.

- Hanneder, Jürgen 2007. "Vasubandhus *Vimśatikā* 1–2 anhand der Sanskrit- und tibetischen Fassungen." In: Konrad Klaus – Jens-Uwe Hartmann (eds.) *Indica et Tibetica: Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 66.) Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 207–214.
- Kano Kazuo 2008. "Two short glosses on Yogācāra texts by Vairocana-rakṣita: *Vimśikāṭīkāvivṛti* and \**Dharmadharmatāvibhāgavivṛti*." In: Francesco Sferra (ed.) *Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci's Collection, Part I*. (Manuscripta Buddhica 1.) Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 343–380.
- Kondō, Ryūkō 1936. *Daśabhūmīśvaro nāma Mahāyānasūtram*. Tokyo: The Daijyō Bukkyō Kenyō-Kai.
- Krobath, Florian 2011. *Kritische Edition, Übersetzung und Interpretation des Lta ba'i khyad par von Ye shes sde*. MA thesis, Universität Wien.
- Lévi, Sylvain 1925. *Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Vimśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trīmśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati. Ire partie. – Texte*. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 245.) Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion.
- Lévi, Sylvain 1932. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 260.) Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion.
- Mdo-sde Sa-bcu-pa* 2001. Cazadero: Ye-shes-sde'i Chos-'khor 'Phrul-par Khang.
- Mimaki, Katsumi – Musashi Tachikawa – Akira Yuyama 1989. *Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript: The Trisvabhāvanirdeśa, the Vimśatikā with its Vṛtti, and the Trīmśikā with Sthiramati's Commentary*. (Bibliotheca Codicum Asiaticorum 1.) Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies.

- Pradhan, P. 1967. *Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Suali, Luigi 1905. “Il »Lokatattvanirṇaya« di Haribhadra.” *Giornale della Società Asiatica Italiana XVIII*, pp. 263–319.
- Tiworthy, Mahesh 1967. *Vijñaptimātratāsiddhi of Vasubandhu (Viṃśatikā with the auto Sub-Commentary, Trimśikā Kārikā with the Commentary of Sthiramati together with Hindi Translation)*. (Vidyabhawan Sanskrit Granthamala 139.) Varanasi: The Chowkhamba Vidyabhawan.
- Tola, Fernando – Carmen Dragonetti 2004. *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tripathi, Ram Shankar 1992. *Vijnaptimatratasiddhi prakarana dvayam*. Varanasi: Sampurnananda Sanskrit University.  
E-text of the Kārikās only reproduced on the Digital Sanskrit Buddhist Canon website. [Retrieved on 25.07.2015 from <http://www.dsb-cproject.org/vimśatikākārikā/vimśatikākārikā>]
- Ui, Hakuju 字井伯寿 1953. *Shiyaku-taisyō Yuisiki nijū-ron kenkyū* 四譯對照唯識二十論研究 (Daijō-bukkyō Kenkyū 4) [\*Comparative Study of the Viṃśatikā vijñaptimātratāsiddhi with Four Translations (Studies of the Mahāyāna Buddhism, 4)], Tokyo, pp. 20–21.
- de la Vallée Poussin, Louis 1912. “Vasubandhu: Viṃśakakārikāprakaraṇa. Traité des vingt śloka, avec la commentaire de l’auteur. Traduction tibétaine et traduction française.” *Le Muséon, Nouvelle série XIII*: 53–90.
- Wayman, Alex 1984. *Buddhist Insight: Essays*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Wood, Thomas E. 1994. *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Repr. 1999; originally University of Hawaii Press, 1991.)

Ye Shaoyong 2005. *Akṣara List of the Manuscript of the Saddharma-puṇḍarīkasūtra (1082 CE, Collection of Sanskrit Mss. Formerly Preserved in the China Ethnic Library)*. Research Institute of Sanskrit Manuscripts&Buddhist Literature, Peking University.  
[Retrieved on 31.10.2015 from: <http://www.mldc.cn/sanskritweb/resour/pale/saddharma.pdf>]

Vasubandhu:

## Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ

### 1.<sup>2,3</sup> Vijñapti-mātram evēdam,<sup>4</sup> asad-arthāvabhāsanāt; yadvat<sup>5</sup> taimirikasyāsat<sup>6</sup>-keśoṅḍukādi<sup>7</sup>-darśanam.

<sup>2</sup> The first page of *ms* is missing. Till the end of the Commentary ad 2 the Sanskrit text was reconstructed from *Tib.* and *Ch.*, utilising the material of *msK* and *Vair*. On certain points we asked Gábor Kósa about the earlier Chinese translations, all the information about Prajñāru-ci's and Paramārtha's translation is based on his expertise. – *msK* starts with the invocation, Namaḥ Sarva-jñāya!

<sup>3</sup> *Kārikā 1* is not quoted in the Commentary (neither in *Tib.*, nor in *Ch.*), only its paraphrase is given in the second paragraph (Vijñānam idam...). That it must have been part of the original is clearly shown by the Commentary twice quoting vijñapti-mātram evēdam (before verses 19 and 21). Further it is present in Paramārtha's Chinese translation; and also in Prajñāru-ci's kārikās-only translation, while in the Commentary he twice quotes from the verse verbatim. The omission is probably due to an early Sanskrit editorial oversight. In our reconstruction, the paraphrase is almost a śloka, especially if we suppose that the word for fly/gnat was not maśaka, but a disyllabic like daṁśā, kīṭa, kaṇā, kṣudrā, bhambha, makṣā, moṇa or nīlā (*Vin.* 's three referen-ces suggest that he read skra dang sha sbrang la sogs pa, i.e. keśa-daṁśādi, see fn. 14):

Vijñānam idam evārtha-pratibhāsenōtpadyate,  
yathā taimirikair asat keśa-daṁśādi dṛṣyate.

So the early Sanskrit editor may have thought that this is the first *Kārikā* as the Commentator knew it.

Lévi also decided to take the prose of the *Tib.* and *Ch.* versions as representing *Kārikā 1*, and instead of translating the text of the Commentary (second paragraph) he inserted there a version of *Kārikā 1*. First he started from Louis de la Vallée Poussin's text:

vijñapti-mātram evāitad, asad-arthāvabhāsanāt  
yathā taimirikasyāsat-keśa-kīṭādi-darśanam

Although Poussin clearly remarked that “kīṭa était préférable à candra” (de la Vallée Poussin 1912: 67–68), Lévi – following *Tib.* – replaced it with candra in *L*. In *L* he substituted for the whole verse *msK*'s text. All the later editions followed him, either the version of *L* or of *L*.

Poussin's source was a quotation in the Lokatattvanirṇaya of Haribhadra (verse 74), as printed in Suali (1905: 283–284):

vijñapti-mātram evāitad, asamarthāvabhāsanāt  
yathā taimirikasyēha kośa-kīṭādi-darśanam

Poussin emended it convincingly as seen above.

<sup>4</sup> evēdam *msK*, *L*, *M*, *A*, *F*, *T*; evāitad *L*, *B*; *Tib.K* 'di dag... nyid (but the plural here does not reflect a Sanskrit plural, since the identical sentence in the prose introduction to *Kārikā 19* & *21* is again translated as “'di dag rnam par rig pa tsam du zad”

<sup>5</sup> yadvat *msK*, *L*, *M*, *A*, *F*, *T*; yathā *L*, *B*, *Tib.K* dper na... bzhin

<sup>6</sup> taimirikasyā° *msK*; taimirikasyā *all*; *Tib.K* rab rib can dag gis (taimirikānām a°) (but Ye-she-sde in his prose paraphrase uses the singular rab rib can gyis – Krobath 2011: 32. Similarly *Sthiramati*: taimirikasya / rab rib can gyis – Buescher 2002: \*3, \*\*3)

<sup>7</sup> keśoṅḍukādi *msK*; keśoṅḍukādi *F*, *T* (also Ye-she-sde in his prose paraphrase: skra shad 'dzings pa la sogs pa – Krobath 2011: 32. Similarly *Sthiramati*: keśoṅḍukādi / skra shad 'dzings pa la sogs pa – Buescher 2002: \*3, \*\*3); keśoṅḍrakādi *L*, *M*, *A*; keśa-candrādi *L*, *B*, *Tib.K* skra zla la sogs, also Prajñāru-ci: hair, moon etc.; cf. Mokṣopāya 6.284.2: yathā taimirikākāśānām keśa-candrādi-darśanam (Hanneder 2007: 211, 213); Paramārtha: hair, two moons, etc. The text known to the Commentator and also to *Vin.* must have been keśa-daṁśādi or keśa-kīṭādi, see fn. 3 and 14.

Mahāyāne traidhātukam<sup>8</sup> [vijñapti-mātratayā vyavasthāpitam:<sup>9</sup> “Bho jina-putrāḥ, evaṃ bhavati – citta-mātram idaṃ, yad idaṃ traidhātukam”<sup>10</sup> iti sūtrāt.<sup>11</sup> *Cittam, mano, vijñānam, vijñaptir* iti paryāyāḥ.<sup>12</sup> Tac ca cittam atra sa-saṃprayogam abhipretam – “mātram” ity artha-pratiṣedhārtham uktam.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> mahāyāne traidhātukam *Vair*. (agrees with *L*'s reconstruction and therefore with *edd*)

<sup>9</sup> Mahāyāne... vyavasthāpitam *RS, Tib.* theg pa chen po la khams gsum pa rnam par rig pa tsam du rnam par bzhaḡ (v.l., also *Vin.* gzhag) ste, *Ch.* In the Mahāyāna it is established that the three worlds are representation only; ...-mātram vyavasthāpyate *edd*

<sup>10</sup> Bho... traidhātukam *RS, Tib.* kye rgyal ba'i sras dag, 'di lta ste – khams gsum pa 'di ni sems tsam mo; citta-mātram, bho jina-putrā, yad uta trai-dhātukam *edd*, *Paramārtha* similarly has the address “Buddha's sons”; *Ch.* the three worlds are only mind, *Prajñāruci* similarly; *Vin.* om. 'di lta ste (evaṃ bhavati).

*It seems to be a quotation from the 6<sup>th</sup> chapter of the Daśa-bhūmika Sūtra: “Tasyāivaṃ bhavati: citta-mātram idaṃ, yad idaṃ traidhātukam.” (Kondō 1936: 98) The address bho jina-putrāḥ is very frequent in the text as we have it, occurring 34 times, but only from the 7<sup>th</sup> chapter on. The singular form, bho jina-putra, occurs 9 times, all in the first chapter.*

*The Tibetan translation of the Sūtra is: “de 'di snyam du sems te: 'di lta khams gsum pa 'di ni sems tsam ste.” (Mdo-sde Sa-bcu-pa 2001: 238). Ye-shes-sde, however, quotes the Daśabhūmika Sūtra as “kye rgyal ba'i sras khams gsum 'di ni sems tsam mo” (i.e. starting with bho jina-putra), and again without the address; and in a third place he attributes the (longer) text to the Lokottara-parivarta (Krobath 2011: 32, 36, 34).*

<sup>11</sup> iti sūtrāt *edd, Tib.* mdo las... zhes 'byung ba'i phyir ro, *Ch.* According to the scriptures it is said that

<sup>12</sup> Cittam... paryāyāḥ *RS, Tib.* sems dang yid dang rnam par shes pa dang rnam par rig pa zhes bya ba ni rnam grangs su gtogs pa'o, *Ch.* Mind, thought, consciousness, discernment are different names; ... vijñaptis cēti paryāyāḥ *edd*

<sup>13</sup> Tac ca... uktam *RS, Tib.* sems de yang 'dir mtshungs par ldan pa dang bcas par dgongs pa'o. tsam zhes bya ba smos pa ni don dgag pa'i phyir ro, *Ch.* What is here spoken of as mind includes mental activities also in its meaning. “Only” excludes external objects; it does not do away with mental associates; *edd.* om. tac ca and uktam

Vijñānam idam evārtha-pratibhāsenôtpadyate, yathā taimirikair asat keśa-maśakâdi<sup>14</sup> dr̥ṣyate:<sup>15</sup>] nārthaḥ kaścīd asti.<sup>16</sup>

[Idam atra paryanuyujyate:<sup>17</sup>]

2. – *Na deśa-kāla-niyamaḥ, samtānā-niyamo na ca, na ca kṛtya-kriyā yuktā – vijñaptir yadi nārthataḥ.*<sup>18</sup>

<sup>14</sup> keśa-maśakâdi **RS, Ch.** *hairs and flies*, **Vin.** *skra dang sha sbrang dang sbrang bu la sogs pa* (keśa-damśa-maśakâdi), cf. the Commentary ad 2: *skra dang sbrang bu la sogs pas* (keśa-maśakâdikam), cf. **Vin.** in the Commentary ad 2: *skra dang sbrang bu dang sha sbrang la sogs pas* (keśa-maśaka-damśâdikam), cf. **Vin.** in the Commentary ad 4a: *skra dang sha sbrang* (keśa-damśa-); **Tib.** *skra zla la sogs pa* (keśa-candrâdi); **Prajñāruci:** “hair or flame, second moon up to the city of the gandharvas in a dream as an illusion”; **Paramārtha:** “two moons or deer-thirst” [= mirage]. See also fn. 7. **AKB** (3.8cd, p.118) translates *kṛmi-kīṭa-pataṅga-maśaka srin bu dang sbur pa dang phye ma leb dang sbrang bu*. *Sbrang bu* in two other places (1.44 ab, p.33 and 4.103d, p.263) also corresponds to *maśaka*, while at 2.46cd (p.80) to *makṣikā* and at 4.68d (p.240) to *tryambuka*.

<sup>15</sup> Vijñānam...dr̥ṣyate **RS, Tib.** *rnam par shes pa 'di nyid don du snang ba 'byung ste*, *dper na rab rib can rnam kyis skra zla la sogs pa med par mthong ba bzhin te*, **Ch.** *When inner representations arise, seemingly external objects appear; as [persons] having bad eyes see hairs and flies; om. edd*, adding the text of *Kārikā 1* here (see fn. 3)

<sup>16</sup> nārthaḥ kaścīd asti **Vair., Tib.** *don gang yang med do*, **Vin.** *don (sngon po la sogs pa gud na) gang yang med do* (*zhes bya ba ni mjug bsdu ba'o*) (*na* (vibhinno nīlâdy-)arthah kaścīd astī (ty upasamharati)), **Ch.** [*But*] *herein is no particle of truth; kaścīd artho nâsti M*, also in **F** after the next sentence (see fn.17); *om. L, A, B, F, T* *Lévi's omission is difficult to explain since the sentence is clearly present in Poussin's edition and also his translation: “il n'y a aucun objet” (de la Vallée Poussin 1912: 67).*

<sup>17</sup> Idam atra paryanuyujyate **RS, Tib.** *'dir 'di skad ces brgal te*, **Ch.** *To this doctrine there are supposed objections; atra codyate edd; F also adds kaścīd artho nâsti (misplaced, should have come before this sentence).* – Paryanuyujyate highly conjectural for “brgal”, based on *paudgalikas tu paryanuyojyaḥ* (**AKB Ch.** 9, p. 471), **Tib.** translation: *gang zag pa rnam la brgal zhing brtag par bya ste*.

<sup>18</sup> **msK, L<sup>c</sup>, M, A, F, T;** [Yadi vijñaptir anarthā: niyamo deśa-kālayoḥ, / santānasyāniyamāś ca, yuktā kṛtya-kriyā na ca.] **L, B, Tib.** *gal te rnam rig don min na / yul dang dus la nges med cing / sems kyang nges med ma yin la / bya ba byed pa'ang mi rigs 'gyur /*, **Ch.** *If representations are without real objects, / Then their spatial and temporal determination, / The indetermination of the [perceiving] stream of consciousness, / And their action, must be unfounded.*

[*Kim uktaṃ bhavati?*<sup>19</sup>

*Yady asati rūpâdy-arthe rūpâdi-vijñaptir utpadyate, na rūpâdy-arthāt – kasmāt kvacid eva deśa<sup>20</sup> utpadyate, na sarvatra?<sup>21</sup> Tatrâiva ca deśe kadācid utpadyate, na sarvadā?<sup>22</sup> Tasmin deśa-kāle sthitānām sarveṣām saṃtāne 'niyamam<sup>23</sup> utpadyate, nâikasyâiva?<sup>24</sup> Yathā taimirakasyâiva saṃtāne keśādikaṃ pratibhāsate, nānyeṣām!<sup>25</sup>*

<sup>19</sup> Kim uktaṃ bhavati **edd, Tib.** *ji skad du bstan par 'gyur zhe na, Ch.* *What does this mean?*

<sup>20</sup> kvacid eva deśa **RS, Tib.** *yul la lar, cf. the Commentary ad 3a: yul la la na (kvacid eva deśe); kvacid deśa edd, Ch. in a certain place*

<sup>21</sup> Yady... sarvatra **RS, Tib.** *gal te gzugs la sogs pa'i don med par gzugs la sogs pa'i rnam par rig pa 'byung ste, gzugs la sogs pa'i don las ma yin na – ci'i phyir yul la lar 'byung la (v.l. ba), thams cad na ma yin?, Ch. If we abandon [the notion] that representations have colored etc. outer objects, then when a sense representation arises it does not correspond to a sense object. Why (then) does this representation arise in a certain place, not in all places?; yadi vinā (vināpi **M**) rūpâdy-arthena rūpâdi-vijñaptir utpadyate, na rūpâdy-arthāt – kasmāt kvacid deśa utpadyate, na sarvatra? **edd***

<sup>22</sup> Tatrâiva... sarvadā **edd, Tib.** *yul de nyid na yang res 'ga' 'byung la (v.l. ba) thams cad du ma yin, Ch. Why, in this place, does the representation arise at a certain time, not at all times?*

<sup>23</sup> saṃtāne 'niyamam **RS, Vin.** *sems (rnams) la... nges pa med par, Tib. sems la nges pa med pa, Ch. and Paramārtha seem to reflect this reading, both have “not determined”; saṃtānāniyama **M(B), F; saṃtāna L, M, A, B, T***

<sup>24</sup> Tasmin... nâikasyâiva **RS, Tib.** *yul dang dus de na 'khod pa thams cad kyi sems la nges pa med pa 'byung la 'ga' tsam la ma yin, Ch. When many streams of consciousness are together at one time and place why is the representation not determined to arise according to one of them; Tad-deśa-kāla-pratiṣṭhitānām sarveṣām saṃtāna (v.l. see fn. 23) utpadyate, na kevalam ekasya **edd***

<sup>25</sup> Yathā... nānyeṣām **RS, Tib.** *ji ltar rab rib can nyid kyi sems la skra la sogs pa snang gi, gchan dag la ni ma yin; Ch. just as a person with defective eyes sees hairs and flies while those with good eyesight do not have these representations arise?; yathā taimirikāṇām saṃtāne keśādy-ābhāso (-ābhāsām **B**) nānyeṣām **edd; Prajñārucci** has “sun, moon, hair, wheel, fly etc.”; Paramārtha has “hair, two moons etc.”*

*Kasmāt keśādi-kriyām na karoti yat keśa-maśakādikaṃ taimirikeṇa dṛṣṭam; tad-anyāni ca kurvanti?*<sup>26</sup> *Svapna-dṛṣṭam ādya-peya-vastra-viśa-śastrādikam anna-pānādi-kriyām na karoti, tad-anyāni ca kurvanti?*<sup>27</sup> *Gandharva-nagaram abhūtaṃ nagara-kriyām na karoti, tad-anyāni ca kurvanti?*<sup>28</sup>

*Asaty artha eteṣām asatām iva*<sup>29</sup> *deśa-kāla*<sup>30</sup> *niyamah, samtānāniyamah,*<sup>31</sup> *kṛtya-kriyā ca na yujyate.*

— Na khalu na yujyate! Yasmāt

<sup>26</sup> Kasmāt... kurvanti **RS, Tib.** *ci'i phyir gang rab rib can gyis mthong ba'i skra dang sbrang bu la sogs pas skra la sogs pa'i bya ba mi byed la; de ma yin pa gzhan dag gis ni byed?*; Kasmād yat (yat om. **M**) taimirikaiḥ keśa-bhramarādi dṛṣyate, tena keśādi-kriyā na kriyate; na ca tad-anyair na kriyate **edd; Ch.** *Again, why is it that the hairs etc. seen by persons with defective eyes do not function as hairs etc.?*; Prajñārucci: “Sun, moon, hair, wheel, fly seen by a man with a cataract in the eye does not function as such, while things seen by a man with clear eyes do so”; Paramārtha: “Further why is it that the hair, fly or other illusion seen by a man with a cataract in the eye cannot produce the real effects of a hair or a fly etc., while real things can produce these?”

<sup>27</sup> Svapna-dṛṣṭam... kurvanti **RS, Tib.** *rmi lam na mthong ba'i bza' ba dang btung ba dang bgo ba dang dug dang mshon la sogs pas zas dang skom la sogs pa'i bya ba mi byed la; de ma yin pa gzhan dag gis ni byed; Yad anna-pāna-vastra-viśayudhādi svapne dṛṣyate, tenānādi-kriyā na kriyate; na ca tad-anyair na kriyate **edd; Ch.** *In a dream what drink, food, knives, cudgels, poison, medicines, clothes etc. are obtained are without the functions of drink etc.*; Prajñārucci: “Drink, food, hunger, satiety, knife, staff, poison and the like seen in a dream do not function as such, while drink, food, hunger, satiety, knife, staff, poison and the like seen while awake all do so”; Paramārtha: “Further drink, food, clothes, poison, knife, staff obtained in a dream cannot produce the effects related to them, while other things can.”*

<sup>28</sup> Gandharva-nagaraṃ... kurvanti **RS, Tib., Vin.** *dri za'i grong khyer yod pa ma yin pas grong khyer gyi bya ba mi byed la; de ma yin pa gzhan dag gis ni byed, Prajñārucci:* “The city of the gandharvas does not really exist and does not function as a city; other cities really exist and function as cities”, Paramārtha: “Further the city of the gandharvas does not exist in reality, so cannot produce the effects of a city, but other cities can produce them”; gandharva-nagareṇāsattvān nagara-kriyā na kriyate; na ca tad-anyair na kriyate **edd; Ch.** *A city of the Gandharvas cannot be used as a city. But other hair and things [of ordinary waking experience] are not without use.*

<sup>29</sup> asaty artha eteṣām asatām iva **RS, Tib.** *'di dag don med par med du 'dra na; Ch.* *If they [i.e. dream and waking] are truly the same in having no outer sense objects and there is only an appearance of external objects arising in consciousness; Paramārtha:* “If they are the same in having no material (object)”; tasmād arthābhāve **L, M, B, T;** tasmād asad-bhāvābhāsane **M(B);** tasmād asad yad abhāvanābhāsane **A;** tasmād asad-abhāvābhāsane **F**

<sup>30</sup> deśa-kāla **edd, Tib.** *yul dang dus, Ch.* *in space,... in time. — Here ends the reconstructed first page.*

<sup>31</sup> samtānāniyamah **all;** santānān niyamah **ms**

### 3. Deśādi-niyamaḥ siddhaḥ, svapnavat.

Svapna iva svapnavat. Kathaṁ tāvat? Svapne vināpy arthena kvacid eva deśe kiṁcid [grām]ârāma<sup>32</sup>-strī-puruṣādikaṁ dṛśyate, na sarvatra. Tatrāiva ca deśe kadācid dṛśyate, na sarva-kālam – iti siddho<sup>33</sup> vināpy arthena deśa-kāla<sup>34</sup>-niyamaḥ.

#### Pretavat punaḥ

#### saṁtānāniyamaḥ,

...siddha iti vartate. Pretānām iva pretavat. Kathaṁ siddhaḥ? Samaṁ<sup>35</sup>

#### ...sarvaiḥ pūya-nady-ādi-darśane.

Pūya-pūrṇā nadī pūya-nadī, *ghṛta-ghaṭavat*. Tulya-karma-vipākāvasthā hi pretāḥ sarve 'pi samaṁ<sup>36</sup> pūya-pūrṇām<sup>37</sup> nadīm paśyanti, nāika eva. Yathā pūya-pūrṇām, evaṁ mūtra-purīṣādi<sup>38</sup>-pūrṇām; daṇḍāsi-dharaiś ca puruṣair adhiṣṭhitām – ity *ādi*-grahaṇena. Evaṁ saṁtānāniyamō vijñaptīnām asaty apy arthe siddhaḥ.

### 4. Svapnôpaghâtavat kṛtya-kriyā.

...siddhêti<sup>39</sup> veditavyam. Yathā svapne dvaya-samāpattim antareṇa<sup>40</sup> śukra-visarga-lakṣaṇaḥ svapnôpaghâtaḥ.<sup>41</sup> Evaṁ tāvad anyān[y]air<sup>42</sup> dṛṣṭāntair deśa-kāla-niyamādi catuṣṭayam siddham.

<sup>32</sup> grāmârāma *RS, Tib. and Vin. grong dang kun dga' ra ba, Ch. a village, a garden; bhramarârāma all*

<sup>33</sup> siddho *all; Ch. not unfounded (nāsiddho)*

<sup>34</sup> deśa-kāla *all, Vin. yul dang dus, Ch. spatial and temporal; Tib. yul la sogs pa (deśādi)*

<sup>35</sup> samaṁ *all, Ch. (the ghosts...) Together (behold) the same (river); om. Tib., Vin.*

<sup>36</sup> samaṁ *ms, B, Tib. mtshungs par, Vin. 'dra bar, Ch. (assemble) together; om. msC, L, M, A, F, T*

<sup>37</sup> pūrṇām *all; pūrṇan ms a.c.*

<sup>38</sup> mūtra-purīṣādi *all; Tib. gcin dang ngan skyugs dang me ma mur dang mchil ma dang snabs kyis (mūtra-vāntāngāra-lālā-siṅghāṇa); Vin. gcin gyis (gang ba dang...) ngan skyugs kyis (gang ba) (mūtra-vānta); Ch. ordure etc. (purīṣādi)*

<sup>39</sup> siddhêti *mss, L, M, B, T; siddha iti A, F*

<sup>40</sup> dvaya-samāpattim antareṇa *all; Ch. although the objects are unreal (asatsv apy artheṣu)*

<sup>41</sup> svapnôpaghâtaḥ *all, Tib. rmi lam gyi gnod pa'o; Ch. as in dream... the loss (of semen); RS perhaps for svapnôpaghrâtaḥ?*

<sup>42</sup> anyānyair *all, Tib. (dpe) gzhan dang gzhan dag gis, Ch. diverse; anyānair ms*

## Narakavat punaḥ

sarvaṃ,

siddham iti veditavyam. Narakeṣv iva narakavat. Kathaṃ siddham?

### ...naraka-pālādi-darśane taiś ca bādthane.

Yathā hi narakeṣu nārakāṇām<sup>43</sup> naraka-pālādi-darśanaṃ deśa-kāla-niyamena siddham. Śva-vāyasāyasa-parvatādy-āgamana-gamana-darśanaṃ cēty ādi-grahaṇena. Sarveṣāṃ ca nāikasyāiva. Taiś ca tad-bādhanam siddham, asatsv api<sup>44</sup> naraka-pālādiṣu; samāna-sva-karma-vipākādhipatyāt. Tathānyatrāpi sarvaṃ etad deśa-kāla-niyamādi catuṣṭayaṃ siddham iti veditavyam.

— *Kim punaḥ kāraṇam, naraka-pālās te ca śvāno vāyasāś<sup>45</sup> ca sattvā nēṣyante?*

— Ayogāt:

(a) Na hi te nārakā yujyante, tathāiva tad-duḥkhâpratisamvedanāt. Parasparaṃ yātayatām „ime nārakā”, „ime naraka-pālā” iti vyavasthā na syāt. Tulyākṛti-pramāṇa-balānām ca parasparaṃ yātayatām [api]<sup>46</sup> na tathā bhayaṃ syāt. Dāha-duḥkham ca pradīptāyām ayo-mayyām bhūmāv a-sahamānāḥ, kathaṃ tatra parān yātayeyuḥ?

(b) A-nārakāṇām vā<sup>47</sup> narake<sup>48</sup> kutaḥ sambhavaḥ?

— *Kathaṃ tāvat tiraścām svarge<sup>49</sup> sambhavaḥ? Evaṃ narakeṣu<sup>50</sup> tiryak-preta-višeṣāṇām naraka-pālādīnām sambhavaḥ syāt.*

<sup>43</sup> nārakāṇām *all*; nārakānām *ms a.c.*

<sup>44</sup> asatsv api *all*; *Tib. dngos po la... med par yang, Ch. although (in hell) there are no really actual (tattvataḥ asatsv api)*

<sup>45</sup> te ca śvāno vāyasāś ca *all*; *Tib. dang bya rog dang khyi la sogs pa de dag (te ca vāyasa-śvādayaḥ); Ch. etc. (-ādayaḥ)*

<sup>46</sup> api *RS, Tib. and Vin. kyang; om. all*

<sup>47</sup> vā *all*; *om. Tib., Ch.*

<sup>48</sup> narake *edd, ms p.c., msC p.c.; nārake ms a.c., msC a.c.*

<sup>49</sup> svarge *ms, msC a.c., B; svarga- msC p.c., L, M, A, F, T*

<sup>50</sup> *Tib., Vin. adds yang (api), Ch. likewise (probably translates evaṃ... api)*

**5. — Tiraścām sambhavaḥ svarge yathā, na<sup>51</sup> narake<sup>52</sup> tathā;  
na pretānām<sup>53</sup> – yatas<sup>54</sup> taj-jaṃ duḥkhaṃ nānubhavanti te.**

Ye hi tiryāñcaḥ svarge sambhavanti, te (tad-bhājana-loka-sukha-saṃvar-tanīyena<sup>55</sup> karmaṇā tatra sambhūtās) taj-jaṃ sukhaṃ pratyanubhavanti. Na cāivaṃ<sup>56</sup> naraka-pālādayo nārakaṃ duḥkhaṃ pratyanubhavanti; tasmān na [tatra]<sup>57</sup> tiraścām sambhavo yukto, nāpi pretānām.<sup>58</sup>

— *Teṣām tarhi nārakāṇām karmabhis tatra bhūta-viśeṣāḥ sambhavanti, varṇākṛti-pramāṇa-bala-viśiṣṭā yena<sup>59</sup> naraka-pālādi-saṃjñām pratilabhante. Tathā ca pariṇamanti, yad vividhām<sup>60</sup> hasta-vikṣepādi-kriyām kurvanto drśyante, bhayōtpādanārtham. Yathā meṣākṛtayaḥ parvatā āga[ccha]nto–gacchanta[h; ayaḥ-śālmālī-]vane<sup>61</sup> ca kaṇṭakā adho-mukhī-bhavanta–ūrddhva-mukhī-bhavantaś cēti. Na te na sambhavanty eva!*

**6. — Yadi tat-karmabhis tatra bhūtānām sambhavas tathā,  
iṣyate<sup>62</sup> pariṇāmaś ca – kim vijñānasya nēṣyate<sup>63</sup>?**

Vijñānasyāiva<sup>64</sup> tat-karmabhis<sup>65</sup> tathā pariṇāmaḥ kasmān nēṣyate, kim punar bhūtāni kalpyante?

<sup>51</sup> na *ms, msC a.c., Vair., L, M, B, F, Tib. min, Vin. mi (rigs)* (na (yuktaḥ)), *Ch. not*; ca *msK, msC p.c., L, A, T*

<sup>52</sup> narake *all, Vair.; Tib. dmyal ba, Vin. sems can dmyal ba pa, Ch. those in hell* (nārakās)

<sup>53</sup> na pretānām *all*; pretānām ca v.l. according to *Vair.*

<sup>54</sup> yatas *all, Tib.K 'di lta bur, Ch. for; Tib. de lta bur* (tatas)

<sup>55</sup> saṃvartanīyena *all*; saṃvarttayena *ms a.c.* (nī added in the margin below by a different hand)

<sup>56</sup> cāivaṃ *all, Tib. de bzhin du, Ch. so*; cāiva *F*

<sup>57</sup> tatra *RS, Tib., Vin. der, Ch. in hell; om. all*

<sup>58</sup> pretānām *all, Vin. yi dags rnams, Ch. those belonging to the... ghost abode; Tib. yi dvags kyi bye brag dag* (preta-viśeṣāṇām)

<sup>59</sup> yena *ms, Tib., Vin. gang gis*; ye na *B*; ye *msC, L, M, A, F, T, Ch. which*

<sup>60</sup> vividhām *all, Tib. sna tshogs, Ch. all kinds of; dvividhām F*

<sup>61</sup> āgacchanta gacchantaḥ ayaḥ-śālmālī-vane *edd* (with °nto 'yaḥ for °ntaḥ ayaḥ in *L, A, B, F, T*), *Tib., Vin. 'ong ba dang 'gro ba dang lcags kyi shal ma li'i nags tshal* (*Vin. adds la*), *Ch. separating and coming together... of the steel forest*; āgantogacchanta □□□□□□ vane *ms*; āga(ccha)nto gacchanta □□□□□□ vane *msC*

<sup>62</sup> iṣyate *all, Tib.K, Vin. 'dod, Ch. if you grant; Tib. 'dug* (vartate)

<sup>63</sup> nēṣyate *all, Tib. mi 'dod, Ch. not admit*; neṣy□ *ms*

<sup>64</sup> vijñānasyāiva *all, Tib. rnam par shes pa nyid, Ch. consciousness*; □jñānasyāiva *ms*

<sup>65</sup> *Tib.* (but not *Vin.*) *adds der* (tatra) (as in the *kārikā*)

Api ca:<sup>66</sup>

**7. Karmaṇo vāsanānyatra,<sup>67</sup> phalam anyatra kalpyate.  
Tatrāiva nêṣyate,<sup>68</sup> yatra vāsanā – kim nu<sup>69</sup> kāraṇam?**

Yena hi karmaṇā narakāṇām tatra tādr̥ṣo bhūtānām sambhavaḥ kalpyate, pariṇāmas ca: tasya<sup>70</sup> karmaṇo vāsanā teṣāṃ vijñāna-[saṃtāne]<sup>71</sup> saṃniviṣṭā, nānyatra! Yatrāiva ca vāsanā, tatrāiva tasyaḥ phalam (tādr̥ṣo vijñāna-pariṇāmaḥ) kim nêṣyate? Yatra vāsanā nāsti, tatra tasyaḥ phalam kalpyata – iti kim atra kāraṇam?

— Āgamaḥ kāraṇam. Yadi vijñānam eva rūpādi-pratibhāsam syān, na rūpādiko 'rthas, tadā rūpādy-āyatanāstivam Bhagavatā nōktaṃ syāt!

