

KELETKUTATÁS

A Körösi Csoma Társaság folyóirata

2025. tavasz

Szerkeszti

DÁVID GÉZA ÉS ITTZÉS MÁTÉ

BIRTALAN ÁGNES, CZENTNÁR ANDRÁS,
FODOR PÁL, IVÁNYI TAMÁS, PÉRI BENEDEK,
SCHÖNLÉBER MÓNICA ÉS SZOMBATHY ZOLTÁN

közreműködésével



BUDAPEST

A borítón:

Bhīma legyőzi Jarāsaṃdhát (vö. 79. old.)

Illusztráció egy 16. századi indiai kéziratból

Forrás: https://en.wikipedia.org/wiki/Jarasandha#/media/File:Bhima_Slays_Jarasandha.jpg



A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült.

Kiadja a Kőrösi Csoma Társaság, Budapest

Felelős kiadó: Iványi Tamás

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina

Készült a Rocket Stúdióban

ISSN 0133-4778

Tartalom

TANULMÁNYOK

<i>Aklan Anna: Madhuvidyā: A mézről szóló tanítás és vedānta</i> kommentárjai a <i>Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad</i> 2.5 alapján.....	5
<i>Dezső Csaba: A középkori kommentárok szerepe Kālidāsa</i> <i>A Raghuk nemzetsége</i> című eposzának hagyományozásában	29
<i>Ittész Máté: Fejezetek egy nomen actionis életéből</i>	43
<i>Száler Péter: Merénylöből hős: Vezérmotívum a Kṛṣṇa-életrajzokban.....</i>	63
<i>Szántó Péter-Dániel: A buddhizmus sátáni versei: Az antinomiánus</i> hagyomány apológiája Bhavyakīrti I kommentárjában	91
<i>Pecsuk Ottó: A Kr. u. 1. századi zsidóság kánonjai</i>	109
<i>Péri Benedek: Hagyomány és újítás: Imitáció és imitációs hálózatok</i> a 16. századi oszmán gazel-költészetben	121
<i>Şeyma Gezer: Nyelvvesztés és nyelvi kihalás: A Törökországban élő</i> krími tatárok esete	135

SZEMLE

KRÓNIKA

In memoriam Kakuk Zsuzsa (1925–2025) (<i>Dávid Géza</i>)	161
--	-----

Contents

STUDIES

<i>Anna Aklan: Madhuvidyā: The doctrine of the honey and its vedānta commentaries based on Brhadāranyaka-upaniṣad 2.5</i>	5
<i>Csaba Dezső: The role of mediaeval commentaries in the transmission of Kālidāsa's epic poem, The lineage of the Raghus</i>	29
<i>Máté Ittész: Chapters from the life of an action noun</i>	43
<i>Péter Száler: From assassin to hero: A leitmotif in the biographies of Kṛṣṇa</i>	63
<i>Péter-Dániel Szántó: The satanic verses of Buddhism: An apology of the antinomian tradition in the commentary of Bhavyakīrti I</i>	91
<i>Ottó Pecsuk: The canons of first-century Judaism</i>	109
<i>Benedek Péri: Tradition and innovation: Imitation and imitation networks in sixteenth-century Ottoman gazel poetry</i>	121
<i>Şeyma Gezer: Language loss and language death: The case of the Crimean Tatars in Turkey</i>	135

REVIEW

CHRONICLE

<i>In memoriam Zsuzsa Kakuk (1925–2025) (Géza Dávid)</i>	161
--	-----

TANULMÁNYOK

Aklan Anna

*Madhuvidyā: A mézről szóló tanítás és vedānta kommentárjai a Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 2.5 alapján**

Kivonat

Amióta megkezdődött az indiai bölcsélet nyugati tanulmányozása, az európai gondolkodók különleges érdeklődéssel fordultak a *vedānta* iskola felé, melynek egyik központi kérdése a Legfőbb Létező, azaz a *Brahman* és Önmagunk (*Self*), vagyis az *ātman* közötti kapcsolat. Az iskolán belül számos irányzat jött létre, melyek fő világnézete a szigorú monizmus és a dualizmus közötti széles skálán helyezkedik el. Az alaptéziseikben különböző csoportok ugyanazt a kánont, ugyanazokat a szent szövegeket olvasva jutnak merőben eltérő megállapításokra. A tanulmány a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*ban (2.5) található úgynevezett „Méztanítás” (*Madhuvidyā*) alfejezethez írt *vedānta* kommentárokat hasonlítja össze: a „szigorú nondualista” (*kevalādvaita*) Śāṅkara (8. század), a „minőségekben megnyilvánult nondualista” (*viśiṣṭādvaita*) Rāṅgarāmānuja (1550–1630), valamint a dualista (*dvaita*) Madhva (1238–1317) által a szöveghez fűzött magyarázatokat.

Kulcsszavak: *vedānta*, nondualizmus, méztan, *advaita*, *viśiṣṭādvaita*, *dvaita*, lófej

Madhuvidyā: The doctrine of the honey and its vedānta commentaries based on Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad 2.5

Abstract

Ever since Western philosophers started studying Indian wisdom, there has been a special interest in the *vedānta* school due to its central concern in the relationship between the Ultimate Principle, i.e. *Brahman*, and the Self, i.e. *ātman*. Numerous subschools were formed within the school with foundations stretching on a wide scope ranging from strict monism to dualism. These subschools, although discrepant regarding their principal tenets, all subscribe to the same canon, and it is reading the same texts that they arrive at completely differing conclusions. The present study compares various *vedānta* commentaries written to the so-called *Madhuvidyā* („Doctrine of the honey”) subchapter

* A tanulmány az ELTE BTK Indológia Tanszékén működő „Kánonok és sztenderdek a premodern Dél-Ázsiában: Formálódás, megőrzés, újítás, recepció” OTKA-kutatócsoport által 2024. december 6-án megrendezett „Hagyomány és újítás a keleti nyelvek és kultúrák történetében” című konferencián tartott előadás írott változata. Elkészítését a K 142535 számú NKFIH-projekt támogatta. Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni Dezső Csabának, Ruzsa Ferencnek és Ittész Máténak a tanulmány megírásában nyújtott segítségükért.

of *Brhadāranyaka-upaniṣad* (2.4): the commentary written by the „strict non-dualist” (*kevalādvaita*) Śaṅkara (eighth century), the „qualified non-dualist” (*viśiṣṭādvaita*) Rāṅgarāmānuja (1550–1630), and the dualist (*dvaita*) Madhva (1238–1317).

Keywords: *vedānta*, nondualism, doctrine of honey, *advaita*, *viśiṣṭādvaita*, *dvaita*, horse head

1. Bevezetés

A *vedānta* filozófiai rendszer egyik központi témája két alapvető létező: a világ-mindenség szellemi princípiuma, az abszolút létező, amit vagy akit az indiai filozófiában *Brahman* néven ismernek, valamint az *ātman*, a *Self*, azaz az egyedi ember belső magja közötti kapcsolat, amelyet az idetartozó irányzatok különbözőképpen ítélnék meg.

A *vedānta* a hat ortodox ind filozófiai iskola egyike, nevének (*veda-anta*) gyakori magyarázata szerint a szent Védá-himnuszgyűjtemények esszenciája, a Védák összefoglalása, illetve a Védák után következő tanítás. Az iskolán belül több tucat különálló irányzat létezik,¹ melyek között az alapvető különbség abban áll, hogy hogyan értelmezik a *Brahman* és az *ātman* kapcsolatát.

Mindkét fogalom sokszorosan túlterhelt, és az *ātman*ra ez fokozottan igaz. Míg a *Brahman* szó a Legfőbb Létezőt jelenti a szanszkrit nyelvben, és eltérő értelmezései a filozófiai rendszerek alapelveinek különbözőségéből fakadnak, addig az *ātman* szónak több alapvető jelentése van, ezért nehezen dönthető el, hogy egy-egy szöveghelyen melyik értelemben használják.

Swāmi Mādhavānanda, Śaṅkara kommentárjának fordítója a következőket mondja az *ātman* szóval kapcsolatban: „jelentése egyebek között ’test, *Manas*, intellektus (elme), egyéni önmagunk és a Legfőbb Létező’. A megfelelő jelentést minden egyes szöveghelyen ... a kontextusból kell meghatározni.”² Patrick Olivelle meghatározó *upaniṣad*-fordításaihoz írott előszavában így fogalmaz: „Az élő, lélegző testre használt szó az *ātman*, egy olyan terminus, amelyet gyakran félreértenek és félrefordítanak, mivel jelentheti spirituális, belső önma-

¹ A különböző *vedānta* irányzatok egyik közös vonása, hogy a Védákon túlmenően a hindu szent szövegek közül hármat ismernek el mint tanaikat meghatározó alapvető szentiratokat. Ez a hármaskánon (*prasthānatrayī*) a következő: 1. *upaniṣadok*; 2. *Bhagavadgītā*; 3. az iskola alapító *sūtrája*, a *Brahmasūtra*. A *vedānta* szerzők az itt felsorolt szövegekhez írott kommentárokból fejtik ki nézeteiket.

² „... *ātman*, which among other things means the body, *Manas*, intellect, individual self and Supreme Self. The correct meaning at each place ... is to be determined from the context.” *The Brihadaranyaka Upanishad*, 15.

gunkat, azaz az ember legbelső magját is, amellett, hogy egyszerűen a visszaható névmásként funkcionál.”³ Szintén ő mondja – már-már mentegetőzve – a *Brhadāraṇyaka-upaniṣad* 2.5 első mondatához fűzött megjegyzésében: „Megértem, hogy különös, hogy az *ātman* egyazon bekezdésen belül hol a ’test’, hol az ’önmaga’ szóval fordítjuk. ... De azt hiszem, van egy hasonló hangsúlyeltolódás az eredetiben a ’test’ [jelentés] felől az ’önmaga’ [jelentés] felé.”⁴

Kutatásunk során⁵ a *vedānta*n belüli nondualista (*advaita*), dualista (*dvaita*), valamint e két szélsőség között elhelyezkedő filozófiai irányzatok szent szövegekhez írott kommentárjait vizsgáljuk meg, egyrészt azért, hogy az álláspontok közötti különbséget jobban megértsük, másrészt, hogy rávilágítsunk arra, hogy ugyanazon szöveghelyet hogyan lehet teljesen különböző módon értelmezni a szerző világnézeti hovatartozásából fakadóan.

2. Az alapszöveg: a mézről szóló tanítás

A klasszikus óind irodalomban két mézről szóló tanítás (*madhuvidyā*) olvasható, mindkettő az *upaniṣad*okban: az egyik egy hosszabb, részletesebb leírás a jelen tanulmány témájául szolgáló *Brhadāraṇyaka-upaniṣad*ban (BĀU 2.5), a másik egy rövidebb változat a *Chāndogya-upaniṣad*ban (ChU 3.1–5). A két tanítás nevében és talán mondanivalójában egyezik, de tartalmában különböző.⁶

Az előbbi szövegben a méztan refrénszerűen ismétlődő lezárása így szól: „Bizony ő az, aki ez az *ātman*! Ez a halhatatlanság, ez a *Brahman*, ez a mindenség.” (BĀU 2.5.1) A refrén tehát az *ātman* és a *Brahman* egységét fejezi ki, ezért a részlet alkalmas annak megfigyelésére, hogyan értelmezik a különböző *vedānta* irányzatok képviselői ezt az *upaniṣad*-helyet.

³ „The term most frequently used with reference to a living, breathing body is *ātman*, a term liable to misunderstanding and mistranslating because it can also mean the spiritual self or the inmost core of a human being, besides functioning as a mere reflexive pronoun.” Olivelle, *The Early Upaniṣads*, 22.

⁴ „It is awkward, I understand, to translate *ātman* as both body and self within the same paragraph ... But I think there is a similar shift in emphasis from the body to the self in the original.” Olivelle, *The Early Upaniṣads*, 504.

⁵ A tanulmány egy szélesebb ívű kutatás része, melynek során a *vedānta* három részből álló kánonjának (erről ld. a fenti 1. jegyzetet) egyes elemeihez tartozó kommentárokat vizsgálom.

⁶ Jelen tanulmány kizárólag a BĀU-szemelvénnel foglalkozik.

2.1. A madhuvidyā védikus gyökerei

A *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* a méztant védikus gyökerekre vezeti vissza. A szövegben idézett *Ṛgveda*- (RV) versek⁷ Dadhyañc Ātharvaṇa⁸ bölcs és az Ásvin istenpáros történetére utalnak. A két idézet a *Ṛgveda* két egymás után következő, az Ásvin ikrekhez szóló, az ő dicső tetteiket megéneklő himnuszából származik (RV 1.116 és 1.117). A testvérek Sūrya, a napisten gyermekei, az istenek orvosai és az emberek segítői, akiket számos himnuszban énekelnek meg.

*tād vāṃ narā sanāye dāmsa ugrām
āviṣ kṛṇomi tanyatūr ná vṛṣṭīm |
dadhyān ha yān mādhy ātharvaṇó vām
āśvasya śīrṣṇā prā yād im uvāca ||* (RV 1.116.12 [idézi BĀU 2.5.16])

„Ti, férfiak, hogy javakra tegyek szert, felfedem hatalmas csodatetteteket, ahogyan a mennydörgés az esőt, hogy Dadhyañc Ātharvaṇa a lófejen át [feltárta] nektek a mézet, amikor elmondta azt.”

*ātharvaṇāyāśvinā dadhīcé
āśvyam śīraḥ práty airayatam |
sá vām mādhu prā vocad ṛtāyān
tvāṣṭrām yād dasrāv apikakṣyam vām ||* (RV 1.117.22 [idézi BĀU 2.5.17])

„Ásvinok, lófejet raktatok Dadhyañc Ātharvaṇára. Ti, varázslatosak, ő igazat szólva felfedte nektek Tvaṣṭṛ mézét, mely rejtve volt előttemek.”

Mindkét versszak ugyanarra a mítoszra utal: az Ásvin ikrek rávették a bölcsét, Dadhyañc Ātharvaṇát, hogy fedje fel nekik a mézet. Hogy ez a történet, illetve maga a „méz” szó itt pontosan mit jelent, arról többek között a „Tvaṣṭṛ méze” kifejezés árulkodik. Tvaṣṭṛ isten Indrának, a védikus panteon főistenének az atyja. Alakja több himnuszban összefonódik a szómával.

A szóma, ez a halhatatlanságot adó, bódító, titokzatos nedű a védikus kultúra fontos eleme. A versekből kiderül, hogy az emberek az azonos nevű növényből préselik ki, majd az áldozatbemutató során egyrészt felajánlják az isteneknek, libációképpen a tűzbe locsantva, másrészt maguk is fogyasztják. A himnuszokból az is nyilvánvaló, hogy a szóma az istenek, különösen Indra kedvelt itala. A különféle szövegekből (például a lentebb idézett *Śatapata-brāhmaṇa*ából [ŚB

⁷ RV 1.116.12; 1.117.22. A vizsgált *upaniṣad*-fejezet idézi továbbá a RV 6.47.18 verset, de az nem ehhez a mítoszhoz kapcsolódik.

⁸ A bölcs a mítoszok szerint az *Atharva-veda* névadó himnuszalköltő papjának fia.

14.1.15–17]) kiderül, hogy az istenek maguk is mutattak be áldozatot, amelynek során szintén szómát fogyasztottak.

A *Ṛgveda* egyik himnusza (RV 3.48) elmondja, hogy az újszülött Indra ellopta apjától a szómát.⁹ A „Tvaṣṭṛ méze” kifejezés ezek szerint feltehetőleg a szómára utal.¹⁰ Ezt a jelentést Hermann Grassmann *Ṛgveda*-szótára is alátámasztja, amely a *madhu* szónál ezt írja: „Az alapjelentés, amennyire látható, ’édes’, amelyből később a semleges nemű ’édesség’, ’édes ital’, ’méz’, majd ’az édesség erjesztésével előállított mámorító ital’, a RV-ban nevezetesen a ’mámorító szómale’ származik.”¹¹

Macdonell rámutat, hogy az Ásvinok különös kapcsolatban állnak a mézzel,¹² Thomas Oberlies pedig kiemeli, hogy az ikrek más módon részesülnek a szómából, mint a többi isten: amikor a *Ṛgvedában* velük kapcsolatban szóba kerül a szóma, a költők gyakran a *sóma mādhumat* ’mézes szóma’ vagy a *somyá mādhu* ’szomás méz’ kifejezést használják. Ezenfelül, bár a mítosznak több változata van,¹³ közös vonásuk, hogy az ikrek eredetileg nem részesültek a szómából, mivel Indra kizárta őket az áldozatból. A főisten szerint ugyanis az Ásvinok az istenek orvosaként szolgai munkát végeztek, valamint túl sok időt töltöttek az emberek között, ezért nem voltak méltóak az istenek társaságára. Cyavāna bölcs azonban ifjúságának helyreállításáért cserébe elmondja nekik (másik változat szerint ezt a felesége teszi meg), hogyan vehetnek részt az áldozatban, és ezáltal hogyan válhatnak tökéletessé.¹⁴

⁹ RV 1.161.5 idézi Tvaṣṭṛ szavait, aki azzal fenyegetőzik, hogy lesújt azokra, akik az isteni italt tartalmazó kelyhet meggyalázzák.

¹⁰ A *madhu* szómaként történő azonosítását erősíti a BĀU-ban idézett RV 1.117 első strófája: *mādhvah sōmasyāśvinā mādāya pratnō hōtā vivāṣate vām | barhiṣmatī rātīr vīśritā gīr iṣāyātam nāsatyōpa vājaih ||* „Ásvinok, ősi áldozópapotok keresi kegyeitek, hogy mézízű szómával megörvendeztessen. Kiterítve az áldozati fűvön az ajándék és a himnusz. Ásvinok, gyertek ide áldozati étellel és győzelmi díjakkal.” Arthur A. Macdonell a védikus panteont bemutató klasszikus művében a *madhu* szót egyszerűen szómaként értelmezi. Macdonell, *Vedic Mythology*, 52, 116, 141–142.

¹¹ Grassmann, *Wörterbuch zum Ṛgveda*, 983–984.

¹² Az ikrekhez intézett RV 4.45-ös himnusz leírja, hogyan érkezik meg mézet szállító (*madhuvāhana*) kocsijuk hajnalhasadta előtt, a nekik bemutatott áldozatkor, amelynek során az emberek mézet/szómát ajánlanak fel a tiszteletükre (*The Rigveda*, 629). A szöveg azt is megemlíti, hogy az Ásvinok mézzel teli tömlőt hoznak (RV 4.45.3). Ld. továbbá ŚB 14.1.4.13.

¹³ Oberlies, *The Religion of the Ṛgveda*, 105–107; Macdonell, *Vedic Mythology*, 52. Ld. továbbá a *Mahābhārata* eposz *Vanaparvan* könyvében található Cyavāna-történetet (*Mahābhārata* 3.122–125).

¹⁴ Ezt a történetet egyedül Wilsonnál (*The Vishnu Purana*, 342) találtam meg, de sajnos az eredeti szanszkrit forrás megjelölése nélkül. A mítosz egyértelműen a kuruksetrai *pravargya* áldozatra utal, ahogy az az alábbiakban ismertetett *Śatapatha-brāhmaṇa*-részletben szerepel. Eből az áldozatból lettek kizárva az Ásvinok, míg végül Cyavāna segítségével csatlakozhattak az istenek rituáléjához, és részesülhettek a szómából.

A védikus himnuszok idején tehát a mítosz feltehetőleg arról szólt, hogy az Ásvinok az áldozatbemutatáskor használt szóma hollétét tudták meg Dadhyañc Ātharvaṇától. A *madhu* a szómát jelentette, amely tiltva volt az ikrek előtt, és csellel kellett megszerezniük. A mítosz az anyagi, fizikai italra utal, de átvitt értelemben az isteni szférába történő felemelkedést jelentette számukra.

A himnuszok több említést nem tesznek erről a történetről, tehát a további elemei (a lófej, illetve az, hogy hogyan és miért történt ez az eset) a *Śatapatha-brāhmaṇa* című prózai kommentárnak a *pravargya* áldozat eredetéről szóló részéből derülnek ki (ŚB 14.1). A *pravargya* ceremónia a szómaáldozat bevezető rituáléja. Az ezzel kapcsolatos mitológiai történet a következő: Az istenek – az Ásvinok kivételével – áldozatbemutatásra gyűltek össze, amelynek során Viṣṇu fejét levágta saját ijának szétszakadt, visszapattanó húrja. Az istenek a földön kiterült Viṣṇu köré gyűltek, és úgy folytatták az áldozat bemutatását: szómát préseltek, amelyet három részre osztottak. Egyedül a bölcs Dadhyañc Ātharvaṇa ismerte azt a rituálét, amely révén a levágott fejet vissza lehet illeszteni:

*dadhyañ ha vā ātharvaṇaḥ etaṃ śukram etaṃ yajñam vidāṃ cakāra
yathāyathaitad yajñasya śiraḥ pratidhīyate yathaiṣa kṛtsno yajño bhavati*
(ŚB 1.14.18)

„Egyedül Dadhyañc Ātharvaṇa ismerte ezt az italt (*śukra*), ezt a rituálét, hogy hogyan lehet az áldozat fejét¹⁵ visszailleszteni, hogyan lesz az áldozat teljes.”

A szanszkrit szöveg a *śukra* szót használja, melynek jelentése melléknévként ’ragyogó, tiszta’, főnévként ’tiszta lé, folyadék’, illetve ’szóma’. Habár Julius Eggeling¹⁶ „pure essence”-ként fordítja a szót, a védikus előzmények tükrében, illetve a kontextus alapján úgy tűnik, a szöveg a szómára utalhat. A *śukra* után közvetlenül szerepel az *etaṃ yajñam* „ezt az áldozatot” kifejezés, tehát Dadhyañc a szómát és egy áldozatfajtát is ismert, de az is lehetséges, hogy a szóma és az áldozatfajta egy és ugyanaz. A mítosz további részében Indra megtiltotta a bölcsnek, hogy ezt a tudást bárkinek elárulja, különben levágja a fejét. Az Ásvin ikrek azonban megkérlik, hogy tanítsa ezt meg nekik. A bölcs Indra fenyegetésére hivatkozik, ám az ikrek egy cselt eszelnek ki: levágják Dadhyañc fejét, biztos helyre teszik, és egy lófejjel helyettesítik, a bölcs pedig azon keresztül árulja el nekik a titkos tanítást. Indra a lófejet hasítja ketté, az ikrek pedig visszahelyezik a bölcs eredeti fejét, aki így megmenekül.

A *Śatapatha-brāhmaṇa* szövege nagy valószínűséggel szintén a szómára utal. Habár a *madhu* szó itt nem szerepel, az egyéb elemekből egyértelmű, hogy

¹⁵ A szöveg Viṣṇut nevezi áldozatnak (ŚB 1.14.15).

¹⁶ *Śatapatha Brāhmaṇa*. Transl. by Eggeling. 441.

ez ugyanaz a mítosz, mint amelyre a *Rgveda*-himnuszok utalnak. Az is nyilvánvaló, hogy itt nem csupán a szóma, hanem egy rituálé is a tudás részét képezi, amelyet Indra titokban akart tartani. Az ősbibb, *Rgvedában* megjelenő réteghez, ahol valószínűleg a szóma, illetve annak rejtekhelye volt a titkos tudás tárgya,¹⁷ a *brāhmaṇā*ban egy rituálé is kapcsolódik. Dadhyañc tehát a „méz” átadásakor a szóma és egy ceremónia titkos tudását osztotta meg az Ásvinokkal.¹⁸

Innen pedig már csak egy lépés úgy értelmezni a mítoszt, hogy Indra egy titkos tudást adott át Dadhyañcnak, amelyet az Ásvin ikrek csellel megszereztek tőle. Ezen a nyomon haladva a későbbiekben a Dadhyañc által elmondottakat értelmezték a titkos méztannak, amelynek ismerete a halhatatlansághoz vezet.¹⁹

2.2. A méztan a Bṛhadāranyaka-upaniṣadban

A *Bṛhadāranyaka-upaniṣad*ban a 2. fejezetet (*adhyāya*) lezáró 5. alfejezet (*brāhmaṇa*) tartalmazza a mézről szóló tanítást (*madhuvidyā*).²⁰ Ez a fejezet az úgynevezett Maitreyī-alfejezet (*Maitreyī-brāhmaṇa*)²¹ után következik, melynek fő témája a halhatatlanság elérése.

A 2.5-ben kifejtett méztan lényege, hogy a természeti elemeket és az emberi test egyes részeit, tehát a makro- és mikrokozmoszt párhuzamba állítva²² párosával egymás „mézének” nevezi. Ezt követően megállapítja, hogy

¹⁷ Macdonell teljes egészében a szóma hollétének titkát tekinti a korábbi mítoszválozat központi kérdésének, amely nem kapcsolódik egyéb titkos tudáshoz. Macdonell, *Vedic Mythology*, 52, 57.

¹⁸ Nem tartozik közvetlenül a méztanhoz, de mitológiai szempontból izgalmas a fejlevágás és a lófej motívuma. Az Ásvin ikrek nevének szó szerinti jelentése 'lovasok' (az *aśva* 'ló' szóból), bár ez náluk nem a lóháton lovaglásra, hanem a lóvontatta kocsin történő utazásra utal, amelyen hajnalhasadta előtt jelennek meg az égen, és ilyen módon erősen asszociálódnak a Nappal, a napfelkeltével, a sötétség eloszlásával. Az emberek számára gazdagságot és egészséget hoznak. Szoros kapcsolatban állnak a gyógyítással, ők az égi szféra orvosai. A későbbi képzművészeti ábrázolásokon lófejű alakban jelenítik meg őket. Közismert Viṣṇu későbbi *Hayagrīva* ('lónyakú'), illetve *Hayasīrṣa* ('lófejű') aspektusa is, amely egy másik mítoszra, a hasonló nevű démon megölésére utal, mikor az isten maga is ilyen formát öltött, hogy végezhesen ellenfelével. A démonölő mítosz azonban önmagában kevés a lófejű Viṣṇu tudással, bölcsességgel való asszociációjához, amely inkább a Dadhyañc-mítoszhoz kapcsolódik.

¹⁹ Śaṅkara tud róla, hogy a bölcs a *pravargya* rítus módját mondta el az ikreknek: *yāvattu pravargyakarmāṅgabhūtaṃ madhu tāvadeva tatrabhihitam na tu kaksyamātmajñānākhyaṃ* „Akkor a méznek csak a *pravargya* rítushoz kapcsolódó része hangzott el, de a titkos, »az *ātman* tudása« nevű nem.” (*Bṛhadāranyakopaniṣat*, 379)

²⁰ A 2.6 alfejezet a tanítómesteri láncolatot (*guruparamparā*) sorolja fel, filozófiai tanítást már nem tartalmaz.

²¹ A *brāhmaṇa* szó egyrészt az *upaniṣad* egy alfejezetét jelenti, másrészt azt a tanítást, amelyet az adott alfejezet kifejt.

²² Ez a technika jellemző az *upaniṣadok* nyelvezetére és bölcsletére.

a két létező esszenciája (*Puruṣa*) nem más, mint az *ātman*, amely végső soron a *Brahman*.

iyam prthivī sarveṣāṃ bhūtānāṃ madhu | asyai prthivyai sarvāṇi bhūtāni madhu | yaś cāyam asyāṃ prthivyāṃ tejomayo 'mṛtamayaḥ puruṣo yas cāyam adhyātmam śārīras tejomayo 'mṛtamayaḥ puruṣo 'yam eva sa yo 'yam ātmā | idam amṛtam idaṃ brahmedaṃ sarvam (BĀU 2.5.1)

„Ez a Föld minden élőlénynek a méze. E föld számára minden élőlény méz. És aki ebben a földben (ezen a földön) az a ragyogásból és halhatatlanságból álló Személy (*Puruṣa*), valamint aki az egyén vonatkozásában (*adhyātmam*) az a testi, ragyogásból és halhatatlanságból álló Személy – bizony ő az, aki ez az *ātman*! Ez a halhatatlanság, ez a *Brahman*, ez a mindenség.”