— Akāraṇam etat; yasmāt

**8. Rūpādy-āyatanāstivam tad-vineya-janam prati  
abhiprāya-vaśād uktam, upapāduka-sattvavat.**

Yathāsti sattva upapāduka ity uktam Bhagavatā,<sup>72</sup> abhiprāya-vaśāc – citta-saṃtaty-anucchedam āyatyām abhipretya;

<sup>66</sup> api ca *all, Ch. and again; om. Tib.*

<sup>67</sup> vāsanānyatra *all*; vāsavānyatra (?) *ms*

<sup>68</sup> nêṣyate *all, Tib.* 'dod mi bya, *Ch.* you deny; □e□□ *ms*

<sup>69</sup> nu *all*; na *msC p.c.*

<sup>70</sup> tasya *all, Tib. de'i, Ch. of those; om. L*

<sup>71</sup> saṃtāne *RS, Tib. rgyud la, Ch. in the continuity; saṃtāna- edd; □□□ mss*

<sup>72</sup> *AKB Ch. 9, p. 468*: Asty eva pudgalo, yasmād uktam: “nāsti sattva upapāduka iti mithyā-dṛṣṭiḥ”. Kaś cāivam āha, nāsti sattva upapāduka iti? Sattvas tu yathā 'sti, tathā vibhaktō Bhagavatēti brūmo Mānuṣyaka-sūtre.

„Nâstîha sattva, ātmā vā. Dharmās tv ete sa-hetukāḥ”<sup>73</sup>  
 iti vacanāt. Evaṃ rūpâdy-āyatanâstivam apy uktam Bhagavatā, tad-deśanā-  
 vineya-janam adhikṛtyēty ābhiprāyikaṃ tad vacanam.

— *Ko 'trābhiprāyaḥ?*

**9. — Yataḥ sva-bijād vijñaptir yad-ābhāsā pravartate,  
 dvidividhāyatanatvena<sup>74</sup> te tasyā munir abravīt.**

Kim<sup>75</sup> uktam bhavati?

Rūpa-pratibhāsā<sup>76</sup> vijñaptir yataḥ sva-bijāt pariṇāma-viśeṣa-prāptād ut-  
 padyate; tac ca bijam yat-pratibhāsā ca sā = te, tasyā vijñapteś<sup>77</sup> cakṣū-  
 rūpāyatanatvena yathā-kramam bhagavān abravīt. ...Evaṃ yāvāt:

Sp[r]aṣṭavya<sup>78</sup>-pratibhāsā vijñaptir yataḥ sva<sup>79</sup>-bijāt pariṇāma-viśeṣ[a-  
 prāpt]ād<sup>80</sup> utpadyate; tac ca bijam yat-pratibhāsā ca sā = te, tasyāḥ<sup>81</sup> kāya-  
 sp[r]aṣṭavyāyata[na]tvena<sup>82</sup> yathā-kramam bhagavān abravīt. Ity-ayam  
 abhiprāyaḥ.<sup>83</sup>

— *Evaṃ punar abhiprāya-vaśena deśayitvā ko guṇaḥ?*

<sup>73</sup> AKB Ch. 9, p. 466: Kṣudrake 'pi cĀgame daridra-brāhmaṇam adhikṛtyōktam: ...

Ātmāiva hy ātmano nāsti, viparītena kalpyate.

Nâstîha sattva, ātmā vā: dharmās tv ete sa-hetukāḥ ||

*The same śloka appears (with nâivēha for nâstîha ) as Asaṅga's Paramārtha-gāthā 4 (Way-  
 man 1984: 335–336).*

*According to Anacker (2005: 165), “Majjhima I, 138” – i.e. the Alagaddūpama Sutta;  
 while the passage is indeed about the anātman-doctrine, it is textually unrelated.*

<sup>74</sup> āyatanatvena **all, Tib.** *skye mched, Ch.* *bases of cognition; āyatatvena mss*

<sup>75</sup> kim **all, Vin.** *ji skad, Ch.* *what; Tib.* *'di skad du (evam)*

<sup>76</sup> rūpa-pratibhāsā **all; rūpâpratibhāsā mss a.c.**

<sup>77</sup> vijñapteś **all, Vin.** *rnam par rig pa (de)'i; om. Tib.*

<sup>78</sup> spraṣṭavya **edd, Tib.** *reg bya, Ch.* *tangible object; spaṣṭavya mss*

<sup>79</sup> sva **all; Tib.** *rang rang gi (sva-sva)*

<sup>80</sup> viśeṣa-prāptād **edd, Tib.** *bye brag tu gyur pa, Ch.* *at the effective moment; viśeṣād mss*

<sup>81</sup> tasyāḥ **mss, B, T; tasyā L, M, A, F**

<sup>82</sup> spraṣṭavyāyatanatvena **edd, Tib.** *reg bya'i skye mched du, Ch.* *as the... tangible-base;  
 spaṣṭavyāyatanatvena msc p.c., spaṣṭavyāyatatvena ms; spaṣṭavyāyata□tvena msc a.c.*

<sup>83</sup> abhiprāyaḥ **all, Tib.** *dgongs pa, Ch.* *inner meaning; a□prāyaḥ ms*

## 10. — Tathā pudgala-nairātmya-praveśo hi.

Tathā hi deśyamāne pudgala-nairātmyaṃ praviśanti. Dva[ya-ṣaṭkāḍ vijñā] na<sup>84</sup>-ṣaṭkaṃ pravartate. Na tu kaścīd eko draṣṭāsti, na ... yāvan mantēty<sup>85</sup>-evaṃ viditvā, ye pudgala-nairātmya-deśanā-vineyās, te pudgala-nairātmyaṃ praviśanti.

### Anyathā punaḥ

#### deśanā dharmā-nairātmya<sup>86</sup>-praveśaḥ,

*Anyathēti* vijñapti-mātra-deśanā. Kathaṃ dharmā-nairātmya-praveśaḥ? Vijñapti-mātram idaṃ rūpādi-dharma-pratibhāsam utpadyate – na tu rūpādi-lakṣaṇo dharmā[h kaścīd apy astī]ti<sup>87</sup> viditvā.

— *Yadi tarhi sarvathā dharmo nāsti, tad api vijñapti-mātram nāstīti!*  
*Kathaṃ tarhi vyavasthāpyate?*

— Na khalu sarvathā dharmo nāstīty-evaṃ dharmā-nairātmya-praveśo bhavati, api tu<sup>88</sup>

<sup>84</sup> dvaya-ṣaṭkāḍ vijñāna **RS, Ch.** (the six) consciousnesses (develop) from six pairs of elements; dvayaṣaṭkāḍ vijñāna **mss** (unclear, only dvaṣaṭkāḍ vijñāna can be taken for granted); **Tib., Vin.** drug po gnyis las rnam par shes pa (dvābhyāṃ ṣaṭkābhyāṃ or ṣaṭka-dvayād vijñāna); dvayād vijñāna **edd**.

In the **Tib.**, the use of the Ablative seems to depend on the verb ('byung ba) that had already been selected to translate pravartate (in Kārikā 9b), therefore it is not decisive; it would also be possible to reconstruct dvayoḥ ṣaṭkayor vijñāna. For the logic of the sentence and the suggested Locative case with pravartate cf. AKB 5.25b, p. 295: **dvayāt** – “dvayaṃ pratītya vijñānasyōtpādaḥ” ity uktam. dvayaṃ katamat? “cakṣū, rūpāṇi” yāvat “mano, dharmā” iti. [...] **sad-viśayāt** – sati viśaye vijñānaṃ pravartate, nāstīti. But this is most easily constructed as a Locative Absolute.

Lévi may have based his reconstruction on the Peking edition of the Tibetan Canon, where in this sentence (drug po gnyis las rnam par shes pa drug 'byung gi) the second (!) “drug” (six) is unfortunately missing. It is clearly present in all other editions consulted (i.e. Pedurma, Narthang, Derge, Cone, Ganden) as in Poussin's edition. Or Lévi may have followed Poussin's translation, where it is also missing: “la connaissance étant produite par un des six couples”, de la Vallée Poussin (1912: 75).

<sup>85</sup> mantēty **all, Ch.** knower; **Tib., Vin.** reg pa po'i (spraṣṭēti) – perhaps only a corruption of rig pa po'i (jñātēti)?

<sup>86</sup> dharmā-nairātmya **msC, edd, Tib., Vin.** chos la bdag med pa, **Ch.** non-substantiality of the elements; dharmmya-nairātmya **msK**; dhamrātmya **ms**

<sup>87</sup> dharmāḥ kaścīd apy astīti **RS, Tib.** chos gang yang (m)ed par, **Ch.** there are (no) elements; dharmmaḥ kaścīd apy astīti **mss**; dharmāḥ ko'py astīti **edd** (this reconstruction is too short for the missing text)

<sup>88</sup> bhavati, api tu **all, Vin.** yin gyi, **Ch.** It is not... but; bhavaṇīpitu **ms**; **Tib.** 'gyur te (bhavati)

...kalpitātmanā.<sup>89</sup>

Yo bālair dharmāṇām<sup>90</sup> svabhāvo grāhya-grāhakādīḥ<sup>91</sup> parikalpitas, tena kalpitenātmanā teṣāṃ nairātmyaṃ – na tv anabhilāpyenātmanā,<sup>92</sup> yo buddhāṇāṃ viṣaya iti.

Evam vijñapti-mātrasyāpi<sup>93</sup> vijñapti-antara-parikalpitenātmanā nairātmya-praveśā[t],<sup>94</sup> vijñapti-mātra-vyavasthāpanayā sarva-dharmāṇāṃ nairātmya<sup>95</sup>-praveśo bhavati (na tu sarvathā<sup>96</sup> tad-a[s]titvāpavādāt<sup>97</sup>). Itarathā hi, *vijñapter*<sup>98</sup> *api vijñapti-antaram arthaḥ syād* iti vijñapti-mātratvaṃ na sidhyetārthavatītvād vijñaptīnām.

— *Katham punar idam pratyetyam: “anenābhiprāyeṇa<sup>99</sup> Bhagavatā rūpādy-āyatanāstitvam uktam, na punaḥ santy eva tāni, yāni rūpādi-vijñaptīnām pratyekam viṣayī-bhavantī”ti?*

— Yasmāt

### 11. Na tad ekam, na cānekam viṣayaḥ paramāṇuśaḥ; na ca te samhatā, yasmāt paramāṇur na<sup>100</sup> sidhyati.

<sup>89</sup> kalpitātmanā *msK, msC p.c., edd, Tib. brtags pa'i bdag nyid kyis; □□tātmanā ms, msC a.c.; om. Ch.*

<sup>90</sup> bālair dharmāṇām *all, Tib. byis pa rnams kyis chos rnams kyi, Ch. of the elements... by the imagination of the ignorant; vā nairdharmāṇāṃ msC*

<sup>91</sup> grāhya-grāhakādīḥ *all; Ch. “special characters”; Vin. gzung ba dang 'dzin pa'i mtshan nyid kyi (grāhya-grāhaka-lakṣaṇaḥ); om. Tib.*

<sup>92</sup> *Tib. adds med pa (abhāvo), Ch. is also wholly non-existent*

<sup>93</sup> vijñapti-mātrasyāpi *all, Tib. rnam par rig pa tsam yang, Ch. of this pure representation (is) also; vijñā□□□□pi ms*

<sup>94</sup> praveśāt *edd; praveśā mss; Tib. rtogs pa'i phyir (avagamāt); Vin. khong du chud pas (adhigamena)*

<sup>95</sup> sarva-dharmāṇāṃ nairātmya *all, Vin. chos thams cad la bdag med pa; Tib. chos thams cad la chos la bdag med pa (sarva-dharmāṇāṃ dharmā-nairātmya)*

<sup>96</sup> sarvathā *ms, B, T, Tib. rnam pa thams cad du, Ch. every kind; om. msC, L, M, A, F*

<sup>97</sup> astitvāpavādāt *edd, Tib. yod pa de la... skur pas, Ch. we deny the existence; a<sup>□</sup>titvāpavādāt ms; a<sup>□</sup>tvāpavādāt msC*

<sup>98</sup> vijñapter *all; Tib. rnam par rig pa gzhan gyi (vijñapti-antarasya)*

<sup>99</sup> anenābhiprāyeṇa *all, Tib. dgongs pa 'dis, Ch. such an inner meaning; a<sup>□</sup>enābhiprāyeṇa ms*

<sup>100</sup> *ms adds on the margin ca in a different script (or is it a careless tra?)*

iti. Kim uktaṁ bhavati? Yat tad rūpâdikam āyatanam rūpâdi-vijñaptīnām pratyekam viṣayaḥ syāt, tad ekam vā syād – yathâvayavi-rūpaṁ kalpyate vaiśeṣikaih; anekam vā paramâṇuṣaḥ; saṁhatā vā ta eva paramâṇavaḥ. Na tāvad ekam viṣayo bhavaty – avayavebhyo 'nyasyâvayavi-rūpasya kvacid apy agrahaṇāt. Nāpy anekam, paramâṇūnām<sup>101</sup> pratyekam agrahaṇāt. Nāpi te saṁhatā viṣayī-bhavanti, yasmāt paramâṇur ekam dravyam na sidhyati.

– *Katham na sidhyati?*

– Yasmāt

## 12. Ṣaṭkena yugapad<sup>102</sup> yogāt paramâṇoḥ ṣaḍ-amśatā;<sup>103</sup>

Ṣaḍbhyo dīgbyaḥ ṣaḍbhiḥ paramâṇubhir yugapad yoge sati, paramâṇoḥ ṣaḍ-amśatā<sup>104</sup> prāpnoti: ekasya yo deśas, tatrānyasyâsambhavāt.

### ṣaṅṅām samāna-deśatvāt piṇḍaḥ syād aṇu-mātrakaḥ.

Atha ya evâikasya paramâṇor deśaḥ, sa eva ṣaṅṅām. Tena sarveṣām samāna-deśatvāt<sup>105</sup> sarvaḥ piṇḍaḥ paramâṇu-mātraḥ syāt, parasparâvyatirekād;<sup>106</sup> iti na kaścit piṇḍo dṛṣyaḥ syāt.

– “*Nâiva hi paramâṇavaḥ saṁyujyante, niravaya[va]tvāt;<sup>107</sup> mā bhūd eṣa doṣa-prasaṅgaḥ!*<sup>108</sup> *Samhatās tu parasparaṁ saṁyujyanta*” iti

<sup>101</sup> paramâṇūnām *all, L*; paramâṇūnā *L*

<sup>102</sup> yugapad *all, Tib. cig car, Vin. gcig car*; yugyada *msK*; *om. Ch.*

<sup>103</sup> amśatā *edd, msK*; aṁśatā *ms*; aṅgatā *msC*

<sup>104</sup> amśatā *edd*; aṁśatām *ms*; aṅgatām *msC*. *The reading of mss is not impossible if we construe paramâṇoḥ as qualifying yoge, and the meaning is “it will have six parts” (lit. [it] reaches six-parted-ness). Tib. cha drug tu 'gyur te (ṣaḍ-amśo bhavati) would support this reading, but this is exactly the wording of the kârikā, so probably stands for the same text (paramâṇoḥ ṣaḍ-amśatā). Ch. “it must consist of six parts”, again matching the wording of the kârikā, supports the reading of edd.*

<sup>105</sup> samāna-deśatvāt *all, Tib. go gcig pa'i phyir*; samādeśatvāt *msC*

<sup>106</sup> parasparâvyatirekād *ms p.c., M, F, T, Tib. phan tshun tha dad pa med pa'i phyir* (parasparâbhinnatvāt), *Ch. because [though] revolving in mutual confrontation they do not exceed that quantity*; paraspara-vyatirekād *ms a.c., msC, L, A, B*

<sup>107</sup> niravayavatvāt *all, Tib. cha shas med pa'i phyir, Ch. because they do not have spatial divisions*; niravayatvāt *ms*

<sup>108</sup> mā bhūd eṣa doṣa-prasaṅgaḥ *all, Ch. dismiss such an error as the above; Tib. nyes pa 'di 'byung du 'ong ngo zhes te (eṣa doṣa utpannaḥ syād iti) Cf. doṣa-prasaṅga in AKB (Ch. 9, p. 471), translated as: nyes par thal bar 'gyur ba.*

*Kāśmīra-vaibhāṣikās.*

— Te<sup>109</sup> idaṃ praṣṭavyāḥ:<sup>110</sup> Yaḥ paramāṇūnām saṃhāto,<sup>111</sup> na sa tebhyo 'rthāntaram; iti...

### 13. Paramāṇor asaṃyoge,<sup>112</sup> tat-saṃhāte<sup>113</sup> 'sti: kasya saḥ?

...saṃyoga, iti vartate.

**Na cānavayavatvena tat-saṃyogo<sup>114</sup> na sidhyati<sup>115</sup>.**

Atha saṃhātā<sup>116</sup> apy anyo'nyam na saṃyujyante: na tarhi *paramāṇūnām niravaya[va]tvāt<sup>117</sup> saṃyogo na sidhyatīti* vaktavyam! Sāvayavasyāpi hi<sup>118</sup> saṃhātasya<sup>119</sup> saṃyogānabhyupagamāt.

Tasmāt paramāṇur<sup>120</sup> ekaṃ dravyam na sidhyati.

Yadi ca paramāṇoḥ saṃyoga iṣyate, yadi vā nēṣyate –

<sup>109</sup> te *ms*; ta *all*

<sup>110</sup> praṣṭavyāḥ *all, Ch. we must examine; Tib. brjod par bya* (vaktavyāḥ)

<sup>111</sup> saṃhāto *ms p.c., msC, B, Vair.*; saṃhātā *ms a.c.*; saṃghāto *L, M, A, F, T*

<sup>112</sup> asaṃyoge *mss, L, M, A, B, T, Tib. sbyor ba med na*; asaṃyogāt *L<sup>c</sup>, F, Ch. Since* ([it is stated] that atoms) do not join

<sup>113</sup> saṃhāte *ms, msC a.c.*; saṃghāte *msK, msC p.c., edd*

<sup>114</sup> tat-saṃyogo *msK, msC, L, M, B, F, T, Tib. de'i sbyor, Ch. joining*; ta□ṃyogo *ms*; tat-saṃyogād *A*

<sup>115</sup> *msK a.c. adds* tat-saṃyogo na sidhyati

<sup>116</sup> saṃhātā *mss, B*; saṃghātā *L, M, A, F, T*

<sup>117</sup> niravayavatvāt *all, Tib. cha shas med pa'i phyir, Ch. because of having no spatial divisions*; niravayatvāt *ms*

<sup>118</sup> hi *all*; om. *Tib., Ch., B*

<sup>119</sup> saṃhātasya *mss*; saṃghātasya *edd*

<sup>120</sup> °abhyupagamāt. Tasmāt paramāṇur *all, Tib. khas (mi) len pa'i phyir ro. de bas na rdul phra rab, Ch. you (do not) grant... For this reason the... atom*; abhyupa□□□□□ramāṇur *ms*

#### 14. Dig-bhāga-bhedo yasyāsti, tasyāikatvaṃ na yujyate.

*Anyo hi paramāṇoḥ [pūrva-dig-bhāgo 'py, anyo]<sup>121</sup> ... yāvad adho-dig<sup>122</sup>-bhāga itī dig-bhāga<sup>123</sup>-bhede sati, katham tad-ātmakasya paramāṇor ekatvaṃ yokṣyate?*

#### Chāyāvṛtī<sup>124</sup> katham vā<sup>125</sup>?

Yady ekāikasya paramāṇo[r]<sup>126</sup> dig-bhāga-bhedo na syād, ādityōdaye katham anyatra [pārśve chāyā]<sup>127</sup> bhavaty, anyatrātapah?<sup>128</sup> Na hi tasyānyaḥ pradeśo 'sti, yatrātapo na syāt. Āvaraṇam ca katham bhavati paramāṇoḥ paramāṇv-antareṇa, yadi dig-bhāga-bhedo nēṣyate? Na hi kaścit p[aramāṇoḥ]<sup>129</sup> para-bhāgo 'sti yatrāgamanād anyenānyasya pratighātaḥ syāt. Asati ca pratighāte sarveṣāṃ samāna-deśatvāt sarvaṃ<sup>130</sup> saṃhātaḥ<sup>131</sup> paramāṇu-mātraḥ syād, ity [uktaṃ purastāt].<sup>132</sup>

<sup>121</sup> pūrva-dig-bhāgo 'py anyo **RS, Tib.** shar phyogs kyi cha yang (gžhan pa nas 'og gi cha'i bar du yang) gžhan; □□□□□□ **ms**; □□□□□□ **msC**; **Ch.** the six spatial divisions; pūrva-dig-bhāgo **edd**

<sup>122</sup> dig **all**; **om. Tib.**

<sup>123</sup> itī dig-bhāga **all**; **om. ms a.c.** (added in the margin above perhaps by a different hand)

<sup>124</sup> chāyāvṛtī **all, Tib.** grib dang sgrib pa, **Ch.** shadow (n)or occultation; cchāyā-vṛtī **msK**

<sup>125</sup> vā **all**; syātām **msK** (for vā...anyo = vānyo read by the commentary); syām (?) **msK p.c.** (a later hand adds on the margin under tām of syātām: m-itī tā); **Tib., Tib.K** seems to have both syātām and anyaḥ: ji ltar 'gyur?... gong bu gžhan min (katham syātām?... piṇḍo nānyaḥ); but since katham vā is translated at other places as ji ltar 'gyur (besides once ji ltar rung), it has no weight in proving syātām to be the original reading.

<sup>126</sup> paramāṇor **all**; paramāṇo **ms**

<sup>127</sup> pārśve chāyā **RS; Tib.** ngos (gžhan) na ni grib ma 'bab pa, **Vin.** ngos (gcig) la grib ma 'bab pa (pārśve chāyā-pāto – cf. “phyi rol gyi ngos su grib ma bab pas” for Skt. apara-pārśve chāyā patantī, AKB 3.62, p. 166), **Ch.** a shadow... on the (other) side; chāyā **edd**; pā□□□ **mss**;

<sup>128</sup> anyatrātapah **all**; **om. Tib., Ch.** (and this seems to be the better reading); **Vin.** (ngos gcig la grib ma 'bab pa) gcig tu nyi ma shar bar ((ekasmin pārśve chāyā-pāta.) ekatrādityōdayaḥ)

<sup>129</sup> kaścit paramāṇoḥ **RS**; kaścitp□□□□ **ms**; kaścī□□□□ **msC**; kaścīd api paramāṇoḥ **edd**; kaścīd aṇoḥ **conj.B; Tib., Vin.** rdul phra rab gang la yang (kasyacit paramāṇoḥ); **Ch.** remaining (portion) [of the one]

<sup>130</sup> sarvaṃ **mss, L, B, T**; sarvaḥ **A, M, F, Tib.** ('dus pa) thams cad, **Ch.** all (aggregates)

<sup>131</sup> saṃhātaḥ **mss**; saṃghātaḥ **edd**

<sup>132</sup> uktaṃ purastāt **RS, Vin.** de ni sngar bshad zin to, **Ch.** as we have said above; □□□□ **ms**; a□□□□ **msC**; uktaṃ **edd, Tib.** bshad zin to

- *Kim evaṃ nēṣyate: “piṇḍasya te chāyāvṛtī, na paramāṇor” iti?*  
 — *Kim khalu paramāṇubhyo ’nyaḥ piṇḍa iṣyate, yasya te syātām?*  
 — *Nēty.*  
 — *Āha:*<sup>133</sup>

**Anyo na<sup>134</sup> piṇḍas cen, na tasya<sup>135</sup> te.**

[Yadi nā]nyaḥ<sup>136</sup> paramāṇubhyaḥ piṇḍa iṣyate,<sup>137</sup> *na te tasyēti* siddham bhavati. Saṃniveśa-[viśeṣa]-parikalpa eṣa:<sup>138</sup> “paramāṇuḥ, saṃhāta”<sup>139</sup> iti vā.<sup>140</sup>

- *Kim anayā cintayā, lakṣaṇam tu rūpā[dīnām yadi]<sup>141</sup> na pratiśidhyate?*  
 — *Kim punas teṣām lakṣaṇam?*  
 — *Cakṣur-ādi-viṣayatvaṃ nīlādityam ca.*  
 — *Tad evēdam saṃpradhāryate! Yat tac cakṣurādīnām viśayo, nīla-pītādīkam iṣyate – kim tad ekaṃ dravyam, a[thavā ta]d<sup>142</sup> anekam? iti.*  
 — *Kim cātaḥ?*  
 — *Anekatve doṣa uktaḥ.*<sup>143</sup>

<sup>133</sup> syātām nēty āha **all, Ch.** *Not so!, Vin.* smras pa ma yin no; **Tib.** smras pa yin no (syātām ity āha). – *Notice syātām, the reading of K, omitted in the reading of the commentary; see fn. 125 above.*

<sup>134</sup> anyo na **edd, Tib., Tib.K, Vin.** gzhān min, **Ch.** being no different; na **msK** (see fn. 125); anyonya **ms, msC**

<sup>135</sup> cen na tasya **all**; cet asya **msK** a.c. (nna added by the same hand on the margin below)

<sup>136</sup> yadi nānyaḥ **edd, Tib., Vin.** gal te ... gzhān ma yin, **Ch.** That is, if... not different; □□□nyaḥ **mss**

<sup>137</sup> iṣyate **all, Vin.** ’dod; om. **Tib., Ch.**

<sup>138</sup> saṃniveśa-viśeṣa-parikalpa eṣa **RS** (also de la Vallée Poussin’s private communication – Hamilton 1938: 53, fn. 93), **Ch.** The intelligence analyzes, arranges and distinguishes; **Tib.** yongs su rtog pa ’di ni gnas pa’i khyad par (saṃniveśa-viśeṣaḥ parikalpa eṣaḥ); **Vin.** does not quote viśeṣaḥ, but paraphrases it, giving the standard example of a wheel: dper na cha shas gnas pa ji lta bu zhig gis gnas pa’i gzugs la sogs pa ’khor lo zhes brjod kyang (yathā kenāpi bhāga-saṃniveśena rūpādi-saṃniveśas cakram ity ucyate); saṃniveśa-parikalpa eṣa **mss**; saṃniveśa-parikalpa eṣaḥ **edd**

<sup>139</sup> saṃhāta **mss**; saṃghāta **edd**

<sup>140</sup> Saṃniveśa... iti vā **RS, Ch.**; **Tib.** following **Vin.** construes this sentence as starting the opponent’s objection in the next paragraph.

<sup>141</sup> rūpādīnām yadi **RS, Tib., Vin.** gzugs la sogs pa’i (mtshan nyid ni ma bkag) na; rūpā□□□ **mss**; rūpādi yadi **edd, Ch.** when (you still cannot get rid of) outer colored etc. (aspect)

<sup>142</sup> athavā tad **edd**; a□□□d **mss**; **Tib., Vin.** gam, ’on te (athavā), **Ch.** or

<sup>143</sup> uktaḥ **all**; uktaṃ **F**

**15. Ekatve na kramenêtir,<sup>144</sup> yugapan na grahâgrahau,  
vicchinnâneka-vṛttiś ca, śūkṣmânīkṣā<sup>145</sup> ca no bhavet.**

Yadi yāvad avicchinnam<sup>146</sup> n[īlâdi]kam,<sup>147</sup> cakṣuṣo viṣayas, tad ekaṁ dravyam, kalpyate:

– Prthivyām kramenêtir na syād. (*Gamanam ity arthaḥ*)<sup>148</sup> Sakṛt pāda-kṣepeṇa sarvasya gatavāt.

– Arvāg-bhāgasya ca grahaṇam, para-bhāgasya câgra[haṇam]<sup>149</sup> yugapan na syāt. Na hi tasyâiva<sup>150</sup> tadānīm grahaṇam câgrahaṇam ca yuktam.

– Vicchinnâsya<sup>151</sup> cânekasya hasty-aśvâdikasy[âi]katra<sup>152</sup> vṛttir na syād. *Yatrâiva hy ekaṁ, tatrâivâparam* iti katham tayor vicche[do yujya]te?<sup>153</sup> Katham vā tad ekaṁ, yat prāptam ca tābhyām, na ca prāptam: antarāle tac-chūnya-grahaṇāt?

<sup>144</sup> kramenêtir *ms, edd, Tib., Tib.K* rim gyis 'gro ba, *Ch.* walking progressively; kramenêti *msK, msC*

<sup>145</sup> śūkṣmânīkṣā *ms, msK*; sūkṣmânīkṣā *msC, edd, Tib.* mig gis mi sod (v.l. gsod/bsod) phra ba, *Ch.* scarcely perceptible, tiny things

<sup>146</sup> yāvad avicchinnam *all, Ch.* there is no separation and difference; *Tib.* gang yin pa de ris su ma chad (yad (?) avicchinnam); yāvad vicchinnam *F, Vin.* ji snyed pa (klung dang ngam grog la sogs pas) ris su chad par ('dod de) (yāvad (nadī-śvabhra)-vicchinnam (iṣyate))

<sup>147</sup> nīlâdikam *RS, Ch.* green etc. (objects which the eye can reach) (nīlâdikaś – a possible original reading); *Tib., Vin.* (mig gi yul) sngon po dang ser po la sogs pa (nīla-pītâdikaś); nā□□kañ or nī□□kañ *ms*; nā□□kañ *msC*; nânekaṁ *edd*

<sup>148</sup> gamanam ity arthaḥ *all, Ch.* (?) there can be no reason in (walking progressively on the ground); *om. Tib., Vin.*

<sup>149</sup> câgrahaṇam *msC p.c., edd, Tib.* ma zin pa; câgra□□ *ms, msC a.c.*

<sup>150</sup> tasyâiva *all, Vin.* dngos po gcig la, *Ch.* a unitary thing; *om. Tib.*

<sup>151</sup> vicchinnâsya *ms a.c.* (or kicchinnâsya), *Vin.* (du ma) ris su chad par ('dug par) ((anekasya) vicchinnâ (vṛttiḥ)); vicchinnasya *all, Tib.* ris su chad pa (du ma), *Ch.* disconnected (things [such as] elephants)

<sup>152</sup> °syâikatra *M, F, Tib.* gcig na (similarly *Vin.* gnas gcig gi steng na (ekasmin sthāne)), *Ch.* A single place; °syânekatra *mss, L, A, B, T*

<sup>153</sup> vicchedo yujyate *RS, Tib., Vin.* ris su chad par (ji ltar) rung, *Ch.* (How) can we say that (one is) distinguished (from another?); vicche□□te *mss*; viccheda iṣyate *edd*

– Sūkṣmāṇām cōdaka<sup>154</sup>-jantūnām sthūlaiḥ samāna-rūpāṇām an-ikṣaṇām na syād. Yadi la[kṣaṇa-bhe]dād<sup>155</sup> eva dravyāntaratvaṃ kalpyate, nānyathā,<sup>156</sup> tasmād avāśyaṃ<sup>157</sup> paramāṇuśo<sup>158</sup> bhedaḥ kalpayitavyaḥ. Sa<sup>159</sup> cāiko na sidhyati! Tasyāsiddhau rūpādīnām cakṣur-ādi-viśayatva[m na sidhyatī]ti<sup>160</sup> siddham vijñapti-mātraṃ bhavatīti.

– “*Pramāṇa-vaśād astitvaṃ nāstitvaṃ vā nirdhāryate; sarveṣāṃ ca pr[am]āṇānām*<sup>161</sup> *pratyakṣam pramāṇam gariṣṭham*” ity. *Asaty arthe katham*<sup>162</sup> *iyam buddhir bha[va]tīdaṃ me*<sup>163</sup> *pratyakṣam iti?*

### 16. — Pratyakṣa-buddhiḥ<sup>164</sup> svapnādau yathā.

Vināpy arthenēti pūrvam eva jñāpitam.

Sā ca yadā, tadā<sup>165</sup>

na so 'rtho dṛśyate<sup>166</sup> – tasya pratyakṣatvaṃ katham mataṃ?

<sup>154</sup> cōdaka *ms*; cāudaka *all*

<sup>155</sup> lakṣaṇa-bhedād *msC p.c., edd, Tib. mtshan nyid tha dad pa ... kyis, Ch. it is by characteristic aspect that (one object) differs (from another); la□□□dād ms, msC a.c.*

<sup>156</sup> *Tib. (following Vin.) understands this sentence (Yadi... nānyathā) as subordinate to the previous one (Sūkṣmāṇām... na syād), and therefore reverses their order.*

<sup>157</sup> avāśyaṃ *msC p.c., edd, Tib. nges par, Ch. certainly; avavaśyaṃ ms, msC a.c.*

<sup>158</sup> paramāṇuśo *all, Ch. becomes many atoms; Tib. rdul phra rab (tha dad pa) (paramāṇu-)*

<sup>159</sup> sa *all, Ch. an atom, Vin. de; Tib. de dag (te)*

<sup>160</sup> viśayatvaṃ na sidhyatīti *RS, Tib. yul nyid du mi 'grub ste, Ch. sense objects... are all unprovable; viśayatvam asiddham iti msC p.c., edd; viśayatva□□□□ti ms, msC a.c.*

<sup>161</sup> pramāṇānām *msC p.c., edd, Tib. tshad ma... kyī, Ch. Among (all) means of proof; prāṇānām ms; prāṇāṇānām msC a.c.(?)*

<sup>162</sup> katham *all, Tib. ji ltar, Ch. how; ka□m ms*

<sup>163</sup> bhavatīdaṃ me *RS, Tib., Vin. 'di ni bdag gi... 'byung, Ch. (such as) are now immediately evident to me; bha□□□□ mss; bhavati edd*

<sup>164</sup> buddhiḥ *all; buddhi msK*

<sup>165</sup> tadā *all; tādā msK a.c.*

<sup>166</sup> dṛśyate *all, Ch. Seeing (and its object are already non-)existent; Tib. khyod kyī ... snang (dṛśyaḥ te)*

Yadā<sup>167</sup> ca sā pratyakṣa-[buddhir bhava]tīdāṃ<sup>168</sup> me pratyakṣam iti, tadā na so 'rtho dṛśyate:<sup>169</sup> mano-vijñānenāiva<sup>170</sup> paricchedāc, cakṣur-vijñānasya ca tadā niruddhatvād – iti kathāṃ tasya pratyakṣatvam iṣṭam? Viśeṣeṇa tu kṣaṇika[-vādino,] yasya<sup>171</sup> tadānīm niruddham eva<sup>172</sup> tad rūpaṃ, rasādikaṃ vā.

— “*Nân-anubhūtaṃ mano-vijñānena smaryata*” ity avaśyam arthānubhavana bhavitavyaṃ; tac ca darśanam. Ity-evaṃ tad-viśayasya rūpādeḥ pratyakṣatvaṃ<sup>173</sup> mataṃ.

— Asiddham idam anubhūtasayārthasya smaraṇaṃ bhavatīti, yasmāt

### 17. Uktam yathā tad-ābhāsā vijñaptiḥ;<sup>174</sup>

Vināpy arthena yathārthābhāsā cakṣur-vijñānādikā vijñaptir utpadyate, tathōktaṃ.

#### ...smaraṇaṃ tataḥ.

Tato hi vijñapteḥ smr̥ti-saṃprayuktā tat-pratibhāsāiva rūpādi-vikalpikā mano-vijñaptir utpadyata; iti na smr̥ty-utpādād arthānubhavaḥ sidhyati.