A továbbiakban szó szerint ugyanez a formula ismétlődik meg, csak a Föld és a test helyett egyéb makro- és mikrokozmosz elemeket társít a szöveg (1. táblázat). A felsorolás utolsó eleme érdekes módon az *ātman*, amely egyszerre szerepel a makro- és a mikrokozmosz oldalon.

	Természeti elem	Testrész / testi elem
2.5.1	föld	test
2.5.2	víz	férfimag
2.5.3	tűz	beszéd
2.5.4	szél	lélegzet
2.5.5	nap	szem
2.5.6	égtájak	hallás
2.5.7	hold	elme
2.5.8	villámlás	ragyogás
2.5.9	mennydörgés	szó
2.5.10	levegő	szívben lévő tér
2.5.11	<i>dharma</i>	<i>dharma</i> ²³
2.5.12	igazság	igazság (<i>satya</i>)
2.5.13	emberiség	ember
2.5.14	<i>ātman</i>	<i>ātman</i>

1. táblázat. Makro- és mikrokozmosz elemek a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*ban

²³ A *dharma* szó jelentése rendkívül tág és terhelt. Alapjelentései között szerepel a 'kötelesség', a 'törvény', a 'világrend' és a 'társadalmi rend'.

A szöveg tehát valamilyen oknál fogva az élőlények testrészeit és a természeti elemeket egymás számára „méz”-ként nevezi meg. Nehezen érthető, hogy mit akar ez jelenteni. A méz édes ízű táplálék, s a nektárt, a halhatatlanság italát idézi fel – de mégis más, mint az *amṛta*, a halhatatlanság nektárja vagy a fent említett védikus szóma. Hogyan értendő az, hogy „egymásnak méze, egymás számára méz”? A szöveg ezt illetően nem bocsátkozik magyarázatokba.²⁴

Ezenkívül, úgy tűnik, a párokat alkotó elemekben (föld–test, víz–férfimag, tűz–beszéd stb.) van valami közös, egylényegű esszencia, éltető erő, lélek, amelyet a szöveg a *Puruṣa* ’ember, férfi, személy’ szóval nevez meg,²⁵ s ez alkot kapcsolatot az egyén és a kozmosz között. Ez az egyes alkotóelemekben megtalálható közös esszencia az, amiben az *ātman* és a *Brahman* megfogható, s ennek az ismerete vezet a mindenség elérése/megértése, ezáltal a halhatatlanság felé.

A méztan a fentiekben bemutatott természeti–testi párhuzamok után is folytatódik. A szöveg utal a tan védikus gyökereire, arra a fentebb elemzett mítoszra, amelyben Dadhyañc Ātharvaṇa átadja a titkos tudást az Ásvinoknak, és ennek kapcsán több védikus verset is idéz (BĀU 2.5.16–19). Az alfejezet lezárása pedig összefoglalja a *Brahman* mibenlétét:

*tad etad brahmāpūrvam anaparam anantaram abāhyam | ayam ātmā
brahma sarvānubhūh* (BĀU 2.5.19)

„Ő a *Brahman*: nincs semmi előtte, nincs semmi utána, nincs semmi, ami rajta belül lenne, semmi, ami rajta kívül lenne. Ez az *ātman* a mindent átölelő / mindent érzékelő²⁶ *Brahman*.”

A mikrokozmosz–makrokozmosz jelenségek közötti párhuzamok felsorolása nem előzmények nélküli. A tágabb kontextus, a BĀU 2. fejezetének egyik

²⁴ A szövegben a *madhu* szónak akár két külön jelentése is lehet, hiszen az első mondatban genitívus, birtokos eset áll (azaz a föld az élőlények méze), a másodikban viszont datívus, részes eset (tehát a föld számára minden élőlény méz). Ennek megfelelően akár az is lehet a mögöttes tartalom, hogy a föld édes, éltető táplálék a lényeknek, míg a lények (átvitt értelemben) kedvesek a föld számára. Ennek ellenére minden kommentátor ugyanúgy, genitívusi módon értelmezi a két első mondatot, s ugyanazt a jelentést tulajdonítja a „méz” szónak mindkét kontextusban.

²⁵ Felmerül a kérdés, vajon ez a megnevezés nem egy „proto-*sāṃkhya*” fogalom megjelenése-e itt, ám a *sāṃkhya* filozófiában a *Puruṣa* kizárólag az egyéni emberen belül létező egyéni lelket jelenti, nem pedig több jelenség esszenciáját. Talán ha az itt elemzett bekezdésekben ’személy’ helyett ’esszenciá’-nak, ’éltető erő’-nek, ’lényeg’-nek értelmezzük a *Puruṣát*, jobban érthető, hogy mi az a kapocs, amely a makro- és mikrokozmosz jelenségeket összekapcsolja, hiszen személyes, emberi jellemzőket ezzel a *Puruṣával* kapcsolatban nem jelez a szöveg.

²⁶ A (*sarvam*) *anubhū* szónak több jelentése van. A szöveghez elsődlegesen a ’(mindent) átfogó, átölelő’ kapcsolódik, hiszen a megelőző gondolatok azt fejezik ki, hogy a *Brahman* mindent áthat, mindenütt jelen van, mindenütt ő van. A kommentátorok ezzel szemben a szó másik jelentését emelik ki: ’(mindent) érzékelő’. A mondat további értelmezéseiről ld. lentebb.

központi témája a *Brahman*. Az 1. alfejezetben Gārgya pap és Ajātaśatru, a *kāśi* nép királya vitatják meg, hogy mi a *Brahman*. Gārgya a *Brahmant* különböző természeti elemekben lakozó Személynek (*Puruṣa*) nevezi, Ajātaśatru azonban kijavítja: minden egyes természeti jelenségre egy másik, az adott jelenséggel kapcsolatos megnevezést alkalmaz.

sa hovāca gārgyaḥ | ya evāsāv āditye puruṣa etam evāhaṁ brahmopāsa iti | sa hovācājātaśatrur mā maitasmin saṁvadiṣṭhāḥ | atiṣṭhāḥ sarveṣāṁ bhūtānāṁ mūrdhā rājeti vā aham etam upāsa iti (BĀU 2.1.2)

„Így szólt Gārgya: »Bizony éppen azt a személyt, aki a napban lakozik, tisztetem én Brahmanként.« Így válaszolt Ajātaśatru: »Ne beszéljess velem róla [így]! Minden élőlény fölött áll, ő a legfőbb, az Uralkodó – én így tisztetem őt.«”

A következőkben a passzus szó szerint ismétlődik, kivéve az újabb természeti elemeket és az Ajātaśatru által adott megnevezéseket, amelyeket a 2. táblázatban foglaltunk össze.

	Gārgya	Ajātaśatru
2.1.2	napban lakozó személy	legfőbb uralkodó
2.1.3	holdban lakozó személy	Szóma király
2.1.4	villámban lakozó személy	ragyogó
2.1.5	térben lakozó személy	változatlan teljesség
2.1.6	szélben lakozó személy	Indra Vaikuṇṭha, ²⁷ legyőzhetetlen hadsereg
2.1.7	tűzben lakozó személy	győzedelmes
2.1.8	vizekben lakozó személy	képmás
2.1.9	tükörben lakozó személy	fénylő
2.1.10	az elsuhanót követő hang	életlehelet
2.1.11	égtájakban lakozó személy	elválaszthatatlan társ
2.1.12	árnyékból álló személy	halál
2.1.13	testben lakozó személy (<i>ātmani puruṣa</i>)	testet birtokló (<i>ātmanvī</i>)

2. táblázat. Gārgya és Ajātaśatru megnevezései a Brahmanról (BĀU 2.1.2–13)

²⁷ Vaikuṇṭha: Indra isten egyik neve.

A 2. fejezetnek fontos része továbbá a 3. alfejezet, amely a *Brahman* két formájáról (*rūpa*) beszél, melyeknek több tulajdonságát is felsorolja. Az egyik forma megnyilvánult (*mūrta*), halandó, statikus és jelenlévő/létező, a másik meg nem nyilvánult (*amūrta*), halhatatlan, dinamikus és „a másik”²⁸ (3. táblázat). A *Brahman* mindkét formája megtalálható mind az isteni szférában (*adhidaivam*), mind az egyénre vonatkoztatva (*adhyātmam*). Mindkét formájú *Brahmannak* mindkét szférában van esszenciája (*rasa*). A halhatatlan *Brahman* esszenciája az isteni szférában a napkorongban,²⁹ az emberi szférában pedig a jobb szemben lakozó Személy (*Puruṣa*).

		megnyilvánult (<i>mūrta</i>)	meg nem nyilvánult (<i>amūrta</i>)
jellemzői		halandó (<i>mṛta</i>)	halhatatlan (<i>amṛta</i>)
		álló (<i>sthita</i>)	mozgó (<i>yata</i>)
		létező/valós/jelenlévő (<i>sat</i>)	„a másik” (<i>tyam</i>)
istenti világban (<i>adhidaivam</i>)		levegőn kívüli dolgok	levegő/köztitér (<i>vāyu, antarikṣa</i>)
	esszenciája (<i>rasa</i>)	ami meleget ad (nap) (<i>tapati</i>)	a napkorongon belül lévő Személy (<i>Puruṣa</i>)
egyéni nézve (<i>adhyātmam</i>)		más, mint a lélegzet és a testen belüli tér	lélegzet és testen belüli tér (<i>prāṇa, antarātmannākāśa</i>)
	esszenciája (<i>rasa</i>)	szem (<i>cakṣus</i>)	a jobb szemben lakozó Személy (<i>dakṣiṇo 'kṣanpuruṣaḥ</i>)

3. táblázat. A *Brahman* két formája a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*-ban (BĀU 2.3)

Úgy tűnik, e három alfejezet (BĀU 2.1, 2.3, 2.5) összekapcsolódik: ha nem is feszesen és egymást minden tekintetben megerősítve, de lazán mégis kirajzolódik egy kép, ahogyan az *upaniṣad* tanítója a *Brahmant*, az egyéni embert és a természeti létezőket értelmezi.

Mindezekon kívül a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2. fejezete tartalmazza az egyik leglényegesebb *upaniṣadok*-beli tanítást, a Maitreyī-tant is, melyben Yājñavalkya bölcs tanítást ad feleségének, Maitreyīnek arról, hogyan lehet

²⁸ A *Brahman* két alakja egymással ellentétes tulajdonságokkal rendelkezik. Az utolsó páros azonban egyetlen szó, a *satyam* 'valódi, igaz, létező' kettéosztása a *sat* és a *tyam* elemekre. Ez a felbontás az *upaniṣadok*-ban máshol is szerepel. Pontos jelentése kérdéses, a szöveghelyek eltérően magyarázzák. Olivelle, *The Early Upaniṣads*, 501 (BĀU 2.3.1-hez kapcsolódó magyarázatában).

²⁹ Az *etasmin maṇḍale* kifejezés szó szerinti jelentése „ebben a korongban”. Śaṅkara és a modern fordítók egyöntetűen napkorongnak, napnak értelmezik.

elérni a halhatatlanságot, és mi történik a halál után: az *ātman* és a *Brahman* közötti minden különbség megszűnik.

2.1	Gārgya és Ajātaśatru beszélgetése a <i>Brahman</i> ról
2.2	A hét látnok és a hét érzékszerv párhuzama
2.3	A <i>Brahman</i> két formája
2.4	Maitreyī-tanítás a halhatatlanságról
2.5	Méztan
2.6	Tanítványi láncolat

4. táblázat. A *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2. fejezetének alfejezeteiben tárgyalt témák

3. A méztan kommentárjai

Ahogy láttuk, a méztan maga is titokzatos és nehezen érthető. Kronológiai szempontból két réteget találtuk meg: egyrészt a védikus réteget, mely valószínűleg egy mitikus történetet mesél el, s csak szimbolikusan tartalmaz mélyebb jelentést, másrészt az ehhez lazán kapcsolódó *upaniṣadok* korabeli tanítását. A kommentárokból egy harmadik réteg rajzolódik ki. Itt az eredeti szimbolika eltűnik, és a kommentátorok, mivel maguk is elvesztették a tanítás védikus jelentését, az *upaniṣad*-szöveget még absztraktabb jelentéstartalmakkal ruházzák fel, miközben saját világnézeti beágyazódásuknak megfelelően magyarázzák az alapszöveget. Śaṅkara módszere az, hogy egy-egy szakaszhoz ad hosszabb magyarázatokat, és ezeken belül egybefűzve magyarázza a különálló szavakat, kifejezéseket. Raṅgarāmānuja szinte mondatonként, soronként állítja meg és kommentálja az alapszöveget. Velük ellentétben Madhva a teljes *brāhmaṇát* egybefoglalja, és versben ír hozzá hosszú kommentárt.

3.1. Śaṅkara kommentárja

A *vedānta* iskola egyik legmeghatározóbb tanítója Śaṅkara³⁰ volt. A vizsgált kommentárok közül nem csupán időben a legelső az övé, hanem kifejtett hatása

³⁰ Śaṅkara nem az *advaita vedānta* irányzat alapítója, ám kétségkívül a legnagyobb hatású tanítója. Valószínűleg a 8–9. században élt. Feltehetően Dél-Indiában született, de a legendák szerint bejárta az országot, és India négy égtájának megfelelő szegletében alapított monostorokat (nyugaton Dvārkā, délen Śṛṅgerī, keleten Purī, északon Badrīnātha) melyek a mai napig megszakítatlanul fennállnak. Habár életéről keveset tudunk, abban minden kutató egyetért, hogy Śaṅkara tényleges történelmi személy és termékeny író volt, ám hogy konkrétan mely műveket tulajdoníthatjuk neki, az nem egyértelmű. Szokás őt úgy definiálni, mint a *Brahmasūtrā*hoz írt kommentár (*Brahmasūtra-śāṅkarabhāṣya*) szerzőjét, és ehhez képest stiláris alapon attribuílni a többi

is neki a legnagyobb. Az iskola fent jelzett központi kérdése, a *Brahman* és az *ātman* viszonya tekintetében a nondualista irányzat legjelentősebb és egyik legkorábbi képviselőjeként szigorú nondualista (*kevalādvaita* [*kevala-advaita*]) nézeteket vall: véleménye szerint minden csak és kizárólag a *Brahman*, a bennünket körülvevő világ jelenségeit pedig csak egyfajta illúzió (*māyā*) révén tapasztaljuk valóságos és különálló dolgoknak. Tévedés (*mithyā*), hogy te és én a *Brahmantól* különállóan léteünk, ez csupán a tudatlanság (*avidyā*) miatti rávetítése (*adhyāsa*) egyik dolognak a másikra. A valóságban csupán a *Brahman* létezik, és minden tapasztalati dolog a *Brahman* illúziók miatt másmilyennek tűnő megnyilvánulása, de a valóság az, hogy a teljes tapasztalati világ az egynemű, örökkévaló *Brahman* maga.

Śaṅkara valamennyi művében megingathatatlanul és következetesen fejti ki nézeteit, melyek mindig a fenti álláspontból indulnak ki, és azt igazolják. Aprólékosan átgondolt és finoman részletezett érvekkel alátámasztott tételeit gyakran az egyéb iskolák és irányzatok elképzelt képviselőivel vitázva fejti ki. Eredeti gondolkodó, zsenialitása kommentárjaiban és önálló írásaiban is megmutatkozik. Konzisztens, ékesszólóan kifejtett rendszere védelmében azonban hajlamos a logikai csavarokra és csúsztatásokra, csak hogy tézisért mindenekfelett bizonyítsa. Śaṅkara, hasonlóan a *vedānta* iskola egyéb irányzatainak képviselőihez (valamint kicsit tágabbra nyitva a kört: általában véve az ókori és középkori ind bölcselőkhöz), inkább teológus, mint filozófus, és a *Brahman* mindenekfeletti egységéből (*ekatā*) kiindulva, illetve erre a végkövetkeztetésre jutva értelmez minden szöveget, függetlenül attól, hogy mennyire kell az adott alapszöveg eredeti értelmét helyenként kitágítani ahhoz, hogy a kommentátor által kívánt értelmet rákényszeríthesse. Mint látni fogjuk, a méz-tan értelmezésekor is hasonló a helyzet.

Śaṅkara az egyetlen az általunk vizsgált kommentátorok közül, aki kontextusba helyezi a mézről szóló tanítást. Felhívja a figyelmet arra, hogy az alfejezet szervesen kapcsolódik a megelőző részhez, a Maitreyī-brāhmaṇához (BĀU 2.4), melyet így foglal össze:

yat kevalam karmanirapekṣam amṛtatvasādhanaṃ tadvaktavyam iti maitreyībrāhmaṇam ārabdham | tac ca ātmajñānaṃ sarvasanyāsa-aṅgaviśiṣṭam | ātmani ca vijñāte sarvam idaṃ vijñātaṃ bhavati (BĀUbh 2.5 Bevezetés)³¹

művet. A legalaposabb szövegkritikai kutatás és a bizonyosan Śaṅkarának tulajdonítható művek kritériumrendszerének összeállítása Paul Hacker és Sengaku Mayeda nevéhez fűződik. A jelen tanulmány tárgyául szolgáló *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya* ennek alapján nagy valószínűséggel tényleg magának Śaṅkarának a műve. Potter, *Encyclopedia*. III. 115–116.

³¹ A BĀUbh rövidítés Śaṅkarának a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*hoz írt kommentárját (*bhāṣya*) jelenti, amelyet Āpte kiadása (*Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 363) alapján idézek.

„A Maitreyī-tanítás célja, hogy bebizonyítsa, hogy a halhatatlanságot kizárólag a rituáléktól függetlenül lehet elérni. Ez [a halhatatlanság elérése] az *ātman* megismerése, amelynek része a világi életről való lemondás. Az *ātman* megismerésével az egész világ megismerszik.”³²

Śaṅkara tudatosan megkomponált, részletes kommentárjában bevezetőt is írt az egyes fejezetekhez, így ehhez is. Ebben idézi a *Nyāyasūtrát*, és polemizál egy meg nem nevezett kommentátorral, akit fordítója, Mādhavānanda Bhartṛprapañcával azonosít.³³ Mindez jól jelzi alapos képzettségét és jártasságát a korabeli ind filozófiában. A bevezető részt azzal zárja, hogy a mézről szóló tanítás a BĀU első két fejezetének (*adhyāya*) az összefoglalása, amiből egyértelmű, hogy kiemelt szerepet tulajdonít a 2.5 alfejezetnek.

A vizsgált tanítással kapcsolatban az egyik legérdekesebb kérdés az, hogy a kommentátorok hogyan értelmezik a *madhu* ’méz’ szót. Śaṅkara a *kārya* ’okozat (hatás, eredmény, következmény)’ szóval magyarázza:

iyam pṛthivī³⁴ prasiddhā sarveṣāṃ bhūtānāṃ madhu sarveṣāṃ brahmādistambaparyantānāṃ bhūtānāṃ prāṇināṃ madhu kāryaṃ madhviva madhu (BĀUbh 2.5.1)³⁵

„**Ez a föld:** a közismert [föld]; **minden élőlénynek méze:** [azaz] **minden:** Brahmától³⁶ egészen a fűcsomóig bezárólag; **élőlénynek:** lelkes lénynek; **méze:** okozata, mintegy méze.”

Śaṅkara ezt a következőképpen világítja meg: *yathā eko madhvapūpo ’nekair madhukarair nirvartita evam iyam pṛthivī sarvabhūtanirvartitā* „ahogyan a lépet sok méh állítja össze (*nirvartita*), ugyanúgy a föld is minden élőlényből áll össze.” Itt rögtön tetten érhető egy logikai csúsztatás: a méhek valóban létrehozzák a lépet, az a munkájuk eredménye, ám a föld semmiképpen sem mondható a rajta élő élőlények munkája gyümölcének. Ráadásul a lép nem ugyanaz, mint a méz, de ez szinte fel sem tűnik, annyira közel áll a két szó jelentése. A Śaṅkara által javasolt kép azonban megkapó, hiszen a föld, ha világmindenségként

³² A Maitreyī-tanítás értelmét Śaṅkara elsősorban a rituálék elutasításában látja, véleménye szerint azt fejezi ki, hogy a tudás, az *ātman* megismerése vezet a halhatatlansághoz, melyet Maitreyī kutat, nem pedig a vagyonon megvásárolható védikus rítusok.

³³ *The Brihadaranyaka Upanishad*, 378/1. jegyzet.

³⁴ A kommentárokból vett idézetekben (itt és az alábbiakban végig) a vastagon szedett szavak jelzik az eredeti *upaniṣad*-szövegből származó szó szerinti átvételeket, ezeket magyarázzák az exegeták.

³⁵ *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 365.

³⁶ Brahmā a klasszikus hinduizmus főistenének neve, nem ugyanaz, mint a jelen vizsgálódás témájául szolgáló személytelen princípium, a *Brahman*.

értelmezzük, valóban felfogható a rajta élő élőlények összességének, mintegy belőlük szervesül („áll össze”), ilyen értelemben okozata a föld az élőlényeknek. Mindenesetre a logikai „megbicsaklás” jelen van ennél a képnél.

Ahhoz, hogy a földet az élőlények okozataiként fogja fel, Śaṅkarának szüksége volt arra, hogy a „méz” szót „lép”-ként értelmezze. A másik irány, vagyis hogy a lények a föld „okozatai”, talán könnyebben érthető, hiszen a lények a földből származnak, a föld táplálja őket, tehát ilyen értelemben lehetnek a „föld okozatai” (*tathā sarvāṇi bhūtāni pṛthivyai pṛthivyā asyā madhu kāryam* „és minden élőlény a földnek: ennek a földnek;³⁷ méze: okozata” [BĀUbh 2.5.1]).³⁸

Śaṅkara a természeti elemekben és az egyéni emberben jelenlévő Személy (*Puruṣa*) mibenlétét így magyarázza:

kiṃ ca yaś ca ayam puruṣo 'syām pṛthivyām tejomayaś cinmātra prakāśamayo 'mṛtamayo 'maraṇadharmā puruṣaḥ yaś ca ayam adhy-ātman śārīraḥ śārīre bhavaḥ pūrvavat tejomayo 'mṛtamayaḥ puruṣaḥ | sa ca līṅgābhīmānī | sa ca sarveśām bhūtānām upakārakaraṇatvena madhu | sarvāṇi ca bhūtāni asya madhu | ca śabdaśāmarthyāt | evaṃ etac catuṣṭayam tāvad ekaṃ sarvabhūtakāryam sarvāṇi ca bhūtāni asya kāryam | ato 'śyaikakāraṇapūrvakatā | yasmād ekasmāt kāraṇād etaḥ jātaṃ tad evaikaṃ paramārthato brahmetarat kāryam „vācārambhaṇam vikāro nāmadheyamātram” ity eṣa madhuparyāyāṇām sarveśām arthaḥ saṃkṣepataḥ | ayam eva sa yo 'yam pratijñāta idaṃ sarvaṃ yad ayam ātmeti | idaṃ amṛtaṃ yaṃ maitreyyā amṛtatvasāadhanam uktam ātmavijñānam idaṃ tad amṛtam | idaṃ brahma yad „brahma te bravāṇi” „jñāpayiṣyāmi” ity adhyāyādaḥ prakṛtaṃ yadvaiśya ca vidyā brahmavidyety ucyata idaṃ sarvaṃ yasmād brahmaṇo vijñānāt sarvaṃ bhavati (BĀUbh 2.5)³⁹

„Továbbá: és aki: a Személy; ezen a földön ragyogásból álló: csak a gondolatok tiszta fényéből álló; halhatatlanságból álló: halhatatlan természetű Személy; valamint, aki az egyén vonatkozásában az a testi: testben lakozó; az előzőekhez hasonlóan ragyogásból és halhatatlanságból álló Személy: azt azonosítják a finomtesttel. És ő minden élőlény számára méz, mivel segítségükre szolgál. És minden élőlény méz az ő számára, mivel az és szó hasonlóságot fejez ki. És így ez a négyesség⁴⁰ egyrészt

³⁷ A *pṛthivyai* 'föld számára' dativusi alakot *pṛthivyās* 'földnek a' genitivusi értelemmel magyarázza.

³⁸ *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 365.

³⁹ *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 365–366.

⁴⁰ Ezt a négyességet Ānandagiri kommentárja így értelmezi: *pṛthivī, sarvāṇi bhūtāni, pāṛthivaḥ puruṣaḥ śārīraś ca iti catuṣṭayam ekaṃ madhv iti śeṣaḥ* „föld, minden élőlény, a földön lakozó személy, a testben lakozó személy: ez a négyesség, a méz pedig egy – ez a fennmaradó

egységes, másrészt minden élőlénynek az okozata, valamint öneki minden élőlény az okozata. Ebből kifolyólag ezt egyetlen ok előzi meg. Ezért végső soron mindez egy, s egyetlen okból származik, s minden, ami a *Brahmantól* különböző okozat, az »csupán szóval megragadott megjelölési forma, csupán egy ráadott név« (ChU 6.4.1) – ez minden mézrefrénnek a rövid lényege.

Bizony ő az, aki: ez az, amit itt fejtettek ki: **Ez az *ātman*** (BĀU 2.4.6). **Ez a halhatatlanság:** amit Maitreyīnek a halhatatlanság elérésére mondtak: a halhatatlanság az *ātman* megismerése. **Ez a *Brahman*:** ami például ezekben a fejezetekben: »Hadd beszéljek neked a *Brahmanról*« (BĀU 2.1.1), illetve: »El fogom magyarázni« (BĀU 2.1.15) ki lett fejtve, s amelyet úgy neveznek: a *Brahmanról* szóló tudás (*Brahmavidyā*). **Ez a mindenség:** mivel a *Brahman* megismeréséből jön létre minden.”⁴¹

Ez a rövid részlet érzékletesen, mintegy fraktálszerűen megmutatja Śāṅkara tanításának alaptéziseit és kommentárírásának technikai fogásait. Pillanatok alatt eljut oda, hogy tulajdonképpen (*paramārthato*) mindennek egyetlen oka van (*ekasmāt kāranāt etaj jātam*), és ezért minden egy (*tad eva ekam*), továbbá ez az egy nem más, mint a *Brahman*, s minden, ami ettől különbözik, az csupán megnevezésbeli különbség (*brahmetarat kāryam ... nāmadheyamātram*) – jóllehet az alapszövegben semmi ilyesmi nincsen, még utalás szintjén sem. Mindezt egy másik logikai csúsztatás előzi meg, miszerint minden a négyesség okozata, s a négyesség is okozata mindennek – bár igaz, hogy ez némiképp összecseng az alapszöveg gondolatával, hogy a föld és az élőlények kölcsönösen „mézei” egymásnak. A „méz” jelentését, mint fentebb láttuk, Śāṅkara egyrészt a lép gondolatával magyarázza (mármint hogy a föld és az élőlények egymásból állnak össze), másrészt az imént idézett passzusban egymás segítőként (*upakāra karaṇa*) definiálja a résztvevőket. Teljesen természetesen vezeti be a magyarázatba iskolájának alapfogalmait, mint például a tiszta tudat, illetve a *liṅga* ’finomtest’ fogalmát, valamint az ok és az okozat viszonyának kérdését.

A *Brahman* az *advaita vedānta* központi fogalma, az egyetlen valóságos létező, a legfőbb, alak nélküli istenség (*nirguṇa Brahman*). Minden egyéb, ami a nem tudás (*avidyā*) illúziója (*māyā*) révén valóságos létezőnek tűnik, igazából nem más, mint ő. A *Brahman* felette áll a szavakkal kifejezhető fogalmaknak, ezért csupán negatív terminusokkal lehet leírni: ilyen a híres *neti neti* „sem ez, sem az” tanítás (BĀU 2.3.6, 4.5.15). Ha mégis szavakkal próbálnánk meg körülírni, akkor három olyan terminus van, amelyet az *advaitā*-ban vele kapcso-

[rész jelentése]” (ld. *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 366).