— *Yadi yathā svapne vijñaptir abhūtārtha-viśayā,<sup>175</sup> tathā jāgrato<sup>176</sup> 'pi syāt – tathāiva tad-abhāvaṃ lokaḥ svayam avagacchet! Na cāivaṃ bhavati, tasmān na svapna ivārthōpalabdhiḥ sarvā nirarthikā.*

<sup>167</sup> yadā *msC, edd, Tib. gang gi tshe; yad<sup>□</sup> ms*

<sup>168</sup> buddhir bhavatīdāṃ *M, A, B conj., F, T, Ch. there is (this immediate) awareness, such as the color etc. (now evident to me); buddhir na bhavatīdāṃ msC p.c., L, B; □□□□tīdāṃ ms, msC a.c.; Tib. yul 'di nyid ni ... blo... byung ba (buddhir bhavati viśayo 'yam eva); clearly Tib. yul (viśaya) is a copyist's error for yang (ca) – Vin. has neither.*

<sup>169</sup> dṛśyate *all, Ch. the seeing is (already non-)existent; Tib., Vin. khyod kyi ... snang (dṛśyaḥ te)*

<sup>170</sup> vijñānenāiva *all, Ch. necessarily (belongs to...) consciousness; Tib. rnam par shes pas (vijñānena)*

<sup>171</sup> kṣaṇika-vādino yasya *RS, Tib. skad cig mar smra bas... de ltar na, Vin. skad cig par smra ba la... 'di ltar (perhaps ...yasmāt), Ch. [According to] those who hold the doctrine of momentariness; kṣaṇika□□□□yasya ms, msC a.c.; kṣaṇikasya viśayasya msC p.c., edd*

<sup>172</sup> eva *all, Tib. ('gags) zin to, Ch. already; evaṃ F*

<sup>173</sup> pratyakṣatvaṃ *all; patyakṣatvaṃ ms*

<sup>174</sup> vijñaptiḥ *all; vijñapti msK*

<sup>175</sup> abhūtārtha-viśayā *all, Ch. there are no true objects; Tib. yul yod pa ma yin pa (abhūta-viśayā)*

<sup>176</sup> jāgrato *all; Tib. gnyid kyis ma log pa'i tshe na, Ch. in waking time (jāgrat-kāle)*

— Idam ajñāpakam, yasmāt

**Svapna-dṛg<sup>177</sup> viṣayābhāvaṃ nāprabuddho 'vagacchati.**

Evam vitatha-vikalpābhīyāsa-vāsanā-nidrayā prasupto lokaḥ svapna ivābhūtam arthaṃ paśyann aprabuddhas<sup>178</sup> tad-abhāvaṃ yathāvan nāvagacchati. Yadā tu tat-pratipakṣa-lokōttara-nirvikalpa-jñāna-lābhāt prabuddho bhavati, tadā tat-prṛṣṭha-labdha-śuddha-laukika<sup>179</sup>-jñāna-saṃmukhī-bhāvād viṣayābhāvaṃ yathāvad avagacchatīti samānam etat.

— *Yadi sva-saṃtāna-pariṇāma-viśeṣād eva sattvānām artha-pratibhāsā vijñaptaya utpadyante, nārthaviśeṣāt – tadā ya eṣa pāpa-kalyāṇa-mitra-saṃparkāt sad-asad-dharma-śravaṇāc ca vijñapti-niyamaḥ sattvānām, sa katham sidhyati? Asati sad-asat<sup>180</sup>-saṃparke, tad-deśanāyām ca!*

**18. — Anyo'nyādhipatitvena vijñapti-niyamo mithaḥ.<sup>181</sup>**

Sarveṣāṃ hi sattvānām anyo'nya-vijñapti-ādhipatyena mitho vijñapter niyamo bhavati yathāyogaṃ. (*Mitha* iti parasparataḥ.) Ataḥ saṃtānāntara-vijñapti-viśeṣāt saṃtānāntare vijñapti-viśeṣa utpadyate, nārtha-viśeṣāt.

— *Yadi yathā svapne nirarthikā vijñaptir, evaṃ jāgrato 'pi syāt – kasmāt kuśalākuśala-samudācāre suptāsuptyayos tulyaṃ phalam iṣṭāniṣṭam āyatyām na bhavati?*

— Yasmāt

<sup>177</sup> svapna-dṛg *msK, ms, msC p.c., L<sup>c</sup>, M, A, F, Tib.* rmi lam mthong ba; svapne dṛg- *msC a.c., L, B, T, Ch.* (what is) seen in the dream

<sup>178</sup> paśyann aprabuddhas *RS, Tib.* mthong ste, ma sad kyi bar du, *Ch.* in the unawakened state... (all that is) seen; paśyannapravuddhas *mss*; paśyan na prabuddhas *edd*

<sup>179</sup> śuddha-laukika *all, Tib.* dag pa 'jig rten pa'i (ye shes), *Ch.* purified (knowledge) of the world; śuddhālaukika *ms p.c.*

<sup>180</sup> sad-asat *all, Tib.* (brten pa) de (tat); *Ch.* (there are neither) friends

<sup>181</sup> mithaḥ *all, Tib.* phan tshun; mitha *msK p.c.*; matha *msK a.c.*

**Middhenôpahataṃ<sup>182</sup> cittaṃ svapne; tenâsamaṃ<sup>183</sup> phalaṃ.**

Idam atra kāraṇaṃ, na tv artha-sadbhāvaḥ.

— *Yadi vijñapti-mātram evêdaṃ, na kasyacit kāyo 'sti, na vāk. Katham [upa-] kramyamāñānām<sup>184</sup> aurabhrikâdibhir urabhrâdīnām maraṇaṃ<sup>185</sup> bhavati? A-tat-kṛte vā tan-maraṇe katham aurabhrikâdīnām prāṇâtipâtâvadyena<sup>186</sup> yogo bhavati?*

**19. — Maraṇaṃ<sup>187</sup> para-vijñapti-viśeṣād vikriyā, yathā smṛti-lopâdikânyeṣāṃ piśācâdi-mano-vaśāt.**

Yathā hi piśācâdi-mano-vaśād anyeṣāṃ smṛti-lopa–svapna-darśana–bhūta-grahâveśa–vikārā bhavanti; ṛddhivan-mano-vaśāc ca, yathā Sāraṇasyârya-mahā-Kātyāyanâdhiṣṭhānāt svapna-darśanaṃ, āraṇyaka-rṣi-manah-pradoṣāc ca Vema[ci]triṇaḥ<sup>188</sup> parājayaḥ<sup>189</sup> – tathā para-vijñapti-viśeṣâdhipatyāt pareṣāṃ<sup>190</sup> jī[vi]têndriya<sup>191</sup>-virodhinī kācid vikriyôtpadyate, yayā sabhāga-samṛtati-vicchedâkhyam maraṇaṃ bhavatīti veditavyam.

<sup>182</sup> °ôpahataṃ *all*; °ôpahṛtaṃ *L* (in the kârikā-only part)

<sup>183</sup> tenâsamaṃ *all*; tra nâsamaṃ *ms a.c.*

<sup>184</sup> upakramyamāñānām *M, A, F, T, Tib., Vin. gsod pa na, Ch. injured*; anukramyamāñānām *mss, L, B*

<sup>185</sup> maraṇaṃ *all*; smaraṇaṃ *ms a.c.*

<sup>186</sup> prāṇâtipâtâ° *all, Tib. srog gcod pa, Ch. murder*; prāṇâtighâtâ° *msC p.c.*

<sup>187</sup> maraṇaṃ *ms, msC a.c., edd, Tib. 'chi ba, Ch. The act of killing and injury (occurs)*; maraṇa *msK*; maraṇe *msC p.c.*

<sup>188</sup> vemacitriṇaḥ *B, Tib. thags zangs ris, cf. vemacitrī Vair.*; vema□□triṇaḥ *ms*; vema□□ *msC*; vemacitra- *L, M, A, F, T, Ch. King Vemacitra*

<sup>189</sup> parājayaḥ *all, cf. parājitaḥ Vair., Vin. pham; om. Tib., probably also Ch. (repeating the previous "caused... to see strange things in a dream")*

<sup>190</sup> viśeṣâdhipatyāt pareṣāṃ *all; Tib. bye brag gis sems can gzhan gyi (viśeṣât sattvântarasya), Ch. by a transformation (in one) person's representations... of another*

<sup>191</sup> jīvitêndriya *edd, Tib. srog gi dbang po, Ch. the very life*; jītêndriya *ms*; jī(vi)têndriya *msC*

## 20. Katham vā Daṇḍakāraṇya-śūnyatvam ṛṣi<sup>192</sup>-kopataḥ?

...yadi para-vijñapti-viśeṣādhipatyāt sattvānām maraṇam nēṣyate?

Mano-daṇḍasya hi mahā-sāvadyatvam sādhayatā BhagavatÔpāliḥ gr̥hapatiḥ pṛṣṭaḥ.<sup>193</sup> Kaccit te, gr̥hapate, śrutam: kena tāni Daṇḍakāraṇyāni Mātāṅgāraṇyāni Kalingāraṇyāni śūnyāni, medhyī-bhūtāni? Tenôktaḥ: Śrutam me, bho Gautama – ṛṣīṅām manaḥ-pradoṣeṇēti.<sup>194</sup>

### Mano-daṇḍo mahāvadyaḥ katham vā tena sidhyati?

Yady evam kalpyate: *tad-abhiprasannair amānuṣais tad-vāsinaḥ sattvā utsāditā, na tv ṛṣīṅām manaḥ-pradoṣān mṛtā*<sup>195</sup> ity, evam sati katham tena karmanā<sup>196</sup> *mano-daṇḍaḥ kāya-vāg-daṇḍābhyām mahāvadyatamaḥ* siddho bhavati? Tan-manaḥ-pradoṣa-mātreṇa tāvatām sattvānām maraṇāt sidhyati.

— *Yadi vijñapti-mātram evēdam, para-citta-vidaḥ kim para-cittam jānanti, atha na?*

— *Kim cātaḥ?*

— *Yadi na jānanti, katham para-citta-vido bhavanti?*

— *Atha jānanti.*

<sup>192</sup> ṛṣi *all*, *Tib.* *drang srong*, *Ch.* *rishi*; *ṛ ms a.c.*

<sup>193</sup> pṛṣṭaḥ *edd*, *Tib.* *bka' stsal pa... zhes smras pa dang*, *Ch.* *ask... saying (both suggesting an ity uktvā at the end of the question)*; pṛṣṭhaḥ *ms*; pṛṣṭha (ṣṭha) *msC*

<sup>194</sup> manaḥ-pradoṣeṇēti *all*, *Ch.* *mental rage*; *Tib., Vin.* *khros pas... ces* (kopenēti)

<sup>195</sup> mṛtā *all*; *Tib., Vin.* *dogs pa* (bhītā), *may be a copyist's error for dgogs pa* (vināsitā); *Ch.* *it was... merely* (kṛtam)

<sup>196</sup> karmanā *edd*, *Tib.* *las (de)s*; *karmmanā ms*; *karmanā(nā) msC*; *Ch.* *(that) [matter of the forests]*

**21. Para-citta-vidāṃ<sup>197</sup> jñānam ayathârtham.<sup>198</sup> Katham? Yathā  
sva-citta-jñānam,**

— Tad api katham ayathârtham? —

**...ajñānād<sup>199</sup> – yathā Buddhasya gocaraḥ.<sup>200</sup>**

Yathā tan nirabhilāpyenātmanā<sup>201</sup> buddhānām<sup>202</sup> gocaraḥ, tathā tad-  
ajñānāt tad ubhayaṃ na yathârtham, vitatha-pratibhāsatayā; grāhya-  
grāhaka-vikalpasyâprahīnatvāt.

Ananta-viniścaya-prabhedâgādha<sup>203</sup>-gāmbhīryāyām vijñapti-mātratāyām —

<sup>197</sup> Para-citta-vidāṃ may be an early corruption for something like Citta-mātram idaṃ. (This would give a much better philosophical sense. If there are no objects, how is perceptual error possible? Perceptual error means the disagreement of the cognition and its object.) This may have been glossed by “Yadi vijñapti-mātram evēdam”, surviving even in our commentary. A possible sequence of corruptions could be: cittamātramidaṃ → cittamidaṃ (eyeskip from ttam to tram) → cittavidāṃ (unexplained error) → para-citta-vidāṃ (a scholarly emendation restoring the metre, inspired by para-citta-vit occurring in Abhidharma-kośa 7.5b (AKB p.393), and sva-citta-jñāna here in 21c).

<sup>198</sup> ayathârtham *ms*, *msC*, *edd*, *Tib.* don bzhin ma yin, *Ch.* inexactly; ayathârtha *msK* a.c.; ayathârthaḥ *msK* p.c.

<sup>199</sup> ajñānād *all*, *Tib.* ma shes phyir, *Ch.* Because of ignorance; ajñād *msK* a.c. (nā added by a different hand in the margin above)

<sup>200</sup> yathā buddhasya gocaraḥ is extremely suspicious: it is out of context and superfluous; and of course it seems to have migrated here from the end of the next verse. Yathā is strange, the Commentary’s explanation seems forced; but it again recalls sarvathā from the last verse.

<sup>201</sup> nirabhilāpyenātmanā *all*, *Tib.* brjod du med pa’i bdag nyid du, *Ch.* ineffable object; nirabhilāṣo nātmanā *msC*

<sup>202</sup> buddhānām *all*, *Vin.* sangs rgyas... rnam kyis; *Tib.* sangs rgyas kyi (buddhasya), *Ch.* of a Buddha

<sup>203</sup> prabhedâgādha *mss*, *L*, *M*, *B*, *Tib.*, *Vin.* rab tu dbye (*Vin.* byed) ba... la gting mi dpogs (v.l. dpog), *Ch.* of kinds... diverse... difficult it is to fathom; prabhedā gādha *L*<sup>c</sup>; prabhedâ-gādha *A*; prabhedâ *F*

**22. Vijñapti-mātratā-siddhiḥ sva-śakti-sadṛśī mayā  
kṛtēyaṁ.<sup>204</sup> Sarvathā sā tu na cintyā –**

Sarva-prakārā tu sā mādṛśaiś cintayitum na śakyā,<sup>205</sup> tarkâviṣayatvāt.

*Kasya punaḥ sā sarvathā gocara?* Ity āha —

**...Buddha-gocaraḥ.<sup>206</sup>**

Buddhānām hi sā bhagavatām sarva-prakāram<sup>207</sup> gocaraḥ, sarvākāra-sarva-jñeya-jñānāvighātāt.

Iti *Viṃśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ*. Kṛtir iyam ācārya-Vasubandhoḥ.<sup>208</sup>

<sup>204</sup> kṛtēyaṁ *all, Tib.* 'di... byas, *Ch.* I... have (briefly demonstrat)ed; kṛtyēyaṁ *msK*

<sup>205</sup> śakyā *ms*; śakyate *all*

<sup>206</sup> *msK ends*: Viṃśikā Vijñapti-prakaraṇam samāptam || □ || Śloka 2iml

<sup>207</sup> sarva-prakāram *all, Vin.* rnam pa thams cad du; om. *Tib., Ch.*

<sup>208</sup> *ms ends*: Grantha-mānam asya bhāṣyasya 760ll *Below in modern devanāgarī (same hand as in msC)*: Viṃśatikā Bhāṣyam (Vijñapti-mātratā-siddhiḥ) ācārya Vasubandhu-kṛtiḥ  
*msC ends*: Grantha-mānam asya bhāṣyasya 7[1]60



*Szanyi Szilvia*

## **Vasubandhu: A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása**

(Bevezető tanulmány és fordítás)

Vasubandhu a *mahāyāna* buddhizmus *yogācāra* iskolájának alapítója és meghatározó alakja, akinek művei az i. sz. 4. századtól kezdve nemcsak India, hanem Kína és Tibet buddhista filozófiájára is jelentős hatást gyakoroltak. Vasubandhu gondolkodása életútja során jelentősen átalakult, míg végül, filozófiájának kései korszakában elkötelezte magát a csak-észlelet néven is ismert *yogācāra* irányzat mellett. Ennek az időszaknak az egyik legfontosabb műve *A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása*, azaz a *Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhih*.

Jelen tanulmány célja, hogy bevezetést nyújtson azokba a kulcsfontosságú fogalmakba és elméletekbe, melyek a mű értelmezéséhez nélkülözhetetlenek, valamint hogy megismertessék az olvasót a szerző életével és szellemi környezetével – kevésbé a történeti szempontokra, mint inkább azokra a mozzanatokra összpontosítva, melyek döntően meghatározták Vasubandhu gondolkodását. A szellemi kontextus áttekintése nagyban hozzájárulhat a *Vimśatikā* megértéséhez, hiszen a szerző gyakran él olyan utalásokkal, melyek más, kortárs – korábban általa is követett – iskolák elméleteit érintik. A mű bemutatása során röviden kitérek a hagyományosan Vasubandhunak tulajdonított kommentár szerzőségének kérdésére is, majd egy szerkezeti vázlattal igyekszem könnyebben követhetővé tenni a mű gyakran homályos és nehezen kibogozható gondolatmenetét. Ezen bevezető szakasz után közlöm Vasubandhu *Vimśatikā* című művének fordítását.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A szöveg korábban Hamar Imre (Hamar 1995) és Tenigl-Takács László (Tenigl-Takács 1997) fordításában jelent meg. Jelen fordítás alapjául Ruzsa Ferenc és Szegedi Mónika szanszkrit szövegkiadása (Ruzsa–Szegedi 2015) szolgált, akiknek ezúton is szeretném megköszönni a fordításhoz nyújtott segítségüket.

### *Vasubandhu élete, művei és szellemi környezete*

Vasubandhu életéről több részletes leírás is rendelkezésünkre áll. Ugyan a legkorábbi, Kumārajīva (i. sz. 344–413) kínai buddhista szerzetes által írt életrajz elveszett, Paramārtha (i. sz. 499–569) indiai szerzetes, valamint Buzon (i. sz. 1290–1364) tibeti tudós művei fennmaradtak, melyek – ha nem is vehetőek történetileg teljes mértékben hitelesnek – jó kiindulópontként szolgálhatnak Vasubandhu életének és munkásságának megismeréséhez.<sup>2</sup>

Vasubandhu életének pontos datálása korántsem egyértelmű, ám a jelenleg elfogadott álláspont szerint az i. sz. 4. század elején született Gandhārában, Puruṣapurában, mely a mai Pakisztán területén található.<sup>3</sup> Annak ellenére, hogy apja *brāhmaṇa* volt, és Vasubandhu fiatalon bevezetést kapott a *nyāya* és a *vaiśeṣika* hindu filozófiai iskolákba, hamarosan csatlakozott a *hīnayāna* irányzathoz tartozó *sarvāstivāda-vaiśeṣika* buddhista iskolához, majd hogy ismereteit bővítse, annak kasmíri központjába utazott.

Az *abhidharma* tradícióhoz tartozó *sarvāstivāda* iskola a *hīnayāna* buddhizmus egyik legbefolyásosabb irányzata volt.<sup>4</sup> Az *abhidharmikus* szövegekben a mesterek a *sūtrák*ban gyakran csak példázatokon és elbeszéléseken keresztül megjelenő buddhai tanításokat szisztematikusan és definíciószerűen rendezték. Ezt a rendszerezést az tette szükségessé, hogy a Buddha gyakran a hallgatóság képességeihez igazította tanításait, így azok az *abhidharma* mesterek szerint nem feltétlenül a végső igazságot tükrözték. Ezekből a skolasztikus szövegekből szerkesztették egybe az *Abhidharma-piṭakát*, mely egyike a buddhista kánon három részének.<sup>5</sup>

A *sarvāstivādinok* – mint ahogy a szanszkrit elnevezés (*sarvam asti*, azaz minden létezik) mutatja – úgy tartották, hogy az általuk elfogadott hetvenöt

<sup>2</sup> Vasubandhu életéről részletesen lásd Anacker (1984: 7–28), Hamar (1995: 63–64) és Gold (2015) beszámolóját.

<sup>3</sup> Stefan Anacker (1984: 7–11) korabeli műfordítók és életrajzírók beszámolói alapján úgy véli, hogy i. sz. 316–396 tűnik a pontos datálásnak.

<sup>4</sup> Az *abhidharma* szó – annak függvényében, hogy az *abhi* előtagot hogyan értelmezzük – kettős jelentéssel bír: egyrészt jelentheti azt, hogy a „legfelső tanítás”, másrészt pedig, hogy a „tanításra vonatkozó”.

<sup>5</sup> Az *abhidharmáról* részletesen lásd Szegedi 2013, Cox 1995: 3–19.

*dharma* minden időben, a múltban, a jelenben és a jövőben is reálisan létezik és képes hatást kiváltani. A *dharmák*, tényezők vagy sajátságok tulajdonképpen a tapasztalati valóság végső, tovább nem analizálható, elemi részei.<sup>6</sup> A *sarvāstivāda* iskola szerint a tényezők *svabhāva*val, vagyis önálló léttel vagy független lényeggel rendelkeznek, mely mindhárom időben változatlan marad. Ennek ellenére nem tekintették őket örökkévaló létezőknek, hiszen ezzel nyíltan ellentétbe kerültek volna a buddhizmus egyik legfontosabb alaptételével, a mulandóság tanításával. Bár a *dharmák* aktivitása pillanatról pillanatra létrejön és megszűnik, azonban öntermészetüknek köszönhetően a múltban, a jelenben és a jövőben is – ha csak potenciálisan is, de – léteznek.<sup>7</sup>

Ennek a *sarvāstivāda* iskolának volt az egyik, elsősorban Észak-Indiában jelenlevő változata a *vaibhāsika* irányzat, mely nevét az *abhidharma* szövegekről írt értekezések, a *vibhāṣāk* után kapta. A *vaibhāṣikák* különösen tisztelték a *sarvāstivādinok* tanításait összefoglaló *Abhidharma-mahā-vibhāṣāt*.

A hagyomány szerint Vasubandhu álnéven tanult a *vaibhāṣikáknál*, ám amikor kilétére fény derült, vissza kellett térnie Puruṣapurába, ahol nyilvános előadásokból tartotta fenn magát. A nap végén a *sarvāstivāda-vaibhāsika* iskola legfontosabb tanításait egy-egy versben összegezte, melyek gyűjteménye az egyik legismertebb műve, az *Abhidharma-kośa*. Kasmíri tanítói nagy örömmel fogadták a munkát, és felkérték Vasubandhut, hogy a versek mellé készítse el azok részletes kommentárját is. Vasubandhu pedig eleget téve a kérésnek hamarosan megírta az *Abhidharma-kośa-bhāṣyāt*, mely – a várakozásokkal szemben – a *vaibhāṣikák* jó néhány tanításának *sautrāntika* alapú kritikáját tartalmazta.

A szintén a *hīnayāna* irányzathoz tartozó *sautrāntikák* úgy gondolták, hogy a buddhista kánon a *sūtrákkal* véget ér, vagyis nem fogadták el az *Abhidharma-piṭakát* mint a Buddha hiteles szavát, és az abban található iratokról úgy gondolták, hogy ki vannak téve az esetleges tévedés veszélyének.

<sup>6</sup> A *dharmákról* és felosztásukról részletesen lásd Porosz 2000: 48–56, Szegedi 2013: 67–72 és Willemen 2004: 221–223. A *Vimśatikāban* a *dharma* kifejezést *tényező*nek fordítom.

<sup>7</sup> Cox 1995: 134–137, Lamotte 1988: 601–603, Porosz 2000: 52.

Mivel nem maradtak fenn szövegeik, elméleteik elsősorban az *Abhidharma-kośa-bhāṣyā*ból rekonstruálhatóak. A *sautrāntikák* a korban a *sarvāstivādinok* legnagyobb kritikusai voltak, akik elsősorban azért támadták a *sarvāstivāda* tanítást, mert álláspontjuk szerint az burkoltan a dolgok állandóságát fogalmazta meg. Ezzel szemben a *sautrāntikák* a tényezők pillanatnyiségát (*kṣanikavāda*) és jelenbeli létezését hangsúlyozták.<sup>8</sup> A *sarvāstivādinok* által elfogadott *dharmák* közül mindössze negyvenhármatot tartottak meg, mivel a többi pusztán fogalmi konstrukciónak minősítették.<sup>9</sup>

Vasubandhu gondolkodására különösen nagy hatással volt féltestvére, Asaṅga (kb. i. sz. 320–390), aki Vasubandhuhoz küldte tanítványait abban a reményben, hogy megtéríthetik őt a *mahāyāna* buddhizmus *yogācāra* tanításaira. Vasubandhu, miután elolvasta a legfontosabb műveket, beállt az iskola soraiba, és annak egyik legnevesebb mestere lett.

Vasubandhu rendkívül termékeny szerző volt. Amellett, hogy kommentálta a legfontosabb *mahāyāna sūtrákat*,<sup>10</sup> számtalan önálló alkotást is írt, melyek közül a legfontosabbak: a *Karma-siddhi-prakaraṇa*, mely a *karma* működését tárgyalja; a *Pañca-skandha-prakaraṇa*, melyben az öt *skandhát*, azaz a személyeket alkotó ötféle „halmazt” vizsgálja;<sup>11</sup> a *Trisvabhāva-nirdeśā*ban a létezés három (képzelt, függő és tökéletes) jellegéről ír; a töredékes formában ránk maradt *Vādavidhi* pedig a vita szabályaival foglalkozó logikai szöveg.

Idős korára írta meg a *Triṃśikāt* és a *Vimśatikāt*, azaz a Harminc és a Húsz versszakból álló értekezést és utóbbi kommentárját. Míg a *Triṃśikā* a *yogācāra* legfontosabb tanításainak harminc versszakos összegzése, a *Vimśatikā* az iskola idealista elméleteinek kifejtése mellett cáfolja a tényezők elme-független létét valló realisták ellenvetéseit is. Mint vázlatos életrajza is mutatja, Vasubandhu élénk érdeklődést mutatott más iskolák tanításai iránt, így művei nemcsak a kor buddhista, hanem a hindu filozófiai iskolák elméleteiről is beszámolnak.

<sup>8</sup> A *sautrāntikákról* lásd Cox 1995: 37–41, Cox 2004: 505 és Buswell–Lopez 2014: 789–790 (*Sautrāntika* szócikk).

<sup>9</sup> A *sautrāntikák* kritikájáról lásd Sanderson 1995: 41–43, vö. Porosz 2000: 55.

<sup>10</sup> Például a *Daśa-bhūmika-sūtrát*, a *Mahā-parinirvāṇa-sūtrát* vagy a *Dharma-cakra-pravartana-sūtrát*.

<sup>11</sup> A *skandhák*ról magyarul részletesen lásd Körtvélyesi 2011.

A Vasubandhunak tulajdonított számtalan írás azonban felveti a szerzőség kérdését, hiszen a hagyomány egy emberi életet jócskán meghaladó mennyiségű alkotást tulajdonít neki, melyekben gyakran egymástól erősen eltérő filozófiai álláspontokat fogalmaz meg. A műveit érintő ellentmondások a datálási nehézségekkel karöltve odáig vezettek, hogy a szakirodalomban komolyan felmerült annak lehetősége, hogy valójában két Vasubandhuval van dolgunk, akiket a hagyomány tévesen egy személynek gondol: az egyik Asaṅga testvére, aki a 4. században élt, míg a másik az 5. században.<sup>12</sup>

Vasubandhu *yogācārára* való áttérését is különbözőképpen magyarázzák a szakirodalomban. Fernando Tola és Carmen Dragonetti szerint a megtérés nem tekinthető váratlannak, hiszen arra, hogy Vasubandhu éppen *sautrāntika* alapon támadja a *vaibhāṣikákat*, tulajdonképpen a *yogācārára* való áttérésének előjeleként tekinthetünk, a *sautrāntikák* számos tanítása ugyanis idealista jegyet visel magán.<sup>13</sup> Hasonlóképpen vélekedik Amber Carpenter is, aki rámutat arra, hogy Vasubandhu metafizikai minimalizmusra való törekvése már a korai művekben is tetten érhető. Ahogyan a kései, idealista műveiben igyekszik csökkenteni azoknak az elemeknek a számát, amelyek az észlelet magyarázatához szükségesek, úgy Vasubandhu már az *Abhidharma-kośa-bhāṣya*ban is számos, a *vaibhāṣikák* által elfogadott *dharmát* pusztán fogalminak minősít, például az olyan nem-összetettnek (*asamskṛta*) elgondolt tényezőket, mint a tér vagy a *nirvāṇa*.<sup>14</sup> Robert Kritzer szerint viszont Vasubandhu már az *Abhidharma-kośa-bhāṣya* megírásakor is titkon *yogācārin* volt, ugyanis jó néhány kritika, melyet a *bhāṣya*ban a *sarvāstivādinok*kal szemben fogalmaz meg, párhuzamba állítható az Asaṅganak tulajdonított *Yogācāra-bhūmi* című mű egyes részleteivel.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Az elmélet legfontosabb képviselője Erich Frauwallner (1951).

<sup>13</sup> Tola–Dragonetti 2004: 155.

<sup>14</sup> Carpenter 2014: 138, 142.

<sup>15</sup> Kritzer 2003: 376–384.

### A *yogācāra* iskola

A buddhizmus *mahāyāna* irányzatán belül két fontos filozófiai rendszer alakult ki: a *madhyamaka* és a *yogācāra*. A *yogācāra* iskola alapítóinak a már korábban említett testvérpárt, Asaṅgát és Vasubandhut tartják – előbbiről a hagyomány úgy véli, hogy magától az eljövendő világkorszak buddhájától, Maitreyától kapta meg a *yogācāra* alaptanításait –, de az irányzat legfontosabb fogalmai már egy századdal korábban felbukkantak a *Samdhi-nirmocana-sūtrában*.<sup>16</sup>

Az iskola úgy is ismert, mint a tan kerekének harmadik megforgatása. A tan kerekének első megforgatása magához a Buddhához köthető; azt az eseményt nevezzük így, amikor először fejtette ki a tant Benáreszben öt aszkéta jelenlétében. A korai buddhizmus filozófiai iskolái (mindenekelőtt az imént bemutatott *sarvāstivādinok*) a dolgok inszubsztancialitásának, lényegnélküliségének (*anātman*) buddhai tanítását idővel egyre kevésbé vették szigorúan, mígnem – az *anātmant* csak a lélekre korlátozva – a *dharmáknak* szubsztanciális létet kezdtek tulajdonítani.<sup>17</sup>

Ezeknek a realista tendenciáknak az ellensúlyozására vállalkozott a *madhyamaka* iskola, melynek alapítója és leghíresebb képviselője Nāgārjuna (i. sz. 2. sz.). A tan kerekének második megforgatása a *madhyamaka* iskola legfontosabb tanításához, az ürességhez (*śūnyatā*) kötődik. A *madhyamakák* szerint a világon minden dolog üres, semminek sincs „önléte” (*svabhāva*), azaz szubsztancialitása, hanem a dolgok mind függően keletkeznek.<sup>18</sup> Bár az iskola sosem állította, hogy az üresség tanítása azonos lenne azzal, hogy a világon semmi sem létezik, a *yogācārinok* az elméletben a nihilizmus veszélyét ismerték fel, ezért egy újfajta megközelítést szorgalmaztak, melyet a tan kerekének harmadik megforgatásaként tartanak számon.

Maga a *yogācāra* kifejezés a jóga gyakorlását jelenti. Az elnevezés valószínűleg az iskola alapszövegéből, Asaṅga művéből, a *Yogācāra-bhūmiből*

<sup>16</sup> Lusthaus 2004: 914.

<sup>17</sup> Ruzsa 2013: 81–83.

<sup>18</sup> Carpenter 2014: 159–160. A függő keletkezésről magyarul részletesen lásd Hamar 2009.

ered,<sup>19</sup> de utal a meditációs gyakorlatok iskolán belüli fontosságára is. A *yogācāra* mellett *citta-mātra* („csak-tudat”) iskola és *vijñāna-vāda* („az észlelés tana”) néven is hivatkoznak az irányzatra, de legkifejezőbb megnevezése a *vijñapti-mātra*, „csak-észlelet” tanítás. Ezen elnevezések a *yogācāra* iskola alaptézisét hangsúlyozzák, miszerint a külső tárgyak, melyeket tapasztalunk, nem valóságosak, pusztán azok észleletei léteznek – hasonlóan ahhoz, ahogyan észleleteink álomban vagy hallucinációs állapotokban sem valós tárgyakra irányulnak.

Az iskola a korai buddhizmus által elismert hat észlelési típust (*vijñāna*) nyolcra bővíti. A hagyományosan elfogadott észlelési típusok közül öt a külvilágra irányuló érzékszervi észlelés (látás, hallás, ízlelés, szaglás és tapintás), egy pedig mentális észlelés (*manovijñāna*). Az utóbbi feladata a gondolkodás, továbbá ez az, ami a tárgyakhoz különféle mentális asszociációkat rendel, például az égen látható nagy sárga foltról megállapítja, hogy a nap, a hangos csikorgásról, hogy az autó fékezése és így tovább. A hatféle észlelési folyamat felosztható tizenkét *āyatanára*, azaz érzékterületre. A tizenkét érzékterületből hat úgynevezett belső *āyatana*, ezek az érzékszervek, illetve a hozzájuk tartozó hatóképességek (például látó- vagy hallóképesség). Az öt külvilágra irányuló érzékszerv mindegyike kapcsolatba lép a neki megfelelő külső *āyatanával*, tehát az érzéktárgyakkal: a szem a színekkel és a formákkal, a fül a hangokkal, a nyelv az ízekkel, az orr a szagokkal, a test a tapintható dolgokkal, az elme (*manas*) pedig mint egyfajta belső érzékszerv a mentális jelenségekkel.<sup>20</sup>

A *yogācāra* tanítása szerint az érzéktárgyak és az érzékszervek között létrejött észlelési folyamat és az ekképpen kialakult észlelet (*vijñapti*) mindig két aspektusban jelenik meg: egyrészt elhitei velünk, hogy léteznek észleléstől független külső tárgyak, valamint hogy létezik egy észlelő alany, aki ezeket a tárgyakat érzékeli. Ez a megkülönböztetés azonban téves, a külső valóság nem létezik, csupán az észlelet, melynek létrejötté viszont maradéktalanul megmagyarázható külső tárgyak hiányában is. A *yogācārinok*

<sup>19</sup> Lusthaus 2004: 914.

<sup>20</sup> Buswell–Lopez 2014: 88, 373, 968 (*āyatana*, *indriya*, *vijñāna* szócikkek).

értelmezésében az *āyatanákra* való felosztás legfontosabb feladata pedig az, hogy a lények rádöbbenjenek, nem létezik tapasztaló szubjektum sem, csupán az észlelési folyamatok együttesét gondoljuk tévesen egy egységes személynek. A megszabaduláshoz pontosan erre a valótlan szubjektum-objektum megkülönböztetésre kell ráeszmélnünk, és megszüntetnünk azt.

Bár Vasubandhu a *Vimśatikā*ban nem tér ki a kérdésre, a *yogācārinok* nem tartották kielégítőnek a hagyományos észleléselméletet, mivel az nem ad magyarázatot az én-képzet kialakulására, a tapasztalat folytonosságának látzatára, sem pedig a *karma* működésére. Ezen hiányosságok kiküszöbölése érdekében a hat észlelési típust kiegészítették még kettővel, a *kliṣṭa-manaszal*, a szennyezett tudattal, mely létrehozta a téves én-képzetet, valamint az *ālaya-vijñānával*, az alap- vagy tárház-tudatosággal, mely azáltal, hogy a karmikus magokat (*bīja*) és lenyomatokat (*vāsanā*) tárolja, egyfajta folytonosságot biztosít a különböző tudatpillanatok és létesülések között. Ezek a magok és lenyomatok a korábban elkövetett cselekedetek eredményeképpen kerülnek a tárház-tudatba, és beérésük határozza meg jövőbeli észleleteinket.<sup>21</sup>

Vasubandhu halála után az iskola két ága jött létre: az egyik egy, a *yogācāra* alapvető tanításaihoz már csak lazábban kapcsolódó logikai és episztemológiai irányzat, melynek legfontosabb képviselői Dignāga (kb. i. sz. 480–540), Dharmakīrti (kb. i. sz. 600–670) és Śāntarakṣita (i. sz. 725–788) voltak, a másik pedig egy abhidharma típusú pszichológiai ág Sthiramati (i. sz. 475–555), Dharmapāla (i. sz. 530–561) és Xuanzang (i. sz. 602–664) hagyományozásában.<sup>22</sup> Az irányzat letűnése Indiában a 12. századra, a muszlim hódítás idejére tehető.

### *A Vimśatikā és a szerzőség kérdése*

A *Vimśatikā* szanszkrit szövege 1924-ben Sylvain Lévi francia orientalista kutatásainak köszönhetően került elő Nepálban, korábban csak kínai és tibeti fordításban volt hozzáférhető. A megtalált kéziratból azonban hiányzott az első két vers (*kārikā*) és a kommentár (*vr̥tti*) eleje. Nem sokkal később

<sup>21</sup> Lusthaus 2004: 918–919, Wood 1994: 257–258, vö. Tola–Dragonetti 2004: 87.

<sup>22</sup> Lusthaus 2004: 915.

azonban szerencsés módon egy újabb kéziraatra bukkantak, mely már tartalmazta a teljes *kārikā*t, így csak a hiányzó kommentárt kellett a tibeti és a kínai fordítások alapján rekonstruálni.<sup>23</sup>

A *Vimśatikā* jelentése egyszerűen „Húszas”. A művek számok után történő elnevezése azonban nem meglepő gyakorlat az indiai filozófiában. A *Vimśatikā* teljes címe, mint azt a szöveg záró sora mutatja: *Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ*, azaz *A csak-észlelet hús versszakos bizonyítása*. A mű a *yogācāra* iskola fontosabb tanításának tömör összegzése: az iskola csak-észlelet alaptézisén kívül – miszerint nem léteznek elme-független, külső tárgyak, csak észleletek – beszámol a személyek és a tényezők inszubsztancialitásáról, a karmikus lenyomatokról, és számot ad arról is, hogyan valósul meg a *yogācāra* rendszerében az érzékelés, illetve az emlékezés.

A *Vimśatikā*ban Vasubandhu hosszasan tárgyalja továbbá az anyagi külvilág lehetetlenségét. A rész-egész viszonyra vonatkozó érveivel azt igyekszik bebizonyítani, hogy a valós tárgyak feltételezése – legyenek akár önálló egészek, vagy álljanak atomokból – olyan abszurdításokhoz vezet, amelyek rávilágítanak az elme-független külvilág elképzelésének inkohereciájára. A *Vimśatikā* kitér az elmék egymásra hatásának kérdésére is, egyértelműen elutasítva a szolipszizmus lehetőségét, azt a nézetet tehát, hogy csupán az adott észlelő elméje létezik, és minden más – a külvilág és a többi tudat – pusztán annak termékének tekinthető.

A *Vimśatikā* a buddhista filozófiában megszokott szerkesztési elvet követi: először kimondja a központi tézist, majd ellenvetések és arra adott válaszok következnek. Az ellenvetések többnyire realista szempontból próbálják cáfolni Vasubandhu idealizmusát, ám általában a buddhizmus keretein belül maradnak, hiszen azontúl, hogy *vaibhāṣika* vagy *sautrāntika* elméleteken, illetve a Buddha tanításain alapulnak, tényként kezelik a kifejezetten buddhista kontextusban értelmezhető példákat is (mint az éhes szellemek vagy a buddhista poklok létezése).

A hagyomány nem kérdőjelezi meg, hogy a *Vimśatikā* Vasubandhu saját műve lenne. Mind Paramārtha, Vasubandhu 6. századi életrajzírója, mind

<sup>23</sup> Tola–Dragonetti 2004: 60, Ruzsa–Szegedi 2015.

a tibeti és a kínai fordítások őt nevezik meg a teljes szöveg szerzőjének. Azonban annak ellenére, hogy a kommentár legtöbbször követi és megfelelően magyarázza a verseket, egyes szakaszokon – különösen a 14–15. verseknél – a *kārikā* állításai nincsenek teljes összhangban a kommentárjaikkal. Ezen esetenként meglepő eltérések miatt felmerülhet a gyanú, hogy a *kārikā* és a *vr̥tti* szerzője mégsem ugyanaz a személy.<sup>24</sup>

### *A mű szerkezeti vázlat*

1. Az elme-független tárgyak létezése nem szükségszerű (1–7)
  - Tézis (1)
  - A tárgyak észlelésének négy jellemzője (2–6)
    - Térbeli és időbeli korlátozottság
    - Interszubjektivitás
    - Hatásyakorlás
  - Karmikus lenyomatok (7)
2. Doktrinális kérdések és inszubsztancialitás (8–10)
  - Az ügyes módszer és a buddhai tanítások helyes értelmezése (8)
  - A személy, a *dharmák* és az észleletek inszubsztancialitása (9–10)
3. Az elme-független külvilág feltételezése inkoherens (11–15)
  - A részek felett álló egész és a kétféle atomizmus (11)
  - Az atom mint oszthatatlan szubsztancia lehetetlen (12–14)
  - A tárgy nem lehet logikai értelemben egy (15)
4. Az érzékelés és az emlékezés (16–17)

<sup>24</sup> Ruzsa–Szegedi 2015, Ruzsa 1997: 34. 19. j., Ruzsa 2013: 84. 18. j.

## 5. Szolipszizmus ellen: elmék interakciója (18–21)

- Az elmék egymásra hatása (18)
- Mentális ártás (19–20)
- Más elmék megismerése (21)

## 6. Zárszó (22)

## Vasubandhu:

*A csak-észlelet hűsz versszakos bizonyítása*

- 1.) Mindez csak-észlelet csupán,  
hiszen [az észlelet] nemlétező tárgyakat jelenít meg;  
ahogyan a hályogos szemű  
nemlétező hajsálak szövevényét és egyebeket lát.

A *mahāyāna* kimondja, hogy a hármás világ csak-észlelet, hiszen ez áll a *sūtrában*: „Óh, Győzedelmes fiai! Mindez csak-tudat, az egész hármás világ.” A tudat, elme, észlelés és észlelet egymás szinonimái. Itt a „tudat” a működésével együtt értendő, a „csak” pedig a tárgyak kizárására szolgál.

Csupán ez az észlelet jelenik meg tárgyként, ahogyan a hályogos szeműek nemlétező hajat, legyet és egyebeket látnak: semmilyen tárgy nem létezik.

Itt felmerül ez az ellenvetés:

[Ellenvetés:]

- 2.) Sem a térre és időre vonatkozó korlátozottság,  
sem a [tudat]folyamokat illető korlátozatlanság,  
sem a megfelelő hatás nem teljesül,  
ha az észlelet nem tárgyból [származik].

Mit jelent ez?

Ha a szín-észlelet és a többi észlelet úgy jön létre, hogy nincs szín és egyéb tárgya; [tehát az észlelet] nem tárgyból származik, akkor miért van az, hogy [az észlelet] csak egy bizonyos helyen jön létre, nem pedig mindenhol? És ugyanazon a helyen miért csak néha jön létre, és nem mindig? Hogyan lehet, hogy [az észlelet] az egyazon időben és helyen jelenlevő összes [lény] [tudat]folyamában, korlátozás nélkül létrejön, nem csak az egyikében? Ahogy a haj és effélék csak a hályogos szemű [tudat]folyamában jelennek meg, másokéban nem.

Hogyan lehetséges, hogy az a haj, légy és egyebek, amelyeket a hályogos szemű lát, a nekik megfelelő hatást nem váltják ki, míg a többi [azaz a valós haj és légy] igen? Az álomban látott étel, ital, ruha, méreg, fegyver és hasonló a nekik megfelelő hatást miért nem váltják ki, míg a többi étel és egyebek igen? A *gandharva*-város [azaz délibáb], mivel nem létezik, a városnak megfelelő hatást nem váltja ki, míg más [városok] igen.

Ha [az észleleteknek] nincs tárgyuk, akkor – akárcsak a nemlétezőknél – ezek esetében sem lehetséges a térre és időre vonatkozó korlátozottság, a [tudat]folyamokat illető korlátozatlanság és a megfelelő hatás sem.

[Válasz:]

Nem igaz, hogy nem lehetséges, hiszen...

3.) A térre és a többire vonatkozó korlátozottság  
az álomhoz hasonlóan bizonyított;

Az „álomhoz hasonlóan” azt jelenti: „úgy, ahogyan az álomban”. Na de hogyan is? Az álomban, bár nincs tárgy, mégis csak bizonyos helyeken látunk falvat, ligetet, nőt, férfit és efféléket, nem mindenhol. Ugyanazon a helyen is csak néha, nem pedig mindig. Így hát tárgy nélkül is bizonyított a tér-időbeli korlátozottság!

A [tudat]folyamokat illető korlátozatlanság pedig  
az éhes szellemekhez hasonlóan,

A „bizonyított” [kifejezés] ide is értendő. Az „éhes szellemekhez hasonlóan” azt jelenti: „úgy, ahogyan az éhes szellemeknél”. Hogyan bizonyított? Ugyanúgy

...mindannyian gennyfolyót és efféléket látnak.

„Gennyfolyót”, azaz „gennyel teli folyót”. Olyan [szóösszetétel], mint a „vajasedény”. Ugyanis az éhes szellemek, akik *karmájuk* beérése következtében hasonló állapotban vannak, mindannyian ugyanúgy gennyel teli folyót látnak, nemcsak egyikük. Az „effélék” arra utal, hogy ahogyan gennyel, úgy vizelettel, ürülékkel teli [folyót is láthatnak] és olyat, amelyet bottal és karddal felfegyverkezett emberek őriznek. Így a [tudat]folyamokat illető korlátozatlanság akkor is bizonyított, ha az észleleteknek nincs tárgyuk.

4.) A hatás pedig az álombeli ártalomhoz hasonlóan;

„Bizonyított” – így értendő. Az álombeli ártalom az, amikor az álomban a pár [szexuális] érintkezése nélkül is kiömlik a mag.

Így eddig a négy [feltétel], azaz a tér-időbeli korlátozottság és a többi külön-külön példákkal bizonyítást nyert.

mind [a négy feltétel] pedig a poklokhoz hasonlóan,

„Bizonyított” – így értendő. A „poklokhoz hasonlóan” azt jelenti: „úgy, ahogyan a poklokban.” Hogyan bizonyított?

[a pokollakók] pokolőröket és efféléket látnak,  
akik kínozzák őket.

Úgy bizonyított, hogy a poklokban a pokollakók az őröket és efféléket helyhez és időhöz kötötten látják. Az „effélék” arra utal, hogy kutyákat, varjakat és mozgó vashegyeket is látnak. És nemcsak egyikük, hanem mindannyian. Egyéni *karmájuk* hasonló beérése folytán pedig megvalósul, hogy noha a poklőrök nem is léteznek, azok [mégis] gyötrik őket. Ugyanígy nyer bizonyítást mind a négy [feltétel], azaz a tér-időbeli korlátozottság és a többi máshol is.

[Ellenvetés:]

De mi az oka annak, hogy a poklőrök, illetve ezek a kutyák és varjak nem tarthatóak [valós] lényeknek?

[Válasz:]

Mert nem lehetséges:

- a. Hiszen azok [a pokolőrök] nem lehetnek pokollakók, mert nem tapasztalják meg ugyanúgy az ottani szenvedést. Ha egymást kínoznák, nem lehetne különbséget tenni a pokollakók és a pokolőrök között. Ha hasonló formájúak, nagyságúak és erejűek volnának, és úgy kínoznák egymást, akkor [a pokollakók] nem félnének [a pokolőröktől]. Na és ha [a pokolőrök] az izzó vastalajon [állva] a perzselő fájdalmat nem bírnák elviselni, akkor hogyan kínozhatnának ott másokat?
- b. Viszont hogyan születhetnének a pokolba azok, akik nem pokollakók?

[Ellenvetés:]

Hogyan lehet [mégis], hogy állatok a mennybe születnek? Miért ne születhetnének ugyanúgy az állatok és az éhes szellemek különféle fajtái a pokolba pokolőrökként és egyebekként?

[Válasz:]

- 5.) Állatok a pokolba nem születhetnek úgy,  
mint a mennybe;  
és éhes szellemek sem – mivel az abból eredő szenvedést  
nem tapasztalják meg.

Hiszen azok az állatok, amelyek a mennybe születnek – azon tetteiknek köszönhetően, melyek révén kiérdemelték annak a világedénynek az örömeit –, az ottani boldogságot megtapasztalják. A pokolőrök azonban nem tapasztalják meg így a pokolbeli szenvedést, ezért nem ésszerű sem az állatok, sem pedig az éhes szellemek [pokolba] születése.

[Ellenvetés:]

Akkor hát a pokollakók *karmája* révén keletkeznek ott különféle színű, alakú, nagyságú és erejű létezők, és e [sajátságaik] alapján kapják a pokolőr és a többi megjelölést. És azért, hogy félelmet keltsenek, úgy alakulnak át, mintha hadonásznának a kezükkel. Akárcsak a kos alakú hegyek, amelyek ide-oda mozognak, és a tuskék a vas sálmalī erdőben, amelyek [hol] felfelé, [hol] lefelé állnak. De ezek nagyon is valóságosan léteznek!

[Válasz:]

- 6.) Ha elfogadjátok, hogy [a pokollakók] karmája miatt ott létezők jönnek létre, és ilyen módon változnak, akkor miért nem fogadjátok el, hogy [pusztán] észleletek [jönnek létre és változnak]?

Miért nem fogadjátok el, hogy csakis észlelet az, ami [a pokollakók] *karmája* következtében [ily módon] változik? Miért képzeltek oda [valós] létezőket? Továbbá...

- 7.) Máshová képzelitek a tettek lenyomatát és máshová a következményét.  
Csak éppen ott nem fogadjátok el [a következményt], ahol a lenyomat van – ennek mi az oka?

De hiszen annak a *karmának*, amely miatt elképzelések szerint ott [a pokolban] létezők jönnek létre és így változnak, a lenyomata a pokollakók [tudat]folyamában van jelen, nem máshol! Akkor hát miért nem fogadjátok el, hogy a következmény – észlelésbeli változás lévén – ugyanott van, ahol a lenyomat? Miért képzelitek a következményt oda, ahol nincs is lenyomat? [Ellenvetés:]

A szent iratok miatt. Ha csupán az észlelet jelenne meg színként és egyebekként, és nem [létezne] a szín és a többi tárgy, akkor a Magasztos nem beszélt volna a szín és a többi érzékterület létezéséről.

[Válasz:]

Ez nem jó érv, mivel...

- 8.) A szín és a többi érzékterület létezéséről [a Magasztos]  
 a [csak] így taníthatóakra tekintettel,  
 [egy bizonyos] cél érdekében beszélt,  
 úgy, ahogyan a hirtelen született lényekről.

Csak azzal a céllal mondta a Magasztos, hogy léteznek hirtelen született lények, hogy rámutasson, a [tudat]folyam sosem szakad meg; hiszen ezt [is] mondta: „Nincs itt semmiféle lény, sem „én”. Csak ezek az okságilag meghatározott tényezők.” Ugyanígy [egy bizonyos] céllal, az e tanítással tanítható [lényekre] való tekintettel mondta a Magasztos azt is, hogy létezik a szín és a többi érzékterület.

[Ellenvetés:]

Mégis milyen céllal?

[Válasz:]

- 9.) Saját magát, amelyből létrejön az észlelet  
 és azt, ahogyan [az észlelet] megjelenik,  
 e kettőt nevezte a bölcs azon [észlelet]  
 kétféle érzékterületének.

Mit jelent ez?

A színként megjelenő észlelet saját magjából jön létre, amely sajátosan módosul. A Magasztos azt a magot és azt, ahogyan megjelenik [az észlelet], rendre azon észlelet szem- és szín-érzékterületének nevezte. S így tovább egészen addig, hogy a tapintásérzetként megjelenő észlelet [is] saját magjából jön létre, amely sajátosan módosul. A Magasztos azt a magot és azt, ahogyan [az észlelet] megjelenik, rendre azon észlelet test- és tapintásérzet-érzékterületének nevezte. Ez volt a [Magasztos] célja.

[Ellenvetés:]

Mi haszna annak, hogy ilyen célzattal tanított?

[Válasz:]

10.) Mert így [ezzel a tanítással] eljutunk a személy  
inszubsztancialitásához,

Amikor [a tanítványokat] így tanítják, eljutnak a személy inszubsztancialitásához. Az észlelések hat [típusa] e két hatos [formájában] jelenik meg. De megértve, hogy nem létezik semmiféle egyetlen látó, [halló] s így tovább a gondolkodóig, azok, akik a személy inszubsztancialitásának megmutatásával taníthatóak, eljutnak a személy inszubsztancialitásához.

viszont a másik fajta tanítással  
a tényezők inszubsztancialitásához jutunk

A „másik fajta” [kifejezés] a csak-észlelet tanításra utal. Hogyan jutunk el a tényezők inszubsztancialitásához? Úgy, hogy megértjük, hogy csak észlelet az, ami szín és egyéb tényezőként jelenik meg, és hogy nem létezik semmiféle olyan [tudaton kívüli] tényező, amit színként és más minőségként határozhatunk meg.

[Ellenvetés:]

Ha egyáltalán nem létezik [semmilyen] tényező, akkor nem létezik a pusztán észlelet sem! Ez esetben azt hogyan állíthatod?

[Válasz:]

Nem úgy jutunk el a tényezők inszubsztancialitásához, hogy azt állítjuk: tényező egyáltalán nem létezik.

Hanem...

képzelt szubsztanciájuk [felismerése] révén.

A tényezők inszubsztancialitása azon képzelt szubsztancia tekintetében áll fenn, amit a tudatlanok [tévesen] a tényezők esszenciájának képzelnek; de nem áll fenn a kifejezhetetlen szubsztancia tekintetében, ami a buddhák [megismerési] tartománya.



12.) Hat [másik atommal] való egyidejű érintkezésekor  
a [középső] atomnak hat része [lenne];

Mivel [az atom] a hat irányban, hat [másik] atommal érintkezik egyszerre, így a [középső] atomnak hat része lesz; [ugyanis] azon a helyen, ahol az egyik [atom] van, nem lehet ott a másik.

ha a hatnak azonos a helye,  
a dolog egy atomnyi méretű volna.

Avagy ami az egyik atomnak a helye, ugyanaz lenne mind a hatnak. Mivel így az összes [atomnak] közös volna a helye, az egész dolog egy atomnyi méretű lenne, hiszen nem érnének túl egymáson – következésképpen semmiféle dolog nem lenne látható.

[Ellenvetés:]

A kasmíri *vaibhāṣikák* azt mondják: „az atomok egyáltalán nem érintkezhetnek, mivel nincsenek részeik. Kerüljük el ezt az abszurd következményt [tudniillik, hogy az atomnak részei vannak]! De a molekulák érintkezhetnek egymással.”

[Válasz:]

Ezt kell tőlük megkérdezni: mivel az atomokból álló molekula az [atomoktól] nem különböző dolog,

13.) Ha az atom nem érintkezik, akkor  
mi [érintkezik] az azokból álló molekulák [közt]?

Az „érintkezik” [kifejezés] ide értendő.

És ezek érintkezése [már] nem zárható ki azzal,  
hogy nincsenek részeik.

Ha pedig szerintük a molekulák sem érintkeznek egymással, akkor nem mondhatják azt, hogy „az atomok azért nem érintkeznek, mert nincsenek részeik” – ha egyszer a részekkel rendelkező molekulák érintkezését sem fogadják el!

Ezért képtelenség, hogy az atom egy [oszthatatlan] szubsztancia legyen.

Másfelől, akár elfogadjuk az atomok érintkezését, akár nem...

14.) Aminek térbeli részei vannak, az nem lehet egységes.

Mert ha az atomnak térbeli részei vannak, [azaz] más a keleti része, más [a nyugati része] s így tovább egészen az alsó részéig, akkor hogyan lehetne az ezekből álló atom egységes?

Máskülönben hogyan [lehet] árnyék és takarás?

Ha az egyes atomoknak nem lennének térbeli részei, akkor hogyan lehet napfelkeltekor az egyik oldalukon árnyék, a másikon napfény? Hiszen az atomnak nem lenne olyan területe, ahol ne jelenne meg a napfény. És hogyan zárhatja el az egyik atom a másik [útját], ha nem fogadjátok el, hogy [az atomnak] térbeli kiterjedése van? Hiszen az atomnak nem lenne semmi-féle innenső része, amelyet elérve a másik [atom] visszapattanhatna [róla]. Ha pedig nincs ütközés, akkor az összes [atomnak] azonos lenne a helye, [így] minden egy atomnyi méretű molekula volna, mint azt már korábban kifejtettük.

[Ellenvetés:]

Miért nem fogadjátok el, hogy az árnyék és a takarás az [egész] dologhoz tartozik, nem pedig az atomhoz?

[Válasz:]

Vajon azt gondoljátok, hogy az atomoktól különbözik a dolog, amihez ezek [az árnyék és a takarás] tartoznának?

[Ellenvetés:]

Nem.

[Válasz:]

Ha nem különbözik a dolog [az atomjaitól],  
akkor azok [az árnyék és a takarás] nem hozzá tartoznak.

Ha elfogadjátok, hogy a dolog nem különbözik az atomjaitól, akkor nem lehetséges, hogy [az árnyék és a takarás] hozzá tartozzanak. Az, hogy „atom” vagy „molekula”, [csak] az eltérő elrendeződésre vonatkozó képzetek.

[Ellenvetés:]

Mi értelme ennek az aggályoskodásnak, ha a szín és a többi [érzetminőség] ismertetőjegyei nincsenek megcáfolva?

[Válasz:]

Na és mik az ismertetőjegyeik?

[Ellenvetés:]

Az, hogy a látás, illetve a többi [érezék] tárgyai, és hogy például kékek.

[Válasz:]

Hiszen éppen ezt elemezzük! Azt, hogy az a kék, sárga és így tovább, amit a szem és a többi [érezék] tárgyának tartotok, vajon egy szubsztancia-e vagy több.

[Ellenvetés:]

Ez miért érdekes?

[Válasz:]

Már tisztáztuk, mi a hiba akkor, ha több.

15.) Ha [valami] egy, akkor nem lehet fokozatosan bejárni;  
nem lehet egyszerre észlelni és nem észlelni;  
nem lehet több különböző [dolog] helye;  
és nem lennének láthatatlanok a finom [részletei].

Ha pedig a látás tárgyát, a kéket és a többit egy szubsztanciának, azaz nem felosztottnak képzelitek, akkor:

- A földön nem lehetne fokozatosan haladni. (Azaz járni.) Hiszen egyetlen lépéssel az egészet bejárnánk.
- Nem lehetne egyidejűleg [egy dolog] innesső részét észlelni, és a túlsó részét nem észlelni. Hiszen ugyanannak [a dolognak] egyidejű észlelése és nem észlelése lehetetlen.
- Nem tartózkodhatna egy helyen több, egymástól elkülönült elefánt, ló és így tovább. Mert ahol az egyik van, ugyanott volna a másik is, [de akkor] hogyan lehetnének elkülönültek? Továbbá, hogyan lehet az [a hely] egy, amit azok [az elefántok és lovak] el is foglalnak, meg nem is, [hiszen] közöttük üres tér észlelhető?
- Nem fordulhatna elő, hogy nem látjuk a nagyobbakhoz hasonló formájú parányi vízi élőlényeket.

Ha csupán ismertetőjegyeik eltérése miatt tartotok két szubsztanciát különbözőnek, nem másért, akkor [a fenti abszurdítások fényében] eltérésüket szükségszerűen atomosan kell elgondolni. De az [atom] mint egy[ség] lehetetlen! Ha pedig lehetetlen, akkor az sem lehetséges, hogy a szín és a többi [érzetminőség] a szem és a többi [érezék] tárgya legyen – így a csak-észlelet nyer bizonyítást.

[Ellenvetés:]

A megismerés érvényes eszközeivel határozható meg, hogy [egy dolog] létezik, vagy nem létezik. Ezen megismerési eszközök közül pedig az érzékelés a legtekintélyesebb. Ha nem létezik tárgy, akkor hogyan jön létre az a tudat, hogy „ezt érzékelem”?

16.) Az érzékelés tudata olyan, mint például az álomban.

Tárgy nélkül is [létrejön] – mint azt már korábban kifejtettük.

Amikor az [érezékelés tudata létrejön],  
akkor nem a tárgy látszik,  
[mégis] hogyan tarthatjátok ezt [közvetlen] érzékelésnek?

Amikor létrejön az érzékelés tudata: „ezt érzékelem”, akkor nem a tárgyat látjuk, hiszen csak a mentális észlelés ítéli meg, és a látási-észlelés addigra [már] megszűnt. Így hogyan állíthatjátok, hogy ez [közvetlen] érzékelés? Különösen így van ez a pillanatnyiség tanát valló számára, hiszen szerinte [mire az érzékelésem tudatosodik, addigra] a tárgy színe, íze és a többi már meg is szűnt.

[Ellenvetés:]

A mentális észlelés nem emlékezhet olyasmire, amit [korábban] nem tapasztalt meg – így hát szükség van a tárgy megtapasztalására, ami [pedig] látás [útján történik]. Ez alapján állítható, hogy [a látás és a többi érzék] tárgyai, [tehát] a szín és egyebek érzékelve vannak.

[Válasz:]

Nem bizonyított az, hogy [csak valóban] megtapasztalt tárgyakra lehet emlékezni, mivel...

17.) Már elmondtuk, hogyan [jön létre] a [tárgyként] megjelenő észlelet

Már korábban elmondtuk, hogyan jön létre tárgy nélkül is a látási-észleléshez és a többi [észlelési módhoz tartozó], tárgyként megjelenő észlelet.

az emlékezés pedig abból [az észleletből származik].

Hiszen abból a [tárgy nélküli] észleletből jön létre az emlékezethez kapcsolódó, szín és egyéb megkülönböztetésekkel járó, ugyanazt [a tárgyat] megjelenítő mentális észlelet. Tehát a tárgy megtapasztalása nem bizonyítható az emlékezet létrejöttével.

[Ellenvetés:]

Ha az ébren levő észlelete ugyanúgy nemlétező tárgyra irányulna, mint az álomban, akkor az emberek saját maguk felismernék azon [tárgyak] nem létezését. De ez nem így van, ezért nem minden tárgy észlelése tárgy nélküli, mint ahogyan az álomban.

[Válasz:]

Ez nem bizonyít semmit, mivel...

Az álmot látó a tárgy nemlétét nem ismeri fel,  
míg fel nem ébred.

Ugyanígy azok az emberek, akik elmerültek a téves megkülönböztetés ismétlődéseinek lenyomatai keltette álomban, nemlétező tárgyakat látnak, akár csak álmukban; és míg fel nem ébrednek, azoknak [a tárgyakkal] a nemlétét nem ismerik fel a valóságnak megfelelően.

De amikor [valaki] az ezzel ellentétes, világfölötti, megkülönböztetések-től mentes tudás megszerzése révén felébred, akkor az ennek nyomán elért tiszta, világi bölcsességével a valóságnak megfelelően felismeri a tárgyak nem létezését – ez a közös [az álomból való felébredésben és a megvilágosodásban].

[Ellenvetés:]

Ha a lények tárgynak tűnő észleletei csupán saját [tudat]folyamuk különbözőféle módosulásából származnak, nem pedig különbözőféle tárgyakból, akkor hogyan lehetséges az, hogy a lények észleleteit meghatározhatja a jó és rossz barátokkal való együttlét, illetve az igaz és hamis tanítások hallgatása? Ha egyszer nem létezik jó és rossz [barátokkal való] együttlét és tanítás sem!

- 18.) Mivel az egyik a másik számára meghatározó ok,  
az észleletek kölcsönösen meghatározzák egymást.

Minden lény esetében, mivel az egyik észlelet a másik számára meghatározó ok, az észleleteik kölcsönösen meghatározzák egymást a körülményeknek megfelelően. A „kölcsönösen” [kifejezés azt jelenti, hogy] egyik a másikat. Így az egyik [tudat]folyam egy bizonyos észlelete miatt jön létre a másik [tudat]folyamban egy [másik] észlelet, és nem valamiféle tárgy miatt.

[Ellenvetés:]

Ha, miként az álomban, úgy az ébren levőnek is tárgy nélküli volna az észlelete, akkor miért nem lesz az alvó és az ébren levő helyes, illetve helytelen viselkedésének egyforma – kellemes vagy kellemetlen – következménye?

[Válasz:]

Mivel...

Az álomban tunyaság nyomja el az elmét,  
ezért nem hasonló a következmény.

Ez itt az ok, nem pedig a tárgy valós létezése.

[Ellenvetés:]

Ha mindez csak-észlelet csupán, akkor senkinek sincs teste, sem beszéde. [Akkor] hogyan halhat meg például a mészáros által megtámadott bárány? Ha pedig nem ő okozta a [bárány] halálát, akkor hogyan tapadhat a mészáros kezéhez az élet kioltásának bűne?

- 19.) A halál olyan változás,  
amit valaki másnak egy bizonyos észlelete [okoz],  
mint ahogyan egyesek elveszítik az emlékezetüket  
a démonok és hasonlók mentális ereje miatt.

Mert ahogyan egyesekben a démonok és hasonlók mentális ereje miatt olyan változások mennek végbe, mint hogy elveszítik az emlékezetüket, álmokat látnak vagy rossz szellemek szállják meg őket; illetve nagy erejű mágusok mentális ereje miatt is, ahogyan Sāraṇa a nemes Mahā-Kātyāyana hatalma miatt látott álmot, Vemacitrin pedig az erdei bölcsek elméjének gonoszsága győzte le; ugyanúgy egyesek bizonyos észleleteinek – mint meghatározó oknak – következtében másokban olyan, az életerejüket akadályozó változás jön létre, melynek révén meghalnak – ezt nevezzük az összefüggő [tudat] folyam megszakadásának.

20.) Máskülönben hogyan ürülhetett ki a Daṇḍaka erdő  
a bölcsek haragja miatt?

...ha nem fogadjátok el, hogy a lények pusztulása azért következett be, mert valaki másnak a sajátos észlelete meghatározó ok volt [számukra]. Hiszen a Magasztos, annak érdekében, hogy bizonyítsa, hogy az elmével történő ártás milyen nagy véték, így kérdezte Upāli gazdát: „Óh Gazda! Vajon hallottad-e, hogy a Daṇḍaka erdők, a Mātāṅga erdők, a Kaliṅga erdők hogyan váltak üressé és megtisztítottá?” Ő így válaszolt: „Azt hallottam, óh Gautama, hogy a bölcsek elméjének gonoszsága miatt.”

Különben ez [a történet] hogyan bizonyítaná,  
hogy az elmével történő ártás nagy véték?

Ha úgy vélitek, hogy az ott lakó lényeket a [bölcsekhez] kegyes nem emberi [lények] pusztították el, és nem a bölcsek elméjének gonoszsága miatt haltak meg, akkor ez a cselekedet hogyan bizonyítaná, hogy az elmével történő ártás nagyobb véték, mint a testtel vagy a beszéddel történő? Csakis [akkor] bizonyítja, ha kizárólag [a bölcsek] elméjének gonoszsága miatt halt meg annyi lény.

[Ellenvetés:]



22.) Saját erőmhöz mérten bizonyítását adtam  
a csak-észlelet tanításának,  
de az teljes egészében fel nem fogható

A hozzám hasonlók teljességében nem érthetik meg ezt [a tanítást], mivel nem racionális elemzés tárgya.

[Ellenvetés:]

E [tanítás] teljessége kinek a területe?

[Válasz:]

Erre válaszolja:

Buddha-terület.

Hiszen [a tanítás] annak teljességében a magasztos buddhák területe, mivel [ők] akadálytalanul ismernek mindent, ami tudható, annak minden formájában.

Ez volt a *Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ* [A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása]. Vasubandhu mester alkotása.

*Felhasznált irodalom*

- Anacker, Stefan 1984. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Buswell, Robert E. – Lopez, Donald S. (eds.) 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Carpenter, Amber D. 2014. *Indian Buddhist Philosophy: Metaphysics as Ethics*. New York: Routledge.
- Cox, Colett 2004. „Mainstream Buddhist Schools.” In: Robert E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 501–507.
- Cox, Collett 1995. *Disputed dharmas – Early buddhist theories on Existence*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Frauwallner, Erich 1951. *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Roma: IsMEO.
- Gold, Jonathan C. 2015. „Vasubandhu.” In: Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/vasubandhu/>>
- Hamar Imre (ford.) 1995. „A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása. Vasubandhu: A húsz versszak kommentárja.” In: Agócs T. – Fehér J. – Hamar I. – Horváth. Z. Z. (vál.) *Buddhista logika*. Budapest: Orientalisztika Munkaközösség – Balassi Kiadó, 63–78.
- Hamar Imre 2009. „Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-Gyűjteményben: A függően keletkezés.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2009/1: 27–42.
- Körtvélyesi Tibor 2011. „Ötből áll az ember.” *Vallástudományi Szemle* 2011/1: 42–67.
- Kritzer, Robert 2003. „Sautrāntika in the Abhidharmakośabhāṣya.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26.2: 331–384.