⁴¹ Nehezen érthető rész. Ānandagiri így magyarázza: *sarvaṃ sarvāptisādhanaṃ iti yāvat* „minden: minden megszerzése, sikere – ezt jelenti” (BĀUbh 2.5.1; *Bṛhadāraṇyakopaniṣat*, 366).

latban említeni szokás: *sat* 'valóságos, igaz'; *cit* 'tudatosság'; *ānanda* 'öröm, boldogság'.⁴² „A Legfőbb *Brahman* tiszta tudat (*cit*) ..., amely önmaga nem tárgya a gondolkodásnak. A *Brahman* önmagát világítja meg; valójában Ő a tudat egyetlen forrása. Az Ő fénye révén ragyog minden más, azaz lesz ismertté a tudat számára.”⁴³ Śaṅkara a fogalmat a *Puruṣa* jellemzésére használja, tehát a természeti és testi jelenségekben lakozó *Puruṣa*t a tiszta tudatból álló *Brahman* terminusával jellemzi.

A „finomtest” fogalma Śaṅkara egyéb *upaniṣad*-kommentárjaiban is szerepel.⁴⁴ Többször a *sūksmaśarīra* kifejezést használja rá, de előfordul az itt látható *liṅga* szó is.⁴⁵ A finomtest Śaṅkaránál elsődlegesen az az anyagi test, amely a közvetlenül a halál beállta utáni állapotban az *ātman* köré épül.⁴⁶ Finomabb a „durvatestnél”, amelyet a lélek a halál pillanatában elhagy, de még mindig anyagi, s az öt természeti elemnek megfelelő öt finomelemből (*tanmātra*) épül fel. Ez a finomtest hordozza a *vāsanā*kat, az elmúlt élet lenyomatait, emlékeit, amelyek a következő élet *karmā*ját meghatározzák, s ez a finomtest a következő anyagi élet kiindulópontja. A kifejezés szinte kizárólag erre a halál utáni állapotra, a lélekvándorlás idejére vonatkozólag használatos. Śaṅkara tehát a testben jelenlévő *Puruṣa*t ezzel a finom, ám az *ātman*nál egy fokkal durvább, anyagi létezővel azonosítja.

Śaṅkara fent idézett kommentárjában szintén szerepel az *advaita* bölcsegyik alapvető tanítása az ok és az okozat viszonyáról, amely egyébként a korabeli ind filozófia egyik központi kérdése. Śaṅkara véleménye szerint az ok megegyezik az okozattal, amely kezdettől fogva létezik benne (*satkāryavāda*). Ezzel szemben a *nyāya* és a *vaiśeṣika* iskolák képviselői szerint az okozat az okból jön létre, létrejötté előtt azonban nem létezik (*asatkāryavāda*). A *satkāryavāda* logikai tézise (azaz az okozat állandó létezése, nem keletkezése) összefügg a metafizikai síkkal, hiszen ez alapján lehet bizonyítani, hogy a *Brahman* és az *ātman* egy és ugyanaz, ok és okozat, egyik sem keletkezik, hanem öröktől fogva létezik. Śaṅkara ezt a gondolatot vezeti be azzal a kommentárral, amely szerint a négyesség mindennek az okozata, és minden ennek a négyességnek az okozata, azaz a *madhu* 'méz' szót ő okozatként értelmezi. Azért volt szükség

⁴² A boldogság fogalmát Śaṅkara csak ritkán és óvatosan használja, igazán népszerű a későbbi *advaita vedānta*ban lesz.

⁴³ Potter, *Encyclopedia*. III. 75.

⁴⁴ Pl. *Aitareya-upaniṣad-bhāṣya* 4 (Potter, *Encyclopedia*. III. 277); *Muṇḍaka-upaniṣad-bhāṣya* 3.2 (Potter, *Encyclopedia*. III. 286).

⁴⁵ Pl. BĀUbh 4.3.35. Ld. *The Brihadāranyaka Upaniṣad*, 693; *Brhadāranyakopaniṣat*, 636.

⁴⁶ Az *Aitareya-upaniṣad-bhāṣya* 4 leírása szerint a *jīva*, az egyéni lélek háromszor születik meg: egyszer, mikor az apa magjába lép, másodszor, mikor az anyaméhéből megszületik, harmadszor, amikor a halál után a durvatestet elhagyva a finomtestbe lép (idézi Potter, *Encyclopedia*. III. 277). Ez nem mond ellent a szigorú monizmusnak, hiszen az anyagi világ, annak minden jelenségével, szintén illúzió, bár megvannak a saját szabályszerűségei. A végső igazság ugyanakkor változatlan: minden a *Brahman*, és a *Brahman* az egyedüli valóságos létező.

tehát a fentebb felfedett „csúsztatásra”, a méz lépként való azonosítására, hogy az okság logikai téziséig eljussunk, ahonnan a következő lépés a metafizikai azonosság.

Figyelemreméltó, ahogy Śaṅkara továbbviszi a mézanalógiát: magyarázata szerint a *Puruṣa* is méz az élőlények számára, holott az eredeti *upaniṣad*-szövegben ez a gondolat nem szerepel. Számára tehát a mézmetafora gyakorlatilag a kölcsönös egymásra utaltságot fejezi ki.

Śaṅkara gyakran és kreatívan idézi a kommentált *upaniṣad* egyéb fejezeit és utal egyéb szentíratokra, s ezekkel intra- és intertextuális kapcsolatokat mutat ki (vagy hoz létre?). Ezzel azt a célt szolgálja, hogy minél több kanonikus írással⁴⁷ támaszthassa alá érvelését. Az idézetek széles körű ismereteit bizonyítják, és a kommentált passzus mélyebb megértését teszik lehetővé. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy kommentárjainak célja, hogy saját téziseit olvashassa ki a szövegből, így helyenként nem annyira *exegézis*, mint inkább *eiszegézis* történik, vagyis saját nézeteit látja, magyarázza bele az adott passzusba.

3.2. Raṅgarāmānuja kommentárja

Raṅgarāmānuja (1550–1630) kommentárja, bár a három közül időben az utolsó, közelebb áll Śaṅkarához, mint Madhvához. Raṅgarāmānuja dél-indiai származású, tanultsága és számos kommentárja miatt közismert szerző, aki a *viśiṣṭādvaita* irányzat képviselője.⁴⁸

A *viśiṣṭādvaita vedānta* irányzat nevének értelmezése a *viśeṣa* ’tulajdonság, minőség, jelző, attribútum’ szón alapul. Metafizikája szerint ugyanis az egyéni lelkek valóságos létezők, ám egyszerre azonosak a Legfőbb Létezővel, azaz a *Brahmannel*, és különböznek is tőle. A két létező, azaz a *Brahman* és az egyéni lélek közötti kapcsolat a szubsztrátum–attribútum viszonynak felel meg. A *Brahman* az egész világ anyagi oka, minden belőle van, mindennek ő az alapanyaga. A lelkek a *Brahman* megnyilvánulásai, az ő tulajdonságai, attribútumai. Úgy viszonyulnak tehát egymáshoz, ahogyan egy hordozó viszonyul az őt jellemző minőséghez (például a haj a színéhez): elválaszthatatlanok egymástól, egymás nélkül nem léteznek, mégis két külön fogalomról van szó. Ilyen értelemben tehát egyek, de mégis külön entitások. Ennek megfelelően az irányzat nevét (jobb híján) a „minőségekben megnyilvánult nondualista” kifejezéssel fordítjuk

⁴⁷ A *śruti* (szó szerint: ’hallás’) egyfajta – nem pontosan körülhatárolt – kánonként a hindu vallás és filozófia szent szövegeit jelenti (beleértve a Védák körébe tartozó verses [*mantra*] és prózai szövegeket, köztük az *upaniṣad*okat és néhány egyéb meghatározott szöveget).

⁴⁸ A *viśiṣṭādvaita* irányzat egyik legkorábbi és legnagyobb hatású írója Rāmānuja volt (1017–1137), ám ő nem írt kommentárt az *upaniṣad*okhoz.

magyarra. Teista szemléletükben a *Brahman* alakot öltött létezőként jelenik meg (*saguṇa Brahman*), és Viṣṇu istennel azonosítják.

Saṅkarához hasonlóan Raṅgarāmānuja is saját iskolájának fogalmaival magyarázza az alapszöveget.

*sarvabhūtānāṃ dhāraṇānnapānādihetutayā madhutam | asyai prthivyai asyāḥ prthivyā ity arthaḥ | sarvabhūtānāṃ prthivīdhāryatvena tatpoṣyatvena tadanukūlatvān madhutam | evaṃ prthivyā bhūtānāṃ ca parasparam madhutam ity arthaḥ*⁴⁹

„**Méz:** mivel minden élőlénynek fenntartója, étele, itala stb. **Ezen föld számára:** [úgy értendő birtokos esetben, hogy] ennek a földnek a... Minden lény **méz** azáltal, hogy fenntartja és táplálja a földet, és kedvező (*anukūla*) annak számára. Így a föld és minden élőlény egymás számára kölcsönösen **méz** – ez a jelentése.”

*sarvabhūtopajīvyatayā madhubhūtāyām asyām prthivyām tejomayaḥ svayaṃprakāśajñānamaya iti yāvat | amṛtamayo maraṇadharmasūnyaḥ | apahatapāpmatvād⁵⁰ dviguṇāśraya iti yāvat | tatrāntaryāmitayāvasthito yaḥ puruṣo | yaś cādhyātmam atra adhyātmam iti atrātmasābdena dehendriyamaṇaḥprāṇajīvasamghāta ucyate | tasmin yaḥ śārīraḥ śarīrāntaryāmī tejomayo 'mṛtamayaś ca yaḥ puruṣaḥ | atra śarīrasya prthivīvikāratvādadhibhūtaṃ prthivyāḥ sthāne 'dhyātmam śarīrasya niveśaḥ*⁵¹

„**A minden élőlényt** tápláló mivolta révén ezen a **földön** [amely] **méz**, **a ragyogásból álló:** önmagát megvilágító tudásból álló, [és] **halhatatlanságból álló:** a halandóság tulajdonságától mentes; [tehát] »bűnöktől megszabadult« (ChU 8.7.1) mivolta miatt [e] két tulajdonság szubszt-rátumaként lévő **Személy** belső irányítóként lakozik. És aki **az egyén vonatkozásában:** itt az **egyén vonatkozásában** [kifejezésben] az egyén szó alatt a test, az érzékszervek, az elme, az éltető lélegzet és az egyéni lélek (*jīva*) összessége értendő. Ebben [az egyénben] aki a **testi**, [ő] a testben lakozó belső irányító, **aki a ragyogásból és halhatatlanságból álló Személy.** Mivel a test a föld egyik módosulata, az élőlények tekintetében a föld szó helyén az egyénre vonatkoztatva a test szó szerepel.”

⁴⁹ Raṅgarāmānujaviracitaprakāśikopetā Brhadāraṇyakopaniṣat, 112.

⁵⁰ Az idézett kiadásban *pāpmatvā* alak szerepel. Dezső Csaba emendációja alapján *pāpmatvād*-nak értelmezem. A szöveg a ChU 8.7.1-ben szereplő *ya ātmāpahatapāpmā* „amely *ātman* bűnöktől megszabadult” mondatára utal.

⁵¹ Raṅgarāmānujaviracitaprakāśikopetā Brhadāraṇyakopaniṣat, 113.

*yo 'yam ātmā „ātmā vā are draṣṭavyaḥ” iti maitreyībrāhmaṇa ātmatayā nirdiṣṭaḥ so 'yam eva pṛthiviantaryāmī śarīrāntaryāmī cāyam eva ity arthaḥ | idam amṛtam upakośalavidyādaḥ „etad amṛtam etad abhayam etad brahma” ity amṛtatvabrahmatvādinā nirdiśyamānam apīdam eva „sarvaṃ khalv idaṃ brahma” ity ādaḥ sarvopādānatayā nirdiśyamānam apīdaṃ brahmety arthaḥ*⁵²

„**Aki ez az ātman:** Akit a Maitreyī-brāhmaṇában ātmannak tanítanak: »Az ātmant kell szemlélni« (BĀU 2.4.6), bizony ő az: a föld belső irányítója és a test belső irányítója, ez a jelentése. **Ez a halhatatlanság:** ezt a például az Upakośala-tanításban (ChU 4.10–14) a halhatatlansággal és a Brahmansággal definiált **Brahmant:** »Ez a halhatatlanság, ez a félelemmentesség, ez a Brahman.«, [más helyeken, például a] »Mindez bizony [nem más, mint] a Brahman.« (ChU 3.14.1) [tanításban] éppen úgy definiálják, mint mindennek az anyagi okát – ez a jelentése.”

Raṅgarāmānuja magyarázatában a legszembeötlőbb a Brahman anyagi okként (*upādāna*) történő értelmezése. A *viśiṣṭādvaita* irányzat (Śaṅkarával ellentétben) materialista, azaz nem kételkedik az anyagi világ létezésében. Minden tapasztalati létezőnek az anyaga azonban ugyanarra az okra, a Brahmanra vezethető vissza, aki a világ anyagi, ható- és instrumentális oka.⁵³ A kommentárban Raṅgarāmānuja is használja irányzata központi fogalmait: az egyéni lelkek (*jīva*) a *viśiṣṭādvaita*ban egymástól elkülönülő létezők, alapvetően mind a Brahman részei, megnyilvánulásai, de mégis különbözőek – egymástól és a Brahmantól is.

Az irányzat egy másik alapvető tanítása, hogy a Brahman minden egyéni lélekben jelen van mint egy belső irányító erő (*antaryāmin*), aki őt a helyes úton vezeti. Raṅgarāmānuja ezt a szövegben szereplő *Puruṣával*, a külső és belső elemek esszenciájával, éltető erejével azonosítja.

A *tejomaya* 'ragyogásból álló' szót így magyarázza: „önmagát megvilágító tudásból álló”. Ez megegyezik Śaṅkara értelmezésével: „csak a gondolatok tiszta fényéből álló” (*cinmaya*). A *viśiṣṭādvaita*ban az egyéni lélek (*jīva*) önmagát világítja meg (*svapṛakāśa*), tehát magától képes saját maga megismerésére, azaz az öntudatra ébredésre. Mindketten úgy értik tehát, hogy a belső Személy, az adott természeti elemekben és a megfelelő emberi testrészekben azonos életerő a saját tudásától ragyogó, saját magát megvilágító tiszta tudat.

⁵² Uo.

⁵³ A *viśiṣṭādvaita vedānta* szerint az anyagi okságot tekintve az okozat állandóan létezik az okban (*satkāryavāda*), az instrumentális okság esetén azonban az okozat újonnan jön létre, tehát nem állandóan létezik (*asatkāryavāda*). Ld. Potter, *Encyclopedia*. XX. 46.

3.3. Madhva kommentárja

A dualista szemlélet egyedüli képviselője az iskolán belül Madhva (más néven Ānanda Tīrtha), aki a mai napig élő dualista *vedānta* (*dvaita vedānta*) irányzatot alapította meg a 13. században. A Brahman–ātman kettőséget valódi, metafizikai dualitásnak vallja, amelyben az egyéni lélek folyamatosan keresi az istenhez vezető utat, aki az ő számára is Viṣṇu.

Az irányzat⁵⁴ tudatosan helyezkedik szembe Śāṅkara elképzelésével, aki szerint a világ csupán illúzió (*māyāvāda*): Madhva realizmusában a világ valóságosan létező dolog (*tattvavāda*). Véleménye szerint ez az elképzelés áll egyedül összhangban a hétköznapi emberi tapasztalással, minden más magyarázat pedig szemben áll vele. Emiatt az utóbbiakat kellene érveléssel alátámasztani, ami azonban véleménye szerint lehetetlen. Az irányzat neve is a śāṅkarai *advaita* elnevezésre reflektál. Nem ismeri el a *Brahmant* egyedüli létezőként, hanem egymástól különálló, saját jogon létező, valóságos, egyedi szubsztanciának tekinti a *Brahmannel* együtt az egyéni lelket, illetve a tapasztalati világ, a természet egyes részeit is. Ezért tulajdonképpen nem dualizmusról, hanem pluralista világképről van szó. A rendszer teista: a *Brahman*, azaz a mindentudó, mindenható, mindenek fölött álló legfőbb létező nem más, mint Viṣṇu (az irányzatban gyakran használt nevén: Nārāyaṇa, Vāsudeva) isten. Az egyéni lélek (*jīva* vagy *jīvātman*) a *Brahman* egy részecskéje (*aṁśa*), ami azt jelenti, hogy hasonló hozzá, bár külön létező.⁵⁵

Madhvának az általunk elemzett *upaniṣad*-szakaszhoz fűzött kommentárja így kezdődik és végződik:

sukhadā sarvabhūtānāṃ prthvī madhuvad ucyate |
prthivyās caiva bhūtāni tathā sarvāśca devatāḥ ||
prthivyādiṣu deveṣu śārīrādiṣu ca sthitāḥ |
eka eva paro Viṣṇur Hayaśīrśasvarūpadhṛt ||
anantatejā nityaś ca sa eva Brahma sarvagah |
tad eva guṇapūrṇatvād Brahma sarvam anūnataḥ ||
ātmanāmā paro Viṣṇuḥ sarvago yaḥ prakīrtitaḥ |
*sa eva Hayaśīrśākhyas tv adhidaivādiṣu sthitāḥ ||*⁵⁶

„A minden lény számára üdvöt adó földet méznek mondják, és a föld számára a lények s minden istenség [olyan, mint a méz]. A földben s a többi istenségben, a testben és a többiben lakozó egyetlen legfőbb Viṣṇu, akinek igazi formája a Paripafejú, a végtelen ragyogású és örök, bizony ő

⁵⁴ A *dvaita* irányzatot Potter, *Encyclopedia*. XVIII. 25–89 alapján mutatom be.

⁵⁵ Potter, *Encyclopedia*. XVIII. 71.

⁵⁶ Madhva, *Brhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyam*, 95.

a mindenütt jelenlévő *Brahman*. Ez a mindenség teljes egészében a *Brahman*, mivel telve van minden erénnyel. A legfőbb *Viṣṇu*t, akit mindenben jelenlevőként *ātman*nak hívnak, az isteni világban levőként Paripafejűnek (*Hayaśīrṣa*) nevezik.”

iti nānāvidhair nāmasamūhair Viṣṇur ijjate |
*Dadhyañ Ātharvaṇo 'śvibhyām etāṃ vidyām adāt purā ||*⁵⁷

„Így számos különféle néven tisztelik *Viṣṇu*t. Ezt a tudást adta át Dadhyañc Ātharvaṇa egykor az Áśvinoknak.”

Madhva tehát a *madhu* szót 'örömet adó, kellemes, üdvöt adó' jelentésben értelmezi. A kommentár szinte teljes egészében *Viṣṇu*t dicsőítő himnusz, a transzcendens, végtelen hatalmú isten dicsérete, amely lazán kapcsolódik az alapszöveghez. Az *upaniṣad*ban megkülönböztetett két világ miatt (*adhyātmam* „az egyén vonatkozásában”, illetve a természeti jelenségek vonatkozásában) Madhva elkülöníti *Viṣṇu* két aspektusát: egyrészt ő a mindenben jelenlévő *ātman*, másrészt az isteni szférában *Hayaśīrṣa*.

A földet és a többi természeti elemet istenségként tiszteli (*prthivyādiṣu deveṣu*), azaz az utóbbiakat megszemélyesítve különálló létezőkként ismeri el. *Viṣṇu*ról azt állítja, hogy egyetlen, ám minden létezőben, istenekben és emberekben egyaránt jelen van.

Különös kapcsolódási pontot jelent ebben a kontextusban *Viṣṇu Hayaśīrṣa*, azaz Paripafejű mellékneve, hiszen ahogy fentebb láttuk, a védikus mítoszban is kiemelt szerepe van a lófejnek. Az eredeti mítoszhoz kötődve *Viṣṇu*nak ez a megnevezése arra is utalhat, hogy a titkos tant a legfőbb isten maga adja át. *Viṣṇu* Paripafejű (*Hayaśīrṣa*), gyakran Paripanyakú (*Hayagrīva*) aspektusa a spirituális tudást fejezi ki.

4. Konklúzió

A tanulmány a méztan három rétegét vizsgálta meg: a legelső, korai védikus himnuszokat, az ezeket szó szerint idéző, ám nekik átvitt értelmet tulajdonító *upaniṣad*-beli tanítást és végül a három külön *vedānta* irányzathoz tartozó klaszszikus kommentárokat. Izgalmas látni, hogyan kapcsolódik egymáshoz a három szövegréteg. A védikus himnuszok a szavak szintjén egy mítoszt mesélnek el, amely szimbolikusan magában rejtje a titkos tudás motívumát, a halhatatlanság keresését. A *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* a mitikus történetet elhagyva, pontosabban azt csupán háttérként felvillantva az ember és a természeti világ, valamint

⁵⁷ Madhva, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyam*, 96.

a láthatatlan, ám mindenütt jelenlévő Brahman titkos, szemmel nem látható, de gondolkodással és meditáció révén felfogható kapcsolatára, egységére helyezi a hangsúlyt. A *vedānta* iskolába tartozó kommentátorok pedig saját irányzatuk alapvető nézeteinek megfelelően értelmezik a szöveget, s ezzel egyszersmind legitimitást is kölcsönöznek tanításaiknak. A védikus szöveg eredeti jelentése náluk teljesen elveszik, ám a halhatatlanság keresésének, a titkos tudás megszerzésének a motívuma megmarad.

Mivel az eredeti szövegek eleve nehezen érthetőek, megfogalmazásuk pedig homályos, ezért tág teret adnak a különböző értelmezéseknek, és lehetővé teszik, hogy a szerzők saját irányzatuk egymásnak ellentmondó nézőpontját (nondualizmus, minőségekben megnyilvánult nondualizmus, pluralizmus) lássák bele azokba.

A három vizsgált szövegréteg az indiai kultúra alapkövének, a *Ṛgvedának* a továbbélését is mutatja. Miközben az eredeti tartalom különböző változásokon megy keresztül, jelentése elhomályosul, majd eltűnik, autoritása messzemenően megmarad és érvényesül, legitimitást nyújtva az akár évszázadokkal későbbi bölcséleti iskolák számára is. A hagyomány ilyen módon folyamatosan megújul, ugyanakkor változatlanul szilárd alapjául szolgál az újabb és újabb elméleteknek.

Bibliográfia

- Brhadāranyakopaniṣat Ānandagirikṛtaṭikāsaṃvalita-Śāṅkarabhāṣyasametā*. Ed. by Āpte, Hari Nārāyan. Vārāṇasī, 1902.
- Grassmann, Hermann, *Wörterbuch zum Ṛgveda*. 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Kozianka, Maria. Wiesbaden, 1996⁶.
- Macdonell, Arthur A., *Vedic Mythology*. Strassburg, 1897. <https://doi.org/10.1515/9783111405964>
- Madhva, *Brhadāranyakopaniṣad-bhāṣyam*. Ed. by Rao, H. K. Srinivasa. Bangalore, 2013. <https://srimadhvyasa.wordpress.com/acharya-madhwa/brihadaranyakopanishad-bhashya/> (2024. november 27.).
- Oberlies, Thomas, *The Religion of the Ṛgveda*. Oxford, 2023. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192868213.001.0001>
- Olivelle, Patrick, *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. Oxford–New York, 1998. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195124354.001.0001>
- Pandurangi, Krishnacharya Tamanacharya, *The Principal Upaniṣads with English Translation and Notes according to Śrī Madhvācārya's bhāṣya*. II. *Chāndogya and Brhadāranyaka*. Bangalore, 2014.
- Potter, Karl, *Encyclopedia of Indian Philosophies*. III. *Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils*. Delhi, 1998.
- Potter, Karl, *Encyclopedia of Indian Philosophies*. XVIII. *Dvaita Vedānta Philosophy*. Delhi, 2016.
- Potter, Karl–Phillips, Stephen H., *Encyclopedia of Indian Philosophies*. XX. *Viśiṣṭādvaita Vedānta*. Delhi, 2017.
- Raṅgarāmāṇjaviracitaprakāśikopetā Brhadāranyakopaniṣat*. Ed. by Āpte, Śrī Vasanta Ananta. Pūṇe, 2020 (reprint).

Śatapatha brāhmaṇa. https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/1_veda/2_bra/satapath/sb_14_u.htm (2025. augusztus 15.).

Śatapatha brāhmaṇa. V. Transl. by Eggeling, Julius. Oxford, 1900.

The Brihadaranyaka Upanishad with the Commentary of Shankaracharya. Transl. by Mādhavānanda, Swāmi. Mayavati, 1950.

The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India. I–III. Transl. by Jamison, Stephanie W.–Brereton, Joel P. New York, 2014.

Wilson, Horace Hayman, *The Vishnu Purana*. III. London, 1866.

Dezső Csaba

A középkori kommentárok szerepe Kālidāsa *A Raghuk nemzetsége* című eposzának hagyományozásában*

Kivonat

Kālidāsa műve a klasszikus szanszkrit szépirodalom egyik legnagyobb hatású alkotása volt, amely a tradicionális oktatás alapszövegévé vált. A mű jelentőségét a hozzá írt kommentárok nagy száma is mutatja, melyek többsége mindmáig kiadatlan. A legkorábbi fennmaradt kommentátor, a 10. századi kasmíri Vallabhadeva óta a tudósok folyamatosan magyarázták, értelmezték és kritizálták a szöveget. A kommentátorok különböző – nyelvtani, poétikai, vallási és ízlésbeli – szempontokból vizsgálták az eposz versszakait. Nyelvtani hibának ítélt helyeket kreatív értelmezéssel igyekeztek „megmenteni”, máskor javított olvasattal álltak elő, poétikai szabálytalanságokat költői szabadsággal magyaráztak, vulgárisnak vagy félreérthetőnek tartott kifejezéseket cenzúráztak. A tanulmány konkrét példákon keresztül mutatja be, hogyan alakították át ezek a kritikai beavatkozások az eredeti szöveget. Az elváló körülírt perfectumi alakok, az esztétikai okokból problémásnak ítélt jelzők és a vulgáris félreértésekre okot adó kifejezések esettanulmányaiból látható, hogy a kommentátorok javaslatai gyakran, bár korántsem mindig, beépültek a hagyományozott szövegbe.

Kulcsszavak: Kālidāsa, *Raghuvamśa*, kommentár, szöveghagyományozás, szolecizmus, premodern filológia

The role of mediaeval commentaries in the transmission of Kālidāsa’s epic poem, *The lineage of the Raghus*

Abstract

Kālidāsa’s epic poem was one of the most influential works of classical Sanskrit literature and has become a basic text of traditional education. The importance of the work is reflected in the large number of commentaries written on it, most of which are still unpublished. Since the earliest surviving commentator, Vallabhadeva of Kashmir in the tenth century, scholars have continued to comment, interpret, and criticise the text. Com-

* A tanulmány az ELTE BTK Indológia Tanszékén működő „Kánonok és sztenderdek a premodern Dél-Ázsiában: Formálódás, megőrzés, újítás, recepció” OTKA-kutatócsoport által 2024. december 6-án megrendezett „Hagyomány és újítás a keleti nyelvek és kultúrák történetében” című konferencián tartott előadás írott változata. Elkészítését a K 142535 számú NKFIH-projekt támogatta.

mentators have examined the verses of the epic from various points of view – grammar, poetics, religion, and taste. They tried to ‘rescue’ passages considered grammatically incorrect by creative interpretation or by suggesting a corrected reading, stylistic irregularities were explained by poetic license, expressions considered vulgar or ambiguous were censored. The paper will show, through concrete examples, how these critical interventions transformed the original text. Through case studies of separated periphrastic perfect forms, adjectives deemed problematic for aesthetic reasons, and expressions that gave rise to vulgar misunderstandings, it is shown that the commentators’ suggestions were often, though not always, incorporated into the traditional text.