- Lamotte, Étienne 1988. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Saka Era*. Louvain: Peeters Press.
- Lusthaus, Dan 2004. „Yogācāra School.” In: Robert E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 914–921.
- Porosz Tibor 2000. *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Főiskola.
- Ruzsa Ferenc 1997. „Négy mahájána mester.” *BUKSZ* 9 1997/1: 29–43.
- Ruzsa Ferenc 2013. „A legnagyobb buddhista filozófusok.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan, 79–94.
- Ruzsa Ferenc – Szegedi Mónika 2015. „Vasubandhu’s Vimśikā: A critical edition.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/1: 127–158.
- Sanderson, Alexis 1995. „The Sarvāstivāda and its Critics: Anātmavāda and the Theory of Karma.” In: *Buddhism into the Year 2000: International Conference Proceedings*. Bangkok and Los Angeles: Dhammakāya Foundation, 33–48.
- Szegedi Mónika 2013. „A rendszeres buddhista filozófia.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan, 59–78.
- Tenigl-Takács László 1997. *A jógácsára filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Tola, Fernando – Dragonetti, Carmen 2004. *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Willemen, Charles 2004. „Dharma and Dharmas.” In: Robert E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 217–224.
- Wood, Thomas E. 1994. *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.



*Kápolnás Olivér*

## **A mandzsu birodalomalapítás versben** (I. rész: bevezetés, szövegkiadás)

1774-ben Qianlong 乾隆 császár (uralk. 1736–1795) parancsot adott, hogy állítsák össze a mandzsu birodalom megalapításának történetét. A mű tizenhárom év alatt készült el,<sup>1</sup> majd 32 kötetben megjelent nyomtatásban *A Mandzsu Birodalom megalapításának stratégiája* (*Daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bithe*) címmel.<sup>2</sup> Később ennek elkészült a kínai fordítása is (*Huangqing kaiguo fanglüe* 皇清開國方略). A mű a mandzsu eredetmondatól kezdve mutatja be a birodalom felépítését, mely 1644-ig, a mandzsuk Pekingbe való bevonulásáig tart.<sup>3</sup>

*A Mandzsu Birodalom megalapításának stratégiája* (továbbiakban: *Stratégia*) annak ellenére megkerülhetetlen forrás, hogy jóval az események után állították össze. Elsősorban kortárs mandzsu feljegyzéseket használtak fel hozzá, melyek közül több mára már elveszett. Fontosságát mutatja hosszú kutatástörténete is: 1852-ben Gorsky kivonatolta a kínai változatot,<sup>4</sup> majd 1926-ban a teljes német fordítás is megjelent, ezt Eric Hauer készítette el szintén a kínai változatból. Végül 2000-ben egy indexet is publikáltak a mandzsu és a kínai változatokhoz.<sup>5</sup> Rövid ismertetőt többen is írtak róla (mindenek előtt Tatiana Pang<sup>6</sup> és Michael Weiers<sup>7</sup> munkásságát kell megemlíteni), de átfogó

---

<sup>1</sup> Stratégia 1789: I. kötet, 2. bekezdés, 8.

<sup>2</sup> A szakirodalomban ezzel kapcsolatban vagy semmi, vagy az 1789-es dátum szerepel (Chimeddorji – Weiers 2000: X), az nem egyértelmű, hogy ezt a dátumot mire alapozzák.

<sup>3</sup> Itt a mandzsuk – legalábbis Qianlong császár – ezt a dátumot tartották a legfontosabbnak, és nem 1616-ot, amikor a dzsürcsen-, sem az 1636-ot, amikor is a többnemzeti-ségű birodalmukat alapították meg. Ez nem egészen egyértelmű, mert másutt az alapítást az 1636-os dátumhoz köti a mandzsu uralkodó (1739-ben Qianlong ezt írja a 8. zászló történetét összefoglaló mű (*Han i araha jakūn gūnai tung jhi bithe*) előszavában: „A birodalom megalapításától kezdve több mint száz év telt el.” (fukjin doro neihe cí ebsi . tanggū aniya funcetele. (*Han i araha jakūn... – 1739: előszó, 2.*)

<sup>4</sup> A mű tudománytörténeti hatása, hogy ekkor kerül be a szakirodalomba Abahai mint Hung Tajdzsi neve, ami egy félreértés (Stary 1984), ennek ellenére a hazai szakirodalomban máig kísért ez a hibás megnevezés.

<sup>5</sup> Jakhadai – Weiers 2000.

<sup>6</sup> Pang 2006: 62.

<sup>7</sup> Weiers 1996: 2.

tanulmány még nem született a műről. A *Stratégia* több kutatás alapját is szolgálta, az egyik legfontosabb ezek közül Michael Franz *The Origin of Manchu Rule in China* című, eredetileg 1942-ben megjelent munkája,<sup>8</sup> amelyhez szinte csak ezt használta forrásként (Hauer fordításában). Meg kell még említeni Volkova 1975-ben megjelent tanulmányát, mely Nurhacsi életének korai szakaszával foglalkozik, a cikk szinte teljes egészében a *Stratégiára* alapult.<sup>9</sup> Magyar szempontból Uray-Kóhalmi Katalin munkásságát kell elsőként megemlíteni, ő magát a forrásművet is ismertette röviden egyik cikkében.<sup>10</sup>

A mű nyomtatott változatából több példány is ismert világszerte. Magyarországon a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében őriznek 8 kötetet (20., 25–31. kötetek).<sup>11</sup>

A *Stratégia* egy a császár által írt előszóval indul, majd egy verssel folytatódik, melynek címe: *A Mandzsu Birodalom megalapításának stratégiája befejezése után költött költemény (Daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bithe šanggafi sirabume irgebuhe irgebun)*. A költeményhez kapcsolódik egy 8 oldalas bevezető, maga a vers 25 oldalt tesz ki.

A verssel kapcsolatos kutatás története jóval rövidebb, mint a *Stratégiá*-val kapcsolatos. A vers nem ismeretlen a kutatók előtt, mert Erich Hauer<sup>12</sup> és Tatiana Pang<sup>13</sup> is megemlíti pár szóval. 1995-ben jelent meg Giovanni Stray rövid ismertetése a versről, mely tartalmazza a vers mandzsu szövegének átírását és fordítását is, azonban a verssorokhoz írt kommentárokat csak megemlíti, azokat nem adja közre.<sup>14</sup> Jelen tanulmány a vers általános ismertetése után a mandzsu vers formai szabályaiba ad bevezetést, majd a mű szövegének kommentárokkal együtt való közlése következik, köszönmű Tatiana A. Pangnak, hogy az utóbbit átnézte. A fordítás megjelenése a *Távol-keleti Tanulmányok* következő számában várható.

<sup>8</sup> Michael 1979.

<sup>9</sup> Volkova 1976.

<sup>10</sup> Uray-Kóhalmi 1982: 324.

<sup>11</sup> Kara 2000: 443–445.

<sup>12</sup> Hauer 1926: XXI–XXII.

<sup>13</sup> Pang 2001: 10.

<sup>14</sup> Stary 1995.

## A vers ismertetése

*A Mandzsu Birodalom megalapításának stratégiája befejezése után költött költemény* a mandzsu történelmet az eredetmondától kezdve egészen 1644-ig foglalja össze. A kronológia erősen töredezett, a legtöbb eseményre pusztán egy mondattal utal a mű, ezek egy részét a kommentárok nélkül nehéz lenne térben és időben elhelyezni. A történeti események mellett helyet kapott még Nurhacsi és Hung Tajdzsi dicsőítése. Valójában a vers a mandzsu birodalomalapítás romantikus bemutatása és az első két uralkodó magasztalása.

A vershez tartozik egy rövid bevezető, mielőtt ennek a tartalmára térnénk, a szerzőséget kell tisztázni. Az előszó a következő szófordulattal indul: *én azt gondolom, hogy ... (bi gūnici)*. Általában ezzel a formulával szoktak kezdődni az uralkodói kiadású szövegek. A legtöbb sztélé, mely császári parancsra íródott – ezt általában az jelöli, hogy a sztélé tetején szerepel az *uralkodó írta (han i araha)* kifejezés – szintén így indul. Ha megnézzük a párhuzamos szövegeket, akkor látjuk, hogy ahol a mandzsu a fent említett *én azt gondolom, hogy ...* fordulattal indul, ott a mongol változatban ennek a tükörfordítását találjuk (*bi sedkibesü*). A kínai változatban viszont nem egy egyszerű egyes szám első személyű személyes névmással indul ez a szófordulat, hanem a *zhen* 朕 szó szerepel, melyet kizárólag a császár használt, ennek a jelentése szintén *én*, vagy lehet még királyi többesként *mi*-vel fordítani.<sup>15</sup> Ebből következik, hogy a vers bevezetését a császárnak, azaz Qianlongnak tulajdoníthatjuk, hogy valójában ő írta-e vagy sem, az egy másik kérdés.

Az előszó azzal indul, hogy az Ég a mandzsuk ősének adta örök időkre az égi megbízatást,<sup>16</sup> ami a kínai civilizációban a legitimitációt jelentette.<sup>17</sup> Az előszó egyik gondolata az, hogy a mandzsu történelem a kínaival egyenrangú, párhuzamba állítható. Több eseményt is idéz a korai mandzsu

<sup>15</sup> Franz 1984: 8, 11–12.

<sup>16</sup> Abka mafa de amba hese be goro goidata la imiyabuha (*Daicing gurun* (1789), I. kötet, második lapszámozás szerint 1/a).

<sup>17</sup> Dawson 2002: 23–25. Mote 1999: 8–9.

hagyományból, melyhez kínai párhuzamot talál Qianlong.<sup>18</sup> Kiemeli az uralkodó négy őset,<sup>19</sup> ami teljesen idegen a mandzsu kultúrától, valószínűleg ez is kínai hatásra alakult így, a közvetlen négy felmenő tiszteletéből.<sup>20</sup> Ezt azért fontos kiemelni, mert a mű alapvetően mandzsuknak íródott,<sup>21</sup> így felmerül a kérdés, hogy miért nem a mandzsu hagyományokat domborítja ki a szerző? A választ egyrészt Qianlong természetével tudjuk magyarázni: a császár előszeretettel mutatta magát művelt, írástudó uralkodónak, aki jár-tas a klasszikus kínai kultúrában.<sup>22</sup> Másrészt feleletet nyújthat a mandzsuk 18. századi helyzete is: ekkorra a Pekingben élő mandzsuk között a sinizálódás oly mértékű lett, hogy teljesen elszakadtak a korábbi hagyományaitól. Ezt mutatja az is, hogy görcsösen próbálták menteni belőle a menthetőt, Qianlong emiatt igyekezett az ősi hagyományokat életben tartani (pl. a hajtóvadászatok felélesztésével<sup>23</sup>), illetve itt az előszóban is említi,

<sup>18</sup> Egy példa erre: „Heo Ji-t születésekor egy madár takarta be, ez nem különbözik attól az eseménytől, mikor egy sivár réten egy szarka repült és telepedett meg” [a mandzsuk őse fején]. (heo ji i banjire de . gasha asha sarafi dasihange . šehun bigan de saksaha deyeme jifi tomoho ci encu akü bihe. Stratégia I. kötet, 2.) Az idézetben szereplő Hou Ji 后稷 kínai kultúrhérosz, aki a *Dalok könyvében* is szerepel, e szerint a fiút kivettk a sikos, fagyos jégre; betakarták a madárkák (Si king - *Dalok könyve* 1974: 251). Ezt kapcsolja össze a mandzsu eredetmonda egy mozzanatával, miszerint amikor az egyik mandzsu őst üldözte az ellenség, akkor egy szarka szállt a fejére, amittől az üldözöi fának vélték, így nem fogták el (Matsumura 1997: 50), illetve létezik egy ehhez hasonló történet Nurhacsival kapcsolatban is: egyszer paripáján menekült, de az kidölt alóla a kimerültségtől, így Nurhacsi futva menekült tovább, míg nem hamarosan bekerítették. Ekkor egy raj szarka szállt felé, eltakarták az üldözők szemei előtt, így tudott megmenekülni (Crossley 1997: 49).

<sup>19</sup> A négy ős: *alapító ős (deribuhe mafa), felragyogtató ős (yendebuhe mafa), gyarapító ős (mukdembuhe mafa) és híressé tevő ős (iletulehe mafa)*. A négy ős kitüntetett szerepe először *A nyolc zászló történetét összefoglaló műben (Jakün gūsai uheri tung jhi bihe 1739)* jelenik meg, amit még Yongzheng 雍正 (uralk. 1722–1735) uralkodása alatt kezdtek összeállítani. Egy 1743-as uralkodói áldozati szövegben is pontosan ez a négy ős bukkan fel (Stary 1983: 383).

<sup>20</sup> Kai-wing 1996: 100.

<sup>21</sup> A bevezetőkből többször is találunk ilyen és ehhez hasonló mondatokat: „Az utódoknak az idők végezetéig figyelmesen kell ezt a művet olvasni, nem szabad elfelejteni! Enteheme jusei omosi de olhošome tuwakiya . ume onggoro seme tutabuha” (*Daicing gurun* 1789, I. kötet, második lapszámzás szerint 33/b.)

<sup>22</sup> Elliott 2009: 124.

<sup>23</sup> Ezt hosszú kihagyás után 1755-től kezdve évente újra megrendezték, csak mandzsuk és mongolok vehettek rajta részt. Korábban az ehhez hasonló nagy hajtóvadászatok első-sorban katonai gyakorlatnak számítottak, és összhangban voltak az akkori életformával (Rawski 1998: 21, Uray-Kóhalmi 1972: 124, 145, 173.)

hogy a régi, dicső események megőrzése miatt már megírta a *Mukden magasztalása* (*Mukden i fujurun*) című költeményt,<sup>24</sup> amely szintén a birodalomépítés korszakára koncentrál. A *Stratégia* megírása is e folyamat egyik eredménye, a vershez írt előszóban is felbukkan a múlt, a birodalomépítés felejtethetlen dicsőségének megörökítő gondolata.

A vers összesen 144 soros, amit 36 négy soros versszakra lehet bontani, a versszakokat a sor eleji alliteráció kapcsolja össze. Szinte minden sorhoz tartozik kommentár, amely megvilágítja az adott sor értelmét. A magyarázatok között találunk nagyon tartalmasat is, mely akár önálló alkotásnak is felfogható. A paratextuális jellegzetességekre a mellékletben térek ki.

A vers első sora előtt szerepel egy megjegyzés, mely szerint az utána lévő részt maga az uralkodó írta. A megjegyzés mandzsuul: *han i arahangge*, amit magyarul *az uralkodó írása: / az alábbiakat az uralkodó írta:* szófordulatokkal lehetne fordítani. Ez még szabályosan ismétlődve összesen nyolcszor szerepel a versben. Azonban szükséges a vers szerkezetét jobban megvizsgálni, mert csak ez vezet közelebb a szerzőség kérdésének megoldásához.

A verset 36 versszakra lehet bontani, mindegyik versszaknál szerepel a szerző is.<sup>25</sup> Ha az adott versszakot az uralkodó írta, akkor ezt az előbb említett kifejezéssel jelölik a kezdő verssor elején, összesen nyolc ilyen van.

<sup>24</sup> „Tumen hergen i mukden i fujurun banjibume araha.” (*Daicing gurun* 1789: I. kötet 5b.) A műnek van modern kiadása és francia fordítása is: *Éloge de la ville de Moukden.... 1828.*

<sup>25</sup> A szerzők versszakonként: Qianlongot kivéve először mandzsu átírásban, majd zárójelben a pinyin megfelelőjével: 1. Qianlong, 2. Agüi (Agui), 3. Gi Hüwang (Ji Huang), 4. Hešen (Heshen), 5. Fuk’anggan (Fukang’an), 6. Qianlong, 7. Lio Yong (Liu Yong), 8. Zoo Wen Zhi (Cao Wenzhi), 9. Deboo (Debao), 10. Peng Yuwan Šui (Peng Yuanrui), 11. Qianlong, 12. Fucangga (Fucang’an), 13. Wang Giyai (Wang Jie), 14. Šucang (Shuchang), 15. Gingiyen (Jin Jian), 16. Qianlong, 17. Gi Yün (Ji Yun), 18. Siyei Yong (Xie Yong), 19. Gi Ši Sung (Jin Shisong), 20. Dung G’ao (Dong Gao), 21. Qianlong, 22. Dacun (Dachun), 23. Asu (Asu), 24. Hū G’ao Wang (Hu Haowang), 25. Gi Meng Hiong (Ji Mengxiong), 26. Qianlong, 27. Ye Guwan Guwe (Ye Guanguo), 28. Wang I Sio (Wang Yixiu), 29. Mao Yuwan Ming (Mao Yuanming), 30. Jeng Ji Tang (Zheng Qidang), 31. Qianlong, 32. Yan Fu (Yan Fu), 33. Dai Sin Heng (Dai Xinxing), 34. Ceng Cang Ki (Cheng Changqi), 35. Cin Ceng Ye (Qin Chengye), 36. Qianlong. (A nevek kínai átírásának forrása: Stary 1995: 248.) A felsorolásban szereplő személyek többségéről nem sokat lehet tudni. Az uralkodó után az első szerző, Agüi volt a *Stratégia* főszerkesztője, 1717–1797 között élt, igen magas pozíciókba jutott mandzsu előkelő volt (Eminent 1967: 6–8).

A maradék 28 versszakot más-más írta, az ő nevük a versszakok végén helyezkedik el. (Azonban különös, és egyelőre megbízható magyarázat nélküli a tény, hogy a vers szerzőség szerinti szakaszai nem esnek egybe a forma szerinti versszakokkal, sőt, arra is akad példa, hogy egy mondatnak két szerzője van, ennek az oka egyelőre kérdéses.)

A Qianlongnak tulajdonított versszakok között vannak olyanok, melyekről a hangvételük alapján ténylegesen is elképzelhető, hogy az uralkodó írta őket, álljon példának a következő verssor a kommentárral egyetemben:

**Ahogy ezeket felidéztem, váratlanul és nagyon erősen felindult a lelkem.**

Taizu Hūwangdi [= Nurhacsi] a hatalom alapjainak lerakása idejében mindig személyesen vett részt a csatákban, háborúkban. Mikor az *Igaz történetet*<sup>26</sup> figyelmesen olvastam, akkor megindult a lelkem, örökre a hatása alá kerültem, nem elég az igyekezet a tökéletesség felé, hanem az ősök szenvedéseit és nehézségeit örökre, tízezer nemezedékkal később születő unokámnak is példaként akarom továbbadni.<sup>27</sup>

Amelyik versszakot nem az uralkodó írta, ott a nézőpont is más, az uralkodó egyes szám harmadik személyben jelenik meg, ezt is egy példával illusztrálnám:

**A harcokat és győzelmeket megéneklő verset írtak, és képeken is megörökítették.**

A Kiyán Cing palotában nagy becsben őrizték Taizu Hūwangdi *Igaz történetét* és a hozzá kapcsolódó nyolc képet. Ezt még akkor állították össze, amikor Mukdenben volt a főváros. Mivel a féltő gonddal őrzött füzetet az utódok nem tudják egyenként megnézni, ezért az uralkodó, a sárga

<sup>26</sup> Az *Igaz történet* a mandzsu történelmi műveknek (egyres császárok életrajzainak) címeiben gyakran felbukkant. Az első igaz történetet 1635-ben állították össze, ez Nurhacsi életét tartalmazta. Később, 1779-ben uralkodói parancsra elkezdték összeállítani a korábbi uralkodói életrajzokból a *A mandzsu igaz történetét* (*Manju i yargiyán kooli*), a munka két éven keresztül zajlott (Chen 1988: 56–58). Valószínűleg erre a műre gondolt Qianlong.

<sup>27</sup> + han i arahangge erebe tuwaha dari . dolo tar seme esi seci [14a/b] ojarahū hachiyambihe . + taizu han i fukjin doró neihe fonde . + beye kemuni cooha dain de funtume afaha bihe . bi + yargiyán kooli be gingguleme tuwaha de . mujilen aššame enteheme seoleme . beye be hachiyara teile akū . kemuni + mafari i joboho suilaha babe tumen jalan i juse omosi de tacihiyán tutabuki sembikai . bodogon i bithei šutucin de getukeleme tucibuhebi . (*Daicing gurun* 1789: I. kötet, második lapszámozás szerint 14b.)

nősténymarha év [1769] tavaszán a régi kötet mintájára két másolatot készített: az egyiket a császári könyvtárnak adta megőrzésre, a másikat pedig nagy elővigyázatossággal Mukdenbe küldte. A két új kötet elejére, az uralkodó saját maga által írt költeménye került.<sup>28</sup>

A vers kronológiailag töredezett, az is előfordul, hogy ugyanaz az esemény ismétlődik, ez azt támasztja alá, hogy nem egy személy írta az egész művet, hanem ténylegesen is több szerző volt. Azonban kérdéseket vet fel a tény, hogy az egyik verssorban kínai átírásában szerepel egy kínai város neve, Guwan Ning (= Guangning 廣寧), míg a kommentárban a mandzsui nevével, Ambula Niktongga,<sup>29</sup> ami azt mutatja, hogy a versornak, illetve a kommentárnak nem lehetett ugyanaz a szerzője. (Elvileg még az is lehetséges, hogy a verset, illetve a kommentárokat is kínaiul írták és a fordító következtelenül fordított.)

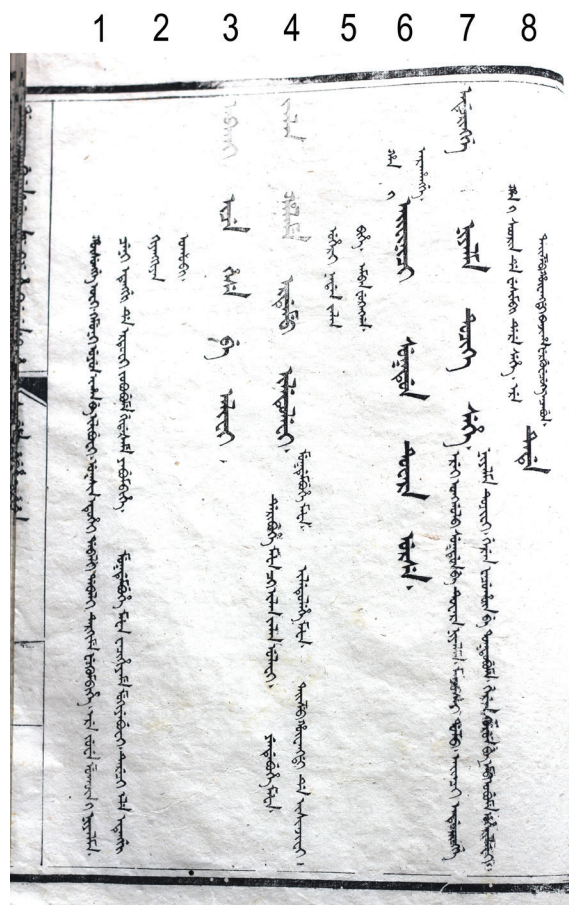
Qianlong szerzőségével kapcsolatban kérdés, hogy valójában ő írta-e a neki tulajdonított versszakokat. Az uralkodó szerzőségét mutatja a második versszak első sora is: *Az előkelők mély tisztelettel folytatják a verset, melyet az uralkodó kezdett írni.*<sup>30</sup> Azonban az továbbra sem egyértelmű, hogy a neki tulajdonított versszakokat ténylegesen ő írta-e, vagy valaki más az ő nevében. Azonban nem ez lenne az egyetlen vers, mely Qianlong császár alatt megjelent művet ékesíti: 1759-ben, szintén császári parancsra jelent meg a *Kandzsúrban* lévő *dharanik* összefoglaló gyűjteménye (*Han i araha manju nikan monggo tanggūd hergen i kamciha amba g'anjur nomun i uheri tarni*). Ennek az elején szintén található egy vers, mely az uralkodóhoz köthető,

<sup>28</sup> + **dailame necihyere baita be irgebun irgebufi . nirugan gehun tuwabuhabi** . kiyang cing gurun de gingguleme + taizung hūwangdi i yargiyang kooli . afara nirugan jakūn afaha be asarahabi . ere mukden de bisire fon i fe debtelin . + dele . gingguleme asaraha debtelin be juse omosi aname tuwame muterakū seme .. šahūn ihan aniya . niyengniyeri . hesei fe doron i songkoi dasame juwe debtelein nirubufi . emu debtelin be dergi bithei boode asarabuha . emu debtelin be gingguleme + mukden de benebufi asarabuha . jai + han i beye gingguleme araha irgebun be suwaliyame asarahabi . (*Daicing gurun* 1789, I. kötet, második lapszámozás szerint 31a.)

<sup>29</sup> *Daicing gurun* 1789: I. kötet, második lapszámozás szerint 21a.

<sup>30</sup> Ambasa gingguleme ejen i araha irgebun be sirame irgebume. (*Daicing gurun* 1789, I. kötet, második lapszámozás szerint 8b.)

mivel a vers elején szerepel a *han i araha*, azaz az *uralkodó írta* (az *alábbiakat*) kifejezés. Ez a vers 9 kétsoros versszakból áll, mandzsu, kínai, mongol és tibeti nyelveken.<sup>31</sup>



1. kép

<sup>31</sup> A vers mandzsu változata formai szempontból hozza a szükséges minimumot, példának okáért az első három versszak:  
*ayan bilume dasara fuciki sain kai / amba baturu hūsun fiyankiyaha / delesi akū tarni be giyangname / deserepi geren ergengge be wembuhe / urkuji kurdun forgošoro dorgide / unenggi šajin de tusa araha* (Han i araha manju ... 1759, belső címlap.) A rím csak sorok elején jelenik meg, ami kétsoros versszakoknál nem egy bámulatos dolog. A vers érdekessége, hogy a párhuzamos mongol változat is rímbe van szedve, itt is összecsengenek a kétsoros versszakok kezdőbetűi.

*Magyarázat az 1.-es képhez*

Az oldalak nyolc-nyolc sort (oszlopot) tartalmaznak. A verssorok sorszélességűek, míg a hozzájuk írt kommentárok fele akkora betűmérettel lettek nyomtatva, így a kommentár két oszlopa tesz ki egy oszlopot. Erre példa az első, illetve a második sor. A kommentárokból a kiemelést egy hosszabb szóközzel jelölték, jól mutatja ezt a negyedik sor, ahol a négy ős és Hung Tajdzsi neve előtt egy-egy nagy szóköz látható. A kiemelést ritkábban az oszlop fölé történő kihúzással oldották meg, erre példa a nyolcadik sorban lévő kommentárnál az uralkodói trón (*han i soorin*) szavak. A negyedik sor végén a rész szerzőjének a neve (Amban Fuk'angga) látszik, általában ez esetben több helyet szoktak előtte kihagyni, hogy a szövegtől világosan el lehessen különíteni. Az ötödik sor eleje nem az előző kommentárhoz tartozik (bár ugyanakkora betűmérettel van írva) hanem jelzés, hogy a következő szakaszt az uralkodó írta (*han i arahangge*). Ez a kifejezés mindig feljebb van, mint a képzeletbeli sor eleji vonal. A főszöveg általában nincs feljebb kezdve, mint a kommentárok, kivéve, ha valami olyan szó van, amit ki kell emelni, ilyen lehet: uralkodó (*han*), ég (*abka*) stb. A nyolcadik sor végén is egy új verssor kezdődik, ez egyszerűen az előző kommentár mögé van írva. A harmadik sor elején tisztán látszik, hogy kevesebb tus érte ott a papírt, a szöveg halványabb, s ez a szövegben másutt olyan mértékű, hogy a szavak körvonalai sem látszódnak. A hetedik sor alján a kommentárban pedig ennek az ellenkezőjét látjuk, túl sok festék került a nyomódúcra, emiatt szintén nehezen olvasható itt néhány szó. Ez a nyomtatási hiba oly nagyfokú is lehet, hogy olvashatatlanná teheti a szavakat. Amint látszik, a versformát semmi sem jelöli, ömlesztve van az egész szöveg. A kommentárokat a főszövegtől a betűméret alapján lehet elkülöníteni, de a versszakokat egymástól csak a sorok kezdőszótagjai alapján. Így a szövegről első ránézésre nem lehet eldönteni, hogy azt valójában versbe szedték, vagy prózában írták.

## A mandzsu vers

A mandzsu versekre eddig viszonylag kevés figyelmet fordítottak. Annak ellenére, hogy Európában 1792-ben jelent meg az első mandzsu vers Jean Joseph Marie Amiot jezsuita szerzetesnek, Qianlong tolmácsának fordításában,<sup>32</sup> a kutatások csak szűk kétszáz évvel később indultak meg. 1968-ben Sinor Dénes publikált egy rövid cikket a témában:<sup>33</sup> elsősorban az *Erdeni-yin tobciban* található mongol versek mandzsu fordításaiból szemezgetett. Később Giovanni Stary publikált több cikket is mandzsu poézisról, ezek közül a legfontosabb talán az 1985-ben megjelent *Fundamental Principles of Manchu Poetry*.<sup>34</sup> Ebben a mandzsu verselés általános szabályainak bemutatása után a felsorolja a hosszabb, versformában írt történeti költeményeket is (a most bemutatásra kerülő verset nem említi).

A mandzsu (és mongol) verselés egyik általános jellemzője a sorok első betűinek (esetleg szótagjainak) összecsengése, erre egy példa a most bemutatásra kerülő műből:

ahūta deode de usihai ukunjire gese dendeme tebufi  
 aimasai etuhun kiyangkiyan ningge be bureme dailame mukiyebuhe  
 abkai ice hese be alifi . jalan halame erdemu illetulefi  
 aifinaci sukdu tuwara urse . enduringge niyalma tucike sehe<sup>35</sup>

Néhol töltelékszavakat találunk a sor elején, hogy az alliteráció ne törjön meg. A sorok eleji szavak nemcsak kezdőbetűjükkel harmonizálnak egymással, hanem hangrendjükkel is, a magánhangzóval kezdődő szavaknál ez természetes, így például egy mássalhangzóval kezdődő sorral mutatok be:

<sup>32</sup> Amiot 1792.

<sup>33</sup> Sinor 1968.

<sup>34</sup> Stary 1985.

<sup>35</sup> *Daicing gurun* 1789, I. kötet, második lapszámozás szerint 10b.

yargiyan i sure sunggiyen mergen genggiyen i amba erdemu iletulehe .  
 yala gosin onco hūwaliyasun enduringge i oyonggo heše be jafaha  
 yaya dain de gūsin ilan aniya otolo erin be bodorakūngge akū  
 yafahan moringga cooha be gaifi baturulame jakūn tanggū niyalma be gidaha.<sup>36</sup>

A sorok végi rímre nincsen általános szabály, azonban ahol lehetett, törekedtek az *abab* rímképre, mint a fentebb bemutatott példánál:

ahūta deode de usihai ukunjire gese dendeme tebufi  
 aimasai etuhun kiyangkiyan ningge be bureme dailame mukiyebu**he**  
 abkai ice hese be alifi . jalan halame erdemu iletulefi  
 aifinaci sukdu tuwara urse . enduringge niyalma tucike se**he**

Találunk példát *abbb*, illetve *xaxa* és más rímképre is. A versszakok vége általában le van zárva, a mondat nem folyik át a következő szakaszba. Jelen versben ez minden esetben a *-hal-he*, befejezettséget (illetve múltidőt) jelentő raggal történik.

A vers szótagszáma teljesen változó, azonban a sorok hosszúságán látszik, hogy ez nem szóban hagyományozódó, nem szóban költött mű, mert a sorok ehhez túlságosan is hosszúak. Elvértve egyes sorokban találunk belső rímet is, mint pl: *aimasai etuhun kiyangkiyan ningge be bureme dailame mukiyebu**he***.<sup>37</sup> Azonban ez inkább a véletlen, mintsem a tudatos alkotás számlájára írható.

Ha a vers formai szépségét nézzük, akkor megállapíthatjuk, hogy a szóban forgó alkotás nem a legsikerültebb darab. Szintén Qianlong császárnak tulajdonítható a *Mukden magasztalása* címet viselő mű, melynek a végén van egy 49 soros vers (hétszer hét sor). Ennek a versnek a formája messze magasabb színvonalat képvisel, mint a *Stratégiában* található, ezt egy versszakkal be is mutatom:

<sup>36</sup> *Daicing gurun* 1789, I. kötet, második lapszámozás szerint 11b.

<sup>37</sup> *Daicing gurun* 1789, I. kötet, második lapszámozás szerint 10b.

**ambalinggū mukden fukjin ilibuha . amargi simiya be dalirabuha .**  
**alin den bira onco . abkai fejergi de tuwakū tokto buha .**  
**ayan tasha muduri i gese . ambula ferguwecuke ba banjihā .**  
**acabume ulan fetebufi . akdulame hoton sahabuha .**  
**abka na be dursuleme . a e be alhūdaha .**  
**ai ai hūda be faksalame . asaha de taktu be dabkūrilaha .**  
**ambarame ten be ilibufi . amba han i dorō be badarambuha .**<sup>38</sup>

Amint látszik nem csak a sorok eleje, hanem a közepe is összecseng egymással. A sorok vége bokorrímbe van szedve (igaz, ezt úgy érte el a szerző, hogy ugyanazt a ragot használta, de ennek a ragnak van magas hangrendű változata is [-he], így meg kellett válogatnia a szavait, hogy rím születhessen).

Összeségében megállapíthatjuk, hogy a *Stratégia* elején található vers előszavát és egyes versszakait Qianlong uralkodóhoz lehet kötni. A vers maga főmódon nem a legtökéletesebb alkotás, de tartalma miatt mindenképpen figyelmet érdemel, a 18. századi mandzsu történelemszemléletnek és gondolkodásnak fontos lenyomata.

---

<sup>38</sup> *Éloge de la ville... 1828: 95.* Itt, Klaproth kiadásában nincsen versbe szedve ez a rész.

## Elsődleges források

*Daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bithe (1789)*

„Éloge de la ville de Moukden, poëme de l’empereur Khian lounq [Han i araha mukden i fujurun bithe, 1748] 1828. *Chrestomathie Mandchou, ou recueil de textes mandchou* par Julius von Klaproth. Paris: l’Imprimerie royale, 63–99.

*Han i araha jakūn gūsai tung jhi bithe (1739)*

*Han i araha manju nikan monggo tanggūd hergen i kamciha amba g’anjur nomun i uheri tarni (1759)*

Hauer, Erich 1926. Huang-ts’ing k’ai-kuo fang-lueh. Die Gründung des mandschurischen Kaiserreiches. Berlin – Leipzig: W. de Gruyter.

## Felhasznált másodlagos szakirodalom

Amiot (traduit en français et accompagné de notes) 1792. *Hymne Tartare mandchou, chanté à l’occasion de la Conquête du Kintchouen (1792)*. et publié par Langlès. Paris.

Chen, Chieh-hsien 1988. *Manchu Archival Materials*. Taipei: Linking Publishing Co.

Crossley, Pamela K. 1997. *The Manchus*. Cambridge, Mass.: Blackwell.

Dawson, Raymond 2002. *A kínai civilizáció világa*. Budapest: Osiris.

Elliot, Mark C. 2001. *The Manchu Way – The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.