Keywords: Kālidāsa, *Raghuvamśa*, commentary, transmission of texts, solecism, premodern philology

Kālidāsa *Raghuvamśa*ja és a *kāvya*-kommentárok

Kālidāsa *Raghuvamśa* (*A Raghuk nemzetsége*) című eposza a klasszikus szanszkrit szépirodalom (*kāvya*) talán legnagyobb hatású műve. A tizenkilenc fejezetből álló költemény (szanszkrit műfajmegjelölése *sargabandha*) a Naptól származó legendás dinasztia királyainak cselekedeteit meséli el, de nem a kezdetektől és nem az utolsó uralkodóig, hanem az erényes Dilīpától a léha Agnivarṇáig. Az eposz majdnem egyharmada (a 10–15. fejezet) a nemzetség leghíresebb tagja, Rāma történetét dolgozza fel a *Rāmāyaṇa* alapján. A költeményben szereplő királyok jellemvonásai és tettei rendkívül változatosak: van köztük jámbor és züllött, világhódító és a vadászat szenvedélyének élő, tragikus szerelmes és ideális államférfi egyaránt.

Kālidāsa valamikor a Kr. u. 5. század első felében írhatta művét, amely rövid idő alatt hatalmas népszerűségre tett szert Dél- és Délkelet-Ázsiában. A tradicionális elitoktatás (pandit-képzés) egyik alapszövegévé vált, és az is maradt egészen a közelmúltig, amint azt jól mutatja Gerow tanulmánya is a Mysore Sanskrit College-ről, ahol a diákok a *Raghuvamśa* szövegének elemzésével gyakorolták az elméletben elsajátított Pāṇini-féle nyelvtant és a klasszikus költészettant (*alaṃkāraśāstra*).¹ Nem volt ez másképp a középkori és a kora újkori iskolákban sem, amit olyan szövegek igazolnak, mint Kṣemendra (Kasmír, 11. század) *Kavikaṇṭhābharaṇāja* (*A költők nyakéke*), a „költőképzés” (*kaviśikṣā*) egyik híres tankönyve. Ebben a szerző a *Raghuvamśa* első versén mutatja be azt a gyakorlatot, melynek során a diák egy létező vers szavait megváltoztatva, de a versmértéket megtartva új verset ír úgy, hogy az eredetihez képest a jelentés is változatlan marad (*Kavikaṇṭhābharaṇa* 1.21 és a hozzá írt példák).² A *Mukhabhūṣaṇa* (*A száz dísze*), egy 15–16. századi *kaviśikṣā* szöveg

¹ Gerow, Primary Education in Sanskrit, 670.

² *Minor Works of Kṣemendra*, 65–66.

a szubkontinens másik végéből, Keralából, szintén tele van a *Raghuvamśából* vett példákkal.³ Govardhana, a bengáli szanszkrit költő a 12. században ezt a verset írta arról a már-már érzéki élvezetről, amelyet Kālidāsa műveinek tanulmányozása nyújt (*Āryasaptaśatī [Hétszáz vers āryā versmértékben]* 35):

sākūtamadhurakomalavilāsinīkaṇṭhakūjitaprāye |
śikṣāsamaye 'pi mude ratalīlākālidāsoktī ||

„A szerelmi játékok és Kālidāsa szavai a tanulás idején is örömet adnak, mert bővelkednek a kacér nők torkából jövő, jelentésteli, édes, gyengéd-búgó hangokban / olyan jelentéstelik, édesek és gyengédek, mint a kacér nők torkából jövő búgó hangok.”⁴

Szintén az eposz népszerűségét mutatják a különböző imitációk: a királydicsőítő feliratok verseiben már Kr. u. 600 körül megfigyelhető Kālidāsa művének a hatása, éspedig nemcsak Dél-, hanem Délkelet-Ázsiában is,⁵ de például Buddhaghosza is nagyon kreatív módon használta a *Raghuvamśából* kölcsönzött motívumokat, költői képeket *Padyacūḍāmaṇi (A költemények fejdísz)* című, a Buddháról írt eposzában (9–10. század; keletkezési helye talán Dél-India).⁶

Kālidāsa eposzának jelentőségét a hozzá írt középkori és kora újkori szanszkrit kommentárok nagy száma is jól mutatja. Krishnamachariar negyvenegy kommentárt sorol fel,⁷ de ennél biztosan több született. Ezek többsége mindmáig kiadatlan, és csak kéziratos formában hozzáférhető. Több kommentárnak már a címe is jelzi, hogy oktatási célra írták, ilyen például Cāritravardhana *Śiṣuhitaiṣiṇīje (A gyerekek javát kívánó)*.⁸

Nem tudjuk biztosan, mikor született az első kommentár a *Raghuvamśához*, mindenesetre a legkorábbi fennmaradt ilyen munka szerzője, Vallabhadeva (10. század) bevezetőjéből kiderül, hogy legalábbis Kasmírban ő volt az első, és kifejezetten azért írta meg művét, mert nem volt ilyen, és felkérték rá.⁹ Az első utalást egy szanszkrit szépirodalmi műhöz írt kommentárra a 7. századi Gāṅga uralkodó, Durvinīta és utódai felirataiban találjuk: a király ugyanis maga írt kommentárt Bhāravi *Kirātārjunīya (Arjuna és a vadász; 6. század)* című

³ *Mukhabhūṣaṇam*, 22, 26, 27, 29 stb.

⁴ A szanszkrit eredetiben szójáték. A magyar fordításban a / jel által elválasztott két értelmezés egyike a szerelmi játékokra, a másik Kālidāsa szavaira értendő.

⁵ Dezső, Királyi *panegyricusok*.

⁶ Franceschini, *Recasting Poetry*.

⁷ Krishnamachariar, *History of Classical Sanskrit Literature*, 117–118.

⁸ Az úgynevezett *kathambhūtinī*-típusú kommentárokon látszik igazán, hogy az iskolai oktatás módszereit imitálják, amikor a mondatelemzésekben rendre rávezető kérdéseket alkalmaznak (vö. Gerow, *Primary Education in Sanskrit*, 672).

⁹ *The Raghupāṇcikā of Vallabhadeva*. I. a kommentár harmadik bevezető verse: *īkāvira-hakhedārtasādhusārthapravartitaiḥ* „cselekvésre ösztönözve a kommentár fájdalmas hiányától gyötört derék emberek sokasága által”.

eposzának híresen nehéz 15. fejezetéhez, amely a *citra* strófákat (csak egy-két fajta mássalhangzót tartalmazó versszakok, képversek stb.) tartalmazza.¹⁰ A szanszkrit nyelvű *kāvya*-kommentárok készítése azonban igazán az ezredforduló után vagy még inkább az 1200-as éveket követően virágzott fel, és tart egészen napjainkig (bár természetesen mostanság már nagyon ritkán születik újdonság ebben a műfajban). Durvinīta esete arra is rámutat, hogy nemcsak tudós bráhmanák írtak kommentárokat – bár a szerzők többsége kétségkívül ebbe a rendbe tartozott, és minden bizonnyal nemcsak tudósok, hanem tanítók is voltak, akár egy király alkalmazásában, akár egy nagyobb városban, kulturális központban (például Benáreszben) –, hanem akár uralkodók is. Ennek másik híres példája a 13. századi Paramāra király, Arjunavarmadeva, akinek egy kiváló *Amaruśataka* (*Amaru száz verse*)-kommentárt köszönhetünk.

A *kāvya*k szövege kéziratos formában hagyományozódott a középkorban kommentárral és anélkül is. A kéziratok másolásának, gyűjtésének, adásvételének és ajándékozásának kultúrája rendkívüli jelentőségű volt a premodern Dél-Ázsiában. Egy olyan népszerű műnek, mint a *Raghuvamśa*, több millió kézirata születhetett az évszázadok során, és a kommentárokkal ellátott másolatok is viszonylag rövid idő alatt nagy távolságokra eljutottak. A 13–14. századi dél-indiai szövegmagyarázók nemcsak saját régiójuk korábbi kommentárjait ismerték és használták, hanem a 10. századi kasmíri Vallabhadevát is.

A kommentátorok munkájukban általában megemlítik a szövegvariánsokat (*pāṭhāntara*), a sajátjuktól eltérő értelmezéseket, olykor név szerint is hivatkozva más szerzőkre. A különböző olvasatokat olykor csak egymás mellé helyezik, máskor azonban leteszik a garast egy „helyes” (*yukta*, *samīcina*) variáns mellett, elvetve a „rossz” olvasatot (*apapāṭha*). Időnként a *recentiores deteriores* elvének érvényesülését is megfigyelhetjük, de sokszor csak szubjektív esztétikai alapon: ezt látjuk például Vallabhadevánál, amikor a *Kumārasambhava* 2. fejezetének 26. verséhez ezt írja: *jaratpāṭho ramyatarah* „a régi olvasat szebb”. Néha paleográfiai megfontolások is vezetnek a kommentátorokat a helyes olvasat kiválasztásában. Így például szintén Vallabhadeva a *Meghadūta* (*Felhőhírnök*) 2. versszakának *prathama* / *praśama* variánsaival kapcsolatban megjegyzi: *kecit tu śakāraṭhakarayor lipisārūpyamohāt prathama ity ūcuḥ* „egyesekek a ś és th hangoknak megfelelő betűk hasonlóságából eredő tévesztés miatt *prathamāt* mondanak”.

A kommentátorok sokféle szempontból elemzik és értelmezik a szövegeket: nyelvi, stilisztikai, kulturális és vallási megfontolások egyaránt szerepet játszhatnak. Az elemzések során felfedezett „hibákra” adott válasz is többféle lehet az egyszerű rámutatástól a javításig. Az is előfordul, hogy egy „javított” olvasat, amely egy kommentátornál még csak mint javaslat szerepel, a hagyományozás

¹⁰ *The Raghupāṇcikā*. I. xix; *The Raghupāṇcikā*. II. 563.

során bekerül a *textus receptus*ba, és a későbbi kommentárárok már csak ezt ismerik.

Mindazonáltal a legfontosabb kritikai szempont a Pāṇini-féle nyelvtannak való megfelelés volt. Ugyanakkor nem mindig volt feketén-fehéren eldönthető, hogy egy szóalak nyelvtanilag hibás-e, hiszen az *Aṣṭādhyāyī*hoz írt kommentárok és alkommentárok, továbbá a sok száz év alatt írt egyéb nyelvtani munkák egymással sem értettek egyet mindenben. Ha egy *kāvya*-kommentár írója szolecizmusba ütközött, ráfoghatta a költői szabadságra vagy a hanyagságra, megpróbálhatta megmenteni a nyelvtani szabályok útvesztőjére alapozott körmonfont érveléssel, illetve javasolhatott egy szabályos alakot a rossz helyett. A *Raghuvamś*ával kapcsolatban Dominic Goodall írta meg egy tanulmányban az *āha* 'szól, mondja' perfectumi igealak tanulságos példáját.¹¹ A legkorábbi kommentátor, Vallabhadeva még csak ezt a megjegyzést tette a 3.25-ös verssel kapcsolatban: *bhūte āheti pramādāt* „[Kālidāsa] hanyagságból használja az *āha* alakot múlt időben”. Ezzel szemben a későbbi kommentátorok már egy „javított” szöveggel dolgoztak, amelyben az *āha* alak helyébe az azonos jelentésű, de múltra vonatkozó használatában már nem problematikus *uvāca* lépett. Valószínűsíthető, hogy az *āha* használatát múlt idejű cselekvés kifejezésére maga Kālidāsa nem érezte szabálytalannak, az ő nyelvhasználatába ez „belefért”, és csak a több száz év grammatikai irodalmán nevelkedett, tudós kommentátorok szemét szúrta ez a vélt „hiba”.

A szövegmagyarázók a poétikai szabályoknak való megfelelést is tüzetesen vizsgálták. Ennek során sok esetben a szerző korához képest évszázadokkal későbbi költészettanok előírásait alkalmazták, melyeket Kālidāsa nyilvánvalóan aligha érezhetett magára nézve kötelezőnek. Az efféle kritikára Goodall egy másik tanulmányában hoz néhány példát.¹² Ezekben az esetekben szintén azt látjuk, hogy míg a legkorábbi kommentátor, Vallabhadeva gyakran olyan szöveget ismer, amelyben valamilyen szabálytalanság fedezhető fel (például a hasonlított és a hasonló eltérő nyelvtani neve a 8.39-es versben), ám arra még nem javasol „korrekciót”, addig a későbbi kommentátorok már egy „javított” szöveggel dolgoznak.

A szövegmagyarázók vallási és egyéb hagyományokkal, szokásokkal kapcsolatos eltérésekre, „szabálytalanságokra” is felhívják a figyelmet. Így például gondot okozott nekik, hogyan illesszék bele a hindu *dharmaśāstrák*ban előírt, követendő életszakaszokról szóló tanításába a királyok *Raghuvamś*ában leírt öregkori visszavonulását, lemondásukat a világi életről. A fő problémát az jelentette, hogy a középkori hindu vallásjogi irodalom szerzői maguk is vitatkoztak azon, vajon egy királyból válhat-e *saṃnyāsin*, vagyis kolduló aszkéta. Ezt a vitát látjuk tükröződni az eposzhoz írt kommentárokból is, sőt több helyen magát az

¹¹ Goodall, *Bhūte 'āha' iti pramādāt*.

¹² Goodall, *Retracer la transmission des textes littéraires*.

eposz szövegét is megváltoztatták a hagyományozás során, hogy kigyomlálják a vallási előírásokkal szembenemenőnek ítélt megfogalmazásokat.¹³

Az alábbiakban a *Raghuvamśa* néhány versének példáján mutatom be a kommentátori kritika módszereit. Az idézett szerzők közül a kasmíri Vallabhadeva a legkorábbi (10. század), őt követik a dél-indiai kommentátorok: Dakṣiṇavarthanātha (14. század előtt), Mallinātha (14–15. század; Andhra), Aruṇagirinātha (14–15. század; Kerala), Nārāyaṇapaṇḍita (16. század; Kerala) és Hemādri (15. század?). Śrīnātha és Cāritravardhana kommentárjai egyelőre kiadatlanok, előbbi valószínűleg Észak-Indiában alkotott a 15. század előtt, utóbbi talán Hemādrit követően, de Mallinātha előtt.¹⁴

Nyelvtan és ízlés

Az *āha* igealak fentebb tárgyalt múlt idejű használatához hasonlóan a költő „hanyagsága” volt az egyik lehetséges magyarázata a Kālidāsánál többször előforduló elváló körülírt perfectumi alakoknak.¹⁵ Az egyik legtöbbet tárgyalt eset a *Raghuvamśa* 9.67 (Vallabhadeva számozásában):

*tenātipātarabhasasya vikṛṣya pattrī
vanyasya netravivare mahiṣasya muktaḥ |
nirbhinnavigraham aśonitaliptaśalyas
taṃ pātayāṃ prathamam āsa papāta paścāt ||*

„Felhúzta, majd kilötte nyílát a vadul rárohanó erdei bivaly szemüregébe. A nyíl áthatolt a testen anélkül, hogy véres lett volna, és előbb elejtette a vadat, majd maga is lehullt.”

A problémás alak a *pātayāṃ prathamam āsa* kifejezés, melyben az *-ām* végződésű alak és a segédige között egy másik szó áll. Vallabhadeva ezzel kapcsolatban megjegyzi: *anuprayogasya vyavadhānaprayogo na tathā nyāyayaḥ* „a közvetlenül egymás utáni használat helyett az elválasztás használata így nem helyes”. Az ide vonatkozó *sūtra* az *Aṣṭādhyāyī*-ből a következő (3.1.40): *krñ cānuprayujyate* „[az *ām*-ra végződő alak] után a $\sqrt{kr}$ [vagy az $\sqrt{as}$ vagy a $\sqrt{bhū}$

¹³ Minderről bővebben ld. Dezső, *Vṛddheṣvākuvrata*.

¹⁴ A felsorolt kommentárok közül Dakṣiṇavarthanātháé és a Śrīnātháé nyomtatásban még nem jelent meg, kézírataikat Vallabhadeva *Raghupañcikā*-jának kritikai kiadása során használjuk kollégáimmal, Dominic Goodall-lal és Harunaga Isaacsonnal (a három kötetesre tervezett kiadásnak eddig két kötete jelent meg, melyek az eposz első tizenkét énekét és Vallabhadeva magyarázatait tartalmazzák). Cāritravardhana kommentárját Nandargikar Mallinātha-kiadásának (*The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha*) jegyzetei alapján idézem.

¹⁵ A szanszkrit körülírt perfectumról lásd Ittész (Az óind körülírt perfectum grammatikalizációja) alapos elemzését.

ige perfectumi alakja] van illesztve [perfectum kifejezésére]”. A *sūtrában* szereplő *anuprayujyate* előírást úgy szokás érteni, hogy „közvetlenül utána van illesztve”, ahogy erre például Hemādri a tárgyalt *Raghuvamśa*-versszakhoz (az ő számozásában 9.72) írt kommentárjában rámutat. Ő ugyanakkor megjegyzi, hogy „Kālidāsa számára elfogadható az elválasztás” (*kālidāsaś cecchati vyavadhānam*), és két másik *Raghuvamśa*-strófát is hoz példaként (13.36; 16.86). Ezután két, némileg erőltetett megoldást is említ, amellyel ez a szolecizmus „megmenthető”. Az elsőben a *Sārasvataṭīkāra*¹⁶ hivatkozva amellet érvel, hogy az *anuprayoga* nem jelent feltétlenül közvetlen illeszkedést, elég, ha a segédige csupán az *-ām* végződésű alak után áll. A másik megoldás bonyolultabb. Egyesek a *pāṭayām* alakot egy *pāṭayā* hímnemű (!) főnév accusativusának fogják fel,¹⁷ és így a *vigraha* ’test’ szó szinonimájának értelmezik (’az, ami elhullásba megy’), az *āsa* perfectumot pedig nem az *√as* létigéből, hanem a vele homonim ’dob, vet’ jelentésű *√as* gyökből származtatják. Eszerint a *taṃ pāṭayām ... āsa* annyit tesz (Hemādri parafázisában), hogy *taṃ vighraṃ cikṣepa*, vagyis „[a nyíl] lelötte azt a testet”. Ez a magyarázat érezhetően erőltetett, különösen azért, mert a hivatkozott Pāṇini-*sūtra* (3.2.74) a védikus nyelvre vonatkozik.

A kommentátorok közül Hemādri elemzi ezt a nyelvtani problémát a legrészletesebben. Mint láttuk, Vallabhadeva csupán rámutat a helytelen nyelvhasználatra. Dakṣiṇāvartanātha pedig a következő megjegyzést teszi: *pāṭhavyavadhāne kāraṇaṃ kaveḥ svātantryam eva* „a szöveg (vagyis a körülírt perfectum két alkotóeleme) elválasztásának oka kizárólag a költői szabadság”.¹⁸ Aruṇagirinātha ugyanerre jut, Nārāyaṇa viszont hozzáteszi: *vyākaraṇāntareṇa vā nirvāhaḥ* „vagy pedig egy másik nyelvtan alapján magyarázható” (itt talán a Hemādri említette *Sārasvataṭīkāra* gondol). Mallinātha is úgy fogalmaz, hogy a Pāṇini-követők (*pāṇinīyāḥ*) szerint ez egy nem bevett használat (*aprayoga*). Végül Cāṭravaradhana először a költő hanyagságára hivatkozik (*kavipramādaḥ*), majd leírja a Hemādri említette bonyolult magyarázatot is (nála a *pāṭayām* „elesésbe menő” a bivaly jelzője, míg az *āsa* jelentése vagy *prāptavān* „elérte”, vagy *cikṣepa* „elejtette”). Ugyanakkor Cāṭravaradhana érzi, mennyire valószínűtlen ez az értelmezés, ezért így ír: *bhāṣāyām api chāndasāḥ prayogāḥ prayujyanta iti yady apy evaṃ kecana samādadhate tathāpi kaver iyaṃ rītis tu na bhavati*

¹⁶ Valószínűleg azonos az 1300 körül írt *Sārasvataprakriyāval*, a *Sārasvatavyākaraṇa* nevű nyelvtani rendszer alapművével.

¹⁷ *pāṭaṃ yāṭīti pāṭayāḥ ... somapāvat āto maninkvanipvanipaś ca* (*Aṣṭādhyāyī* 3.2.74) *iti cakārāt vic* „A *pāṭayā* azt jelenti, hogy »[az, ami] elhullásba megy« ... a *somapāvo* (’soma-ivó’, vagyis áldozatbemutató) hasonlóan. »Az *ā*-ra végződő [igeigyek] után a *manin* (= *man*), *kvanip* (= *van*), *vanip* (= *van*) és [a *vic*] képzők állnak.« Az ebben a *sūtrában* található »és« szó miatt a *vic* képző [is állhat ilyen igeigyek] után.” A *pāṭayā* szóban ez a *vic* képző szerepel, amely ebben az esetben zéró értékű, és az eredmény egy *ā*-tővű főnév.

¹⁸ A megjegyzés Dakṣiṇāvartanātha kéziratoss kommentárjának (ld. fentebb a 14. jegyzetet) 127. lapján található.

„Bár vannak, akik úgy vélekednek, hogy a védikus alakok a klasszikus nyelvben is használatosak, mindazonáltal a költőnek nem ez a stílusa.”

Az imént tárgyalt versszak esetében azt láthattuk, hogy a kommentátorok, bár felhívják a figyelmet a nyelvtani alakoknak a Pāṇini-féle nyelvtan alapján szabálytalannak minősülő használatára, azt különféle módokon indokolják, illetve a szolecizmust enyhítő vagy feloldó javaslatokat is említenek, magát az olvasatot nem változtatják meg. Az utóbbi eljárásra is van azonban példa. A *Raghuvamśa* 13.36 második *pādáj*át Vallabhadeva úgy olvassa, hogy *prābhramśayad yo nahuṣaṃ pramattam*, míg az összes többi kommentátor olvasata *prabhramśayām yo nahuṣaṃ cakāra*, amely az elváló körülírt perfectum újabb esete. Nārāyaṇa és Hemādri regisztrálják is a problémás alakot. Valószínűsíthető, hogy Vallabhadeva már csak a „javított”, perfectum (*prabhramśayām ... cakāra*) helyett praeteritumot (*prābhramśayad*) tartalmazó *pādāt* ismerte, legalábbis nem utal más olvasatra. Ugyanakkor a 16.86-ban található *saṃyojayām vidhivad āsa* elváló körülírt perfectum Vallabhadevánál éppúgy változatlanul megmaradt, mint a többi kommentátornál (amellett, hogy helytelen voltára valamennyien rámutatnak). Vajon miért éppen a 13.36-beli szabálytalanság lett „kijavítva” a kasmíri szövegváltozatban? Nehéz erre biztos választ adni, de elképzelhető, hogy mivel az *Aṣṭādhyāyī* 3.1.40 explicit módon csak a $\sqrt{kṛ}$ segédigének az *-ām*-ra végződő alak után történő kapcsolását írja elő (az $\sqrt{as}$ és a $\sqrt{bhū}$ igék hasonló használata a Pāṇini utáni nyelvészek álláspontja szerint implicit módon hozzáértendő),¹⁹ a *prabhramśayām ... cakāra* elválasztása különösen szűrhatta a szöveg hagyományozóinak szemét, legalábbis Kasmírban.

Olykor egy versszak szövegváltozatainak létrejöttében nyelvtani és ízlésbeli szempontok egyaránt közrejátszhattak. Az eposz 6. fejezetében Sunandā egymás után mutatja be Indumatī hercegnőnek a kérőit. A 37. versszak Vallabhadeva olvasatában így hangzik:

tām agratas tāmarasāntarābhām anūparājasya guṇair anūnām |
vidhāya sṛṣṭim lalitām vidhātur jagāda bhūyaḥ sunasām sunandā ||

„Sunandā Anūpa királya elé állította a széporrú lányt, a Teremtő bájos teremtményét, aki olyan volt, mint a piros lótusz belseje, és nem volt híján az erényeknek, majd így szólt hozzá ismét:”

Vallabhadeva a *sunasām* ’széporrú’ szóval kapcsolatban az *Aṣṭādhyāyī* 5.4.118–119. *sūtráira* hivatkozik, melyek alapján a *nāsikā* ’orr’ szó helyébe a *°nasa* (nőnemben *°nasā*) alak kerül *bahuvrīhi* összetétel végén, tehát a mások által elfogadott, *°nas* töre visszamenő *sunasaṃ* mint nőnemű tárgyeset egy „rossz olvasat” (*apapāṭha*). Eszerint Vallabhadeva ezt a két variáns ismerte. A későbbi kommentárok ugyanakkor ezen a helyen a *sudatīm* ’szépfogú’ szót olvassák,

¹⁹ Erről bővebben lásd Ittész, Az óind körülírt perfectum grammatikalizációja, 94.

bár Hemādri megjegyzi, hogy létezik a *sunasam* / *sunasām* változat is (a kiadás szövegéből nem teljesen egyértelmű, melyikre is utal e kettő közül). Azonban a *sudatīm* olvasat sem problémamentes. Az *Aṣṭādhyāyī* 5.4.141 alapján ugyanis, melyet a kommentárok idéznek is, *bahuvrīhi* összetétel végén a *danta* szó helyébe °*dat* kerül életkor kifejezésére. Vagyis a *sudatī* szó egy olyan lánygyermekre utal, akinek már minden foga szépen kinőtt. Ahogy Aruṇagirinātha rámutat, a szó egyszerre jelenti azt, hogy ’szépfogú’ és ’fiatal’ (*śobhanadaśanām yuvatīm cety arthaḥ*). Hemādri viszont úgy véli, hogy itt a *sudatīm* nem utal az életkorra, mivel nincs ilyen intenció (*vivakṣā*) a költő részéről, hanem egyszerűen egy konvencionális használaton alapuló kifejezése annak, hogy ’nő’ (*sudatyādayaḥ śtryabhidhāyino yogarūdhāḥ śabdāḥ*).

De mit gondoljunk a *sunasām* / *sudatīm* szövegváltozatokról? Esetleg az történt, hogy a *sudatīm* alak problémásnak találtattott, és ezért – úgy tűnik, egyedül Kasmírban – *sunasām*-ra cserélték? Ennek a forgatókönyvnek némileg ellentmond egy másik, ugyanebben a fejezetben szereplő versszak (6.59), amelyben Vallabhadeva olvasata *athonnasam nāgapurasya*, míg minden más kommentátornál *athoragākhyasya purasya*-t találunk, vagyis csak Vallabhadeva változatában szerepel az *unnasam* ’magas orrú’ szó az éppen bemutatott kérő jelzőjeként. Ez inkább arra utal, hogy mindkét versszakban valamiért a valamilyen „orrúság” mint tulajdonság lehetett problematikus, és ezt „javították ki” a szöveg hagyományozódása során két különböző módon. Emellett szól az is, hogy a két, egymástól nem túl messze lévő versszakot (6.37 és 6.59) a *sunasam* / *-ām* / *unnasam* szavak nem tolakodóan, de összekapcsolják. A versszakoknak ez az ismétléseken, allúziókon alapuló összefűzése (németül *Verschränkung*, angolul *concatenation*) a korai szanszkrit költészet jellemzője volt, amint arra Schubring,²⁰ illetve Salomon²¹ is rámutatott.

Mehendale 1994-ben írt rövid tanulmányában csodálkozott rá, hogy Kālidāsa sehol sem említi leírásaiban a női orrot, és egy férfiorr is csak Śiva meditációjának kapcsán kerül elő a *Kumārasambhavān* (3.47).²² Ha azonban fenti gondolatmenetünk helyes, akkor a *Raghuvamśa* hatodik fejezetének egy korábbi, feltehetően magának Kālidāsának tulajdonítható változata egy női és egy férfi szereplőt is az orrára utaló szóval jellemzett. Hogy miért kerülhettek ki ezek (*sunasam* / *-ām* és *unnasam*) a szövegből a hagyományozás során, csak találgatni tudunk. Lehetséges, hogy a középkori indiai esztétika számára már kevésbé volt elfogadható az orr szépségére vagy egyéb jellegzetességeire való utalás.

²⁰ Schubring, Jinasena.

²¹ Salomon, Concatenation in Kālidāsa.

²² Mehendale, When Kālidāsa Nods, 564.

Választékosság és vulgarizmus

Bizonyos olvasatok esetében a kommentátoroknak ízlésbeli ellenvetései voltak, amikor félreérthetőnek (*duṣpratītikara*) vagy egyenesen vulgárisnak (*asabhya*) ítélték egy kifejezést. Vallabhadeva *Raghuvamśa*-kommentárjában nem említ ilyen problémát, de Kālidāsa másik eposza, a *Kumārasambhava* (*A Hadisten születése*) egyik versszakában rámutat egy félreérthető kifejezésre. A strófa így hangzik (3.41):

latāgrhadvāragato 'tha nandī vāmaprakoṣṭhārpitahemavetraḥ |
mukhārpitaikāṅgulisaṃjñayaiva mā cāpalāyeti gaṇān vyanaīṣīt ||

„Akkor Nandin a liánokból épült házikó ajtajában állva, arany botját bal karjára helyezve, csupán ajkára helyezett egyik ujjának jelével figyelmeztette a *gaṇā*kat, hogy ne rakoncátlankodjanak.”

Amint arra Vallabhadeva rámutat, *atra cāsabhyārthapratibhāsād ekāṅgulīśabdam na sādhu manyante | mūtrotsarge hi ekāṅgulīśabdasaṃketah | ato mukhāgrasamsthāpitatarjanika iti pāṭho yuktaḥ* „Itt az »egy(ik) ujj« kifejezést nem tartják jónak, mert egy vulgáris jelentést idézhet fel, hiszen vizeléssel kapcsolatban [használatos] az »egy ujj« szavakkal [kifejezett] jelzés. Ezért a »mutatóujját az ajka elé helyezve« a megfelelő olvasat.” Vallabhadeva itt valószínűleg arra az Indiában mindmáig használt, egyezményes jelzésre utal, amikor valaki felmutatja a kisujját, hogy így jelezze vizelési szándékát. Javasol is egy „javított” szövegváltozatot, amelyben szintén egy jól ismert jelre utaló, de már nem kétértelmű kifejezés szerepel: a csendre intő, száj elé helyezett mutatóujj. Úgy tűnik, ez a „javított” változat nem lépett az eredeti helyébe, és a későbbi kommentátorok megelégedtek azzal, hogy a „mutatóujj” glosszával egyértelműsítették, melyik jelről is van szó.

A *Raghuvamśa*-kommentátorok közül talán Hemādri volt a legérzékenyebb a vulgarizmusokra. Így például a 3.63-ban szereplő *vīryātiśayena* kifejezéssel kapcsolatban megjegyzi, hogy az *asabhya* ’nem választékos’, és Daṇḍin *Kāvyaḍarśājānak* (*A költészet tükre*; 700 körül) két passzusát idézi igazolásként (1.65, 67). Mivel a *vīrya* szó nem csak ’hősiesség’-et, hanem ’spermá’-t is jelent, ezért a *Raghuvamśa*-versszakot ne adj’ isten úgy is értheti valaki, hogy Indra nem Raghu „kiemelkedő hősiességével” volt elégedett, hanem „spermája bőségességével”. Úgy tűnik, a többi kommentátor nem akadt fenn ezen a lehetséges félreértésen. *Honi soit qui mal y pense...*²³

A *Raghuvamśa* 10.72-ben szereplő *janayitrīm alaṃcakre* „szülőanyját ékesítette” szintagmával kapcsolatban Hemādri megjegyzi: *malam cakre ity*

²³ A *Raghuvamśa* 11.83-ban szereplő *skhalitavīryam* („akadályozott hősiességű”) szóról szintén egyedül Hemādri jegyzi meg, hogy *asabhya* (mivel úgy is érthető, hogy „lehullott spermájú”).

asabhyam „»szennyet csinált«: ez nem választékos”. Vagyis a szünetet nem tartó kiejtést, illetve az indiai írásokra jellemző *scriptio continuat* figyelembe véve a kifejezés úgy is érthető, hogy „beszennyezte a szülőanyját”. A többi kommentátor közül egyedül Cāritravardhana figyelt fel erre a lehetséges problémára, és a kérdéses szöveget úgy jellemezte, hogy *duṣpratītikaram cintyaṃ* „félreértést okozó, megkérdőjelezhető”.²⁴

Hasonló értelemzavar lehetőségét látja Hemādri és Cāritravardhana a *Raghuvamśa* 6.56-ban. Itt Kaliṅga királyáról van szó, akit reggelenként a tenger ébreszt, melynek areca pálmák borította partját az uralkodó saját palotájának ablakaiból láthatja. A strófa kezdő szavai, *yam ātmanaḥ sadmani* „akit a saját palotájában...”, úgy is hallhatók / olvashatók, hogy *yamātmanaḥ sadmani* „a Yama- (vagyis Halálisten-) természetűnek a palotájában...”, ezért Cāritravardhana ítélete szerint ez a megfogalmazás *duḥślīlam cintanīyam* „nem decens, megkérdőjelezhető”.²⁵ Hemādri is hasonlóképpen vélekedik (*yamātmana iti padam saṃhitāyāṃ grāmyaṃ yamasvarūpapratīteḥ* „a *yamātmanaḥ* szó, egybe olvasva, vulgáris, mivel Yama-természetűnek lehet érteni”), majd elméleti megalapozásul idézi a *Kāvyādarśa* 1.66-ot.

Van olyan eset is, amikor nem Hemādri az, aki egy lehetséges félreértésre felhívja a figyelmet. A *Raghuvamśa* 12.2-ben azt olvassuk, hogy „az öreg-ség ősz haj képeben Daśaratha füle tövéhez ért” (*taṃ karṇamūlam āgatya ... palitacchadmanā jarā*). A kérdéses szó itt a *karṇamūla*, amely a költői intenció szerint biztosan ’fültő’ jelentésben áll, de amint erre Śrīnātha és Cāritravardhana is rámutat, egy betegség neve is lehet,²⁶ ezért *asabhya*. Mindkét kommentátor a szintén ’fültő’ jelentésű, de nem félreérthető *karṇajāham* kifejezést javasolja mint helyes (*saṃicīna, yukta*) olvasatot.²⁷

Összegzés

A középkori és újkori szanszkrit nyelvű *kāvya*-kommentárok tanulmányozása számos szempontból gazdagítja tudásunkat az indiai műveltségről. Betekintést nyerhetünk a premodern indiai filológusok műhelytitkaiba, és képet kaphatunk arról, hogyan hagyományoztak és értelmeztek egy kanonikus szépirodalmi szöveget több száz éven keresztül. Kommentátori iskolák is kirajzolódnak előt-

²⁴ Idézi Nandargikar, *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha*, 212.

²⁵ Idézi Nandargikar, *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha*, 122. A *duḥślīla* (*dus-ślīla* ’„rosszul szép”, nem szép, nem illendő”) kifejezéssel máshol eddig még nem találkoztam, de feltételezem, hogy többé-kevésbé az *aślīla* (*a-ślīla* ’nem szép, nem illendő’) szinonimája.

²⁶ A *Śārṅgadharasamhitā* (*Śārṅgadhara kompendiuma*) öt fajtáját sorolja fel a *karṇamūlarogānak* (Meulenbeld, *A History of Indian Medical Literature*, 204).

²⁷ Śrīnātha kommentárját idézi *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha* II. 503; Cāritravardhana kommentárját idézi Nandargikar, *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha*, 360.

tünk: például Cāritravardhana és Hemādri sokban hasonlítanak, mindkettőjükre egyfajta kritikus, már-már szörszálhasogató szemlélet jellemző. Elképzelhető, amint erre Nandargikar is rámutatott,²⁸ hogy Mallinātha rájuk gondolt, amikor bevezetőjében a „rossz kommentárok mérgétől ájult” (*durvyākhyāviṣamūrchitā*) eposzról írt.

A *Raghuvamśához* – rendkívüli népszerűségének és töretlen kanonikus státuszának köszönhetően – töle időben és térben nagyon távoli tudósok írtak magyarázatokat. Az első ismert kommentátort, Vallabhadevát is már mintegy ötszáz év választja el Kālidāsától, míg a dél-indiai kommentátorok nem egyikét már ezer. Az évszázadok során változott az ízlés, változtak a vallási és egyéb szokások, ám azt a fajta történeti tudatosságot kevésbé látjuk a kommentárookban, hogy bizonyos szokatlanságokat, a normától való eltéréseket ezzel a változással magyaráznának. Különösen a Pāṇini-féle nyelvtannal kapcsolatban van ez így, hiszen az a tradicionális elképzelés szerint egy örök és változatlan szanszkrit nyelvnek a tökéletes nyelvtana. A töle való eltérést a kommentátorok szerint okozhatja a költő „hanyagossága”, máskor pedig nem is eltérésként tekintenek rá, hanem megkísérlik a szabályok kreatív értelmezésével „megmenteni” a szokatlan alakot. Ebben segítségükre van az évszázadok során könyvtárnyira nőtt grammatikai irodalom és persze az a hagyomány, mely szerint valamennyi tudomány (*śāstra*) fundamentuma a grammatika, amelyet minden panditnak rendkívül alaposan el kell sajátítania.

Valójában a nyelvhasználat természetesen változik az évszázadok során, még ha a klasszikus szanszkrit nyelv esetében ez nem is jelent gyökeres átalakulást. Az irodalmi stílusoknál még inkább tetten érhető a változás. Például Vāmana, a Kr. u. 800 körül Kasmírban élt tudós költészettanának költői hibákat katalogizáló fejezete óriási hatással volt a későbbi szépirodalomra és irodalomkritikára egyaránt, ugyanakkor nem valószínű, hogy a Kr. u. 400 körül élt Kālidāsa ezek mindegyikére hibaként tekintett volna. A középkori kommentátorok viszont saját koruk stíláriis normáit alkalmazták az ezer évvel korábbi szövegre is, ki szigorúbban, ki megengedőbben.

Azt is láttuk, hogy a kommentátorok időnként javaslatot tettek egy „helyesebb” olvasatra. Ezek a javaslatok vagy egyéb, mára már kinyomozhatatlan eredetű változtatások aztán bekerülhettek az eposz szövegébe, és a későbbi kommentárok már ezzel a módosított szöveggel dolgoztak. Ugyanakkor nem minden ilyen javaslat vált elfogadottá, illetve a „javított” szöveggel is adódhattak problémák. Olykor egy versszaknak több változata is ismert volt, melyeket a kommentátorok vagy egyszerűen egymás mellé helyeztek, vagy kiválasztották közülük azt, amelyiket a legjobbnak ítélték.

A kommentárírásnak rendkívül eleven és gazdag hagyománya volt a középkori és kora újkori Dél-Ázsiában. A kommentátorok általában jól ismerték az

²⁸ Nandargikar, *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha*, 17.

elődeiket és a kortársaikat, sokszor vitatkoztak is velük, és kiálltak saját, nem-egyszer újító szövegértelmezéseik mellett. Amikor a *Raghuvamśa* és a hozzá hasonló kanonikus szépirodalmi művek először jelentek meg nyomtatásban a 19. században, szinte kivétel nélkül mindig a Mallinātha-féle kommentár kíséretében adták ki őket. Nagy kár, hogy ezután hosszú évtizedeken keresztül csak ezeket a kiadásokat nyomták újra meg újra, és ezáltal ezeknek a műveknek variánsok nélküli, egyetlen értelmezéssel ellátott változatai rögzültek a művelt emberek tudatában. A 20. század végétől kezdődően és különösen az utóbbi két évtizedben szerencsére sorra születnek olyan doktori disszertációk és nyomtatásban is megjelenő szövegkiadások, melyek más kommentárokat is feldolgoznak, de még így is nagyon sok tennivaló van ezen a téren. Hogy olykor mekkora mentális ellenállást kell legyőzni a tudósoknak, akik egy kanonikus műnek a bevettől eltérő szövegváltozatát jelentetik meg, jól illusztrálja az alábbi anekdota, melyről Vallabhadeva *Raghupañcikā*jának kiadói tesznek említést:²⁹

„Familiar and favourite readings are dislodged and unfamiliar verses, sometimes with what rhetoricians regard as palpable ‘mistakes’, take their places. S. Bahulkar recently wrote to one of us (referring to *Raghuvamśa* 1:9): »Right from our childhood, we have recited the verse with the reading *pracoditaḥ* and never even thought of the possibility of any variant. ... I am, however, aware of the problems of textual transmission and also the fact that you have reproduced the text that had been commented upon by Vallabhadeva. Still, like many Indian students who have studied in the Pāṭhaśālās (or on the lines of the method of study in the Pāṭhaśālās), I would not like to change the reading fixed in my memory!«”

Bibliográfia

- Āryāsaptasatī with the Commentary of Ananta-Paṇḍita*. Ed. by Durgāprasāda–Paraba, Kāśīnātha Pāṇḍuraṅga. (Kāvyamālā, 1.) Bombay, 1886.
- Dakṣiṇāvartanātha kommentárja a *Raghuvamśa*hoz. Devanāgarī papír kézirat. Government Oriental Manuscript Library, Madras, No. 5173.
- Dezső Csaba, Királyi *panegyricusok* a kora középkori Dél- és Délkelet-Ázsiából: Kālidāsa *Raghuvamśā*jának hatása a szanszkrit feliratok verseire. In: *Kéklő hegyek alatt lótszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Szerk. Kakas Beáta–Szilágyi Zsolt. Budapest, 2015.
- Dezső, Csaba, *Vṛddheksvākuvratam*. The Commentators’ Interpretations of the Passages Describing the Renunciation of Kings in the *Raghuvamśa*. *Asiatische Studien–Études Asiatiques* 76/3 (2022) 507–529. <https://doi.org/10.1515/asia-2021-0021>
- Franceschini, Marco, Recasting Poetry: Words, Motifs and Scenes Borrowed from the *Raghuvamśa* and Reshaped in Buddhaghoṣa’s *Padyacūḍāmaṇi*. *Indologica Taurinensia* 43–44 (2017–2018) 43–66.

²⁹ *The Raghupañcikā*. II. ix.

- Gerow, Edwin, Primary Education in Sanskrit: Methods and Goals. *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002) 661–690. <https://doi.org/10.2307/3217609>
- Goodall, Dominic, *Bhūte 'āha' iti pramādāt*: Firm Evidence for the Direction of Change Where Certain Verses of the *Raghuvamśa* are Various Transmitted. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151/1 (2001) 103–124.
- Goodall, Dominic, Retracer la transmission des textes littéraires à l'aide des textes “théoriques” de l’Alaṅkāraśāstra ancien: quelques exemples tirés du *Raghuvamśa*. In: *Écrire et transmettre en Inde classique*. Éd. par Colas, Gérard–Gerschheimer, Gerdi. Paris, 2009, 63–77.
- Hultzsch, Eugen, *Kālidāsa's Meghadūta Edited from Manuscripts with the Commentary of Vallabhadeva*. London, 1911 (reprint New Delhi, 1998).
- Ittész Máté, Az óind körülírt perfectum grammatikalizációja. *Keletkutatás* 2022. ősz, 87–120. <https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2022.2.87>
- Krishnamachariar, Madabhushi, *History of Classical Sanskrit Literature*. Madras, 1937.
- Kumārasambhavamahākāvyaṃ of Mahākavi Kālidāsa with the Commentaries ‘Prakāśikā’ by Śrī Aruṇagirinātha, ‘Vivarāṇa’ by Paṇḍitaśrī Nārāyaṇa. Ed. by Dwivedī, Rewāprasāda. Varanasi, 2004.
- Mehendale, Madhukar Anant, When Kālidāsa Nods. In: *Madhu-Vidyā. Prof. Madhukar Anant Mehendale Collected Papers*. Ed. by Laddu, S. D. et al. Ahmedabad, 2001, 562–564.
- Meulenbeld, G. Jan, *A History of Indian Medical Literature*. IIA. Groningen, 2000.
- Minor Works of Ksemendra*. Ed. by Rāghavāchārya, E. V. V.–Padhye, D. G. Hyderabad, 1961.
- Mukhabhūṣaṇam*. Ed. by Kunjunni Raja, K. Madras, 1973.
- Pāṇini's Grammatik herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen*. Hrsg. von Böhtlingk, Otto. Leipzig, 1887.
- Prajitha, P. V., *Vidyāmādhaviya Commentary on Kumārasambhava – A Critical Edition and Study*. PhD Thesis (Sree Sankaracharya University of Sanskrit). Kalady, 2010.
- Raghuvamśa by Mahakavi Kalidasa with Prakasika Commentary of Arunagirinatha & Padarthadeepika Commentary of Narayana Panditha[.] Cantos 1 to 6*. Ed. by Poduval, K. Achyuta–Nambiar, C. K. Raman. Tripunithura, 1964.
- Raghuvamśa by Mahakavi Kalidasa with Prakasika Commentary of Sri Arunagirinatha & Padarthadeepika Commentary of Sri Narayana Panditha[.] Cantos 7 to 12[.]*. Ed. by Poduval, K. Achyuta–Nambiar, C. K. Raman. Tripunithura, é. n.
- Raghuvamśadarpaṇa. Raghuvamśa Commentary by Hemādri*. Ed. by Dwivedī, Rewā Prasāda. I. Patna, 1973.
- Salomon, Richard, Concatenation in Kālidāsa and Other Sanskrit Poets. *Indo-Iranian Journal* 59 (2016) 48–80. <https://doi.org/10.1163/15728536-05901002>
- Schubring, Walther, Jinasena, Mallinātha, Kālidāsa. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 105 (1955) 331–337.
- The Raghupañcikā of Vallabhadeva, Being the Earliest Commentary on the Raghuvamśa of Kālidāsa*. I. Ed. by Goodall, Dominic–Isaacson, Harunaga. Groningen, 2003.
- The Raghupañcikā of Vallabhadeva, Being the Earliest Commentary on the Raghuvamśa of Kālidāsa*. II. Ed. by Dezső, Csaba–Goodall, Dominic–Isaacson, Harunaga. (Gonda Indological Studies, 24.) Leiden–Boston, 2025. <https://doi.org/10.1163/9789004721746>
- The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha Edited with a Literal English Translation, Copious Notes in English Intermixed with Full Extracts, Elucidating the Text, from the Commentaries of Bhaṭṭa Hemādri, Cāritravardhana, Vallabha, Dinakaramiśra, Sumativijaya, Vijayagaṇi, Vijayānandasūri's Varacarāṇasevaka and Dharmameru, with Various Readings etc. etc.* Ed. by Nandargikar, Gopal Raghunath. Delhi, 1971⁴.
- Vallabhadeva's Kommentar (Śarādā-Version) zum Kumārasambhava des Kālidāsa*. Hrsg. von Murti, M. S. Narayana. Wiesbaden, 1980.
- Vasumathi, V., *Critical Edition and Study of Dakṣiṇāvartanātha's Dīpikā Commentary on the Kumārasambhava*. PhD Thesis (University of Madras). Chennai, 2015.

Ittész Máté

Fejezetek egy *nomen actionis* életéből*

Kivonat

A tanulmány az óind $\sqrt{dṛś}$ 'lát, néz' igeegyökből képzett *dṛś-* gyöknévszó használati körét mutatja be a korai védikus korszakban. Az elszigetelt és minden bizonnyal már ekkor is csak archaizmusként létező tisztán elvont főnévi, *nomen actionis* szerep után tárgyalja a főnév dativusi esetének (*dṛśé*) grammatikalizálódott infinitivusi funkcióját, használatát a perifrastikus causativumban, végül pedig az *āvis* 'nyíltan, láthatóan' szóval szinonim határozószóként való lexikalizációját.

Kulcsszavak: *nomen actionis*, szinonímia, deverbális, infinitivus, perifrastikus causativum, határozószó

Chapters from the life of an action noun

Abstract

The study presents the uses of the Old Indo-Aryan root noun *dṛś-*, derived from the root $\sqrt{dṛś}$ 'to see, to look', in the Early Vedic period. After discussing its role as a pure abstract action noun, which was isolated and certainly already existed only as an archaism at that time, it deals with various uses of its dative case form (*dṛśé*): its function as a grammaticalized infinitive, its use in the periphrastic causative construction, and finally, its lexicalisation as an adverb synonymous with *āvis* 'openly, visibly'.

Keywords: action noun, synonymy, deverbial, infinitive, periphrastic causative, adverb

* A tanulmány az ELTE BTK Indológia Tanszékén működő „Kánonok és sztenderdek a premodern Dél-Ázsiában: Formálódás, megőrzés, újítás, recepció” OTKA-kutatócsoport által 2024. december 6-án megrendezett „Hagyomány és újítás a keleti nyelvek és kultúrák történetében” című konferencián tartott előadás írott változata. Elkészítését a K 142535 számú NKFIH-projekt támogatta.

Bevezetés

Azok a toldalékok, amelyek a védikus óind nyelvben az úgynevezett *nomen actionis*ok, vagyis a magyar -ás/-és képzős típusnak megfelelő, igéből képzett, tehát deverbális, cselekvést kifejező főnevek képzésére szolgálnak, egyfajta hálózatba rendezhetők.

Ezt a szuffixum-hálózatot egyrészt a poliszémia, vagyis a „többjelentésűség”, a „többfunkciójúság” dimenziója határozza meg, amennyiben ugyanazok a szuffixumok, amelyekkel cselekvést kifejező főnevet lehet előállítani, további funkciókkal is rendelkezhetnek. Jól ismert példa az -ana- képző, amelynek révén – leggyakoribb szerepe, a *nomen actionis* képzése mellett – bizonyos igéknél *nomen agentis* (a cselekvőt, az ágenst megnevező főnevet), *nomen rei actae*, más kifejezéssel *nomen obiecti* (az elvégzett/megcsinált dolgot, azaz a cselekvés tárgyát megnevező főnevet), *nomen instrumenti* (a cselekvés eszközt megnevező főnevet), sőt olykor *nomen loci* (a cselekvés helyét megnevező főnevet) is képezhetünk. Így például a *sam+√r* ’találkozik, összecsap’ igéből a *samāraṇa-* ’összecsapás, harc’ *nomen actionis*, a *√jan* ’nemz’ igéből a *jānana-* ’nemző, létrehozó’ *nomen agentis*, a *√vac* ’mond’ igéből a *vacana-* ’szó, beszéd’ *nomen rei actae* (’amit valaki kimond(ott)’), a *√pū* ’tisztítani’ igéből a *pāvana-* ’szűrő, szita’ *nomen instrumenti* (’amivel valaki valamit megtisztít’), a *√sthā* ’áll’ igéből a *sthāna-* ’állás, hely’ pedig *nomen loci* (’ahol valaki áll’).¹

Amíg az imént bemutatott poliszémiánál az „egy forma ~ több funkció” viszonyt látjuk, addig a másik rendező tulajdonság, a szinonímia esetében a „több forma ~ egy funkció” kapcsolatot figyelhetjük meg, vagyis azt a jelenséget, hogy ugyanarra a grammatikai funkcióra a nyelv többféle, alakilag különböző morfémat használ. Szorosabban vett kérdésünk szempontjából ez azt jelenti, hogy *nomen actionis* az óindben nemcsak a fentebbi -ana- toldalékkal képezhető, hiszen ugyanilyen jelentésű főnevet számos más szuffixum segítségével is többé-kevésbé produktívan elő lehet állítani. Ilyen – többek között – a -ti- (például *sthiti-* ’állás’ a *√sthā* ’áll’ igeigékből), az -as- (például *avas-* ’támogatás’ a *√av* ’segít, támogat’ gyökből), az -a- (például *bhōga-* ’élvezet’ a *√bhuj* ’élvez’ gyökből) vagy az -anu- (például *nadanú-* ’üvöltés’ a *√nad* ’hangot kiad, üvölt’ gyökből) képző, de úgynevezett gyöknévszók, vagyis formailag egy-egy igeigékkal megegyező, látható formájú szuffixumot nem tartalmazó származékszavak (például *vid-* ’tudás’ a *√vid* ’tud’ gyökből) is előfordulnak ebben a szerepben.²

¹ Az -ana- képzőről ld. Debrunner, *Altindische Grammatik*. II.2. 180–206 kimerítő alaposágú áttekintését. Általában véve a toldalékok poliszémiája tekintetében az óind természetesen nem áll egyedül, hiszen hasonló jelenséggel más nyelvekben is találkozunk. Ld. többek között a magyar -ás/-és (pl. *olvasás, írás, tojás, állás* stb.) vagy az angol -ing képző (pl. *building* ’építés’ és ’épület’ stb.) különböző funkcióit.

² Mindezekről szintén ld. Debrunner, *Altindische Grammatik*. II.2. vonatkozó részeit.

Ezen a ponton azonban körültekintően kell eljárni, ugyanis korántsem biztos, hogy minden esetben tényleg valódi, teljes szinonímiáról van szó. Alapos elemzéssel ugyanis kimutatható, hogy a képzett szavak (és így az egyes képzők szerepe) között bizonyos szemantikai-funkcionális különbségek vannak, azaz az alapvető *nomen actionisi* szerepkörön kívül, pontosabban azt módosítva egyéb jelentésárnyalatokat is hordozhatnak. Mivel ez nem tartozik szorosan véve a jelen írás témájához, csak röviden utalok korábbi tanulmányaimra, amelyekben azt igyekeztem bemutatni, hogy az egyes *nomen actionis*ok között adott esetben akcióminőségbeli eltérés lehet (vagyis különbözhetnek abból a szempontból, hogy a cselekvés hosszan tartó, folyamatos voltát, vagyis durativitást fejeznek-e ki, vagy pillanatnyi, pontszerű, terminatív-ingresszív cselekvést ábrázolnak-e),³ illetve hogy bizonyos szintaktikai környezetben nem feltétlenül lehet őket szabadon váltogatni.⁴

Az eddigiek alapján talán úgy tűnhet, mintha a védikus óind nyelv egészét egyetlen szinkrón nyelvállapotként foghatnánk fel. Ez azonban egyáltalán nincs így. A védikus korpusz ugyanis a *Rgveda* nagyjából a Kr. e. 1200 körüli időkre keltezhető himnuszaitól kezdve a több száz (egyesekek szerint akár ezer) évvel későbbi *upanišad*okig igen hosszú időszakot ölel át, és nyilvánvaló, hogy ezalatt a nyelvben különféle, a szuffixumrendszert is érintő változások történtek. Ebből következik, hogy olykor csupán illúzió, a szótárak által keltett látszat, hogy bizonyos szuffixumok a nyelvi rendszerben ténylegesen „élő” szinonimikus viszonyban álltak egymással.

Egyfelől a látszólagos szinkroniában diakrón változások „csúszhatnak össze”: egy szuffixum például a valóságban elveszítheti a produktivitását egy adott funkcióban, és egy másik, új képzőnek adhatja át a helyét a termékeny szóképzésben. Ilyen módon, amit látunk, az a megőrzés és az újítás, az archaizmus és az innováció állandó kölcsönhatásának tükröződése. Másfelől, ha a nyelv történetéből egy ténylegesen szinkrónnak tekinthető metszetet kiemelünk (már amennyire ez a védikus szövegek hosszú orális tradícióját figyelembe véve lehetséges), ott adott esetben nem – vagy legalábbis sokkal korlátozottabban – jelennek meg azok a hálózatos viszonyok, amelyeket fentebb felvázoltam.

A szinonímia problémája a cselekvést kifejező főneveknél

Az imént leírtakat láthatjuk például a $\sqrt{sru}$ 'hall' ige derivátumainál, ugyanis ha a védikus nyelv legkorábbi korszakára, a *Rgveda* és az *Atharvaveda* himnuszaira összpontosítunk,⁵ azt tapasztaljuk, hogy bár több deverbális főnév is

³ Ittzés, Action Nouns in Vedic.

⁴ Ittzés, Action Nouns in Vedic Support-Verb Constructions with *kr*.

⁵ Kétségtelen, hogy ez a két gyűjtemény alkotja a védikus nyelv legkorábbi emlékeit. Vannak,

előfordul *nomen actionisi* ('hallás') jelentéssel, valódi, a szó szoros értelmében vett, teljes szinonímiáról minden valószínűség szerint mégsem beszélhetünk.