Franz, Rainer 1984. *Die unbearbeiteten Peking-Inschriften der Franke-Lauferschen Sammlung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Hummel, Arthur W. (ed.) 1967. *Eminent Chinese of the Ch’ing Period 1967*. Taipei: Ch’eng-Wen Publishing Company.

- Kai-wing Chow 1996. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*. Taipei: SMC Publishing Inc.
- Kara György 2000. *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Matsumura, Jun 1997. „The Founding Legend of the Qing Dynasty Reconsidered.” *Memories of the Research Department of The Toyo Bunko* 55: 41–46.
- Michael, Franz 1979. *The Origin of Manchu Rule in China*. New York: Octagon Books.
- Mote, F. W. 1999. *Imperial China, 900–1800*. Harvard: Harvard University Press.
- Jakhadai Chimeddorji – Weiers, Michael 2000. *Indices zum Daicing gurun-i fukjin dorо neihe bodogon i bithe und zum Huang Qing kaiguo fangliie*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Pang, Tatiana 2001. *Descriptive Catalogue of Manchu Manuscripts and Blockprints in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences. Issue 2*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Pang, Tatiana 2006. Пан Т.А. *Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв.* Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение.
- Rawski, Evelyn S. 1998. *The Last Emperors – A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Si king – Dalok könyve* 1974. (*Prózára fordította Tókei Ferenc, műfordítások Csanádi I. et al.*) Budapest: Európa Könyvkiadó.

- Sinor Denis 1968. „Some remarks on Manchu poetry.” In: Denis Sinor (ed.) *Studies in South, East and Central Asia. Memorial volume to the late professor Raghu Vira*. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 105–114.
- Sary, Giovanni 1983. „Drei Mandschurische „Opferschriften” Kaiser Ch’ien-lungs aus dem Jahre 1743.” In: Klaus Sagaster – Michael Weiers (Hrsg.) *Documenta Barbarorum – Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 382–389.
- Sary, Giovanni 1984. „The Manchu Emperor „Abahai”: Analysis of an Historiographic Mistake.” *Central Asian Journal* 28: 296–299.
- Sary, Giovanni 1985. „Fundamental Principles of Manchu Poetry.” *Proceedings of the International Conference on China Border Area Studies*. Taipei: National Chengchi University, 187–221.
- Stray, Giovanni 1995. „Ein „Kollektivgedicht” zur Gründung des mandschurischen Kaiserreiches.” In: Dittmar Schorkowitz (ed.) *Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen. Festschrift für Lawrence Krader zum 65. Geburtstag*. Frankfurt: Peter Lang, 245–267.
- Uray-Kóhalmi Katalin 1972. *A steppék nomádja lóháton, fegyverben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Uray-Kóhalmi Katalin 1982. „Nomádok várai a földművesek földjén (Egy nomád törzsszövetség szerveződésének útja).” In: Tókei Ferenc (szerk.) *Óstársadalom és ázsiai termelési mód*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 249–346.
- Volkova, M.P. [М.П. Волкова] 1975. „Две версии паскказа о раннем периоде жизни Нурхаци в ‘Хуан-Цин кай-го фан-люе’.” *Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае»*. Тезисы и доклады I: 167–175.
- Weiers, Michael 1996. „Materialen zur Vorgeschichte der Qing-Dynastie.” In: Giovanni Sary (Hrsg.) *Materialen zur Vorgeschichte der Qing-Dynastie*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1–10.

## A mandzsu birodalom megalapításáról szóló vers átírása

A vers átírásánál törekedünk az eredeti forma megtartására, azaz a verssorokat a kommentárjaiktól a nagyságuk különbözteti meg. Az eredeti szövegben nem volt jelölve a verssorok eleje, itt ezt egy \* jellel tettem meg. A + jel a kiemelést jelenti, ami a verssoroknál a margó felé történő kihúzásra, míg a kommentároknál egy-egy kihagyásra utal. Néhol a \* után a *han i arahangge* áll, ez nem verssorhoz kapcsolódó kommentár, hanem mutatja, hogy az adott versszakot (négy sort) maga az uralkodó írta.

### **daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bithe šanggafi sirabume irgebuhe irgebun**

\* + han i arahangge **tuktan + gurun neihe fon i jobome suilaha babe gelhun akū ongorakū bihe . \* tuttu bodohon i bithe banjibume arafi baita be ejehe .** abkai wehiyehe i gūsin uyuci aniya . bi + mafari i gungge erdemu wesihun amba fukjin doro neihe mangga suilacun . + abkai gosire de acabume mutehe baita be udu + yargiyan kooli de araha bicibe . gurun i suduri be asarara yamun de gingguleme asarafi bahafi . hargašame tuwarakū seme gūnime . tuttu juse omosi ambasa be yooni bodonggo lingge be hargašabure jalin hesei + fukjin doro neihe bodogon i emu bithe be banjibume arabume juwan ilan aniya ofi teni šanggaha . ede gingguleme šutucin arafi folobufi selgiyebehe . \* **tumen jalan de + abkai gosime hesebuhe babe ulhibume . \* tulesi akū [8a/b] + mafari i amba gungge be fisembuhe . \* ambasa gingguleme ejen i araha irgebun be sirame irgebume .** amban bi + hese be dahame kimcime acabuha bime šanggaha manggi geli gūtubume sirame irgebuhe . \* **anan i bithei ujude ejehe hūteri deribuhe babe irgebume siraha .** + fukjin doro neihe bodogon i bithei uheri gūsin juwe debtelin . + hūteri deribuhe jalan i ejebun be ujui debtelin i uju obuha . \* **amcame gūnici golmin šanyan alin de sunja colhon i ferguwecun imiyabufi .** golmin šanyan alin den juwe tanggū ba funcembi . šurdeme minggan ba funcembi .

ferguwecuke sukdu borhome isahabi . terei julesi alin i buden i emu cikten ci juwe gargan faksalabuha . wargi gargan yenden i duka de dosinhangge . forgon be neihe alin inu . julergi baru lioi šūn angga de isinafi . muduri i fisa mederi de emu bade somibume emu bade serebume olhon jugūn deri jakūn tanggū funcere ba i dubede . tai šan alin banjihabi . ere sunja colhon i ujui alin inu . + elhe taifin i baita icihiyaha šolo de jaka be hafuka bithe de tucibuhebi . + amban agūi . \*

**aihu jergi ilan ulai muke ereci [8/9] banjinaha** . yalu . hūntung . aihu ere ilan ula . gemu golmin šanyan alin ci tucikebi . yalu ula i muke . alin i julergici wasihūn eyeme liyoodung ni julergi mederi de dosikabi . hūntung ula i muke alin i amargici eyeme amargi mederi de dosikabi . aihu ula i muke . wesihun eyeme dergi mederi de dosikabi . **erei sekiyen tamun omo ci tucikengge** . golmin šanyan alin i ninggude . tamun gebungge omo bi . šurdeme jakūnju ba alin ula i sekiyen inu . **ereci wesihun bukūri alin i dalbade bulhūri omo bi** . alin i šun dekdere ergi bukūri alin i dade bulhūri gebungge omo bi . abkai sargan jui i ebišehe ba inu . **enduri gege fulgiyan tubihe nunggefi amba age be banjifi** . ulahai jihengge . abkai sargan jui fekulen . omo de ebišefi . enduri saksaha fulgiyan tubihe be ašufi . etukui dele tuheke be . abkai sargan jui gaifi angga de ašufi . šuwe hefeli de dosika . tereci beyede oho turgunde . goidahakū emu haha jui banjija . banjime jaka . uthai gisureme bahanambi . banin giru ferguwecuke . ambakan oho manggi . eme . turgun be getukeleme alafi . uthai abka de wesike .. + amban gi hūwang . **ere age fodoho mooi tekū de tehei ilan hala be [9a/b] dahabuhabi** . abkai haha jui weihu de tefi eyen be dahame wasime genehei . muke ganara dogon de isinafi . dalin de tafafi . burga be bukdubufi mulan arafi tehebi . tubai ilan hala i niyalma . gurun de ejen ojoro be temšendume bisire de . emu niyalma muke ganame genefi . sabufi ferguweme . amasi jifi niyalma i baru alaha manggi . geren niyalma genefi tuwafi . gemu ferguweme . si ainaha niyalma seme fonjici . jabume . bi abkai sargan jui de banjija enduri haha jui . suweni facuhūn be toktobukini sehe manggi . juwe niyalmai gala be ishunde joolame jafafi galai dele tebufi okdome gamaha . **tesei gubci gingguleme uileme beile seme tukiyefi** . ilan hala i niyalma acafi hebdefi gurun de beile obure jakade . terei facuhūn be toktobuha

. tereci odoli gebungge hecen de tehebi . ere fukjin doró neihe deribun . **tedezang ni baci aname dergi ergi i manjusiri amba hūwangdi seme dahanjiha** . gurun i gebu be manju sehebi . manju hergen oci . daci manju sere hergen obuha . musei + gurun dergi de fukjin doró toktohuha turgunde . tuttu wargi zang ni niyalma aniyadari alibuha danšuk bithede . gemu manjusiri amba hūwangdi seme tukiyembihebi . ere cohóme manju sere hergen i mudan de adališambi sere turgun . **tereí amala jailame gerengge be saksaha karmaha turgunde** . amala ududu [9/10] jalan oho manggi . gurun i niyalma be dasara de doró baharakūngge bifi . gurun i niyalma ubašafi . uksun mukūn i niyalma ambula nungnebuhe . erei enen emu ajige haha jui bigan de jailame gurun i niyalma fargara de . enduri saksaha terei ujui dele dooha . fargara niyalma goró sabufi mukdehen aise seme amasi bederehe . ede bahafi gudehe . tuttu amaga jalan i niyalma saksaha be hairame ume jocibure seme targabuha .. + amban hešen . **tereí hetu ala de tenefi gemungge hecen toktohuha** . + deribuhe mafa de hūwangdi banitai mergengge bodohonggo . fe doró be dahūbuki seme + mafari i kimun korsocun be šaringgiyaha manggi . tereci hetu ala i bade tehebi . nikan gisun oci . heng diyan sembi . ere yenden inu . **ahūta deode be usihai ukunjire gese dendeme tebufi** . muktembuhe mafa gosingga hūwangdi . nenehe doró be sirafi hetu ala i bade tehe . ahūn desiku . giorca i bade tehe . liocan . aha holo i bade tehe . soocangga holo gašan i bade tehe . deo bolangga . nimalan i bade tehe . booši . yanggiyan i bade tehe . sunja hoton šurdeme tefi . gemu ningguda beile sehe . \* **aimasai etuhun kiyangkiyan ningge be bireme dailame mukiyebehe** . tere fonde hanciki ba i aiman i dorgide . šusena gebungge niyalmai uyun haha jui gemu kiyangkiyan etenggi . jai giyahū gebungge niyalmai nadan haha jui . gemu gabsihyan [10a/b] hūsungge ofi . kemuni uyun ihan be ilibufi . uksin etuheí dabali dabali terkime fekumbihe . ere juwe mukūn i niyalma . ceni etenggi de ertufi jobobume gidašame yabumbihe . + muktembuhe mafa wacihiyame mukiyebufi . tereci ele etenggi kiyangkiyan ohobi . \* **+ abkai ice hese be alifi . + jalan halame erdemu iletulefi** . + deribuhe mafa ci ilan jalan ulafi . + yendebehe mafa . + mukdembehe mafa . + iletulehe mafa . taizu hūwangdi

de isinjifi . uheri nadan jalan bihe . + amban fukangg'a . + han i arahangge \*  
**aifinici sukdun tuwara urse . + enduringge niyalma tucike sehe** erei  
onggolo sukdun be tuwara niyalma . manjusai dolo . ainci enduringge niyalma  
tucifi . geren facuhūn be toktoleme . geren gurun be emu obume uherilefi . han  
i soorin de wesimbi dere sehe . ere + taizu hūwangdi banjaha ferguwecuke  
acabun . \* **tede [10/11] juwan ilan yohi uksin i teile gurun i ten be**  
**ilibufi** . + taizu hūwangdi tuktan doru siraha fonde . damu + iletulehe mafa i  
werihe juwan ilan yohi uksin i teile bihe . tereci ubašahangge be dailame .  
dahanjihangge be bilume . uthai han i doru be neihe . \* **tenteke šengge**  
**horonggo i dasaha bime šu eldengge i siraha** . + taizu hūwangdi abka  
ci salgabuha baturu mergen . + šengge horonggo i bodogon toktolehu . + taizung  
hūwangdi ajigan ci genggiyen mergen enduringgei erdemu yooni yongkiyara  
jakade . + taizu hūwangdi ujeleme tuwaha bihe . soorin siraha amala . durun be  
toktoleme dasan be badarabume . ele šu emu ojoro wesihun de isibuhabi . \*  
**tere fonde ming gurun ebereme wasifi . wesihun colo tukiyehe**  
**manggi** . + taizu hūwangdi fulgiyan muduri aniya . geren beile ambasai +  
wesihun colo tukiyehe seme wesimbuhe be yabubufi . aniyai gebu be abkai  
fulingga sehe . tere fonde ming gurun i šen zung han i dehi duici aniya . šulehen  
gaire taigiyan duin ergide tucibufi . jecen i ambasai jobolon be jibume ofi . dasan  
i baita ulhiyen i efujehe . + taizu hūwangdi forgon de acabume yendehengge  
yargiyan i + abkai buhe [11a/b] niyalmai dahahangge . \* **tereci daicing seme**  
**gebulefi boobai doron baha acabun de acabuha** . + taizung hūwangdi  
sure han i uyuci aniya . beile dorgon se . cahar aiman i geren be bargiyatame  
dahabufi . jalan jalan i gurun ulara gu i boobai doron be baha turgunde . jai aniya  
duin biyade . geren beile ambasai tulergi goloi aimasai baime wesimbuhe be . +  
hesei yabubufi . sabi ferguwecun iletuleme tucinjihe de acabume . + daicing  
gurun seme tukiyehe . wesihun erdemungge i sucungga aniya seme halaha . \*  
**yargiyan i sure sunggiyen mergen genggiyen i amba erdemu**  
**iletulehe** . + taizu hūwangdi . arbun giru ambalinggū horonggo . horon baturu  
jalan ci lakcahabi . gurun i niyalma daci + sure beile seme tukiyehe . abkai  
fulingga i sucungga aniya de isinjifi . geren beile ambasai . + han i doru šangaha

seme + wesihun colo tukiyekei seme uhei hebešefi + geren gurun be ujire  
 genggiyen hūwangdi seme tukiyehe . \* **yala gosin onco hūwaliyasun  
 enduringge i oyonggo hešen be jafaha** . [11/12] + taizung hūwangdi  
 wesihun erdemungge i sucungga aniya . geren ambasa . + wesihun colo be .  
 gosin onco hūwaliyasun enduringge hūwangdi seme tukiyehe . \* **yaya dain de  
 gūsin ilan aniya otolo erin be bodorakūngge akū** . \* + taizu hūwangdi  
 . sahaḥūn honin aniya cooha iliha ci . fulgiyan muduri aniya hūwangdi seme  
 tukiyehe de isibume . uheri gūsin ilan aniya ofi . teni amba gungge mutebuhe ..  
 amban lio yong . \* **yafahan moringga cooha be gaifi baturulame  
 jakūn tanggū niyalma be gidaha** . + taizu hūwangdi yafahan moringga  
 cooha be gaifi . jecen aiman be dailame genere de batai jakūn tanggū funcere  
 cooha . jaifiyan i hunehe bira ci julergi alin de niketele faidame ilihabi . taizu  
 hūwangdi turun jafafi juleri dosime . deo murgaci jai dahalara yambulu . uringga  
 be gaifi bireme afahai batai cooha burulaha . tere mudan . duin niyalma jakūn  
 tanggū cooha be gidaha . + šengge baturu de abka aisilaha dere . \* **unenggi  
 gūnin i dahaha urse be jilame gosime [12a/b] + jiramin kesi  
 isibumbime** . musei gurun fukjin doru neihe fon ci . geren aiman jai monggo  
 aiman nikasai oljilaha dahanjihangge be bodorakū . unenggi hing sere mujilen i  
 dahaci . + kesi isibume bargiyafi ujirakūngge akū ojoro jakade . tuttu + erdemu  
 be hefeleyeme . + gosin de dayanjime jidere undengge oci . yooni nikenjifi  
 dahara be gūnihabi . emgeri dahahangge oci . meimeni mujilen hūsun be  
 akūmbuhabi . \* **ubašaha niyalma be oncodome guwebufi amba  
 funiyagan be tuwabuha** . + taizu hūwangdi sure dacun geren ci colgorokobi  
 . emu dobori uce i tule niyalmai asuki be donjifi . jenduken i tucifi tuwaci . hūlha  
 be jangkū i genceheleme tuhebufi . hanci dahalara niyalma loohan waki dere  
 seme wesimbuhede . + taizu hūwangdi ainci mini ihan be hūlhame jihebi dere  
 seme jortai fonjifi sindafi unggihe . geli emu dobori deduki serede . dolo  
 tuksiteme ofi . ilifi dolo uksin etufi tuwafi hūlha be gabtara de juwe bethe  
 sidereme goifi inu tantafi sindafi unggihe . hanci dahalara urse turgun be fonjime  
 wesimbuhede . + hese wasimbuhanngge . erebe waha de fiktu banjinambi . muse  
 aiseme niyalma be wafi gūwa de anggai anakū obumbini sehe . ainci + han .

niyalma be tuwara ujen jingji amba funiyagan gemu uttu . \* **ujulaha ambasa de sain be wesihule ehe be waliya seme [12/13] cohotoi tacibufi** . + taizu hūwangdi kemuni geren amban de hese wasimbuhangete dekeni henduhe gisun weri ehe be gūnici alihai andande dekdembi sain i endeburakū oci ududu jalan de baici ojurakū sehebi sehe .. + amban zoo wen zhi . \* **ula i beilei deo de wara de cihakū banjibure de amuran seme ulhibufi sindaha** . ula gurun i beile mantai i deo bujantai be weihun gajihade . + taizu hūwangdi hese wasimbuhangete . hendure balama . waha ci ujiha gebu dele . gaiha ci buhe gebu dele sere sefi . huthuhe futa be sufi ujiha . \* **ibeme afara šolo de uksin sume jabdurakū tohon be tatahabi** . jecen aiman be gidara fonde + taizu hūwangdi batai geren be afame gidara de . halhūn de fancafi saca sufi . uksin i tohon be suci . goidambi seme tadume lashalafi majige ergefi . saca etufi afafi . uthai ambula etehe . \* **ici jorišara de feye baha be daldame kemuni beri sujame yabuha** . niowanggiyan bonio aniya + taizu hūwangdi beye onggolo hoton be afara de . booi ninggude tafafi hoton i dorgi niyalma be gabtara de . loko gebungge niyalma gabtara jakade . + taizu hūwangdi i meiren goifi senggi tucimbihe . emu galai feye be šoyorome jafafi emu [13a/b] galai berge be sujame ebuhe be geren wahiyame gamaki serede . + taizu hūwangdi ilibume + hese wasimbuhangete bata sererakū sehe . \* **ilan kalka i afara de . bata be gabtahangge juwan okson i hanci bihe** . niowanggiyan bonio aniya juwari duin biyade . mardun šancin be afara de . terei šancin alin i ninggude bihe . ilan amba . kalka arafi . siran siran i afara de . šancin i niyalma coban i tenggere wehe maktara jakade . kalka de daldara šolo akū . + taizu hūwangdi šancin ci sandalabuha juwan funcere okson i dubede bisire mukdehen de beye dalime ilifi gabtara jakade šancin i dalaha niyalma dere suifi šan deri tucike bime . geli duin niyalma be gabtame tuhebufi muke gaire jugūn be kame lashalafi uthai ambarama efuleke . + amban deboo . \* **ikiri sunja da sirdan gabtafi gemu emu urhun i siliyan i bade goiha** . donggo aiman i niyalma niowenggiyan gabtara mangga bihe . + taizu hūwangdi tanggū okson i dubede bisire fodoho moo be jorime + hesei gabtabure jakade . niowenggiyan sunja de sirdan gabtafi . dergi fejergi ilan da hiyahanjame goiha . + taizu hūwangdi sunja da sirdan

gabtafi gemu goiha . sunja jurhun i šurdeme hadahabi . tere sunja de sirdan be emu tairan i sacime gaiha . \* **ehe urse wan ilibufi [13/14] hoton de tafaka bime . ineku amasi burulaha** . giorca i jergi geren hoton i uksun i niyalma . + taizu hūwangdi i baturu horon de sengguweme ofi . hebei nungneki seme dobori hoton i dade isinjifi tafaki serede . taizu hūwangdi safi . olbo nerefi beri sirdan jafafi aliyara de hūlha aifini wan be ilibufi wardame tafaka . + taizu hūwangdi i isinjiha be sabufi gemu ukaha . \* **etuhun bata jeyen i šusiha be lashalaha bicibe . an i efulebufi bederehe** . niohon koko aniya jaifiyan be dailanafi nasin gebungge niyalma . musei dain de bireme dosifi . + taizu hūwangdi morin be dabkime amasi marifi emhun afame dosika . nasin neneme jabdufi sacire de . + taizu hūwangdi i jafaha šusiha lasha genehe . + taizu hūwangdi ini meiren be lasha sacime wafi . batai geren uthai bederehe . \* **ere gese + ujulame tucikengge yargiyan i ja akū ofi** . amban peng yuwan šui . \* + han i arahangge **erebe tuwaha dari . dolo tar seme esi seci [14a/b] oJORAKū hacihiyambihe** . + taizu han i fukjin doru neihe fonde . + beye kemuni cooha dain de funtume afaha bihe . bi + yargiyan kooli be gingguleme tuwaha de . mujilen aššame enteheme seoleme . beye be hacihiyara teile akū . kemuni + mafari i joboho suilaha babe tumen jalan i juse omosi de tacihiyar tutabuki sembikai . bodogon i bithei šutucin de getukeleme tucibuhebi . \* **ubašaha hada aiman i hecen be efulefi** . hada . yeke . ula . hoifa . ere duin gurun . gemu musei manju i ba i ujan acahabi . sahaḥūn meihe aniya . hada i beile . menggeburu . ilan gurun i cooha be acabufi necinjihe . + taizu hūwangdi hahilame afafi ambula gidaha . menggeburu mohofi gashūre be baiha . amala yehe i emgi dain dekdefi . dara cooha be baiha manggi + taizu hūwangdi fiongdun . g'ag'ai de cooha afabufi ini bade danabume unggihe . menggeburu geli yehe i jalidara gisun de dosika turgunde . + taizu hūwangdi cooha gaifi dailame genefi . ini hoton be gaiha . menggeburu be weihun jafafi bederehe . \* **uthai fudaraka narimbulu i aiman be gisabuha** . yehe i beile narimbulu . ini etenggi de ertufi . musei elmin . jakūmu . ere juwe ba be baire de . + taizu hūwangdi jilidame dangsiha . yehe uthai duin gurun i cooha be acabufi . necinjihe manggi . musei cooha alime gaifi afame gidafi . narimbulu ukaha . ede weile be

aliyame gashüre be baiha . goidahakū hūwaliyafi ming gurun i emgi sain i acaha . + taizu hūwangdi beye cooha gaifi dailame genefi . terei harangga hoton gašan be wacihiyame gaiha . ming gurun cooha tucibufi daha . + taizu hūwangdi . ming gurun i [14/15] cooha be efulehe manggi . ibefi terei hecen be gaifi . yehe gurun uthai mukiyehē . \* **ula beile be afame etefi . ceni gubci babe wacihiyame gaifi** . ula . tuktan yehe de duwali acaha . taizu hūwangdi . dain de ini beile i deo bujantai be weihun jafaha . ei weile be aliyame sain i acara be baire jakade . sindaha . dahanduhai ula gashūha be cashūlafi . sahaḥūn ihan aniya aniya biyade . + taizu hūwangdi geli beye dailame genere de . geren beile ambasa gemu fancame fekucehe . + taizu hūwangdi uthai bodogon toktobufi hūsutuleme afame . etehe hūsun i duka be durifi hoton de tafaka . bujantai beyei teile arkan burulame ukcaha . musei cooha . ula gurun i ba ba i hecen hoton be gemu dahabufi teni cooha bederehe . \* **usihai joriha ici hoifa be dahabufi jecen be badarambuha** . hoifa i beile baidari . mukūn i urse ubašafi yehe gurun de baimē genehengge labdu be baidari gelefi damtun benjifi dara cooha be baiha . dahanduhai gūwaliyafi . + taizu hūwangdi cooha gaifi terei hoton be gaiha . baidari be wafi geren irgen be wacihiyame dahabuha . erei onggolo fulahūn honin aniya . šun dosire ergide eriku usiha tucike . goidahakū geli šun dekdere ergide tucifi . hoifa gurun i teisu forome jakūn dobori ofi . teni burubuha . ede isinjifi teni sahabi . \* **ere duin aiman i babe dailame toktobure [15a/b] jakade** . \* **ereci geren aimasa bireme dahanjifi . + han seme tukiyehē** . \* **erei amala jecen . donggo be afame efulefi** . jecen . donggo juwe aiman . daci musei manju gurun i harangga aiman bihe . amala gurun de ejen ojoro be temšehe turgunde . + taizu hūwangdi beye jecen i šancin be afame gaifi . terei dalaha niyalma artai be jafafi waha . tere donggo aiman i dalaha niyalma i jui elgi . hūlha de wabuha . ningguta i geren beile holtombi nikai seme kenehunjeme . uthai cooha gaifi ningguta i dergi julergi juwe golo be sucuha . ede + taizu hūwangdi sunja tanggū cooha be gaifi ini hoton be afame gaiha .. + amban fucangga . \* **etehe hūsun de weji . wanggiya be gidafi mukiyebuhe** . dergi mederi i weji aiman . neneme ula de dahaha bihe . + taizu hūwangdi daha seme elbici . umai daharakū ofi . tereci eidu de cooha afabufi afame gaifi . tumen funcere niyalma olji gaiha . suwayan singgeri aniya . + taizu

hūwangdi beye wanggiya aiman be dailame genefi . dobori dongsingga bade isinafi . abka ci do i gese amba usiha tuhere jakade . geren morin gemu gūwacihiyalafi urhūha . + taizu hūwangdi bata be efulere todolo seme sefi . uthai ibefi terei hoton be afame gaifi . hoton i dalaha niyalma be wafi bederehe . \*

**tede yalu ulai [15/16] jergi baingge bireme albabun jafanjifi** . tere fonde . jecen i šurdeme geren gurun be gemu necihiyeme toktobuha . jecen i dorgi tucike tana seke orhode i jergi ferguwecuke jaka . eture baitalara de heo seme isika bime . ming gurun geli elcin takūrafi sain i acafi ishunde hūdašara jakade . gurun ulhiyen i badarafi . + taizu hūwangdi tereci cooha tucibufi . golmin šanyan alin i yalu ulai golo be elbime tohorombume unggifi . terei geren be wacihiyame dahabuha . \*

**tere sahaliyan aiman be afara de ula i juhe dogon jafari doobuha** . abkai fulingga i sucungga aniya nadan biyade . + taizu hūwangdi . amban fiyanggū sebe dergi mederi i sahaliyan aiman be dailame unggihe . sahaliyan ula i julergi dalin de cooha tataha . tere sahaliyan ula i muke . yaya aniya gemu uyun biyade teni juhe jafambihe . ere inenggi damu musei coohai kūwaran i teisu onco ici juwe ba bisire ulai muke dooha caha gese juhe jafaha turgunde . tereci cooha gaifi dulefi . terei juwan emu gašan be gaifi . cooha bedereme jici . nenehe jafaha juhe gemu efujehebi . tere wargi jaka geli juhe jafari musei cooha duleke . \*

**tereci korcin . kalka . niowanggiyan morin aniya hargašanjire jakade** . korcin i beile minggan . kalka i beile loosa . niowanggiyan morin aniya . sain i acaki seme teisu teisu elcin [16a/b] takūraha manggi . tereci monggo i geren aiman i dalaha niyalmai elcin lakcarakū amasi Julesi yabubuha .. + amban wang giyai . \*

**tetele geren monggoso nirugan dangse de dosimbuha** . monggo i geren aiman tetele emu jušuru ba emu irgen seme . gemu dangse de dosimbuha . + taizu hūwangdi fukjin doru neihe fonde . korcin kalka juwe aiman teni sain i acanjiha . amala jarud . ūled . barin . aohan . naiman . arak cod . dorod . karacin . tumed . aru isud . karacirik geren aiman i ubašahangge be wara . dahahangge be bilure jakade . siran siran i dahanjiha . tese musei + gurun i bilume dasara be alihangge goidaha kai . \*

**ulhicun akū cahar aiman balamadame yabure be** . cahar elcin takūrafi benjihe bithei gisun gūnin cokto balame . beyebe dehi tumen monggo gurun i ejen sembime . geli ming gurun i ambula niktongga babe ini . alban gajjara ba

obuki sembi . + taizu hūwangdi dangsime karu bithe unggihe . jihe elcin be waha . \* **uthai dailanafi linnan han burulame ukaha** . monggo geren aiman siran siran i dahanjiha . damu cahar linnan han . hono elintume tuwame geren monggo be tabcilara jakade . + taizung hūwangdi sure han i jakūci aniya . geren monggo aiman i dalaha niyalma be cooha gaifi acanju seme afabufi dailanaha . + taizung hūwangdi . kōke hoton de kūwaran iliha de . cahar burulame genehe . tereci + hesei beile dorgon sebe cooha [16/17] kadalara amban obufi . linnan han i jui be bargiyame gaju seme unggifi . ini jui ejei geren be gaifi okdome dahaha . aiman i geren be dahabuha . \* **ujen fafun be + tuwabume solho gurun de tun jakūdai baitakū seme dangsifi** . solho gurun . sure han i uyuci aniya ci dahaha amala . albabun jafanjire elcin lakcarakū bihe . amala geli ming gurun de juwedehe . jihe ambasa geli dorakūlaha turgunde . + taizung hūwangdi ini weile be tucibume unggihe bithei + gisun . suweni gurun i ertuhengge damu tun jahūdai dabala . aikabade erdemu jurgan be dasarakū oci . ere beye . unkgere gukure be baime yabumbi sefi . geli jihe ambasa geren hūdai niyalma de weile be dailaha cooha aššara inenggi be cohome getukeleme alafi unggihe .. amban šucang . \* **ubašaha weile be oncodome guwebufi ceni juse sargan be amasi sindaha** . wesihun erdemungge i sucungga aniya tuwari forgon de . + taizung hūwangdi . solho . gashūha be gūwaliyafi hese be jurcehe turgunde . amba cooha gaifi dailame genere de . lii zung . nan han alin i hoton de burulame genehe be . mafuta se amcame kaha . ini juse sargan giyang hūwa tun de ukaha . dorgon afame gaifi . ini fujin . juwe jui . jai geren ambasai booi anggala be ambula baha . lii zung coohai kūwaran de dahame jihe . ming gurun i buhe doron ejehe be alibuha manggi . + taizung [17a/b] hūwangdi teni lii zung . jai ini juse sargan be oncodofi gurun de bederebuhe . ini ahūngga jui lii wang . jacin jui lii hoo be damtun obume bibufi . teni cooha bederehe . \* **tereci san tiyan du i bade eldengge wehe ilibufi tukiyeme maktaha bime** . solho gurun i wang lii zung . ini juse sargan be acabuha . gurun be dahūme buhe be hukšeme gūnime . san tiyan du gebungge bade eldengge wehe ilibufi . + taizung hūwangdi i horon erdemu be maktame . tumen jalan de algibuha . \* **temšendume goro okdome ulha jeku alibume jafaha** . solho gurun be dailafi cooha bederere de . duleme yabure ceni jecen i dorgi su jeo i jergi ba i geren hafasa . gemu cooha

irgen be gaifi . jugūn i dalbade niyakūrame fudeme . cooha ulebure jalin ihan bele alibuha manggi . + taizung hūwangdi saišafi bargiyafi . mukden de amasi isinjifi . geren wang ambasa orin ba i dubede okdonofi . + taizung hūwangdi solho gurun i alibuha joka be coohai urse de dendeme buhe . \* **tesebe giljame gūnime ++ amba erdemu be tuwabufi** . solho gurun ming gurun i wan lii han i fonde . oz de tušaha □□□ de . ming gurun cooha unggifi daha . ming gurun duin [17/18] jugūn deri cooha tucibume necinjire de . solho i dalaha yuwanšuwai giyang kung liyei . inu cooha gaifi daha cooha gidabufi dahanjiha manggi . + taizu hūwangdi . bithe arafi . baili de karulaki seme jihe turgunde . ujeleme wakašarakū babe ulhibuhe . amala + taizung hūwangdi ini gurun be dailame efulefi . weile be oncodofi dahūme fungnere jakade . solho gurun tereci + kesi be hukšeme + erdemu be gūnime enteheme necirakū ubašarakū amban ohobi . amban gingiyān . \* + han i arahangge **tederi nikan wailan i facuhūn be ekšeme dailame toktobuha** . tuktan turun hoton i nikan wailan gebungge niyalma . ming gurun i cooha be šusihiyefi . musede abka be uhelerakū kimungge niyalma ojoro jakade . + taizu hūwangdi cooha jurafi turun hoton be afara de nikan wailan ukame genefi . ming gurun i baru burulame genehe be . ming gurun dosimbume muterakū . musei cooha olhon hoton de isibume farganafi waha . \* **abka de nadan koro alafi cooha tucikengge yala tob** . abkai fulingga i ilaci aniya aniya biyade . biyai dulin be hafu suwayan siren gocika . golmin ici ilan juda bihe . ede + taizu hūwangdi geren beile ambasa de hese wasimbuhangge . + abkai gūnin uttu be dahame . ere aniya bi ming gurun be urunakū dailaname [18a/b] genembi sefi . tereci yafahan moringga juwe tumen cooha be gaifi jurara de . tungken tūme burendeme buleri beleri fulgiyeme + tangse de hengkilefi . nadan amba koro be arafi + abka de habšafi geli umainaci ojarahū . ming gurun be dailara turgun be geren de ulhibume coohai fafun be ciralame selgiyehe . \* **algimbume duin jugūn dendefi cooha unggihengge bata inu etuhun bihe** . muse ming gurun be dailara de niowanggiyaha angga be gaiha manggi . ming gurun i han musei gurun de gūnin bahaki seme liyoodung ni wekjime dasara amban yang hoo be simiyan jase de cooha isabufi . duin jugūn dendefi afanjire de . dashūwan galai dulimbai jugūn de . uheri kadalara da du sung . wang siowan . jao meng lin . ambula niktongga i dooli hafan jang ciowan be