Először is, a cselekvést kifejező **śrótu-* és **śrúṇa-* (vagy **śruṇá-*?) főnevek⁶ hapax legomenonok,⁷ amelyek minden bizonnyal nem egyszerűen a véletlennek köszönhetően adatoltak csupán egy alkalommal, hanem kifejezetten az adott szöveghely szintaktikai környezetében jöttek létre alkalmi, *ad hoc* képzésként.⁸ Egészen egyértelműnek tűnik ez a **śrótu-* főnévnél, amely éppen a megegyező hangalakú gyökéaoristos imperativus sing. 3. *śrótu* igealak után szerepel a verssorban (1) egy-egy névszói összetétel elő- és utótagjaként, ezért feltételezhetjük, hogy pontosan ennek a körülménynek köszönheti a létét.⁹

(1) RV 1.122.6c

<i>śrótu</i>	<i>naḥ</i>	<i>śróturātīḥ</i>	<i>suśrótuh</i>
hall.AOR.IMP.3SG	mi.ACC	hallgatás_adományú.NOM.SG	jó_hallású.NOM.SG

„Hallgasson meg minket (ő), aki a hall(gat)ás adományát [adja], a jó (meg)hall(gat)ású!”¹⁰

Tovább lépve, a szótárak szerint olykor *nomen actionis*ként¹¹ használatos a *śrótra-* főnév is.¹² Az egyes szöveghelyeket (RV 2× [10.85.11c; 10.90.14c];

akik egy nyelvtörténeti korszakba (ún. korai védikus korszak) sorolják őket (ld. pl. Kulikov, Old Indo-Aryan, 385), mások azonban különbséget tesznek közöttük, és csak a *Ṛgveda* himnuszainak nyelvvállapotát nevezik „korai védikus”-nak, az *Atharvavedáét* ezzel szemben „ővédikus”-nak (így pl. Kümmel, *Das Perfekt im Indoiranischen*, 5–6). Az alábbiakban – részben az egyszerűség kedvéért – a két gyűjteményre együtt magam is a „korai védikus” megjelöléssel hivatkozom.

⁶ A csillag használatával itt azt jelzem, hogy pontosan ilyen formában ezek a szavak nem adatoltak, tehát szigorúan véve rekonstrukciók, ugyanis csak összetételi tagként fordulnak elő a szövegekben.

⁷ A **śrótu-* főnév valójában kétszer fordul elő, de egy *pādán* belül, így a két előfordulást gyakorlatilag egynek tekinthetjük.

⁸ Mindkét szöveghellyel kapcsolatban ld. Jamison–Brereton, *Rigveda Translation: Commentary* vonatkozó helyét.

⁹ A másik szó (**śrúṇa-*) szintén csak összetételi utótagként adatolt: *vanīm vā yé suśrúṇam suśrúto dhūḥ* RV 10.74.1d 'vagy azok, akik jól hallóként (*suśrút-*) az arra vágyót „jó meghallgatásúvá teszik” (vagyis szívesen meghallgatják)'. Ugyanakkor Scarlata, *Die Wurzelkomposita*, 557 felveti, hogy az utótag akár deverbális melléknévként (**śruṇá-* 'meghallgatott') is értelmezhető. Ld. továbbá Wackernagel, *Altindische Grammatik*. II.1. 176, 225.

¹⁰ „Let the one who grants the gift of hearing, who hears well, hear us.” Itt és az alábbi *Ṛgveda*-idézeteknél – oldalszámra történő külön hivatkozás nélkül – mindig megadom a Jamison–Brereton-féle új angol fordítás szövegét is (Jamison–Brereton, *The Rigveda*).

¹¹ Ld. pl. Monier-Williams, *Sanskrit–English Dictionary*, 1103: „the act of hearing or listening to”.

¹² Itt és a továbbiakban az előfordulásokra vonatkozó számokat és szöveghelyeket Lubotsky, *A Digital Concordance* és Kim, *Index Verborum ... Teil 1* és *Index Verborum ... Teil 2* alapján adom meg. Az *Atharvavedánál* a két recenzió (Paippalāda és Śaunakīya) számadatait összesítve

AV 54×) elemezve azonban arra a következtetésre juthatunk, hogy – a kétségtelenül létező konkrét ’fül’ jelentés mellett¹³ – a szó a hallást valójában nem mint magát a cselekvést, hanem mint képességet jelöli (hasonlóan a magyar *jó a hallása* kifejezéshez), azaz ezt a használatot véleményem szerint inkább egyfajta absztrakt *nomen instrumentiként* kell értelmezni.¹⁴

A következő származékszó a *śrómata*- főnév (RV 4× [1.182.7d; 6.19.10b; 7.24.5d; 8.66.9c]; AV 1× [AVŚ 20.97.3c = RV 8.66.9c]), amely ófelnémet kognátumához, a *hliumunt* (német *Leumund*) < ősgermán **hleumunda*- szóhoz hasonlóan elsősorban *nomen rei actae* (’hírnév; az, amit hallanak’), de egyes szöveghelyeken felvetődött a *nomen actionisi* interpretáció lehetősége is.¹⁵ Ez azonban egyáltalán nem vehető biztosra, és több értelmező itt is a gyakoribb ’hírnév’ értelemmel számol. Mindenesetre a germán kognátum alapján nagy valószínűséggel kijelenthetjük, hogy ennek a képzésnek (indoeurópai **kléu-mṇ-to-*)¹⁶ a *nomen rei actae* volt az eredeti és így az óind által is örökölt funkciója, a cselekvést magát kifejező *nomen actionisi* használat, ha valóban ezzel kell számolnunk, csak másodlagosan és legfeljebb marginálisan alakulhatott ki.

közlöm, azonban a *Rgvedā*ból átvett mantrákat csak akkor veszem számításba, ha „saját” mantrák nem tartalmazzák a kérdéses szót. Ha az előfordulások száma egy gyűjteményben meghaladja a négyet, akkor nem sorolom fel egyesével az összes szöveghelyet.

¹³ A talán legeggyértelműbb szöveghely, ahol ezzel a jelentéssel találkozunk, a híres *Puruṣa*-himnuszban található, amely leírja, hogy a mitikus ember egyes testrészeiből a világ mely részei keletkeztek: *padbhyām bhūmir dīśaḥ śrōtrāt* RV 10.90.14c „a két lábából a föld, a füléből az égtájak”. Természetesen vannak olyan esetek, ahol rögtön evidens, hogy a szó nem jelenthet ’fül’-et. Ilyen például AVŚ 19.60.1b, amelyből kiderül, hogy a *śrōtra*- a „két fülben” (*kārṇayoḥ*) található.

¹⁴ Ez az értelmezés összhangban van a szó képzésmódjával, amennyiben az óind *-tra-* < indoeurópai **-tro-* képzős főnevek elsődlegesen eszközöket jelentenek (ld. pl. indoeurópai **h₂érh₃-tro-* ’eke’ > latin *arātrum*; ógörög ἄροτρον; örmény *arawr* a **h₂érh₃* ’szánt’ gyökből; *Lexikon der indogermanischen Verben*, 272–273 és 272/1. jegyzet). Megemlíthetjük ezenkívül az avesztai *sraoθra-* szót a rekonstruálható **vərəzi.sraoθra-* ’éles hallású’ összetételben (ld. „rövidített” formában a *vərəzi.cašmanō.sraoiθrēš* Yt 13.29 szóban; vö. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1633; Wodtko–Irslinger–Schneider, *Nomina*, 427). Bár az ősgermán **hleupra-* > óangol *hlēodor* ’hallás, hang’; ófelnémet *liodar* ’susogás’ (Wodtko–Irslinger–Schneider, *Nomina*, 427) hangtanilag ugyanúgy egy alapnyelvi **kléutro-* szóra vezethető vissza, mint az említett indoíráni alakok, valószínűbb, hogy itt a két ág független újításával állunk szemben (vö. Mallory–Adams, *Encyclopedia*, 534; Wodtko–Irslinger–Schneider, *Nomina*, 432/54. jegyzet), hiszen a germán szavak inkább *nomen rei actae*-ként értelmezendők (vagyis ’amit hallanak’). Érdekes, hogy az avesztaiiban önállóan (tehát nem összetételben) létező *sraoθra-* ’elmondás, recitáció’ főnév (Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1633; Wodtko–Irslinger–Schneider, *Nomina*, 427) szemantikailag inkább az ige causativumi jelentéséhez (’hallat’) kötődik.

¹⁵ Minden esetben ezzel számol Jamison–Brereton, *Rigveda Translation: Commentary*, ad RV 1.182.7.

¹⁶ Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch*. II. 667; Wodtko–Irslinger–Schneider, *Nomina*, 425. Ld. még Debrunner, *Altindische Grammatik*. II.2. 753–754.

Az *-ana-* képzős származék, amely az igék többségénél valóban elsősorban *nomen actionis*ként használatos, a $\sqrt{sru}$ gyöknél (*śrávaṇa-*) a legkorábbi szövegekben – hasonlóan a *śrómata-* főnévhez – *nomen rei actae* 'hírnév' jelentéssel.¹⁷

Létezik egy *-t-*vel bővített gyöknévszó, a **śrút-*,¹⁸ amely az általunk vizsgált korpuszban önmagában nem fordul elő, csak összetételek végén. Ilyenkor többnyire *nomen agentis*i jelentést hordoz, és csak néha vetődhet fel egy archaikus *nomen actionis*i értelmezés, ez azonban soha nem szükségszerű, bár kétségtelenül nem is zárható ki (lásd például a *suśrút-* RV 2.39.6d szót, amelyet egészen pontosan véve vagy 'jól halló/meghallgató' determinatív összetételként, vagy 'jó hallású/meghallgatású' *bahuvrīhiként* foghatunk fel).

Az utolsó derivátum, a *śrúti-* több alkalommal is adatolt a *Ṛgvedában* és az *Atharvavedában* (önállóan: RV 2× [2.2.7b; 10.111.3a]; különféle igekötőkkel és előtaggal: *úpaśruti-* RV 3× [1.10.3d; 8.8.5a; 8.34.11a]; AV 4× [AVŚ 2.16.2; AVŚ 16.2.5a; AVP 2.43.1; AVP 18.45.1j]; *anuśruti-* AV 1× [AVP 18.45.1j]; *súśruti-* 'jó hallás' AV 1× [AVŚ 16.2.5a]), ami arra utal, hogy termékeny képzésmód volt. A szó egy kivétellel mindig *nomen actionis*i szereppel rendelkezik.¹⁹

Ez a vázlatos áttekintés azt mutatja, hogy a korai védikus korszakban végső soron egyetlen olyan főnév (*śrúti-*) létezett a $\sqrt{sru}$ igéből, amely ténylegesen gyakran és produktív módon *nomen actionis*ként volt használatos. A többi képzésmód vagy alkalmi képzésnek, *ad hoc* alaknak tekinthető (**śrúṇa-*, **śrótu-*), vagy ebben a periódusban még nem létezett ez a funkciója (*śrávaṇa-*), illetve ha igen, akkor is csak marginálisan (*śrómata-*), illetve esetleg kihalóban levő archaizmusként kell felfognunk (**śrút-*). Valódi szinonímiáról tehát ennek az igének a derivátumainál nem beszélhetünk olyan értelemben, hogy a különféle képzők azonos *nomen actionis*i funkcióval (is) rendelkeztek volna ugyanabban a korszakban.

A $\sqrt{dṛś}$ 'lát, néz' igénél ezzel szemben más a helyzet, ugyanis adataink azt sugallják, hogy itt a korai védikus periódusban több *nomen actionis*i funkciójú, illetve eredetű derivátum volt használatban (*dṛś-*, *dṛśi-*, *dársana-*, *dṛśīka-*), ami még akkor is figyelemre méltó, ha ezek gyakorisága és ebből sejthető produktivitása azért nem volt teljesen egyforma. Egy korábbi előadásomban²⁰ azt igyekeztem bemutatni, hogy ezek a származékszavak nem feltétlenül azonos

¹⁷ A szó önállóan először az *Atharvaveda* Paippalāda-recenziójában adatolt: *śravaṇam pitṛñāṁ* AVP 20.6.3c „az atyák hírneve”. Ez a kifejezés minden bizonnyal a *Ṛgveda*-beli *pitṛśrávaṇa-* RV 1.91.20d összetétel átalakítása, felbontása, amely az utótagon található hangsúly alapján nem *bahuvrīhi*, jelentése tehát: 'az atyák hírneve', azaz 'aki az atyák hírnevét megtestesíti, akiben testet ölt az atyák hírneve', ezért 'aki az atyákat híressé teszi'. Vö. Kim, *Untersuchungen zu altindischen Abstrakta und Adjektiven*, 348 – véleményem szerint nem helytálló – értelmezését, amely szerint az utótag eredendően *nomen agentis* műveltető értelemmel ('híressé tevő').

¹⁸ Ld. Scarlata, *Die Wurzelkomposita*, 554–559 részletes áttekintését.

¹⁹ Az egyetlen kivétel minden bizonnyal az AVŚ 11.7.20d = AVP 16.83.10d szöveghelyen előforduló *śrúti-*, amely itt *nomen rei actae* 'zaj; amit hallanak'.

²⁰ Ittzés, *Action Nouns in Vedic*.

funkciójuk, ugyanis különböznek az akcióminőség szempontjából: egyesek (*dṛś-*, *dṛśi-*) eredendően inkább duratív, mások (*dārśana-*, *dṛśika-*) terminatív-ingresszív jellegűek, azaz az előbbiek a 'látás, nézés' folyamatát, az utóbbiak inkább a 'meglátás, (újra) megpillantás' pontszerű cselekvését fejezik ki. Ez az oka annak, hogy az előbbiek gyakran szerepelnek a *jyók* 'sokáig' adverbiummal együtt, az utóbbiak viszont ilyen szöveggörnyezetben nem fordulnak elő. Ezt a különbséget láthatjuk az alábbi két példában:²¹

(2) RV 9.91.6d

<i>jyón</i>	<i>naḥ</i>	<i>sūryam</i>	<i>dṛśāye</i>	<i>rirīhi</i>
sokáig	mi.DAT	nap.ACC	lát.INF	ad.IMP.2SG

„Add, hogy sokáig lássuk a napot (sokáig éljünk).”²²

(3) RV 1.66.10b

<i>návanta</i>	<i>gāvaḥ</i>	<i>svār</i>	<i>dṛśīke</i>
bóg.INJ.3PL	marha.NOM.PL	nap.ACC	meglátás.LOC

„A tehének bögnek a nap meglátásakor (amikor meglátják a napot).”²³

A következőkben nem ezeknek a különféle képzett származékoknak az egymáshoz való viszonyát fogom tárgyalni, hanem közülük egynek, a *dṛś-* gyöknévszónak az „életpályáját” mutatom be: azt vizsgálom, hogy a korai védikus korban milyen funkciói voltak, és hogyan alakították a használatát a nyelvi változások, az archaizmus és az innováció kölcsönhatása.

A *dṛś-* mint cselekvést kifejező deverbális absztrakt főnév

A *dṛś-* főnév a szóképzés szempontjából úgynevezett gyöknévszónak (*root noun*, *Wurzel-nomen*)²⁴ számít, hiszen formailag megegyezik a képzés alapjául szolgáló $\sqrt{dṛś}$ bázisigegyökkel, amennyiben nem tartalmaz testes főnévképzőt.

Ennek a főnévnek most csak azokat a *nomen actionis*i előfordulásait veszem figyelembe, amelyek a $\sqrt{dṛś}$ igegyök aktív 'lát, néz' jelentéséből értelmezhetők, vagyis amikor az alapjelentése: 'látás, nézés'. Ezt azért érdemes hangsúlyozni,

²¹ A (2)-es példában a *dṛśāye* a *dṛśi-* dativusi alakja, amely itt infinitivusnak tekinthető, míg a (3)-asban a *dṛśīke* a *dṛśika-* locativusi esete. A deverbális absztrakt főnevek és az infinitivus kategória kapcsolatáról részletesebben ld. alább.

²² „Grant that we may see the sun for a long time.”

²³ „The cows cry out upon seeing the sun.” A *dṛśika-* accusativusi bővítményével (illetve a főnév névutószerű voltával) kapcsolatban ld. Lowe, *Transitive Nouns*, 123.

²⁴ A gyöknévszókat tárgyaló, klasszikusnak számító munka Schindler, *Das Wurzel-nomen*.

mert az ige mediális alakjai a védikus nyelvben 'megjelenik, tűnik, látszik' jelentéssel rendelkeznek,²⁵ és ennek megfelelően a *dīś-* gyöknevszónak is van 'megjelenés, látvány, kinézet' értelme.²⁶ Ezeket az eseteket ebben a tanulmányban nem vizsgálom, mint ahogy mellőzöm a gyöknevszónak az elsősorban összetételi utótagként való *nomen agentis* használatát is.²⁷

Az indoeurópai nyelvek deverbális névszóképzési stratégiái között a gyöknevszókra jellemző úgynevezett „gyököképzés”, bármi legyen is a funkciója a származékszónak (akár *nomen actionis*, akár *nomen agentis*, akár más, fentebb említett jelentés), kétségtelenül a legarchaikusabb és a történeti korban egyre inkább kihalófélben lévő típusnak számít. A nyelvcsalád szinte valamennyi nyelvében azt látjuk, hogy a gyöknevszók folyamatosan szorulnak vissza és válnak archaizmussá a különféle „testes” szuffixumokkal képzett derivátumokkal szemben.²⁸ Ilyen körülmények között nem meglepő tehát, ha a *dīś-* szónál csak elvétve találunk egyszerűen cselekvést kifejező főnévi jelentést, vagyis amikor pusztán deverbális főnévként használatos.

A korai védikus korpuszban mindössze egy olyan szöveghely (4) van, ahol ezzel a stádiummal számolhatunk, és ehhez csak egyetlen későbbi példa (5) csatlakozik a középvédikus korszakból.

(4) RV 5.52.12cd

<i>té</i>	<i>me</i>	<i>ké</i>	<i>cin</i>	<i>ná</i>	<i>tāyáva</i>
az.NOM.PL	én.GEN	ki.NOM.PL	PTCL	mint	tolvaj.NOM.PL
<i>ūmā</i>	<i>āsan</i>	<i>drśi</i>	<i>tviśé</i>		
segítő.NOM.PL	van.PST.3PL	nézés.LOC.SG	felragyog.INF		

„Ők, mint valamely (ki tudja, milyen) tolvajok, a segítők, (ott) voltak, hogy felragyogjanak a szemem előtt (szó szerint: a nézésemben/nézésemkor; miközben néztem őket).”²⁹

²⁵ Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch*. I. 704; *Lexikon der indogermanischen Verben*, 122/1. jegyzet. Vö. ezzel a magyar *kinéz* szó használatát 'valamilyen állapotban van; valamilyen formája, külső alakja, megjelenése van' jelentésben.

²⁶ Egyesek ezt jobb híján *nomen rei actae*ként ('amit látnak/néznek') határozzák meg (vö. Scarlata, *Das Wurzelnomen*, 239 és 329. jegyzet: „Die Bezeichnung Nrei act. ist bei einem Verb der Wahrnehmung alles andere als glücklich.”).

²⁷ Ezekkel kapcsolatban ld. elsősorban Scarlata, *Das Wurzelnomen*, 227–240 kimerítő alaposságú áttekintésének vonatkozó részeit.

²⁸ Vö. Wachter, *Das indogermanische Wort für 'Sonne'*, 7–16.

²⁹ „They (seemed indistinct) to me like who knows who, like thieves (concealed), but the helpers (then) came to glitter in my sight.”

(5) MS 2.7.4gh³⁰

<i>úd</i>	<i>u</i>	<i>tiṣṭha</i>	<i>svadhvara</i>
fel	PTCL	áll.IMP.2SG	jó_áldozatú.VOC.SG

<i>stávāno</i>	<i>devyā</i>	<i>kṛpā</i>
dicsér.PTCP.MED.NOM.SG	isteni.INS.SG	alak.INS.SG

<i>drśā</i>	<i>ca</i>	<i>bhāśā</i>	<i>brhatā</i>	<i>suśikmanā</i> ~ ³¹
pillantás.INS.SG	és	fény.INS.SG	magas.INS.SG	?

<i>ā~</i>	<i>agne</i>	<i>yāhi</i>	<i>suśastibhiḥ</i>
ide	Agni.VOC.SG	megy.IMP.2SG	jó_dicséret.INS.PL

„Kelj fel, ó, jó áldozatú (jó áldozatokat vezető), miközben magasztalnak téged, isteni alakoddal, pillantásoddal, magasba hatoló fényeddel, ...³²
Ó, Agni, jöjj jó dicsőimuszaink révén!”

Ráadásul az utóbbi passzus (5) egy *Ṛgveda*-strófa variánsa (vagyis egy korai védikus mantra középvédikus változata), és itt az eredeti helyen (6) másik gyöknévszó (*abhikhyā-* az *abhi*+√*khyā* 'ránéz, rápillant' igeegyökből) szerepel, nem a *drś-*.

(6) RV 8.23.5

<i>úd</i>	<i>u</i>	<i>tiṣṭha</i>	<i>svadhvara</i>
fel	PTCL	áll.IMP.2SG	jó_áldozatú.VOC.SG

<i>stávāno</i>	<i>devyā</i>	<i>kṛpā</i>
dicsér.PTCP.MED.NOM.SG	isteni.INS.SG	alak.INS.SG

<i>abhikhyā</i>	<i>bhāśā</i>	<i>brhatā</i>	<i>śuśukvánih</i>
pillantás.INS.SG	fény.INS.SG	magas.INS.SG	ragyogó.NOM.SG

„Kelj fel, ó, jó áldozatú (jó áldozatokat vezető), miközben magasztalnak téged, isteni alakoddal, pillantásoddal, magasba hatoló fényeddel ragyogva!”³³

³⁰ A fehér *Yajurveda Vājasaneyi-saṃhitā*-jában (VS 11.41) ez a mantra olyan változatban szerepel, hogy a számunkra érdekes instrumentális alak helyett az alább tárgyalandó *drśé* dativus(i) infinitivus) áll a negyedik *pāda* elején. Ez azonban a sor többi instrumentális alakjának fényében nyilvánvalóan másodlagos a fekete *Yajurvedához* tartozó *Maitrāyaṇī-saṃhitā* fentebb idézett verziójával szemben.

³¹ A glosszálás megkönnyítése érdekében az idézetekben különválasztom azokat a szavakat, amelyek valamilyen magánhangzó-*saṃdhi* miatt a *saṃhitā*-szövegben összevontan szerepelnek. Ezeket az eseteket ~ jellel jelölöm. A fenti szöveghelyen például a *saṃhitā-pāṭha* olvasata: *suśikmanāgne*.

³² A *suśikmanā* olvasat valószínűleg romlott (ld. a (6)-os példát, amelyben a mantra eredeti változata található).

³³ „Stand up with your divine body while you are being praised, o you who conduct good

Mindenesetre az instrumentalisi *drśā* variáns megjelenése a későbbi (középvédikus) korszakból származó szövegben arra utalhat, hogy archaizmusként ugyan, de még ekkor is meglehetett a főnév ilyen jellegű használata. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ezen a helyen akár a „mediális” ’megjelenés, látvány’ jelentéssel (vagyis a verssoron belül szomszédos *bhās-* ’ragyogás, világosság’ szóéval rokon jelentéssel) is számolhatunk, vagyis nem feltétlenül szükséges az aktív *nomen actionis* értelmezés.

A dativusi *drśé* infinitivusi használata

Gyakori jelenség az indoeurópai nyelvek körében (sőt, általánosságban a világ nyelveiben), hogy az igéből képzett absztrakt főnevek egyes esetragos alakjai főnévi igenévi (infinitivusi) funkcióban grammatikalizálódnak. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a főnévi igeneveknek ez a tipikus eredete.³⁴

A szanszkrit nyelvben egyetlen infinitivus létezik *-tum* képzővel, amely teljesen egyértelműen egy *-tu-* képzős deverbális főnév accusativusi alakjából ered, és etimológiailag pontosan megfelel a latin nyelvtanban supinumnak nevezett főnévi igenév accusativusának.³⁵ Ezzel szemben a védikus nyelvben, pontosabban annak korai védikus periódusában tizenhat olyan különböző képzést ismerünk, amely infinitivusi vagy – némileg óvatosabban fogalmazva – infinitivus-jellegű használatot mutat.³⁶ Ezek egyike a gyöknévszók dativusi alakja *-e* végződéssel, amelyre a *drś-* főnév is jó példát szolgáltat: a dativusi *drśé* forma ugyanis előfordulásainak többségében valójában infinitivusként (’látni, nézni’) fogható fel (az eredeti ’látásra, látás céljára’ jelentés helyett).

Nem könnyű meghúzni azt a határvonalat, amikortól kezdve már nem egy deverbális absztrakt főnév valamely esetragos alakjáról, hanem infinitivusról beszélhetünk, vagyis megállapítani, mikor válik például egy ’látásra’ jelentésű alakból az ige paradigmájába sorolható ’látni’ főnévi igenév. Az egyik kézzel fogható jele ennek a változásnak az, ha a kérdéses szó bővítményei a képzés alapjául szolgáló ige vonzatszerkezetét követik,³⁷ tehát például egy tranzitív igéből képzett szó mellett nem *genitivus obiectivusi* bővítményt (például ’a kígyó elpusztítása’), hanem tárgyat találunk (’elpusztítani a kígyót’). Jó példa erre éppen a *drśé* is, amely mellett számos alkalommal találunk tárgyi

ceremonies, with your gaze (on us), blazing with your lofty radiance.”

³⁴ Meier-Brügger, *Indogermanische Sprachwissenschaft*, 317–318; Fortson, *Indo-European Language and Culture*, 107–108.

³⁵ Röviden pl. Debrunner, *Altindische Grammatik*. II.2. 645–647.

³⁶ Többek között Macdonell, *Vedic Grammar*, 407–412; Keydana, *Infinitive im Rgveda*.

³⁷ Pl. Keydana, *Infinitive im Rgveda*, 47–57.

bővítményt, mégpedig többnyire valamelyik 'nap' jelentésű főnév accusativusát ('látni a napot'; lásd alább a (10)-es és (11)-es példát).³⁸

A *dṛśé* esetében magán az infinitivusi használaton belül is megfigyelhető egy változás. Amint fentebb említettem, ez az alak eredetileg dativusi végződést (-e) tartalmaz, és ennek megfelelően elsődlegesen olyan szintaktikai környezetben használható, amikor finális értelmű, vagyis célhatározói (7) vagy – a Töttössy Csaba-féle mondatrész-terminológiában – véghatározói³⁹ (8) szerepű. A *dṛśé* előfordulásainak szinte mindegyike ténylegesen ebbe a körbe tartozik.

(7) RV 1.50.1⁴⁰

<i>úd</i>	<i>u</i>	<i>tyám</i>	<i>jātāvedasam</i>
fel	PTCL	ez.ACC.SG	Jātavedas.ACC.SG

<i>devám</i>	<i>vahanti</i>	<i>ketávaḥ</i>
isten.ACC.SG	szállít.PRS.3PL	sugár.NOM.PL

<i>dṛśé</i>	<i>viśvāya</i>	<i>sūryam</i>
lát.INF	minden.DAT.SG	nap.ACC.SG

„Ezt az istent, Jātavedast, felemelik a fénysugarak, a Napot, hogy mindenki lássa (mindenki számára, hogy lássák/látni).”⁴¹

(8) AVP 12.8.6ef

<i>priyo</i>	<i>dṛśe</i>	<i>bhūtvā</i>
kedves.NOM.SG	néz.INF	válik.ABS

<i>gandharvaḥ</i>	<i>sacate</i>	<i>striyam</i>
gandharva.NOM.SG	követ.PRS.3SG	asszony.ACC.SG

„Nézni kedvessé válva a gandharva követi az asszonyt.”⁴²

³⁸ Mellékesen megjegyezhetjük, hogy a 'látni a napot/napfényt' szintagma (gyakran a *jyók* 'sokáig' időhatározószóval is kiegészítve, ld. alább) szinte kivétel nélkül 'élni, életben lenni' jelentésben használatos, hasonlóan a homérosi (pl. *Ilias* 24.558; *Odysszeia* 4.540) ὄραν φάος ἡελίοιο „látni a nap fényét” kifejezéshez.