ninggun tumen cooha gaifi . hunehe birai angga deri fusi furdan be tucibume . jebele galai dulimbai jugūn de . uheri kadalara da lii žu be . aisilame kadalara da ho ši hiyan . liyooha antu i dooli hafan yan ming tai be ninggun tumen cooha gaifi . niowanggiyaha jugūn deri ya hū furdan be tucibume . dashūwan galai amargi jugūn de . uheri kadalara da ma lin . aisilame kadalara da ma yan . keyen i dooli hafan pan zung yan be duin tumen cooha gaifi . keyen deri yehe gurun i coohai emgi acafi . sacara angga be tucibume . jebele galai julergi jugūn de . uheri kadalara da lio ting . hai g'i i dooli hafan k'ang ing giyan be duin tumen cooha gaifi solho gurun i coohai emgi acafi . kuwan diyan i angga de tucibume . sasari musei gurun i gemulehe hecen i baru dosikini seme boljoho . dehi nadan tumen cooha bi seme algimbuha . \* **ambarame afafi [18/19] sarhū alin de komso i geren be etefi** . ming gurun i du sung se emgeri fusi angga be tucike . julergi jugūn i karun i niyalma geli lio ting ni cooha donggo golo de tucike seme alanjiha . + taizu hūwangdi . beile sede hese wasimbuhange . julergi jugūn de musei tuwakiyame tehe cooha sunja tanggū bisire be dahame . bata be sujakini . ming gurun julergi jugūn de neneme cooha sabubuhange . muse be yarkiyarange . fusi deri amba cooha urunakū jimbi . tere cooha be gidaha manggi . gūwa jugūn i cooha ja ombi sefi . + han i beye amba cooha gaifi . hecen ci tucike . amba beile daišan . + duici beile jai amban eidu sei emgi cooha gaifi . neneme jaifiyan de genefi bakcilame faidafi iliha . ming gurun i du sung . sarhū alin de kūwaran ilifi . beye cooha juwe tumen gaifi . musei hoton sahara cooha . alban i niyalma be girin hada de kafi . musei cooha . alban i niyalma wasihūn gidame afafi tanggū isime waha . geren beile . girin hada i cooha alban i niyalma damu duin tanggū teile seme . emu minggan niyalma nonggime tucibufi aisilabume wasihūn gidame afabuki . jebele galai duin gūsai cooha be hafitame afabuki . sarhū alin i ming gurun i cooha be . dashūwan galai duin gūsai cooha be alifi afabuki seme hebšefi wesimbuhede . + taizu hūwangdi tesei gisun be inu sefi dashūwan galai duin gūsai cooha be juwe gūsa fidefi . jebele gala de acafi . neneme sarhū alin be afame . batai kūwaran be efulefi . tere girin hada de aisilabume unggihe cooha . alin ci wasihūn afambime . jebele galai juwe gūsai cooha . bira be doofi šuwe ibefi hafitame afame dosifi . hetu undu bireme gidame . gemu emken tanggū de tehereme ofi . uthai terei geren be ambarame efulehe . ming gurun i du sung . wang siowan . jao meng lin se . gemu dain de [19a/b]

gaibuha . jai bucehe coohai ursei giran . hunehe bira de sektefi eyehengge hujurere gese . sirame geli ming gurun i dashūwan galai amargi jugūn i ma lin i cooha be šanggiyan hada fiyenfun alin de afame gidaha . ma lin beyei teile araka burulame tucike . \* **abdari alin de temšeme tafafi neneme ejelehe** . ming gurun i lio ting . siliha juwe tumen cooha gaifi . kuwan diyan i ba be tucifi . neneme emu tumen niyalma be juleri karun sindame unggifi . abdari alin i ninggude tafara de . + duici beile . jebele galai cooha be gaifi neneme terei ninggude ejelefi . gūsin siliha moringga cooha be gaifi . geren cooha ci nushume tucifi . alin ci wasihūn baturulame gidame . amargi cooha siranduhai isinjiha bime . amba beile geli dashūwan galai cooha be gaifi . alin i wargi ergici hafitame afara jakade . ming gurun i cooha ambula gidabufi burulaha . lio ting dain de afame bucehe . solho i dalaha yuwansuwai giyang gung liyei ini kūwaran de burulame dosika . ming gurun i cooha be jafafi benjime . musei cooha de isinjifi dahaha . ming gurun i wekjime dasara amban yang hoo . ilan jugūn i cooha gidabuha be donjifi . ekšeme lii žu be de cooha bederekini seme niyalma takūrafi . hūlan i baci amasi bederehe . tere mudan . ming gurun orin tumen cooha be dehi tumen seme algimbume . uhei hūsun i afanjiha be . + taizu hūwangdi horon baturu be fafuršame . komso i geren be afame . gidame efulehekūngge akū . + abka de acanahangge yooni mukdembi sehengge . erebe kai . yargiyan i dorgideri karmame ijishūn de aisilaha babi .. \* **dailame fusi . lioi šūn angga i hoton be [19/20] efulefi** . erei onggolo abkai fulingga i ilaci aniya . + taizu hūwangdi gūnin lashalafi ming gurun be dailame . amba cooha neyen faksalame ekšeme on gaima fusi furdan i baru dosifi . ming gurun i dasihire hafan lii yong fang tucifi dahaha . tereci terei hecen be efulehe . abkai fulingga i juwanci aniya de isinjifi . ming gurun i emu tumen cooha mederi deri lioi šūn angga de isinjifi . hoton be dasatafi tuwakiyaha tehe . + taizu hūwangdi ilaci beile manggūltai be takūrafi afame gaifi . ming gurun i cooha be suntebume wafi . geli hoton be efulefi cooha bederehe . \* **dahanduhai simiyan hoton . liyooaha antu be baha** . ming gurun i uheri kadalara da ho ši hiyan . io ši gung se nadan tumen cooha be gaifi simiyan hecen be tuwakiyaha . + taizu hūwangdi afaki seme hebešeme toktobufi . muke olhon jugūn deri sasa dosifi . hecen i šun dekdere ergide bakcilaha . ming gurun i cooha hecen i tulergi de šumin ulan eye fetefi eljehe . musei cooha hecen

bitume sacime muhaliyan tuhebufi . ming gurun i nadan tumen cooha gemu buruluha . dain de ho ši hiyan . io ši gung sebe wafi . simiyan hecen be gaiha . tereci etehe hūsun de liyooha antu hecen be afame dosika . ming gurun i cooha . birai muke be hecen i ulan de eyebufi . hecen be bekileme tuwakiyaha . musei cooha . liyooha antu hecen i dergi julergi ergide isinafi . bira be dome jabdunggala . ming gurun i uheri kadalara da lii hūwai sin se . hecen ci tucifi faidame iliha . taizu hūwangdi dashūwan jebele juwe gala be hafitame afabure jakade . ming gurun i cooha ambula burulafi hecen be dosika musei cooha birai dooha be durifi . wan sindafi hecen de tafaka . hecen i dolo ming gurun i cooha tolon tukiyefti . musei [20a/b] coohai baru fumereme afahai . musei cooha gemu hecen de tafaka . ming gurun i wekjime dasara amban yuwan sing tai hecen i taktu de afara be tuwame bifi . hecen gaibuha be safi . uthai tuwa sindafi deijibufi bucehe . dooli hafan . jiyanggiyūn sai dain de bucehengge umesi labdu . terei baicame tuwara hafan jang ciowan be weihun jafaha . hafan irgen gemu uju fusifi dahaha . liyooha antu hecen be baha manggi . nadanju funcere harangga hecen gemu dahaha . \* **dacun cooha niowanggiyaha hecen be gaifi** . abkai fulingga i ilaci aniya . + taizu hūwangdi cooha gaifi ming gurun i niowanggiyaha hecen be kafi . musei cooha fafuršame baturulame tugi wan sindafi hecen be fekume tafafi gaiha .. + amban gi yūn . \* **darime tiyeliyan i hoton be afafi gisabuha** . ming gurun i tiyeliyan karmangga i hecen . keyen hecen i julergi ninju ba i dubede bi . musei cooha keyen be gidafi . ma lin be wafi . tiyeliyan hecen be kafi . hecen i keremu be efulefi bireme dosifi . terei dasihire hafan ioi ceng ming sebe dain de wafi . geren cooha be gemu gisabuha . \* **tereci keyen be afame efulefi hoton i taktu de + indefi** . amba cooha keyen be gidara fonde . hecen be afara cooha tugi wan sindahakū . gemu dabame fekume dosika . + taizu hūwangdi terei hecen i julergi dukai taktu de tafafi . ilan inenggi cooha tatafi . teni bederehe . \* **tere [20/21] ilu i irgese be dalime hecen i duka be fihebuhe** . ilu hoton . simiyan hecen i wargi amargi de bi . ere onggolo + taizu hūwangdi cooha gaifi ming gurun be dailaname ere jugūn deri dosire de . ilu i niyalma gemu hecen be waliyafi uhaka . tere fonde . ming gurun i simiyan hecen i uheri kadalara da ho ši hiyan se cooha gaifi simiyan hecen ci orin ba tucike be karun i niyalma alanjiha manggi . + taizu hūwangdi ilu i niyalma be

hecen i duka de dositala fihebuki seme cooha gaifi afame genehe . ho ši hiyan se musei cooha isinjija be sabufi amasi bederehe . \* **tede guwang ning ni irgen dahanjifi . hiong ting bi . wang hūwa jeng ukafi** . abkai fulingga i nadaci aniya . amba cooha ming gurun be dailame liyooha bira be dooha manggi . ming gurun i ambula niktongga jeo i uheri kadalara da lio kioi se . musei cooha faidahakū be nashūlame ekšeme afanjifi . musei cooha deyere gese bireme dosifi . sacime wahangge toloho seme wajirakū . lio kioi sei gubcingge cooha yooni gisaka . ambula niktongga jeo i giyarime dasara amban wang hūwa jeng . hoton be waliyafi šanaha furdan de dosika . amba cooha hoton ci ilan ba i dubede isinjifi . hoton i dorgi hafasa irgese hiyan dabufi kumun deribume okdome hoton dosika . juwan inenggi cooha tatafi . ibefi šanaha furdan be gaire de . ming gurun i wekjime dasara amban [21a/b] hiyong ting bi . wang hūwa jeng ni sasa jugūn unduri . bisire gašan karman be wacihiyame dejifi jailaha .. +amban siyei yūng . \* **tederi fung ji karman i cooha be gisabufi ju wan liyang . lii bing ceng be durgebuhe** . simiyan hecen i dergi julergi fung ji karman . ming gurun i uheri kadalara da lii bing ceng ni cooha tatara ba . abkai fulingga i ningguci aniya . + taizu hūwangdi cooha be gaifi jakūn jugūn obume faksalafi . ibeme dailara de . lii bing ceng hoton tucifi eljehe manggi . musei dashūwan galai duin gūsai cooha juwe jugūn deri ekšeme afara de . burulafi ukame hoton dosika . tere fonde . ming gurun i aisilame kadalara da ju wan liyang . hūwang šan alin de cooha tatambihe . musei coohai horon amba be sabufi inu kūwaran aššafi ukaha . \* **araka ilan hehe bime hūlha be bederebume mutehengge ferguwecuke seci** . ming gurun i cooha dobori musei eldengge jeo i hoton i julergi guwan tun šancin be hūlhame gaire de . šancin i fu be dabame . dosifi . cinggiyanu . nadai . maitu . ere ilan niyalmai sargan . sejen i fara be fu de wan obume sindafi tafafi . loho jafafi faturšame sacire jakade ming gurun i cooha golofi wasifi burulaha . \* **afara jiyanggiyūn [21/22] juwe teile uthai bata be etehengge inu saišacuka** . mederi jeo i harangga kadalara jang tun šancin i nikasa ubašaki seme . ming gurun i ilan tanggū cooha be boljofi necinjire de . šancin i cooha eljeme afafi bata burulaha . mederi jeo be tuwakiyara coohai hafan jaisa . urgun . poo i jilgan be donjifi uthai farganame emu tanggū nadanju niyalma be waha . \* **arga banjibufi gijo**

**hūwa tun i jekui jahūdai be deijifi** . amba cooha . ming gurun i goroki be nikton obure hoton be kafi . yuwan cung hūwan . man gui i emgi bekileme tuwakiyara de . nerginde afame bahakū . tere fonde ming gurun i šanaha furdan i tulergi coohai niyalmai jedere jeku orho be . gemu jahūdai i juweme . mederi i dorgi giyo hūwa tun de isibufi sindahabi . + taizu hūwangdi . unege be cooha gaimē unggifi . terei juwe minggan funcere jahūdai . emu minggan funcere buktan bele be tuwa sindaha .. + amban gi ši sung .. \* **ambarame dailaname köke hoton deri jasei fu ba efulefi dosika** . sure han i ningguci aniya cahar lindan han . aru aiman be necime tabcilara de . + taizung hūwangdi geren monggosoi cooha be acabufi dailame köke hoton i bade cooha tatafi . + hesei beile jirgalang sebe jebele galai cooha gaifi . köke hoton . hūwang ho birai jergi babe [22a/b] dailanabume unggihe manggi . uthai cooha guribufi ming gurun be dailame . jasei fu i šancin i anggai deri dosifi oljilame jafahangge umesi labdu . ming gurun i siowan hūwa fu i giyarime dasara amban . uheri kadalara da albabun jafafi sain i acaki seme baire jakade . tereci esei emgi gashūfi bederehe . \* **dahanduhai mao wen lung ni duwali be wacihiyame gisabufi** . erei onggolo ming gurun i uheri kadalara da mao wen lung . pi doo sere tun be ejelefi musei cooha be jafataki sere be . ming gurun i ejen amban akdafi . wesibume amba uheri dalaci obuha . geli musei gurun de sain i acaki serede . + taizung hūwangdi . koko be tucibufi . duin niyalma gaifi unggihe manggi . mao wen lung jafafi beging de benebure de . goroki be nikton obure hoton i giyarime dasara amban yuwan cung hūwan . mao wen lung be musei gurun de cisui faliha seme wahabi . terei mukūn i urse kemuni tiye šan alin be ejelehangge bisire turgunde . + taizung hūwangdi . geren jiyanggiyūn de afabufi . geren mederi tun be suweleme geterembume yooni gisabuha . \* **dalingho hoton be edun aga i hūsun de afame dahabuha** . sure han i sunjaci aniya uyun biyade . + taizung hūwangdi beye ming gurun i cooha be . dalingho i bade efulehe . tere fonde . sahaliyan tugi banjifi . edun wargici dekdefi bata edun be nashūlame tuwa sindafi . musei cooha be deijime hamika de . abka gaitai agame deribufi edun forgošobufi batai cooha be deijire jakade . ambarame etehe . juwan biyade dalingho i hoton i urse dahaha . [22/23] \* **damu emu biyai sidende junggin jeo . sungšan hoton i jiyanggiyūn be oljilafi** . wesihun erdemungge i

nadaci aniya juwe biyade . fafungga cin wang hooge se sungšan hoton be efulefi . ming gurun i uheri kadalara amban hūng ceng ceo . giyarime dasara amban ki min yang . uheri kadalara da wang ting cen . zoo biyan giyao . zu da lo i jergi ursebe weihun jafaha seme wesimbuhe ilan biyade junggin jeo be efulefi . ming gurun i uheri kadalara da zu da šeo dahaha . + amban dung k'eo \* + han i arahangge **dartai andande tašan hingšan i hoton be ikiri gaiha** . wesihun erdemungge i nadaci aniya duin biyai šahūn ulgiyan inenggi . ujen cin wang jirgalang se tašan hoton be efulehe niowanggiyan singgeri inenggi hingšan hoton be afame poo sindame . hoton i fu be efulehe turgunde . geren hafasa duka neifi dahaha . ishunde giyalabuhangge teni juwan ilan inenggi bihe . \* **afara dailara be iletuleme juwe mudan furdan de dosifi** . sure han i uyuci aniya . + taizung hūwangdi . beile dorgon sede afabufi . daitung . siowan hūwa fu deri cooha ibeme . ming gurun be dailame . ping u karmangga de dosika . wesihun erdemungge i ilaci aniya . geli mergen cin wang dorgon . beile yoto sebe dashūwan jebele galai cooha be uherilebufi ming gurun be dailame . jebele galai cooha . ming gurun i mi yūn hiyan i dergi amargi ciyang z dabagan deri abame . dasahūwan galai [23a/b] cooha . cing šan furdan deri ibeme . jugūn dendefi furdan be dosi seme afabuha . \* **amba cooha be + beye gaifi ferguwecuke bodogon be uherilehe** . \* **ambarame muke olhon jugūn deri ibeme šandung . sansi de isitala** . dashūwan galai mergen cin wang cing šan furdan deri dosifi . jo jeo de isinafi . cooha be jakūn jugūn obume fakšalafi . emu jugūn juwere bira be biturame . emu jugūn alin be biturame . ninggun jugūn alin birai sidende yabume . sasa ibefi šuwe dosime . ming gurun i beging be susunggiyabufi . wargi minggan ba i dorgi ninggun fu den yooni akūnaha . geli lin cing jeo i bade juwere bira be doofi . šandung goloi ji nan fu be efulefi . tiyan jin karmangga deri mariha . jebele galai beile dudu . beging ci cooha dendefi . sansi jecen de isinjifi . geli šandung goloi ji nan fu de genefi . uhei afaha de . fu i hoton be uheri uyun efulehe . \* **afame isinaha yan yūn dai liyang ni jergi babe bireme efulehe** . wesihun erdemungge i nadaci aniya . beile abatai . cooha gaifi . ming gurun be dailame hūwang yai keo deri dosifi . ki jeo i cooha be etefi . beging be dulefi . ho giyan fu ci . yan jeo fu de isinafi cooha dendefi . julergi mederi jeo de isitala . uheri ilan jeo . juwan jakūn

jeo . ninju nadan hiyan be gaiha . \* **eiterecibe** [23/24] **etere be toktoburengge gemu + ferguwecuke bodogon de bi seci** . \* **enteke amba baturu ohongge . ineku + abkai kesi de akdahabi** . \* **ejelehe usin be jalan halame tuwakiyaci acambi seme duribuhekū** . ming gurun i uheri kadalara da jang ceng yen . kemuni musei jecen i babe nungneme ejelefi . eldengge wehe ilibufi . jecen obuha bime . geli niyalma takūrafi . musei cai ho . san ca . fu an i jergi ilan jugūn i usin be gaire de . + taizu hūwangdi hese wasimbufi . jalan halame tuwakiyahangge be waliyaci mangga . mergen hūsun de ertufi nungneme durici . urunakū abkai jobolon bi . giyan i tob tondo i gūnin be tebuci acambi seme ulhibuhe .. amban dacun .. \* **ehe irgen i nemu be hūlahahangge be wafi . gashūha gisun be songkolohobi** . ming gurun i jasei irgen . aniyadari jecen dabafi . musei orhoda nemu be hūlahara de . + taizu hūwangdi . hūrgan be unggifi . susai funcere niyalma be jafafi wafa . ming gurun i giyarime dasara amban lii wei han fonjime jihe manggi . [24a/b] taizu hūwangdi hese wasimbuhangge . seibeni saisai gisun aikabade jase be dabaha niyalma be sabufi warakū oci . warakū niyalma de jobolon isibumbi sehebi . ainu neneme gashūha babe gūnirakū tabsitame gisurembini sehe .

\* **ibeme afara de tusa arame arbungga bade gemulefi** . simiyan hecen de gemun toktobuha fonde . + taizu hūwangdi tere ba . wargi ming gurun be dailaci . dorbi dari liyooaha bira be doofi . jugūn tondo bime hanci . amargi monggoso be dailaci . juwe ilan inenggi yabufi isinaci ombi . julergi solho gurun be dailaci . cing ho birai deri ibeci ombi . gemu na i aisi be bahambi seme . tuttu siseteme bodoro mutebume weilere be eimerakū . uthai tumen aniyai gemun hecen obume toktobuha . \* **irgesei mujilen be bargiyame gaima jiramin šangnaha bahabuha** . + taizu hūwangdi . hoton sahara mudan de . urui hūsun i haha be tolofi . ihan jai dabsun bahabumbi . geren ambasa de . hese wasimbuhangge . cirgeme sahara de umesi suilambi . ume ulin jaka be hairara sehebi . ainci tere fonde . hūsun i hahai dorgi tesu ba i niyalma waka oci . uthai jiramilame bahabufi amasi maribumbihe . ere cohome fulehun isibufi irgen be bayambume . mujilen hungkereme sebjelere bade isinajikini seme erere gūnin bihe kai . \* **+ iletuleme huwekiyebume gungge ambasa de etuku** .

**nure šangnaha [24/25] bime** liyoodung ni babe etefi gaiha fonde . geren ambasa be ambaram sarilame + hese wasimbuhangge . ming gurun i han elere be sarkū . musei gurun be necime duime ofi . tuttu cooha gaibufi . ba be ufaraha . bi abkai kesi de bahafi uttu ohongge inu suweni geren ambasai hūsun de akdaha be dahame . etuku emte jergi . nure emte tampin šangna . ere ainahai gungge de karulame mutembini sehebi .. amban asu . \* **isebure be + tuwabume oliha urse be fusheme serguwešere baita be jafafi targabuha** . + taizung hūwangdi cooha tucibufi ming gurun be dailara fonde . geren jiyanggiyūn sede coohai urse be hing seme gosi seme . + hese wasimbufi . sung gurun i jiyanggiyūn i fusheku fusheme . sergūwen isibure baita be yarufi targabuha . \* **ere dade niyalma be kundulere beyebe gocishūn obure giyan be ulhibufi** . + taizung hūwangdi . yuwan cung hūwan de ulhibume unggihe bithede . sain i acara bithei durun be toktobure de . jurgan i bodome giyan be jafafi kimcire oci acambi seme ming gurun i niyalmai oihorilame heoledehe weile be šumilame wakašaha . \* **ejen amban mentuhun hūlhi seme bata be wakašame gisurehe** . ming gurun i tiyan ki han umesi mentuhun hūlhi . + taizu hūwangdi . geren beile de hese [25a/b] wasimbuhengge . julge te i bithe cagan be tuwaci . gurun udu amba seme . sukdu ton ebereme hamika de . ejen amban mentuhun hūlhi . hešen hergin fudaram forgošofi gukure mukiyere de isinambi . te ming gurun . ganio gashan nurhūme tucike bime . terei ejen amban hono tuwancihiyara be kicerakū . dubentele urunakū + abkai weile be necimbi sehebi . gurun i nashūn be doigonde tuwame tucikengge . yargiyan i + enduringge mergen kai . \* **ehereke zu da šeo be dasame jafafi terei mujilen be dahabufi** . zu da šeo . dalinghe be efulehe fonde . dahanjiha manggi . + taizung hūwangdi terebe junggin jeo de amasi maribume unggifi zu da šeo dulimbaci kūbulika . geli utala aniya kame tuwakiyame . junggin jeo be gaiha manggi zu da šeo teni hing seme dahaha .. amban hū ge'o wang . \* **enculeme jang cūn be + banihūnjame tuwame amban ojoro jurgan be yendebuhe** . + taizung hūwangdi . dalinghe be efulefi . ming gurun giyan giyūn doo hafan jang cūn be weihun jafafi . + dele i jakade niyakūarakū ofi . sain jemengge + šangnaha cooha bederere de . + kesi sarin sarilame . geren dahaha jiyanggiyūn i dergi de te sehe . + enduringge niyalmai yabuhangge . cohome amban i jurgan be huwekiyebume niyalmai

ciktan ba iliburengge kai .. \* **aifinici siyoo be zhi i holo be [25/26]**  
**bulekušefi** . ming gurun . beiguwen siyoo be zhi be takūrame jifi . holtome  
 amban arafi jakūn niyalma tukiye kiyoo de tefi . gisun asuru ureshūn akū ofi .  
 + taizu hūwangdi hese wasimbuhanngge untuhun gisun i esukiyeme geleburengge  
 dorolon be ainambi sefi . terei bithe be tuwarakū amasi unggihe . \* **argai**  
**jakanabume yuwan cung hūwan be waha** . + taizung hūwangdi . ming  
 gurun i beging be kaha de . ming gurun goroki be nikton obure jeo i giyarime  
 dasara amban yuwan cung hūwan . dame dosika de . + dele . g'eo hūng jung sede  
 narhūn arga tacibufi . oljilame jafaha ming gurun i yang halangga taigiyān be  
 tuwakiyara urse be . jortanggi šušunggiyame hendume . enenggi cooha  
 gocirengge . cohome + ejen i arga . baji ofi . emteli morin be . batai baru unggici  
 . juwe niyalma acanjihā . gūnici juwan halangga giyarime dasara amban cisui  
 boljoho babi . ere baita ilihai šanggafi ombi seme gisurebuhe be . yang halangga  
 taigiyān amgara arame tuwaha . terebe sindafi . bederefi alaha manggi . ming  
 gurun i cung jeng han . yuwan cung hūwan be kenehunjeŋi waha . \* **aksaha**  
**dorgon be jafara adali naranggi bata be oljilafi** . + taizung hūwangdi  
 yunggin jeo be kaha de . ming gurun i uheri kadalara da jao šuwai giyoo duka  
 yaksifi tucirakū . hoton i ninggude ilafi hendume . etere acaburengge ainahai  
 toktohon bici . abka be dahara dabala sehe be . + dele wakašame hese  
 wasimbuhanngge . si gelhun akū abka be jorime badaranggi gisun tucimbio . bi  
 damu + dergi abkai [26a/b] afabuha be tuwambi . tuttu ofi simiyan hecen  
 liyoodung . fu ning ni ba . gemu minde bahabuhabi . si unenggi baturu fafuri oci  
 . ainu tucifi afarakū . fuhali bigan i dorgon i gese feye de somifi . cihai gajime  
 beye coktoloro gojime . buthai niyalma coo be emgeri isibuha de . uthai fulhū i  
 dorgi jaka be jafara adali be sahakūbi sehebi .. amban gi meng hiong . \* + han i  
 arahangge **amba moo be asihiyame sacire adali ming gurun i ba be**  
**gaiha** . ujen coohai amban tung tu lai se abkai erin be nashūlame niyalmai baita  
 be dahame . suwe ming gurun i beging be gaike seme baiha de . + taizung  
 hūwangdi hese wasimbuhanngge . beging be gairengge . uthai amba moo be  
 sacire adali . neneme dalbaci argiyame ohode . amba moo ini cisui tuhembī . te  
 ming gurun i salaha cooha emgeri wajihabi . musei coohai hūsun ulhiyen i  
 yendehe . duin ergici aname bodogon isabuha manggi . amala uthai beging be

bahaci ombikai sehebi . \* **ede gemun hecen de isinjiha bicibe umai gaihakū** . sure han i ilaci aniya . + taizung hūwangdi . ming gurun emtubei gashūha gisun be cashūlambi seme + beye amba cooha be uherielefi . ming gurun be dailame . hūng šan angga deri dosifi . zun hūwa hoton be efulefi . uthai gi jeo daru ibeme . beging be dailame . + taizung hūwangdi . hoton i amargi ergi □□ hoton furdan i dergi bade tatafi . geren beile sebe gaifi . dasame beging hoton be □□□ . tulergi □□□ kūwaran i bade guribume tataha manggi . cooha ibeme hoton i guwali ci [26/27] juwe ba i dubede sandalabufi . geren beile se dahūn dahūn i hoton be afaki seme baiha de . + taizung hūwangdi hese wasimbuhengge . bi + abkai kesi de hoton be afaci . urunakū bahambi . damu olhorongge . mini sain jiyangiyūn be emke juwe □□ uthai tanggū hoton be baha seme . inu urgun seci oJORakū sefi . uthai nakafi afahakū . \* **elcin takūrafi sain i acafi cooha gaifi bederehe** . musei cooha dendefi ming gurun giyang hiyang gu an . fang šan i jergi babe gaifi geli ming gurun i cooha be enteheme toktoho dukai julergi bade afame gidaha manggi . + hesei baksi dahai . aibari sebe bithe jafabufi ming gurun de sain i acara be gisurefi amba cooha uthai yong ping fu de genefi sanaha furdan deri cooha bederehe . \* **eiterecibe tulergi be dailara jalin neneme dorgi be dasara jakade** . + mukden i hoton i □□□ uheri jakūn . dergi ergingge be dorgi ba dasambi sembi . wargi ergingge be tulergi be dahabumbi sembi emgeri gebulehe de . abkai fejergi be dasara giyan . gemu erei dolo baktakabi kai . \* **esi + gungge mutebuhe bime + erdemu iletulehe** . + mukden i gashū ergi isinjire duka be bithei erdemu sembi . ici ergi isanjire duka be coohai gungge sembi . \* **tereci + beye manju hergen banjibume arafi** . manjusa daci [27a/b] hergen akū bihe . + taizu hūwangdi . baksi erdeni gagai de afabufi . monggo hergen be musei gurun i gisun i mudan de acabume fuka tongki be nonggime banjibume . manju hergen + toktobufi bireme selgiyehe . \* **teni jakūn gūsa dendeme toktohuha** . erei onggolo musei gurun cooha tucire . abalame meljere de . teisu teisu mukūn falga tokso šancin be dahame yabume . niyalma tome emte sirdan tucibufi . juwan sirdan de . emu dalaha niyalma turulabume niru sembihe . šahūn ihan aniya . dahame jihe niyalma labdu ofi . ilan tanggū niyalma be emu niru obufi . terei

dalaha niyalma be nirui ejen sembihe . niohon gūlmahūn aniya . jalan i ejen sindafi . sunja niru be kadalabuha . geli gūsai ejen sindafi . sunja jalan ba kadalabuha . hashū ici ergi juwe meiren i ejen sindaha . dade suwayan . šanyan . fulgiyan . lamun sere duin gūsa ilibufi amaga terei boco de suwaliyaganjame kubufi uheri jakūn gūsa obuha . \* **teisulebume acabume hafan i doru be dasafi** . abkai fulingga i juwan emuci aniya . jakūn gūsai amba sindaha . sure han i ilaci aniya . bithei kuren . tušan i fiyenten be toktobuha . sunjaci aniya . ninggun jurgan be ilibuha . ningguci aniya . hoton be tuwakiyara hafasa be ilan aniya giyalafi kimcime baicara kooli be toktobuha . jakūci aniya . jakūn gūsai hafasai tušan i gebu be toktobuha . juwanci aniya . dorgi ilan yamun be halame toktobuha . wesihun erdemungge i sucungga aniya dorgi yamun i hafan i kooli be toktobufi . uheri be baicara yamun be ilibuha . jai aniya . jakūn gūsai hebei amban sindaha . ilaci aniya . tulergi golo be dasara jurgan be ilibufi . jurgan yamun i kooli be toktobuha . jakūci aniya [27/28] dorolon jurgan de monggo baita be danara hafan sindaha .. amban ye guwan guwe . \* **teksin cira i coohai kooli be ilibuha** . + taizu hūwangdi niohon gūlmahūn aniya . jakūn gūsai coohai kooli be toktobuha . taizung hūwangdi sure han i ilaci aniya ilan biyade . coohai fafun be toktobufi . tulergi aiman de yabubuha . jakūn biyade . coohai kūwaran i šangnara weile arara kooli be toktobuha . sunjaci aniya . tucifi dailara coohai kooli be toktobuha . wesihun erdemungge i jakūci aniya coohai fafun i bithe be toktobuha . \* **ere dade gisun be gaime geren ambasa be sijirhūn i tafulabumbime** . abkai fulingga i sunjaci aniya ninggun biyade . gisun wesimbure moo be dukai tule ilibuha . sure han i sunjaci aniya . beile ambasa be gisun be wacihiyame sijirhūn i tafula sehe . \* **erun be olhošome weilengge niyalma be oncodome gamaha** . abkai fulingga i jai aniya habšan duilen be narhūšame olhošo sehe . sure han i uyuci aniya . cisui derencume murime lashalara be fafulaha . wesihun erdemungge i sunjaci aniya ambarame guwebuhe . \* **erdemungge be tukiyeme tacirengge be huwekiyebume šu i wen be [28a/b] yendebufi** . + taizu hūwangdi i niohon gūlmahūn aniya . geren ambasa be mergen erdemungge be tukiyen seme afabuha . sunjaci aniya . beile ambasai juse deode be tacikū de dosimbufi . ilan aniya ofi . tukiyesi šusai i tušan jergi be bahabume . hūsun i haha tucibure be guwebuhe .. amban wang i

sio . \* **eiten + taimiyoo de wecere . hargašan de isara dorolon be toktobuha** . sure han i ningguci aniya . ice toktobuha hargašan i dorolon be yabubuha . wesihun erdemungge i sucungga aniya . + taimiyoo de ice jaka doboro dorolon be yabubuha . ilaci aniya dorolon i jurgan de . + hese wasimbufi . fafun selgiyen be getukeleme tucibuhe . jakūci aniya . dorgi tulergi i ishunde acara dorolon be toktobuha . \* **ujen kesi isibume salame aitubufi + fe kooli be songkoloho** . sure han i sucungga aniya . namun i menggun be tucibufi . yuyure be aitubuha . jai aniya . namun i menggun be tucibufi . irgen i jui bure urun gajara de aisilaha . wesihun erdemungge i jai aniya . + hesei bele juwen bufi . irgen de aisila sehe . ningguci aniya . aniya haji ofi . + hesei yuyun be belhere kooli hacin be yabubu sehe . \* **usin nimalan be ujeleme . usisi be huwekiyebume [28/29] + nenehe tacihiyan be dahaha** . + taizu hūwangdi niowanggiyan tasha aniya . gurun i niyalma be usin taribume neime suksalabuha . + taizung hūwangdi sure han i uyuci aniya balai takūrume usisi i baita be tookabure be fafulaha . wesihun erdemungge i sucungga aniya . bele jeku be iktambure be fafulafi . erin de acabume usin taribuha . jai aniya . geren tokso karman de afabufi . erin de acabume usisi be huwekiyebu sehe . \* **urunakū dasan de kice seme banuhūn heolen be + targabufi** . abkai fulingga i jakūci aniya . geren ambasa be hacihiyame tušan de kice seme + hacihiyaha . juwan emuci aniya . geren beile sebe ume jirgame sebjelere seme + hacihiyaha . wesihun erdemungge i jai aniya . + hesei ambasa de gurun i dasan be kiceme dasa sehe . nadaci aniya . + hesei geren wang beile sede dasan i baita be kiceme dasa sehe .. amban mao yuwan ming . \* **umesi elgiyen tumin okini seme malhūn hibcan be + tacibuha** . + taizu hūwangdi emu inenggi abalame tucifi . nimanggi teni galakan turgunde . orho oilo šaturnaha nimanggi de etuku usihiburakū seme fosomifi yabure de . hiyasa yendu hendume . + han de ai jaka akū . emu etuku be hairara aibi sehebe . + taizu hūwangdi donjifi injeme hese wasimbuhanngge . bi etuku akū seme hairarangge waka . bi emuni etuku be suwende šangnambikai . nimanggi de usihibure anggala . bolgo oci antaka . mini beye kemungge malhūn i [29a/b] yabure be . suwe jing alhūdaci acambi sehe . \* **tede musei irgen taifin de sebjeleme hūsun bume**

**faššaki sembime . \* tere ming gurun i dubei forgon de jing facuhūn banjinaha . \* tereci oshon be keterembume horon be selgiyeme . cooha tucire jakade** . ijishūn dasan i sucungga aniya duin biyade . + hesei mergen cin wang be amba cooha be uheri kadalabume dulimbai gurun i babe toktobume unggihe . tere fonde liošei hūlha lii z ceng . ming gurun i beging be efulefi . u san gui bithe alibufi . cooha be baime doksin be dailaki serede . wang ni beye tereci cooha be teksilefi sanaha furdan be dosika .. amban jeng ji tang ..

**\* + han i arahangge tese fekuceme urgunjeme juleri amala temšeme dahanjiha** . irgen[?] cin wang hojilahi jiyanggiyūn tang tung be . i piyan ši i bade afame gidafi šanaha furdan be dosika manggi . lii z ceng orin tumen funcere moringga yafahan cooha be gaifi faidafi ilihabi . tere inenggi amba edun dame . buraki toron dekdefi abka be [29/30] dalime ofi . wang . coohai urse be kaica seme ilan jergi kaicaha manggi . edun uthai nakafi . tereci fafuršame afara de . hūlha i geren be ambarame gidafi . dehi bade isitala bošome wame . lii z ceng burulame genehe . wang šuwe beging be dosifi . urgun i bithe arafi serkin deri wesimbuhe .

**\* + enduringge ejen be doroi faidan belhefi gingguleme okdoro onggolo . \* erdemungge mergen cin wang . guring hūwa be teksileme dasaha** .. lii z ceng wargi baru ukafi . mergen cin wang . beging de isinjiha manggi . ming gurun i bithe coohai hafasa tucifi sunja ba i dubede okdoko . wang šun be aliha duka be dosire de . sakda asihan gemu hiyan dabufi niyakūrafi okdoho . geren niyalma . ming gurun i doroi faidan . niyanjan be dorgi hoton i dukai dule faidafi . wang be niyanjan de wesireo serede . wang . teng seme maraha . damu wang ni faidan be juleri faidafi . niyanjan de tefi . horonggo yangsangga deyen de dosifi . ming gurun i geren hafasa gemu urgun arame hengkilēhe . wang . beging de gemulehe hecen obufi teki seme hebešeme toktobufi . uthai bithe wesimbufi gingguleme . + sizū hūwangdi be okdome beging de isinjifi . doroi be toktobuha . **\* enteke tob i abkai fejergi be bahangge julgeci ebsi [30/31] tongga** . julgeci ebsi abkai fejergi be bahangge . tang gurun . sung gurun oci . gemu nenehe gurun i ujulaha amban ci beye durime gaire be yabuhangge . han gurun . ming gurun udu cooha gaifi dailahangge bicibe .

han gurun oci . gašan i da bihe . ming gurun oci . inu yuwan gurun i irgen bihe . gemu gebu teisu be necihebi . muse seci . ming gurun i adaki gurun . cooha ilihangge . daci kimun be gaire jalin . furdan dosikangge ineku hūlha be efulere jalin . ming gurun i emgeri ufarabuha abkai fejergi be . muse hūlhai gala ci baha be dahame . eldengge genggiyen tob amba ojongge . julgeci ebsi juru akū kai . \* **entHEME + jalan halame erdemu be dasame mohon akū hūtūri imiyabuha . \* nenehe + ilan enduringge han dabkūri eldengge i deribure tuwakiyara be yongkiyaha bime . \* ne + ejen doro be sirafi ele ambarame badarambuha . [30/31] \* + nenehe yargiyan kooli be inenggidari + gingguleme tuwambime . + dele inenggidari erde ilifi . gingguleme + geren enduringgei yargiyan kooli be halanjame tuwame . ududu juwan aniya oho .. amban yan fu . \* **neneme amala duin mudan + mafari munggan de + dorolome acanaha . + dele sahaḥūn ulgiyan . niowanggiyan indahūn . suwayan indahūn . sahaḥūn gūlmahūn aniya duin mudan + mukden de gingguleme dorolome acanaha . \* **damu + fe doro be ujeleme tacihiyan be folohongge . gisun getuken iletu .** wesihun erdemungge i sucungga aniya . + taizung hūwangdi . garudai maksire taktu de enggelefi . geren wang beile ambasa be isabufi . + hesei dorgi kooli selgiyere yamun i ambasa be aisin gurun i šizung han i da hergen i bithe be hūlabume . + hese wasimbuhangge . aisin gurun i šizung han . mafari be fafuršame alhūdame . dasara doro be kiceme baima . etuku mahala . gisun hese . gemu fe kooli be daha . gabtara niyamniyara be erinderi urebume taci seme [31a/b] tutabuha tacihiyan umesi hing sembihe . amagana jalan ulhiyen i oihorilame waliyafi . gabtara niyamniyara be onggofi . efujere tuksiderede isinahabi sehe . geli dahūn dahūn i manjusai etuku mahala be halafi . nikan niyalmai eture miyamire be songkoloro fe kooli be onggofi gabtara niyamniyara be waliyara be targacun obu seme tumen jalan i juse omosi de tutabuhangge . umesi getuken tengkicuke . abkai wehiyehe i juwan nadaci aniya . + dele gingguleme + yargiyan kooli be tuwame . + tacibuha hese be fisebume . gabtara ordo de hetu eldengge wehe ilibufi . juse omosi hafasa irgese be gemu gingguleme daha . ume onggoro seme tumen tumen aniyai amba doro be badarambuha . \* **+ dailame necihiyere baita be irgebun irgebufi .******

**nirugan gehun tuwabuhabi** . kiyan cing gurung de gingguleme + taizung hūwangdi i yargiyan kooli . afara nirugan jakūn afaha be asarahabi . ere mukden de bisire fon i fe debtelin . + dele . gingguleme asaraha debtelin be juse omosi aname tuwame muterakū seme šahūn ihan aniya . niyengniyeri . hesei fe doron i songkoi dasame juwe debtelein nirubufi . emu debtelin be dergi bithei boode asarabuha . emu debtelin be gingguleme + mukden de benebufi asarabuha . jai + han i beye gingguleme araha irgebun be suwaliyame asarahabi . \* **daci sarhū alin i [31/32] ferguwecuke gungge be ineku bade eldengge wehe ilibufi** . + han i araha taizu hūwangdi i sohon honin aniyai sarhū i bade afaha baita be ejehe bithe emu fiyelen be . sahaḥūn gūlmahūn aniya manju nikan hergen i eldengge wehe folobufi . tubade ilibufi + amba gungge be ejehe .. + amba dai sin heng . \* **da mukden i babe fisembume fujurun + arafi tob amba jurgan be tucibuhebi** . + han i araha mukden i fujurun uheri tumen hergen . + mafari i gungge be fisembume . ejen i doro be badarambuhabi . yala tumen jalan i ujui amba šu fiyelen kai . \* **ice + banjibuha kumun i fiyelen de alioi elioi be hūwaliyambuha** . + han i araha susai fiyelen ice kumun i bithede . + iletulere alire jurgan be tucibuhe . \* **+ irgebuhe yongkiyan mudan i irgebun de . gunghun . šangsin be ujelehe** . + han i araha yongkiyan mudan i irgebun de . dergi necingge . fejergi necingge i gūsin mudan i ujui hergen be baitalame . musei + gurun i [32a/b] + mafa da i wesihun erdemu amba doro be irgebuhe . \* **ineku fe colo be dahūbufi faššangga wang gung sabe temgetulehe bime** . abkai wehiyehe i suwayan indahūn aniya . + cohotoi hese wesimbufi . fukjin doro toktobuha fonde . mergen cin wang ni gungge umesi amba seme . ini burubuha amala . ehecubuhe babe šaringgiyafi . wang ni hergen be dahūbufi . an i jalan halame lashalarakū sirabuha . geli fukjin neihe fonde . gungge bisire wang sai dorgi . doronggo cin wang . ujen cin wang . erke cin wang . fafungga cin wang . jai kicehe giyūn wang ni jergi amala halame fungnehengge be gemu de fungnehe colo be dahūbufi . faššan gungge be iletulefi . ceni amagan enen be . gebu be tuwame . jurgan be kimcime . mafari be gūnime tondo be akūmbubuha . amban ceng ceng ki . \* **iletun ulabun banjibufi . aisilame wehiyehe gungge be ejehe** . abkai wehiyehe i orin

uyuci aniya . + dele cohotoi hese wasimbufi fukjin gurun neihe fonde . gungge bisire wang gung sai baita be acanjime banjibufi . uksun i gungge faššangga wang gung sai iletun ulabun obuha . \* **erebe yargiyan kooli sasa [32/33] dorgi asari de gingguleme asarabume** . + bodogon i bithe banjibume arahangge emu + fukjin gurun neihe fon i yargiyan kooli ba songkolohobi . ere wesihun erdemungge i sucungga aniyai isabuhangge . šu sijirhūn baita yargiyan ofi . heo seme akdun tutabuci ombi . + fukjin gurun neihe fon i yargiyan kooli . manju monggo nikan ilan hacin i hergen i arahangge . dade + mukden i garudai maksire taktu de asaraha bihe . amala + dorgi amban de guribufi asaraha + dele hese wasimbufi . i ho deyen i amargi de kooli be ginggulere asari weilebufi + taizu hūwangdi ci ebsi jalan i yargiyan kooli be guribufi enteheme asaraha . te + bodogon i bithe šanggafi . inu emu ubu sarkiyafi . ere asari da asaraha .. \* **erei amargide ming gurun i ejehe gisun be dosimbufi yargiyan temgetu obuha** . ming gurun i ambasai musei gurun i baita hacin be ejehe hūwang dao jeo i araha be u diyan hūi i bithe i jeringge be . gurun i ambasa de afabufi . terei bithei dorgi gaici ogoro ashūci ojongge be meiteme gafi yargiyalame ilgafi . + bodogon i bithei geren debtelin i wajima de kamcime arafi yargiyan temgetu obuha . \* **ede geren ambasa fekuceme urgunjendume maktame irgebuhe be dahame . amban cin ceng ye . \* + han i arahangge enteheme jusei omosi de olhošome tuwakiya . ume ongoro seme tutabuha . amcame + šengzu i gosin be gosin obume . irgen i baita de kiceme alhūdame + han amai durun be durun obume . hafan i doro be dasambi . \* alimbaharakū dube be olhošome nadanju se duleke bime . \* an i inenggidari siohūme siohūme hing seme ginggulembi ..**

## Recenziók

*Szakáli Máté*

Salát Gergely (szerk.) *A kínai alkotmány*. Typotex Kiadó, Budapest, 2015. Panta Könyvek 1. ISBN 978 963 2798 592 (213 oldal)

Különböző intézményekben dolgozó kutatók, sinológusok és jogászok együttműködésével jött létre *A kínai alkotmány* című kötet, amely elsőként foglalja magyarázatosan a Kínai Népköztársaság alaptörvényével. Noha manapság Kínáról nem lehet eleget írni, az ország jogrendszeréről és működési sajátosságairól viszonylag keveset tudunk. A jogi sinológia az európai és az amerikai jogtudományban ugyanis csak a kilencvenes években látott hozzá a kínai jogi rendszer szisztematikus feldolgozásához. A magyar jogtudományban is csak elvétve találunk olyan tanulmányt, amely a világ legnépesebb országának, második legnagyobb gazdaságának jogrendszerével, alkotmányos berendezkedésével foglalkozna. Ezért is tekinthető hiánypótlónak a Salát Gergely szerkesztésében nemrég megjelent tanulmánykötet, mely a Panta sorozat első kiadványa.

A tanulmányok szerzői, sorrendben Salát Gergely és Jordán Gyula sinológusok, illetve Koi Gyula, Bóka János és Kormány Attila jogászok. A kötet a máig hatályos, 1982-es kínai alkotmányt elemzi, melynek szövegét Varga Bálint Zsolt fordításában elsőként teszi magyar nyelven hozzáférhetővé. Az első két tanulmány történeti megközelítéssel, a következő három pedig jogi kontextusba helyezve mutatja be a legfontosabb kínai törvényt. A történeti aspektus azért fontos, mert a jelen Kínájának jogi szempontú vizsgálatát megnehezíti a tradíciók keveredése a modern hatásokkal, mivel Kína jogrendszere a 19. század közepéig lényegében immanens módon fejlődött. Az első tanulmány ennek megfelelően a kínai alkotmányozás történeti előzményeiről, a császárkori jogi kultúráról, illetve a 20. század első felének alkotmányozási törekvéseiről szól. A második tanulmány a Kínai Népköztársaságának a jelenlegit megelőző három alkotmányát, illetve a hatályos alkotmány módosításait elemzi.

A kötet második felére jellemző jogi megközelítés a jogtörténeti dimenzió mellett többek között a jogfilozófia, a komparatív jogtudomány, a jogszociológia, illetve a politológia jegyében történő hasznosítását is lehetővé teszi a könyvnek. A harmadik tanulmány a jogtudomány eszköztárával jellemzi az 1982-es alkotmányszöveget, és ismerteti a kínai alkotmányjog alapintézményeit. A negyedik írás a kínai alkotmányos berendezkedés egyik alrendszeréről, az elmúlt három évtizedben folyamatosan változó igazságszolgáltatásról ad áttekintést, az alkotmány mellett további releváns jogforrások bevonásával. Az ötödik tanulmány az emberi jogok és az alkotmányosság összefüggéseit vizsgálja, bemutatva a kínai felfogás sajátosságait és eltéréseit a nyugati jogszemlélettől és zsinórmértéktől.

Mindenképpen kiemelendő, hogy hazánkban korábban még nem jelent meg hasonló témájú szintézis, ráadásul a kötet széles körű felhasználást tesz lehetővé. A joghallgatók mellett a mai Kínával foglalkozó szakemberek és diákok is nagy haszonnal forgathatják a könyvet, sőt a nagyközönség számára is ajánlott ez a modern, olvasható stílusú, összetett megközelítésű összefoglalás.

Fontos megemlíteni, hogy a kötetet alapos és jól áttekinthető bibliográfia zárja, amely tartalmazza a magyar szerzők által magyar nyelven írt, illetve külföldi szerzőktől magyarul megjelent olyan publikációkat, amelyek a kínai joggal foglalkoznak. Ez komoly segítséget jelent a további részletek iránt érdeklődőknek. Egy másik ország jogi rendszerének megismerése közelebb vihet minket saját jogi kultúránk megértéséhez is, ráadásul Kína növekvő jelentősége aligha túlértékelhető.

*Szilágyi Zsolt*

Majer Zsuzsa – Teleki Krisztina: *A Cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában. Reviving the Cam Dance Tradition in Mongolia*. Hagyományos Mongol Műveltség II. Sorozatszerkesztő: Birtalan Ágnes. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Belső-ázsiai Tanszék, Budapest 2014. DVD. ISBN: 9789632845128

Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina a mongol Cam táncot bemutató, magyarul és angolul is olvasható, kétnyelvű műve az Eötvös Loránd Tudományegyetem Belső-ázsiai Tanszéke hagyományos mongol műveltséget bemutató DVD sorozatának második részeként jelent meg Birtalan Ágnes előszavával és szerkesztésében. A szerzők a Belső-ázsiai (2014 óta Mongol és Belső-ázsiai) Tanszéken szereztek diplomáikat és 2001 óta foglalkoznak a mongol kolostorok történetével, szertartásgyakorlatával. PhD disszertációjukat mindketten a tibeti eredetű mongol buddhizmus témájának szentelték. Majer Zsuzsa Mai mongol kolostorok szertartásgyakorlatának összehasonlító elemzése, Teleki Krisztina A régi mongol kolostorfőváros szentélyeinek története címmel védte meg tudományos fokozatát 2009-ben.

A Cam (tib. 'chams) tánc a mongol buddhizmus egyik legösszetettebb rítusa, Tibetből került át Mongóliába a 17. században, s később minden nagyobb kolostor éves szertartása lett. A mongol kolostorfővárosban, Urgában (a mai Ulánbátor) 1811-től rendezték meg a táncot 108 szereplő részvételével, ám e hagyomány 1937-ben, a mongol kolostorok lerombolásakor megszakadt. Az 1990-es rendszerváltás a szabad vallásgyakorlást is magával hozta, s a még élő, idős szerzetesek felélesztették a kolostori tánc gyakorlatát.

Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina az elmúlt több mint egy évtizedben rendszeresen végzett terepmunkát és archívumi kutatást a mongol vidéken és a főváros kolostoraiban, gyűjteményeiben is. Más témáik mellett közösen és külön-külön is tanulmányozták az egykori és a mai tánc egyes jellemzőit. Jelen munkájuk első sorban az urgai Cam hagyományát (halha Xüree Cam) 2002-ben felélesztett Jüün xüree Daščoilin kolostor táncát ismerteti, melyet a szerzők 2004-ben dokumentáltak először, s melynek részletes leírása Majer Zsuzsa disszertációjának is része. Az e-booknak is tekinthető DVD kiadvány rendkívül részletes betekintést nyújt témájába. A Cam mongóliai történetének, fajtáinak bemutatását a mai ulánbátori tánc részletes leírása követi.

A rekonstruált szertartás szakrális szerepe napjainkban is meghatározó a mongol buddhista hívek életében. A rítusban a buddhizmus haragvó istenségei, kíséretük és egyéb, olykor komikus szereplők is részt vesznek, hogy táncukkal a buddhizmus, a kolostorok, a szerzetesek és a hívők külső ellenségeit, belső akadályait megsemmisítsék, megbékítsék. A szertartást megtekintő közönség személyesen találkozik e hatalmas istenségekkel, mely által eddigi vétkeiktől megtisztulnak, s közelebb jutnak a megvilágosodáshoz.

Mint az itt tárgyalt műből kiderül, a mongol Cam egyes részei eltérnek a tibeti szertartástól. A Halál urának (Erlig kán) szentelt táncot a tibeti sárgasüveges kolostorok hagyománya alapján Mongóliában sajátos elemekkel egészítették ki, néhány szereplő, bizonyos mozdulatok csak a mongol kolostorokra jellemzőek. A táncot többhónapos felkészülési időszak előzi meg, mely során a résztvevő szerzetesek fizikai tréning mellett mentálisan, meditatív úton is felkészülnek az egyes istenségek megjelenítésére. A tánc előadása a súlyos maszkoknak és csontdíszekkel ékes kosztümöknek köszönhetően önmagában is nehéz feladat, melyet a tantrikus áldozatok tesznek még összetettebbé. A mű részletezi a tánc napjának eseményeit, az egyes szereplők szerepét, a szertartások során recitált szövegeket, bemutatott áldozatokat és egyéb jellemzőket.

A kiadvány kiegészítésként tárgyalja a vidéki Amarbayasgalant és Daščoinxorlin kolostorokban szintén felélesztett, a fővárosi változattól eltérő táncok hasonlóságait, különbségeit, melyek elsősorban az eltérő kolostori hagyományokból eredeztethetőek.

Bár a tudományos világ a könyvet tekinti elsődleges publikálási lehetőségnek, napjainkban a multimédiás kiadványok egyre nagyobb jelentőséget kapnak ezen a területen is. Jelen DVD szerkesztése alapján megfelel a kiadványok jellegének, azonban a formátum nyújtotta lehetőségek kihasználásával jóval többet is nyújt, mint egy hagyományos kötet. A leírásokon kívül gazdag kép- (kb. 450 db), videó- (98 db) és hanganyag (8 db) szemlélteti a táncot, melyek között külön értékes az ulánbátori és az Amarbayasgalant kolostor háromórás táncát bemutató, egy-egy órára összevágott videó. A gyűjtemény előnye, hogy 2013-ig követi nyomon a Cam szertartás változását, fejlődését, s a szerzők felvételein kívül az ELTE Belső-ázsiai Tanszék diákjainak, kutatóinak fotói is kiegészítik az amúgy is színes, részletes képanyagot.

Hasznos lett volna a modern felvételek mellett a régi urgai táncot megörökítő 19. század végi, 20. század eleji, elsősorban külföldi utazók által készített fotók összegyűjtése, illetve közlése is, melyre valószínűleg a képekhez kötődő tulajdonjog okozta nehézségek miatt nem került sor. A DVD szerkezete miatt nem tartalmazza lábjegyzetszerűen a hivatkozásokat, de az egyes szócikkek végén és a tartalomjegyzékben megtaláljuk a témával kapcsolatos könyveket, archívumi, könyvtári forrásokat. A technikai szerkesztő, Rákos Attila munkáját dicséri mind a borító, mind a DVD könnyen kezelhető szerkezetének elkészítése. Az anyag megjelenését az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok (OTKA) és a Tan Kapuja Buddhista Alapítvány támogatta. A DVD szöveganyaga pdf formátumban a Magyar Tudományos Akadémia digitális repozitóriumában is megtekinthető, ám a kép- és videoanyag miatt érdemes a DVD-t magát tanulmányozni.

Jelen publikáció mind magyar, mind angol nyelven az egyik első kiadvány a mongol buddhizmus egyik legfontosabb szertartásáról, mely alapul szolgálhat más tibeti buddhista kultúrához tartozó kolostori táncokkal és egyéb maszkos táncokkal, misztériumjátékokkal való összehasonlításhoz is. A mongol kolostori rendszer dokumentációja, nyomon követése rendkívül fontos, hisz 2015. augusztus 9-én sor került az ulánbátori Gandan kolostor táncára, melynek új maszkjainak, ruháinak, hagyományának kutatása a szerzők vagy egyéb érdeklődők kutatásának következő célpontja lehet.



## Abstracts

*Kápolnás, Olivér:*

### The Foundation of the Manchu Empire in Poem (Part 1: introduction, transcription)

In 1774 the Manchu emperor Qianlong 乾隆 ordered to compile a historical work on the foundation of the Manchu empire. The huge enterprise was finished after 13 years, and it was published in 32 volumes under the title of *Daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bithe*. A Chinese version was also published with the title *Huangqing kaiguo fanglüe* 皇清開國方略. The work begins with a poem summarizing the story of the foundation of the Manchu Empire from the very beginning up to 1644, when the Manchus marched to Beijing, which later became the new capital of the empire. The poem has 36 verses with four lines each, and Qianlong composed eight verses from these, the others being written by different other authors. Almost every line has commentaries explaining its meaning. This poem has never been published completely, although is an important source of Manchu imagination of the Manchu past from the era when the Empire reached its peak.

The first part of the article, published in this issue, consists of an introduction and the transcription of the poem, while the translation with commentaries can be found in the second part in the next issue.

*Nánai, Erika*

### Činggis Qaγan in the *Quriyangγui Altan Tobči*

The *Quriyangγui Altan Tobči* (QAT) is a seventeenth century Mongolian chronicle. It begins with a mythological genealogy of the descent of Genghis Khan, from King Maha Samadi of India and various Tibetan kings. The text of QAT can be divided into two parts: the first leading up to Činggis Qaγan's death and funeral (the present article gives the translation of this part of the chronicle), while the second one contains the narration of the events that took place from the accession of Öge-dei Qaγan up to the reign of Ligdan Qaγan. When the materials found within the episodes are compared to the *Secret History of Mongols* (MNT), the stories most

strongly rooted in the pseudo-historical MNT can be seen as the ones containing the most unaltered material from the MNT.

The written record of Genghis Khan's life derives from the MNT, which survived in Chinese phonetic script and in excerpts in Uighur script cited in the QAT; some parts derive from the *Altan Debter* (*Golden Book*) which has been lost, but which was known in the thirteenth century to the Persian chronicler Rashīd al-Dīn, and which served as the source for the Chinese language chronicle, *Shengwu qinzheng lu* 聖武親征錄 (SWQZL; *The Campaigns of Genghis Khan*), and for the *Yuanshi* 元史 (*The History of the Yuan Dynasty*). The translation is accompanied by a running commentary, which clarifies the historical background and interprets the content in its historical context.

*Osváth, Gábor*

### A Korean Word in the Hungarian slang: *kojedo*

Kojedo 巨濟島 is a Korean island near Pusan 釜山, where during the Korean war (1950–1953) a prison camp was established by UN Forces for North Korean and Chinese prisoners of war. This camp in the communist propaganda became a symbol of cruelty and barbarism something like *Auschwitz*. This is the reason why in the Hungarian military slang this word has a pejorative meaning, e. g. 'inhuman treatment in military barracks', or 'a building of barracks of bad reputation'. The civil people have also used the word: it may indicate a low level student hostel, a slum, a labor camp in 50s, a bad treatment, an unpleasant or awkward situation, an unpleasant consequence, etc. Few people know the original meaning (etymology) of this word.

*Pap, Melinda*

### A Tiantai Interpretation of the Simile of the “Golden Scalpel” from the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa sūtra* – Origin and Signification of the Title of the *Diamond Scalpel Treatise*

The title of the *Diamond Scalpel* treatise, written by Zhanran, the ninth patriarch of the Tiantai school, contains a reference to the simile of the “golden scalpel” from the *Mahāparinirvāṇa sūtra*. The motif of the “diamond / golden scalpel” is closely related to the idea of Buddha-nature, which is the main subject of the treatise. In this article it is argued that the carefully chosen title is a real quintessence of the whole work. By his choice of title, Zhanran not only anchors the subject, but also alludes to his view that one is able to get an insight into the subtle reality of Buddha-nature only if one interprets it in the light of the threefold truth theory, as well as uses the sharp knowledge of the classification of teachings according to relative and final aspects. In support of this argument, I analyze Tiantai commentaries to the relevant passages from the *Mahāparinirvāṇa sūtra*, Zhanran’s own interpretation of the title, and passages deriving from later commentaries.

*Ruzsa, Ferenc and Szegedi, Mónika*

### Vasubandhu’s *Vimśikā*: A critical edition

Since this is the first critical edition of this important text the apparatus is in English in order to make it available for the international scholarly community. The aim of the edition is not to reconstruct the original text of “Vasubandhu” but to edit critically the only available old Sanskrit manuscript of the Commentary.

All the Sanskrit manuscripts (i.e. the old Commentary, its recent copy, the old *Kārikā*-only ms., and Vairocanarakṣita’s *Vivṛti*), all the Tibetan translations (of the *Kārikā*, of the Commentary and of Vinītadeva’s *Ṭīkā*) and Hamilton’s English translation of Xuanzang’s Chinese version of the Commentary have been fully utilised. The readings of the more important modern editions are taken into consideration and noted in the apparatus. Altogether 28 new readings are suggested (among which at least five are important for the philosophical interpretation) and eleven more corrections to Lévi’s original are accepted from previous editions. Furthermore, a new reconstruction of the missing first page is attempted mostly on the basis of

the Tibetan translation; here the two lines omitted by Lévi are also given and a new interpretation for the most difficult passage is suggested.

In the introduction (in Hungarian) we comment on the more significant editions of the *Vimśikā*. We show that the first edition (on which all later editions are based) is to a large extent not Sylvain Lévi's work but that of Hemrāj Śarman, the spiritual advisor of the Nepalese king.

Comparing the *Kārikā* and the Commentary it is suggested that their authors are different, contrary to the tradition and the unanimous scholarly opinion. Their attitude is different: the *Kārikā* is philosophical while the Commentary is religious-dogmatic. Their religious outlook is not the same: the verses mention the Buddha, the commentator speaks repeatedly of the buddhas. Their philosophical positions also contrast markedly since the *Kārikās* stick to the doctrine of insubstantiality while the Commentary allows inexpressible ātmans; and the main thesis of the work, *vijñapti-mātra* (cognition only) for the first author excludes only material objects while for his commentator it also denies that other minds or even our own our minds could be objects of our thought. With realising that the authors are different, the possibility opens that at places the commentator may be mistaken and therefore a fresh understanding of verses 4 and 13–16 becomes possible.

The first verse is missing from the Commentary according to three witnesses; a new explanation is offered for this curious phenomenon. According to our hypothesis, for which several arguments are given, the original Commentary did not include the full text of the *Kārikā*, only large chunks were quoted from it. A later editor added those verses that were not fully (although in fragments) quoted. Since the Commentary included a prose paraphrase of verse 1 that was accidentally almost a śloka, the editor took it to be a variant of verse 1 and decided not to overrule the commentator so he did not add the well-known standard *kārikā*.

*Szanyi, Szilvia*

### Vasubandhu: Twenty Verses Proving Perception-only (*Translation and Introduction*)

Vasubandhu is a prominent figure and founder of the Yogācāra school of Mahāyāna Buddhism. His writings were fundamental in the development of Buddhist philosophy in India, China and Tibet. The *Vimśatikā Vijñapti-mātratā-siddhiḥ*, that is the

*Twenty Verses Proving Perception-only*, is indisputably one of his most important works. In addition to offering a new Hungarian translation of Vasubandhu's masterpiece, this article provides an introduction to the intellectual context of the period and to the key terms and ideas of Yogācāra that are necessary to understand the argumentation of the *Vimśatikā*.

# 摘要

*Kápolnás, Olivér*

塔利威

诗歌中满清帝王的史事

1774年，满清帝王乾隆下令汇编关于清朝开国史事的编年体史书。这个浩大的工程13年内完成，共32卷，名为《皇清开国方略》。开篇以诗歌的形式概括了清朝建国起直至1644年入关定都北京。此开篇诗共有36节，每节4行，乾隆撰写了8节，其余由大臣们撰写，并对每行都进行注解。虽然这个开篇诗是满清达到顶峰时期的一个描写，却从未完整地发行过。

本文章包含介绍部分，以及开篇诗的转录。本文提供开篇诗的翻译及注解。

*Nánai Erika*

诗风

《黄金史纲》中的成吉思汗

《黄金史纲》(QAT)是一部十七世纪的蒙古编年史。它从成吉思汗世系族谱神话写起，追溯到印度王摩诃三摩谛王和西藏诸王。

《黄金史纲》可分为两部分：第一部分记述了成吉思汗终年之前的历史(本文翻译了这部分的编年史)，第二部分记述了从窝阔台到林丹汗期间的历史事件。事件中所发现的史料与《蒙古秘史》(MNT)进行比较时，基于《蒙古秘史》伪历史的故事中包含了《蒙古秘史》中最未被改变的史料。

关于成吉思汗生平的书面记录源自《蒙古秘史》，它以汉字音写体和《黄金史纲》中节选引用的畏兀儿体保留下来。有些部分源自早已失传的《金册》，但被十三世纪波斯编年史家拉施特所记载，并为汉文编年史《圣武亲征录》和《元史》的第一手资料。论文翻译部分附有注释，阐明了历史背景，并解释了历史背景下的内容。

### *Osváth, Gábor*

欧什瓦特

匈牙利俚语中的韩语词：巨济岛

巨济岛是釜山附近的一个岛屿，那儿曾是朝鲜战争（1950-1953）期间，联合军事关押北朝鲜和中国战犯的地方。这个监狱被共产主义视为类似奥斯维辛集中营那般残忍与野蛮的标志。这也是为什么匈牙利军队中“巨济岛”这个词变成了表示轻蔑的意思，例如“军事营房中无人道的待遇”，“身败涂地的营房”。平民百姓也会使用这个词来表达糟糕的学生宿舍，50年代的贫民窟、劳工营，恶劣的待遇，不快或尴尬的处境，不愉快的结果等等。只有极少一部分民众知道“巨济岛”这个词的词源。

*Pap, Melinda*

梅林达

大乘《大般涅槃经》“金鍱”之喻由天台宗的理解——

《金剛鍱》论题目的来源与解释

天台宗九祖，湛然所著的《金剛鍱》论题目中含有出于《大般涅槃经》的“金鍱”之喻。“金鍱”和“金剛鍱”均与作为该论文主题的佛性之论有着密切关系。本文章主张《金剛鍱》论题目中含有整个论文的主旨。通过选择这个题目，湛然不但命名论文的宗旨，而且还暗示着自己的观点，即为，妙而不可思议的佛性，只能通过天台宗的三谛之教去理解，而且深通判教为“权”、“实”，才能略有所理解。为了证明这个论点，本文章对来自于《大般涅槃经》的天台论疏、湛然本人解释题目，以及后代所著的《金剛鍱》释文的有关文段加以分析、解释。

*Ruzsa, Ferenc and Szegedi, Mónika*

鲁扎·费莉 瑟格迪·莫尼卡

世亲的《唯识二十论》：一个批判版本

这是这个重要文本的第一个批判版本，用英文创作，以使其可用于国际学术团体。该版本的目的不是重构“世亲”的原文，而是批判地编辑注释中唯一现有的旧梵文手稿。

该版本充分利用了所有的梵文手稿（即旧注释、最新复本、旧诗、以及Vairocanarakṣita的注疏），所有的藏文翻译（诗、注释及Vairocanarakṣita的注疏）和哈密顿(C.H. Hamilton)的玄奘汉文注释的英文译本。更为重要的现代文本也予以考虑并在版本中注明，共推荐了28个新文本（其中至少有五个对哲学解释很重要），对于莱维原稿的11个以上的修正为前版本所认可。另外，对缺失的第一页的新的重构主要是以藏文翻译为依据；这里也列出了莱维所省略的两行，并对最难的段落进行了新的诠释。

在前言里（匈牙利语），我们评价了《唯识二十论》的其他重要版本，展示了第一个版本（后面的版本均以此为基础）很大程度上不是西尔万·莱维(Sylvain Lévi)的著作，而是尼泊尔王精神指引者 Hemrāj Śarman的。

通过比较《唯识二十论》的诗和注释可以看出他们的作者不是同一人，与传统的学术意见相左。他们的意见不一：《唯识二十论》的诗是哲学性的，但是注释是宗教范畴内的。他们的宗教视角也不相同：著作提到释迦牟尼佛，而注释者反复咏叹许多佛陀。因著作坚持虚无教义，而注释却主张不可言传的物质，从而使得两者的哲学立场也迥异。主要论点方面，《唯识》(只是认知)著作作者只排除物质事物，而注释者否认他心甚至自心可能为我们思考的对象。随着认识到作者和注释者不是同一人，注释者可能会有错误的地方，因此对第4节和第13至16节进行新的诠释将成为可能。

三个文本证明第一节的诗在注释中缺失，对于这个奇怪的现象我们有一个新的解释。基于多个论据我们推断，原注释并没有包括《唯识二十论》诗的整个文本，只引用了其中大块章节。后来的编者将没有引用的章节加了进去。因为注释包含了第一节的诗译文，而这个译文恰巧几乎像诗歌一样，编者将它视为第一节诗的变体，并不否决注释者，所以他没有添加著名的标准的诗。

### *Szanyi, Szilvia*

萨尼·西维阿

世亲：唯识二十论（翻译及介绍）

世亲是大乘佛教瑜伽派的主要人物和奠基者，他的著作奠定了印度、中国和西藏的佛教哲学发展。《唯识二十论》毫无争议当属世亲最重要的作品之一。加上一个新的世亲著作的匈牙利语翻译版本，本文将为这充满智慧的时代环境、理解唯识论不可或缺的瑜伽派重要概念和思想做一个介绍。