³⁹ Töttössy, A latin ... mondat részei II., 5. A két mondatrészi funkció között nem minden védikus példában lehet egyértelműen dönteni.

⁴⁰ Az egyes *pādák* – különösen az első – a védikus korpuszban rengeteg alkalommal előfordulnak. Ld. Franceschini, *An Updated Vedic Concordance* vonatkozó részeit. A strófa egésze ugyanilyen formában megtalálható például (a teljesség igénye nélkül) a következő helyeken: AVŚ 13.2.16 = AVŚ 20.47.13 = AVP 18.21.100 = VS 7.41 = VS 8.41 = VS 33.31 = TS 1.2.8.2 = TS 1.4.43.1 = MS 1.3.37 = KS 4.9 = KS 30.5 = KKS 3.7 = VSK 1.31 = ŚB 4.3.4.9.

⁴¹ „Up do the beacons convey this god Jātavedas, the Sun, for all to see.”

⁴² „Having become nice to look at, Gandharva pursues women.” (Hellwig–Leach–Zehnder–Plamada–Malinar–Widmer, *Paippalāda Recension*, ad loc.).

Létezik azonban legalább egy olyan mantra, ahol a *drśé* a mondat tárgyi bővítmenyeként jelenik meg. A (9)-es példában ugyanis a *prṇītā* 'adjatok' igének három egymás mellé rendelt tárgya van (lásd a harmadik előtt a *ca* 'és' kötőszót): két accusativusban álló főnév, *bheṣajām* 'orvosságot' és *vārūtham* 'védelmet',⁴³ valamint a *drśé* 'látni; azt, hogy lássuk'. Ez arra utal, hogy a *drśé* dativusi eredete itt már elhomályosodott, és tényleg csak egy grammatikalizálódott főnévi igenévi alakkal állunk szemben.

(9) RV 1.23.21

<i>āpah</i>	<i>prṇītā</i>	<i>bheṣajām</i>
víz.VOC.PL	ad.IMP.2PL	orvosság.ACC.SG

<i>vārūtham</i>	<i>tanvè</i>	<i>māma</i>
védelem.ACC.SG	test.DAT.SG	én.GEN

<i>jyók</i>	<i>ca</i>	<i>sūryam</i>	<i>drśé</i>
sokáig	és	nap.ACC.SG	lát.INF

„Ó, vizek, adjatok bőven orvosságot, védelmet testemnek, és (azt,) hogy sokáig lássam a napot.”⁴⁴

Ez a strófa eredetileg a *Ṛgvedā*ban található, mégpedig két különböző himnuszban is (RV 1.23.21 = 10.9.7), de későbbi védikus szövegek szintén felhasználják (AVŚ 1.6.3 = AVP 1.1.2 = KS 12.15). Jelzésértékű, hogy a két *Ṛgveda*-beli előfordulás a himnuszgyűjtemény későinek tartott részeiben, az 1. és a 10. *maṇḍalā*ban szerepel, míg a dativusi eredetnek megfelelő (azaz cél- és véghatározói) előfordulásokkal korábbi *maṇḍalā*kban is találkozunk.

Igaz azonban, hogy ugyanez a *pāda* (*jyók ca sūryam drśé*) a korpuszban olyan szintaktikai környezetben is előfordul, ahol az infinitivusnak célhatározói szerepe van. Például a (10)-es passzusban három dativusban álló főnév (*krátve, dākṣāya* és *jīvāse*)⁴⁵ mellé rendelve (lásd itt is a *ca* 'és' kötőszót) fordul elő az általunk vizsgált *drśé*.

⁴³ Elméletileg az is lehetséges, hogy a második tárgyesetű szót az első bővítmenyeként („orvosságot oltalomként”) fogjuk fel (ld. pl. Geldner, *Der Rig-Veda*. I. 23 fordítását: „Ihr Gewässer, spendet reichlich eure Arznei als Schutz für meinen Leib...”).

⁴⁴ „O Waters, fully grant healing and protection for my body and (for me) to see the sun for a long time.”

⁴⁵ Ld. Keydana, *Infinitive im Ṛgveda*, 235 érveit a *jīvāse* főnévi kategóriája mellett. (Más szöveghelyen ugyanakkor a *jīvāse* infinitivusi értelmezést is megenged.)

(10) RV 10.57.4

<i>ā</i>	<i>ta</i>	<i>etu</i>	<i>mānaḥ</i>	<i>pūnaḥ</i>
ide	te.GEN	megy.IMP.3SG	elme.NOM.SG	újra

<i>krátve</i>	<i>dákṣāya</i>	<i>jīvāse</i>
akaraterő.DAT.SG	ügyesség.DAT.SG	élet.DAT.SG

<i>jyók</i>	<i>ca</i>	<i>sūryam</i>	<i>drśé</i>
sokáig	és	nap.ACC.SG	lát.INF

„Jöjjön ide újra a te elméd akaraterőért, ügyességért, életért (vagy: élni) és sokáig látni (hogyan sokáig lásd) a napot.”⁴⁶

Mivel a fentebb elmondottakkal összhangban jó okkal feltételezhetjük, hogy ez utóbbi használat az elsődleges, ezért egyértelműnek tűnik, hogy a (9)-es példa egyszerűen egy rögzült, formulajellegű *pāda* átemelése egy másik kontextusba. Ha ez igaz, akkor nem feltétlenül kell jelentőséget tulajdonítanunk a *ca* kötőszónak, hiszen azt az eredeti strófából örökölt, metrikailag szükséges, de szemantikailag üres „töltelékelemként” is felfoghatjuk, az infinitívust pedig az új környezetben is célhatározóként értelmezhetjük: „Ő, vizek, adatok bőven orvosságot, védelmet testemnek, hogy sokáig lássam a napot.”⁴⁷ Bár ez a magyarázat kétségtelenül lehetséges, azt gondolom, hogy a (9)-es példát ennek ellenére úgy kezelhetjük, mint amely a *drśé* alak infinitívusként való rögzülésének egy további lépéséről tanúskodik.

A *drśé* használata a perifrastikus causativumban

Sajátos grammatikalizálódott használatot jelent a *drśé* alaknak az úgynevezett perifrastikus causativumban való előfordulása.

A nagyon termékeny *-āya-* képzős, tehát szintetikus causativum (műveltető ige)⁴⁸ mellett, amely az indoeurópai alapnyelvből örökölt kategória,⁴⁹ a korai védikus nyelvben (többnyire a *Rgvedában*, ritkábban az *Atharvavedában*) létezik egy analitikus műveltető szerkezet is.⁵⁰ Ez utóbbit a könnyű igei (más ter-

⁴⁶ „Let your mind come here again, for will, for skill, for life, and to see the sun for a long time.”

⁴⁷ Ez az interpretáció köszön vissza például Griffith, *The Hymns of the Rigveda*. I. 29 fordításában: „O Waters, teem with medicine to keep my body safe from harm, So that I long may see the Sun.”

⁴⁸ Ld. többek között Whitney, *Sanskrit Grammar*, 378–385; Jamison, *Function and Form*, 105–177.

⁴⁹ Alapnyelvi képzője **-ēje/o-* formában rekonstruálható. Ld. *Lexikon der indogermanischen Verben*, 22.

⁵⁰ Ezt kimerítő alaposággal tárgyalja Zehnder, *Das periphrastische Causativ*.

minussal: funkcióigei) használatú $\sqrt{kr}$ 'tesz, csinál'⁵¹ alkotja valamilyen finális szerepű dativusi főnévvel vagy dativusi eredetű infinitívussal.⁵² Ezt a fajta konstrukciót láthatjuk a (11)-es példában:

(11) RV 7.21.3a

<i>tvám</i> ...	<i>srávitavā</i>	<i>apās</i>	<i>kaḥ</i>
te.NOM	folyik.INF	víz.ACC.PL	csinál.INJ.2SG

„Te folyini engeded a vizeket.”⁵³

Ilyen típusú műveltető szerkezetben a *drśé* alak is előfordul, mégpedig – egyes értelmezők szerint – talán már a *Rgvedában*, bár a kérdéses szöveghely (12) szintaktikailag más interpretációt is megenged.⁵⁴

(12) RV 7.81.4ab

<i>uchántī</i>	<i>yā</i>	<i>kṛṇóṣi</i>	<i>manhānā</i>	<i>mahi</i>
felragyog.PTCP.NOM.SG	aki.NOM.SG	csinál.PRS.2SG	nagylelkűség.INS.SG	nagy.VOC.SG
<i>prakhyai</i>	<i>devi</i>	<i>svār</i>	<i>drśé</i>	
néz.INF	istennő.VOC.SG	nap.ACC.SG	lát.INF	

„(Te,) nagy istennő, aki felragyogva nagylelkűségeddel nézni engedsz (minket) és látni a napot.”⁵⁵

⁵¹ A *Rgveda* régebbi részeiben szórványosan a $\sqrt{dhā}$ 'tesz, helyez' ige is előfordul, bár az egyes esetek megítélése vitatott. Ld. Zehnder, *Das periphrastische Kausativ*, 37–44.

⁵² Ahogy fentebb már volt róla szó, a kettő közötti határt nem mindig lehet könnyen meghúzni. A perifrastikus causativum vonatkozásában erről ld. Zehnder, *Das periphrastische Kausativ*, 1/1. jegyzet.

⁵³ „You ... have made the waters flow.”

⁵⁴ A másik lehetőség az, ha csak a *kṛṇóṣi* ... *prakhyai* szavakat tekintjük a perifrastikus causativum elemeinek, a *drśé*-t pedig a szerkezetten kívül álló célhatározói bővítménynek fogjuk fel: „aki ... nézni engedsz (minket), hogy lássuk a napot”. Vö. Zehnder, *Das periphrastische Kausativ*, 11. Véleményem szerint ez az interpretáció jobban összhangba hozható lenne fentebb említett hipotézissel, mely szerint a *drś-* elsődlegesen duratív értelmű ('látás, nézés [hosszan, folyamatosan]; [hosszan, folyamatosan] látni, nézni'). Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy végső soron az alábbiakban említett példákat is lehet terminatív-ingresszív olvasattal értelmezni. Ez azt mutathatja, hogy a perifrastikus causativumban nem feltétlenül van meg a *drśé* tag duratív jelentésáryalata, amit esetleg az – inkább ingresszív-terminatív jelentésű (ti. alapvetően „pontoszerű” csinálást, végrehajtást kifejező) – $\sqrt{kr}$ funkcióige hatásának, illetve a szerkezet grammatikalizációjának tudhatunk be.

⁵⁵ Fenti magyar fordításomban Geldnert követem: „Große Göttin, die du im Aufleuchten bereitwillig (uns) sehen und das Sonnenlicht schauen lässest ...” (Geldner, *Der Rig-Veda*. II. 252). Jamisonék angol fordítása: „You who in dawning, through your magnanimity, o great goddess, make the sun to be visible for seeing ...” (vö. az előző jegyzettel).

Ezzel szemben az *Atharvaveda* két recenziójában összesen három biztos példát találunk, amelyek közül az egyik (13) egy négyszer ismétlődő sor az adott himnusz négy különböző strófájában (AVŚ 11.9.1f = 15f = 22f = 24f; ezenkívül még AVP 4.14.3b; 8.6.10d). Figyelemre méltó, hogy az AVŚ 11.9-ben található helyeken a körülíró szerkezet (*drśé kuru*) mellett a következő *pādā*ban rendre egy vele azonos értelmű szintetikus variánst (*prá darśaya*) találunk, ami világosan mutatja, hogy a perifrastikus konstrukció ténylegesen az *-āya-* képzős causativum alternatívájának tekintendő.

(13) AVŚ 11.9.1e–g

<i>sárvam</i>	<i>tád</i>	<i>arbude</i>	<i>tvám</i>
minden.ACC.SG	az.ACC.SG	Arbudi.VOC.SG	te.NOM

<i>amítrebhyo</i>	<i>drśé</i>	<i>kuru</i>
ellenség.DAT.PL	lát.INF	csinál.IMP.2SG

<i>udārāms</i>	<i>ca</i>	<i>prá</i>	<i>darśaya</i>
kísértet.ACC.PL	és	PREV	lát.CAUS.IMP.2SG

„Ó, Arbudi, engedd mindezt látni az ellenségnek, és láttass (velük) kísérteteket.”⁵⁶

Egy másik helyen pedig a két *Atharvaveda*-recenzió között van eltérés a perifrastikus (14) és a szintetikus (15) causativum alkalmazásában.

(14) AVP 8.6.10d

<i>tam</i>	<i>piśācam</i>	<i>drśe</i>	<i>kuru</i>
az.ACC.SG	<i>piśācá</i> .ACC.SG	lát.INF	csinál.IMP.2SG

„Engedd látni (látnom) azt a *piśācát* (démont).”⁵⁷

(15) AVŚ 4.20.9d

<i>tám</i>	<i>piśācám</i>	<i>prá</i>	<i>darśaya</i>
az.ACC.SG	<i>piśācá</i> .ACC.SG	PREV	lát.CAUS.IMP.2SG

„Láttasd (velem) azt a *piśācát* (démont).”⁵⁸

⁵⁶ „All das (: unsere erwähnten Waffen), Arbudi (d. i. ein Schlachtgott), mach den Feinden sichtbar und lass (sie) Phantome sehen.” (Zehnder, *Das periphrastische Kausativ*, 2).

⁵⁷ „Den Piśāca lass ... (mich) sehen.” (Zehnder, *Das periphrastische Kausativ*, 2).

⁵⁸ „That *piśācá* do thou show forth.” (Whitney–Lanman, *Atharva-Veda Samhitā*. I. 186).

A *drśé* mint határozószó

A *drśé* „pályafutásának” van még egy szakasza. Az előző alfejezetben láthattuk, hogy a $\sqrt{kr}$ igével alkotott perifrasztikus causativum, a *drśé* $\sqrt{kr}$ konstrukció jelentése ’látni enged valakinek valamit, láttat valakivel valamit’, és mellette az accusativus esetben álló bővítmény a bázisige tárgyának (’lát valamit’) felel meg (ilyen szerkesztése a szintetikus causativumnak is van). Ez vezet el a *drśé* határozószóként történő lexikalizációjához, amikor a szót lényegében véve az *āvis* ’nyíltan, láthatóan’ adverbium⁵⁹ szinonimájának tekinthetjük, amely szintén gyakran alkot szintagmát a $\sqrt{kr}$ igével mint ’valamivé/valamilyenné tesz’ jelentésű úgynevezett „faktitív kopulával”⁶⁰ (*āvis* $\sqrt{kr}$ ’nyilvánvalóvá/láthatóvá tesz, feltár, megmutat’).⁶¹

Az itt felvázolt folyamat szempontjából különösen érdekes a (16)-os szöveghely, ahol a *drśé* az *āvis* adverbiummal együtt, egy tagmondaton (és egy *pādān*) belül fordul elő a $\sqrt{kr}$ ige mellett, ami minden valószínűség szerint elősegítette az előbbi alak adverbiumként történő lexikalizációját. Fontos azonban megjegyezni – és ezt éppen az *āvis* jelenlétéből láthatjuk –, hogy a *drśé* maga itt még bizonyosan nem predikatív adverbium, hanem célhatározói szerepű infinitívus vagy absztrakt főnév, és ebből következik, hogy perifrasztikus műveltető szerkezetet sem alkot az igével. Az *āvis* $\sqrt{kr}$ + *drśé* kifejezés jelentése tehát egészen pontosan a következő: ’láthatóvá/nyilvánvalóvá tesz/megmutat/feltár valamit „látásra”/látás céljából/azért, hogy lássák’).

(16) RV 1.123.11ab

<i>susamkāśā</i>	<i>māt’mr̥ṣṭā~</i>	<i>iva</i>	<i>yóṣā</i>
szép_megjelenésű.NOM.SG	anya_által_felékesített.NOM.SG	mint	lány.NOM.SG

⁵⁹ Az *āvis* szó valószínűsíthető etimológiájáról (és kapcsolatáról többek között a védikus hapax [RV 10.86.7a] praes. impf. sing. 1. *uvé* ’látom’ igealakkkal, illetve ennek hettita rokonával [*au-/u-* ’lát, néz’; praes. sing. 1. *ūhhi*]) ld. többek között Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch*. I.177, 233 és rendkívül részletesen Dunkel, *Lexikon der indogermanischen Partikeln*. II. 106–110.

⁶⁰ A terminushoz vö. Hoffmann, Ved. *karóti*, 580. Ld. továbbá Balles, *Die altindische Cvi-Konstruktion*, passim; Ittész, The Root *kr* in the Rigveda, 108–109. Általában véve a predikatív adverbiumok kérdésköréről ld. Hoffmann, Zum prädikativen Adverb.

⁶¹ Sőt, tulajdonképpen akár már a hagyományosan perifrasztikus causativumnak tekintett szerkezeteket (ld. fentebb) is lehet olyan módon értelmezni, hogy bennük a *drśé* inkább határozószói minőségben vesz részt. Ezt tükrözik a fenti példák fordításai is, így a (13)-as példa ott idézett Zehnder-féle német verziója („mach ... sichtbar”), illetve a (14)-es példa eltérő szerkezettel történő visszaadása Zehndernél („lass ... [mich] sehen”; Zehnder, *Das periphrastische Kausativ*, 2–3 és 3/5. jegyzet) és Kimmél („offenbare”; Kim, *Die Paippalādasamhitā des Atharvaveda, Kāṇḍa 8 und 9*, 57). Kim maga (Uo.) felhívja a figyelmet arra, hogy a (14)-es példánkban szereplő részletet követő strófában az *āvis* $\sqrt{kr}$ kifejezés fordul elő, amellyel a *drśé* $\sqrt{kr}$ szerkezet jelentésbeli átfedésben („eine semantische Überschneidung”) van.

<i>āvis</i>	<i>tanvām</i>	<i>kṛṇuṣe</i>	<i>drśé</i>	<i>kām</i>
láthatóan	test.ACC.SG	csinál.PRS.2SG	lát.INF	PTCL

„(Te, a) szép megjelenésű, mint egy anyja által felékesített lány, megmutatod a tested, hogy lássák (lássuk).”⁶²

Véleményem szerint leginkább az tanúskodik a *drśé* adverbiumi átértelmeződéséről, amikor már az intranszitiv *√bhū* ’válik valamivé’ ige mellett is megjelenik az *āvis* szinonimájaként. Ezt az interpretációt erősítik azok a példák, amelyekben a két szó (*drśé* és *āvis*) az ellentétes jelentésű *gúhā* ’rejtve, titokban’ határozószóval⁶³ együtt fordul elő. Ezek ugyanis együttesen azt mutatják, hogy a *gúhā* adverbiumnak egyaránt antonimája az *āvis* és a *drśé*, és valamennyi előfordulhat a *√kṛ* és a *√bhū* igével alkotott szerkezetben.

(17) RV 8.14.8ab

<i>úd</i>	<i>gā</i>	<i>ājad</i>	<i>āṅgirobhya</i>
fel	marha.ACC.PL	hajt.PST.3SG	Ángiras.DAT.PL

<i>āviṣ</i>	<i>kṛṇvān</i>	<i>gúhā</i>	<i>satīḥ</i>
láthatóan	csinál.PTCP.NOM.SG	rejtve	van.PTCP.ACC.PL

„Felhajtotta a marhákat az Ángirasok számára, láthatóvá téve a rejtve levőket.”⁶⁴

(18) RV 1.143.2ab

<i>sá</i>	<i>jāyamānah</i>	<i>paramé</i>	<i>vyòmani</i>
az.NOM.SG	születik.PTCP.MED.NOM.SG	legfelső.LOC.SG	ég.LOC.SG

<i>āvīr</i>	<i>agnīr</i>	<i>abhavan</i>	<i>mātariśvane</i>
láthatóan	Agni.NOM.SG	válik.PST.3SG	Mātariśvan.DAT.SG

„Mikor megszületett a legfelső égben, Agni láthatóvá vált Mātariśvan számára.”⁶⁵

⁶² „Of lovely appearance like a maiden groomed by her mother, you reveal your body to be seen.”

⁶³ A *gúhā* határozószó a *gúh-* ’rejtekhely’ főnév instrumentalisi esetéből (*gúhā* RV 1.67.6b) származik, és tipikus példája annak, amikor a szófajváltást a hangsúly – jelen esetben balra történő – eltolódása kíséri (vö. többek között Hoffmann, *Altindische Präverbien*, 353; Jasanoff, „Stative” –ē, 144–145; Balles, *Die altindische Cvi-Konstruktion*, 253; ezzel a hagyományos felfogással szemben ld. azonban újabban Barth, *Adverbial Accent Shift*, 153–159). A hangsúlyeltolódás jelensége a *drśé*-nél mindenesetre nem játszódtott le, véleményem szerint azért, mert világosabban megőrizte egyéb, elsősorban infinitivusi funkcióját is.

⁶⁴ „He drove up the cattle for the Ángirasas, making visible those that were hidden.”

⁶⁵ „As he was being born in the highest distant heaven, Agni became manifest to Mātariśvan.”

(19) = (14) AVP 8.6.10d

<i>taṁ</i>	<i>piśācam</i>	<i>dr̥še</i>	<i>kuru</i>
az.ACC.SG	piśācá.ACC.SG	lát.INF	csinál.IMP.2SG

„Engedd látni (látnom) azt a *piśācát* (démont).”⁶⁶

(20) AVP 8.18.3d

<i>dr̥še</i>	<i>bhavata</i>	<i>mā</i>	<i>guhā</i>
lát.INF/láthatóan	válik.IMP.2PL	ne	rejtve

„Legyetek láthatóvá, ne (legyetek) rejtve.”⁶⁷

Összefoglalás

Tanulmányomban áttekintettem a védikus óind *dr̥ś-* gyöknevszó különféle használatait. Láthattuk, hogy ez az ősi, indoeurópai képzésmódot követő deverbális főnév tisztán elvont főnévi, *nomen actionis* használatban már a legkorábbi szövegekben is tulajdonképpen csak egy alkalommal, archaizmusként fordul elő. Egy kitüntetett esete, a dativusi *dr̥śé* azonban több, részben egymással párhuzamos, részben egymásból következő folyamaton ment keresztül. Egyrészt a $\sqrt{dr̥ś}$ bázis-ige egyik infinitivusaként grammatikalizálódott, amely minőségben – többnyire cél- (vagy vég)határozói, egy esetben tárgyi mondatrészi szerepben – meglehetősen gyakorinak számít a korai védikus periódusban. Másrészt a – viszonylag rövid életű – perifrastikus causativumnak nevezett szerkezetben is használatba került, végül pedig az *āvis* ’nyíltan, láthatóan’ szóval szinonim határozószóként lexikalizálódott. A korai védikus kor utáni szövegekben található előfordulásai vagy ezt az adverbiumi használatot mutatják többé-kevésbé termékeny jelleggel, vagy csupán szó szerinti átvételek a korábbi verses gyűjteményekből.

⁶⁶ Zehnder, *Das periphrastische Kausativ*, 2 fordítása („Den Piśāca lass ... [mich] sehen.”) a szerkezet perifrastikus causativumként való interpretációját követi, de ugyanúgy le lehet fordítani a mondatot a *dr̥še*-t adverbiumként felfogva: „Tedd láthatóvá/mutasd meg a *piśācát*.”

⁶⁷ „Werdet sichtbar; [bleibt] nicht im Versteck!” (Kim, *Die Paippalādasamhitā des Atharva-veda, Kāṇḍa 8 und 9*, 171).

Bibliográfia

- Balles, Irene, *Die altindische Cvi-Konstruktion. Form, Funktion, Ursprung*. Bremen, 2006.
- Barth, Emily Laura, *Adverbial Accent Shift in Vedic Sanskrit*. PhD Dissertation (Cornell University). Ithaca, 2018.
- Bartholomae, Christian, *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.
- Debrunner, Albert, *Altindische Grammatik*. II.2. *Die Nominalsuffixe*. Göttingen, 1954.
- Dunkel, George E., *Lexikon der indogermanischen Partikeln und Pronominalstämme*. I–II. Heidelberg, 2014.
- Fortson, Benjamin W., *Indo-European Language and Culture. An Introduction*. Malden–Oxford, 2009².
- Franceschini, *An Updated Vedic Concordance. Maurice Bloomfield's „A Vedic Concordance” Enhanced with New Material Taken from Seven Vedic Texts*. (Harvard Oriental Series, 66/1–2.) Cambridge (MA), 2007.
- Geldner, Karl F., *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. I–III. (Harvard Oriental Series, 33–35.) Cambridge (MA), 1951.
- Griffith, Ralph T. H., *The Hymns of the Rigveda. Translated with a Popular Commentary*. I–II. Benares, 1896².
- Hellwig, Oliver–Leach, Robert–Zehnder, Thomas–Plamada, Magdalena–Malinar, Angelika–Widmer, Paul, *Paippalāda Recension of the Atharvaveda. Online Edition (beta)*. 2024. <https://www.atharvaveda-online.uzh.ch/home/paippalada-recension> (2025. szeptember 8.).
- Hoffmann, Karl, *Altindische Präverbien auf -ā-*. In: Uő, *Aufsätze zur Indoiranistik*. II. Hrsg. von Narten, Johanna. Wiesbaden, 1976, 350–355.
- Hoffmann, Karl, *Ved. karóti*. In: Uő, *Aufsätze zur Indoiranistik*. II. Hrsg. von Narten, Johanna. Wiesbaden, 1976, 575–588.
- Hoffmann, Karl, *Zum prädikativen Adverb*. In: Uő, *Aufsätze zur Indoiranistik*. II. Hrsg. von Narten, Johanna. Wiesbaden, 1976, 339–349.
- Ittész, Máté, *Action Nouns in Vedic: Hearing and Seeing in the Rgveda and the Atharvaveda*. In: *Proceedings of the XVII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Basel, 9.–12. 09. 2024*. Ed. by de Vaan, Michiel. Wiesbaden. (megjelenés alatt)
- Ittész, Máté, *Action Nouns in Vedic Support-Verb Constructions with kr-*. *Journal of South Asian Languages and Linguistics* 11/1–2 (2024) 87–109. <https://doi.org/10.1515/jsall-2024-2008>
- Ittész, Máté, *The Root kr in the Rigveda from a Typological Perspective*. In: *Zurück zur Wurzel. Struktur, Funktion und Semantik der Wurzel im Indogermanischen. Akten der 15. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 13. bis 16. September 2016 in Wien*. Hrsg. von Malzahn, Melanie–Fellner, Hannes A.–Illés, Theresa–Susanna. Wiesbaden, 2022, 99–119.
- Jamison, Stephanie W.–Brereton, Joel P., *Rigveda Translation: Commentary*. <http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/> (2025. július 24.).
- Jasanoff, Jay, „Stative” -ē- Revisited. *Die Sprache* 43/2 (2002–2003) 127–170.
- Keydana, Götz, *Infinitive im Rgveda. Formen, Funktion, Diachronie*. (Brill’s Studies in Indo-European Languages & Linguistics, 9.) Leiden–Boston, 2013. <https://doi.org/10.1163/9789004246157>
- Kim, Jeong-Soo, *Die Paippalādasamhitā des Atharvaveda, Kāṇḍa 8 und 9. Eine neue Edition mit Übersetzung und Kommentar*. (Würzburger Studien zur Sprache und Kultur, 12.) Dettelbach a. M., 2014.
- Kim, Jeong-Soo, *Index Verborum der Paippalādasamhitā und der Śaunakasamhitā des Atharvaveda. Teil 1: AVP → AVŚ*. *Electronic Journal of Vedic Studies* 29/3 (2024). <https://doi.org/10.11588/ejvs.2024.3.27401>

- Kim, Jeong-Soo, Index Verborum der Śaunakasamhitā und der Paippalādasamhitā des Atharvaveda. Teil 2: AVŚ → AVP. *Electronic Journal of Vedic Studies* 29/4 (2024). <https://doi.org/10.11588/ejvs.2024.4.27402>
- Kim, Jeong-Soo, *Untersuchungen zu altindischen Abstrakta und Adjektiven im Rigveda und Atharvaveda. Die primären a-Stämme und die ana-Bildungen*. (Münchner Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft, 10.) Bremen, 2010.
- Kulikov, Leonid, Old Indo-Aryan. In: *Comparison and Gradation in Indo-European*. Ed. by Keydana, Götz–Hock, Wolfgang–Widmer, Paul. (The Mouton Handbooks of Indo-European Typology, 1.) Berlin–Boston, 2021, 385–415. <https://doi.org/10.1515/9783110641325-014>
- Kümmel, Martin Joachim, *Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden, 2000.
- Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Hrsg. von Rix, Helmut et al. Wiesbaden, 2001².
- Lowe, John T., *Transitive Nouns and Adjectives. Evidence from Early Indo-Aryan*. (Oxford Studies in Diachronic and Historical Linguistics, 25.) Oxford, 2017. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198793571.001.0001>
- Lubotsky, Alexander, *A Digital Concordance of the Rgveda*. 2023. <https://dictionaries.brillonline.com/rvconcordance> (2025. július 24.).
- Macdonell, Arthur A., *Vedic Grammar*. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde 1/4.) Strassburg, 1910. <https://doi.org/10.1515/9783111577081>
- Mallory, James P.–Adams, Douglas Q., *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London–Chicago, 1997.
- Mayrhofer, Manfred, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. I–III. Heidelberg, 1992–2001.
- Meier-Brügger, Michael, *Indogermanische Sprachwissenschaft*. Berlin–New York, 2010⁹.
- Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit–English Dictionary*. Oxford, 1899 (reprint 1999).
- Scarlata, Salvatore, *Die Wurzelkomposita im Rgveda*. Wiesbaden, 1999.
- Schindler, Jochem, *Das Wurzelnomen im Arischen und Griechischen*. Dissertation (Julius-Maximilians-Universität). Würzburg, 1972.
- The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. I–III. Transl. by Jamison, Stephanie W.–Brereton, Joel P. New York, 2014.
- Tóttösy Csaba, A latin (valamint a görög és a szanszkrit) mondat részei II. (A határozók stb.). *Annales Universitatis Litterarum et Artium Miskolciensis* 7 (1997) 4–14.
- Wackernagel, Jakob, *Altindische Grammatik*. II.1. *Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*. Göttingen, 1905.
- Wodtke, Dagmar S.–Irslinger, Britta–Schneider, Carolin, *Nomina im indogermanischen Lexikon*. Heidelberg, 2008.
- Zehnder, Thomas, *Das periphrastische Kausativ im Vedischen*. (Münchner Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft, 12.) Bremen, 2011.

Száler Péter

Merénylőből hős: Vezérmotívum a Kṛṣṇa-életrajzokban*

Kivonat

A merénylet visszatérő elem Kṛṣṇa életrajzaiban. Kamsát, Jarāsaṃdhát és Śiśupālát nem csupán Kṛṣṇa iránt tanúsított gyűlöletük kötötte össze, hanem az is, hogy kivétel nélkül merénylet áldozatai lettek. Írásomban a róluk szóló három merénylettörténetet vizsgálom meg, és a köztük felfedezhető párhuzamok alapján lehetséges magyarázatot próbálok adni a ma ismert Kṛṣṇa-mondakör formálódására.

Kulcsszavak: *Ghaṭa-jātaka*, *Harivaṃśa*, Kṛṣṇa, *Mahābhārata*

From assassin to hero: A *leitmotif* in the biographies of Kṛṣṇa

Abstract

Assassination is a recurrent motif in the biographies of Kṛṣṇa. Kamsa, Jarāsaṃdha and Śiśupāla were connected not only by their hatred for Kṛṣṇa, but also by the fact that they were all victims of assassination. In this article I intend to examine these three stories of assassination and, based on the parallels between them, try to give a possible explanation for the formation of the present Kṛṣṇa-cycle.

Keywords: *Ghaṭa-jātaka*, *Harivaṃśa*, Kṛṣṇa, *Mahābhārata*

* A tanulmány az ELTE BTK Indológia Tanszékén működő „Kánonok és sztenderdek a premodern Dél-Ázsiában: Formálódás, megőrzés, újítás, recepció” OTKA-kutatócsoport által 2024. december 6-án megrendezett „Hagyomány és újítás a keleti nyelvek és kultúrák történetében” című konferencián tartott előadás írott változata. Elkészítését a K 142535 számú NKFIH-projekt támogatta.

Bevezetés

A *vaiṣṇavák*, azaz a Viṣṇut középpontba állító hinduk számára kiemelt jelentőséggel bír az istenség alászállásainak, azaz *avatāráinak* tisztelete. Az erről szóló tanítás első emlékei a *Mahābhāratā*ban maradtak fenn.¹ A nagy eposz részét képező vallási értekezések közül mind a *Bhagavadgītā*, mind a *Nārāyaṇīya*² utal arra, hogy a legfőbb istenség bizonyos időközönként immannenssé válik a teremtet világban, és személyesen állítja helyre a megbomlott rendet.

A *Bhagavadgītā* Viṣṇu tevékenységét a *dharma*, azaz az egyetemes erkölcsi törvény hanyatlásával állítja párhuzamba:

„Bharata sarja, valahányszor hanyatlani kezd a *dharma*, és erőre kap az erkölcstelenség (*adharma*), én megteremtem saját magam. Minden *yugában* létrejövök, hogy megvédjem a jókat, elpusztítsam a rosszakat, és helyreállítsam a *dharmát*.”³

Habár a *Bhagavadgītā* az alászállások három alapvető célját emelte ki, a későbbi hagyományban ezek közül a „rosszak elpusztítása” vált döntő jelentőségűvé. Az ind időfelfogás szerint a *yugáknak* nevezett világkorszakok lényegi és egyben szükségszerű tulajdonsága a *dharma* folyamatos hanyatlása. A *Mahābhārata* úgy fogalmaz, hogy míg az első, azaz *Kṛta yugában* a *dharma* négy lábon, szilárdan állt, addig a jelenkornak megfeleltethető negyedik, *Kali yugában* mindössze egyetlen lábon kénytelen botladozni.⁴ Mivel az istenség *Bhagavadgītā*ban vázolt *dharma*-mentő tevékenysége ily módon ellentétben áll a világ természetes működésével,⁵ talán kevésbé meglepő, hogy mind a *Nārāyaṇīya*, mind az *avatārákról* szóló későbbi szövegek inkább a gonosztevők megbüntetőiként, mintsem az egyetemes erkölcs helyreállítóiként tekintettek az alászállásokra.

Habár a *Bhagavadgītā* vélhetően általánosságban beszélt a rosszak elpusztításáról, a szöveg későbbi értelmezői, mint például Viśvanātha és Baladeva, igyekeztek nyomatékosítani, hogy a kifejezés olyan gonosztevők megölésére vonatkozott, akikkel a legfőbb istenséget kivéve senki nem lett volna képes

¹ Brockington, *The Sanskrit Epics*, 277.

² A *Nārāyaṇīyāt* általában a korai vaisnava mozgalmak közül a Pañcarātrával szokták kapcsolatba hozni. A szöveg kerettörténetében Nārada bölcs Śvetadvīpába tett utazása révén ismeri meg az áldozat tökéletes formáját.

³ *Bhagavadgītā* 4.7–8 (= *Mahābhārata* 6.26.7–8). A *Mahābhārata*ból származó részleteket az eposz kritikai kiadása alapján idézem (ld. *The Mahābhārata*. Ed. by Sukthankar) annak elektronikus változatából (ld. <https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil.html#MBh>; 2025. november 8.).

⁴ *Mahābhārata* 12.259.32.

⁵ Brodbeck, *Divine Descent*, 56–58.

végezni.⁶ Ennek az elképzelésnek az előképe található meg a *Nārāyaṇīyā*ban, amely a *dharma* helyreállítása helyett a Föld védelmezésével kapcsolta össze az *avatārak* tevékenységét:

„»A Föld, akit én tartok, tartja meg az összes élőlényt, akár mozgók, akár mozgásra képtelenek. Azért jövök létre, hogy gondoskodhassak a védelméről.« Miután Madhu magasztos elpusztítója ezt átgondolta, különböző formákat hozott létre, hogy megjelenhessen: egy vadkant, egy emberoroszlánt, egy törpét és egy embert. »Ezekkel fogom elpusztítani az istenek gonosz ellenségeit.«”⁷

A *Nārāyaṇīyā*ból idézett részlet a cél meghatározásán túl egy négytagú, feltételezhetően archaikus listát is közöl az istenség alászállásairól. A mitológiai hagyományból arra lehet következtetni, hogy ezek a különféle formájú *avatārak* Viṣṇu „projektspecifikus” megoldásai voltak a démonok jelentette krízishelyzetekre.

Az istenségnek ennek megfelelően azért kellett vadkanná, azaz egy túrásban jártas élőlényvé változnia, hogy képes legyen felásni az alvilágot, és így a felszínre hozhassa a Hiranyaṅkša által foglyul ejtett Föld istennőt. Hiranyakaśipunak sem ember, sem állat nem árthatott, ezért az istenség félig ember, félig oroszlán lény formájában számolt le vele. A hatalmára túlzottan büszke Bali bukását az önteltsége okozta, amelyet Viṣṇu törpe képében volt képes kihasználni.

A *Nārāyaṇīyā* a lista negyedik tagjaként az ember alakú alászállást nevezi meg. Az istenség ember formában való megjelenése ugyan nagy hangsúlyt kapott a Rāma-történetben,⁸ a *Nārāyaṇīyā* Kṛṣṇával való szorosabb kapcsolatára nézve talán valószínűbb, hogy a lista utolsó eleme mégis őrá utal.⁹ Erre enged következtetni még az is, hogy a *Mahābhārata* függelékeként ismert *Harivaṃśa* ugyancsak Kṛṣṇát nevezi meg Viṣṇu első ember formájú alászállásaként. A mű kerettörténete szerint a Kṛṣṇa életéről érdeklődő Janamejaya, jóllehet tisztában van vele, hogy az istenség vadkan, illetve emberoroszlán képében korábban már megmentette a világot, mégis csodálkozását fejezi ki amiatt, hogy Kṛṣṇa személyében ezúttal emberré vált.¹⁰

⁶ Ld. Baladeva és Viśvanātha kommentárját *Bhagavadgītā* 4.8-hoz (*Bhagavadgītā with the Commentaries of Śrīdhara, Madhusūdana, Viśvanātha and Baladeva*; ad loc.).

⁷ *Mahābhārata* 12.337.34–36.

⁸ Rāma ellensége, Rāvaṇa hajdanán, amikor Brahmától kegyeket választhatott, csak a különféle természetfeletti lényekkel szemben kért sérthetetlenséget, mivel másoktól nem tartott. Viṣṇunak ennek megfelelően megmaradt a lehetősége arra, hogy emberként számoljon le a démonnal (*Rāmāyaṇa* 7.10.17–18; kiadását ld. *The Vālmiki-Rāmāyaṇa*).

⁹ Brockington, *The Sanskrit Epics*, 278.

¹⁰ *Harivaṃśa* 30.3–5. A *Harivaṃśa*-szövegeket a tanulmányban Vaidya kiadása alapján (ld. *The Harivaṃśa*. I–II.) idézem. Az alábbi *App.* kiegészítéssel megjelölt szöveghelyek a II. kötetben találhatók.

Habár a szöveg bevezetője azt sejteti, hogy a következőkben – az *avatāra*-történetek többségéhez hasonlóan – magyarázatot kapunk arra, hogy miért volt szükség ember formájú alászállásra, a folytatásban elbeszélte életrajz valójában nem ad választ erre. Kṛṣṇa küldetését illetően ráadásul több bizonytalanság is megfigyelhető. Noha számos démonölő történet fűződik a nevéhez, nála a többi *avatārával* szemben nem lehet egyetlen olyan konkrét ellenséget megnevezni, akinek a feltűnése az isteni közbeavatkozás egyértelmű kiváltója lett volna. Ez a gyakorlatban azonban nem azt jelenti, hogy az egyes hagyományok ne törekedtek volna arra, hogy különféle gonosztevőket tüntessenek fel ebben a szerepkörben. A Kṛṣṇa ifjúkorára fókuszáló *Harivaṃś*ában például Kamsát, a 7. századi költő, Māgha műeposzában Śiśupālát,¹¹ a dzsainák körében Jarāsaṃdhát,¹² míg a középkori Āsāmban Narakát¹³ azonosították az *avatāra* főellenségeként. A potenciális jelöltek sokasága valószínűleg azzal magyarázható, hogy Kṛṣṇa alakja a legtöbb *avatārával* szemben több, kezdetben önálló mitikus hős összeolvadásából születhetett meg.

A kutatók többnyire egyetértenek abban, hogy Kṛṣṇa ma ismert alakjának két fő forrását lehet megkülönböztetni.¹⁴ A múlt század elején S. N. Tadapatrikar elsősorban a *Mahābhārata*- és a *Harivaṃśa*-beli Kṛṣṇa-figurák közti különbségekre hívta fel a figyelmet, és úgy vélte, hogy ezek eredetileg egymástól független hagyományok hősalakjai lehettek.¹⁵

Tadapatrikar elméletét a későbbiekben Robert P. Goldman úgy módosította, hogy a valódi különbség nem a szöveges források, hanem Kṛṣṇa két lakhelye, Mathurā és Dvārakā közt húzódott.¹⁶ A Mathurāhoz köthető történetekben ugyanis Kṛṣṇa tehénpásztorként tűnik fel, és különféle, főként állat- vagy szörnyformájú démonokkal küzd meg, ellentétben a dvārakāi történetekkel, amelyekben harcosként halandó uralkodókkal száll szembe.

A két archetípus azonosításakor Goldman számára a földrajzi különbségek mellett a Kṛṣṇa által választott harcmód bírt döntő jelentőséggel. Goldman megfigyelése szerint, amíg a Mathurā-beli Kṛṣṇa jellemzően birkózóként jelent meg az egyes történetekben, és ennek megfelelően a karja erejével számolt le a démonokkal, addig a Dvārakā-beli Kṛṣṇa a *kṣatriya*-életmódot követve sosem bocsátkozott pusztakezes harcba, hanem az ellenségeit fegyverrel, elsősorban a diszkoszával ölte meg.¹⁷

Habár a Kṛṣṇa-életrajz ily módon két mondanivalóra bontása az óind eposzok és a *purāṇák* ismeretében meggyőző magyarázatot kínál a hagyomány formálód-

¹¹ Trynkowska, *The Making of a Hero*, 364.

¹² De Clercq, *The Jaina Harivaṃśa and Mahābhārata Tradition*, 399.

¹³ *Kālikā-purāṇa* 40.11–66.

¹⁴ Brockington, *The Sanskrit Epics*, 335–336; Hardy, *Viraha-Bhakti*, 70.

¹⁵ Tadapatrikar, *The Kṛṣṇa Problem*, 274–335.

¹⁶ Goldman, *A City of the Heart*, 480.

¹⁷ Uo.

dására, problémát jelent, hogy a történet korai forrásai közé sorolt, páli nyelvű *Ghaṭa-jātaka*¹⁸ úgy számol be a mathurāi mondakör antihősének, Kaṃsának a megöléséről, hogy közben az ifjúkori történetek túlnyomó részét mellőzi. Figyelemre méltó az is, hogy míg a szanszkrit nyelvű források Goldman megfigyelésének megfelelően úgy vélik, hogy a hős pusztá kézzel végzett Kaṃsával, addig a *Ghaṭa-jātaka* szerint a dvārakāi történetekre jellemző módon a diszkoszát használta ellene.

A következőkben ezek fényében megkísérlem, hogy a Kṛṣṇa-történet korai forrásait, a *Harivaṃśát*, a *Mahābhārata*t és a *Ghaṭa-jātakát* összevetve kapcsolódási pontokat keressek az eltérő narratívák közt, és ily módon közelebb kerüljek annak megértéséhez, hogyan és milyen forrásokból táplálkozva született meg Kṛṣṇa ma ismert alakja.

Kṛṣṇa a *Harivaṃśában*

A Kṛṣṇa életéről szóló legrégebbi szanszkrit nyelvű elbeszélést a *Harivaṃśa* néven ismert mű tartalmazza. Jóllehet szinte az összes, *purāṇák*ban található Kṛṣṇa-életrajznak¹⁹ ez a szöveg az alapja,²⁰ ez a tény meglehetősen sokáig elkerülte a modern értelmezők figyelmét. Arra alapozva, hogy az ind hagyomány a *Harivaṃśát* a *Mahābhārata* függelékeként (*khila*) tartotta számon, a többségük jellemzően úgy ítélte meg, hogy az nem több, mint kései hozzátoldás az eposzhoz.²¹

A *Harivaṃśa* iránti érdeklődés emiatt csak a közelmúltban kezdett teret nyerni. A filológiai vizsgálódások eredményeként napjainkra a korábbi vélekedéssel szemben elfogadottá vált, hogy a *Harivaṃśa* minden bizonnyal a *Mahābhārata*val párhuzamosan formálódva nyerte el ma ismert alakját.²² Ezt támasztja alá a Spitzer-kézirat is, amely feltételezhetően a legrégebbi fennmaradt listát tartalmazza a *Mahābhārata* könyveiről.²³ Eszerint már a Kr. u. 3. század második felében, a kézirat feltételezett keletkezésekor²⁴ tartoztak a *Mahābhārata*hoz *khilák*, miközben több más, ma ismert könyve (például

¹⁸ A *Ghaṭa-jātaka* a *Tipiṭaka*, azaz a páli nyelvű buddhista kánon részét képező szöveg, amely annak a történetét meséli el, hogy miként jött világra hajdanán a történeti Buddha Kṛṣṇa öccseként. Ld. Száler, *Ghaṭa-dzsātaka*.

¹⁹ *Bhāgavata-purāṇa* 10.1.1–11.31.28 (kiadását ld. *The Bhāgavatapurāṇam*); *Brahmapurāṇa* 181.1–212.95 (kiadását ld. *Brahmapurāṇa*); *Viṣṇu-purāṇa* 5.1.1–38.93 (kiadását ld. *The Critical Edition of the Viṣṇupurāṇam*).

²⁰ Preciado-Solis, *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas*, 42.

²¹ Brockington, *The Sanskrit Epics*, 313.

²² Brockington, *The Sanskrit Epics*, 326–327.

²³ Brockington, *The Spitzer Manuscript*, 76.

²⁴ Uo.

a negyedik, a *Virāṭaparvan* és a tizenharmadik, az *Anuśāsanaparvan*) még a formálódás fázisában lehetett, vagy egyáltalán nem létezett.²⁵

A Spitzer-kézirathoz hasonlóan a *Mahābhārata* saját tartalomjegyzéke, a *Parvasaṃgrahaparvan*²⁶ ugyancsak több függelékről számol be, amelyek közül kettőt név szerint is megemlíti:

„Íme, [a *Mahābhārata*] tizennyolc könyve kivétel nélkül fel lett sorolva.

A függelékei közt a *Harivaṃśa* és a *Bhaviṣyat* volt megemlítve.”²⁷

Az eposz *parvan*jainak, azaz „könyveinek” a listája tehát a későbbi hagyomány-nal szemben a *Harivaṃśa* mellett egy másik szövegre, a *Bhaviṣyatra* is úgy hivatkozik mint a *Mahābhārata* függelékére. A *Bhaviṣyat* valójában nem egy ismeretlen mű, hiszen nagy valószínűség szerint megfeleltethető a ma ismert *Harivaṃśa* harmadik könyvének, azaz a *Bhaviṣyaparvan*nak. Ebből egyenesen következik, hogy a *Parvasaṃgrahaparvan* által említett *Harivaṃśa* név sem a mai *Harivaṃśa*-ra, hanem minden bizonnyal annak első könyvére, a *Harivaṃśaparvan*-ra vonatkozott.

A két szöveg közül a *Harivaṃśaparvan* a korai *purāṇák*ra jellemző öt témát (*pañcalakṣaṇa*)²⁸ dolgozza fel, és így olyan, régmúltról mesélő mítoszokat foglal össze, amelyek a *Mahābhārata* eseményei előtt történtek. A *Bhaviṣyaparvan*, azaz a *Jövő könyve* ezzel szemben a *Mahābhārata*t követő történetekbe kínál betekintést.²⁹

Horst Brinkhaus ezek alapján úgy vélte, hogy a *khilák* szerepe eredetileg az lehetett, hogy időbeli keretbe helyezték a *Mahābhārata* eseményeit, azaz véleménye szerint a mai *Harivaṃśa* középső részét alkotó Kṛṣṇa-történetek csak másodlagosan kapcsolódtak ezekhez a szövegekhez.³⁰ Ebbe a folyamatba néhány *Mahābhārata*-kézirat enged betekintést, amelyek az előbb idézett verset az alábbi megjegyzéssel egészítették ki:

„A függelékben a leghatalmasabb bölcs [egyrészt] a *Harivaṃśa* [történeteit] mondta el. Ebben menndei, üdvös és bűnöket elpusztító meséket, valamint különféle, istenekről és démonokról szóló történeteket beszélt

²⁵ Schlingloff, *The Oldest Extant Parvan-List*, 336–337.

²⁶ Brockington, *The Spitzer Manuscript*, 85

²⁷ *Mahābhārata* 1.2.233.

²⁸ Az *Amarakoṣa* (1.6.361) című szanszkrit teaurusz szerint a *purāṇák* olyan szövegek, amelyeket öt téma elbeszélése határoz meg. A *Matsya-purāṇa* (53.65; kiadását ld. a bibliográfiában a *Matsya-purāṇa* tétel alatt) szerint ez az öt téma a következő: *sarga* (teremtés), *pratisarga* (pusztítás és újrateremtés), *manvantara* (világkorszakok), *vaṃśa* (nemzetségek) és *vaṃśyānucarita* (nemzetségek története).

²⁹ Brockington, *The Sanskrit Epics*, 332.

³⁰ Hivatkozik rá: Brockington, *The Sanskrit Epics*, 330–331.

el. Másrészt a *Bhaviṣyat* érdemeket növelő, sokszínű elbeszélését [adta át], amelyben Kṛṣṇa tetteiről a születésétől kezdve lehet hallani.”³¹

Az idézet alapján tehát úgy tűnik, hogy a Kṛṣṇa-mítoszok kezdetben a *Bhaviṣyaparvan*hoz kapcsolódtak, és csak idővel váltak *Viṣṇuparvan* (vagy más kéziratokban *Āścaryaparvan*) néven önálló tartalmi egységgé. A történetek különválását valószínűleg erősen motiválta, hogy Kṛṣṇa születéstörténete, illetve gyermekkori hőstettei a szöveg központi témájával, azaz a jövőbeli események ismertetésével álltak szemben.

A *Bhaviṣyat*ból kiváló *Viṣṇuparvan* azonban döntően alakította át a *Mahābhārata* és a függelékei viszonyát. A szöveg nem csupán kapocsként lépett be a két meglévő *khila* közé, hanem az így létrejövő egységes függelék Kṛṣṇa-központú művé alakította át. Jóllehet Kṛṣṇa alakjával részletesen sem a *Harivaṃśaparvan*, sem a *Bhaviṣyaparvan* nem foglalkozott, az egész mű elejére ennek ellenére mégis egy olyan bevezető rész került, amely a hős nemzetségére, a Vṛṣṇikre és az Andhakákra hivatkozva már egyértelműen Kṛṣṇa-eposzként azonosította a szöveget:

„Dalnokok sarja, a Bhārata királyok nagy tetteiről [már] részletesen beszámoltál, sőt azt is elmondtad, hogy miféle csodás tetteket hajtottak végre [a különféle égi lények], az istenek, a *dānavák*, a *gandharvák*, a kígyók, a *rākṣasák*, a *siddhák* és a *guhya*kák. [Mindemellett] kitértél arra is, hogy ezek milyen páratlan [módon] jöttek a világra, [milyen dolgokon] elmélkedtek, és hogyan [tanúsították] a *dharmához* való hősies ragaszkodásukat. Miközben örömmel hallgattam végig a kellemes hangodon [elmondott], régi dolgokról szóló, nagyszerű történetet, fülem az *amṛtával* felérő gyönyörben részesült. Jóllehet a Kuruk eredetéről [ily módon] már szoltál, a Vṛṣṇikéről és az Andhakákról [mindeztidáig hallgattál]. Lomaharṣa fia, ideje, hogy erről is mesélj nekem!”³²

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy maga a *Viṣṇuparvan* sem egységes, inkább egyfajta szintéziskísérlet, amely láthatóan a Mathurában tisztelt pásztoristen és a *Mahābhārata*-beli hős közt próbált kapcsolatot teremteni.

Talán ez az igény érhető tetten a *Viṣṇuparvan* bevezetőjében is, amely sajátos módon két küldetést nevez meg az istenség földi működésével kapcsolatban.³³ A történet egyrészt igazodik a *Mahābhārata*hoz, és megismétli az eposz első könyvének, az *Ādiparvan*nak a magyarázatát³⁴ arra vonatkozóan, hogy miért

³¹ *Mahābhārata* 1.2.33.d*185.1–5.

³² *Harivaṃśa* 1.1–5.

³³ *Harivaṃśa* 41.1–45.49.

³⁴ *Mahābhārata* 1.58.1–59.6.

kellett Viṣṇunak Kṛṣṇa képében a Földre születnie. Ez az elbeszélés Kṛṣṇa szerepét a *Mahābhārata*-beli nagy háború kirobbantásával és lebonyolításával köti össze, amelyre azért volt szükség, mert a világban olyannyira elsokasodtak a *kṣatriyák*, azaz a politikai hatalmat hagyományosan birtokló harcosok, hogy elviselhetetlen terhet jelentettek a Földistennő számára.³⁵

Habár a *Mahābhārata* szerint ez a probléma önmagában elegendő lett volna ahhoz, hogy Viṣṇu a Földre szálljon, a *Harivaṃśa* hagyományozói valamiért fontosnak tartották, hogy ezt egy másik történettel is megindokolják. Eszerint a nagy háború Viṣṇu jelenléte nélkül is megvalósulhatott volna, és az istenségnek valójában azért kellett a Földre születnie, hogy leszámoljon korábbi ellenfelével, Kālanemivel, aki a Mathurāt uraló Kaṃsa képében tűnt fel az emberek közt.³⁶

A történet folytatása ezután az utóbbi küldetés megvalósítására koncentrál. Kṛṣṇát a születése után az édesapja, Vasudeva kimenekíti Mathurából, mivel Kaṃsa, aki a *Harivaṃśa*-ban Kṛṣṇa unokatestvére,³⁷ a későbbi forrásokban pedig anyai nagybátyja,³⁸ azon nyomban végezni akar vele. Vasudeva a fiát egy, a városhoz közeli pásztorközösségben helyezi el, Kaṃsának pedig egy ott született lánygyermeket ad át.

Kṛṣṇa gyermekkorában azonban a folytatásban sem mentes a viszontagságoktól. A számára oltalmat nyújtó pásztorközösségben egymás után különféle, főként állatformájú démonok tűnnek fel, hogy végezzenek a gyermekkel. Kṛṣṇa többnyire az események passzív résztvevőjeként jelenik meg ezekben a történetekben, és így az istenségre támadó démonok általában önmaguk elpusztítóivá válnak.

Pūtanā méreggel telt kebleit például Kṛṣṇa minden gyanakvás nélkül veszi a szájába, és a démonnő vesztét valójában az okozza, hogy a gyermek a tejjel együtt az életerejét is kiszívja.³⁹ A pásztorok később hiába intik óva Kāliyától, a Yamunában lakó óriáskígyótól, Kṛṣṇa táncot jár a fején, és így kényszeríti arra, hogy visszaköltözzön a tengerbe.⁴⁰ Az előzőkhöz hasonlóan a Késinnel való leszámolása sem tekinthető valódi párbajnak, hiszen az ostoba lódémon meggondolatlanul a hős karjába harap, amitől saját maga hasad ketté.⁴¹

Az idő előrehaladtával a démonok sorozatos bukása világossá teszi Kaṃsa számára, hogy a hatalmát veszélyeztető gyermek az erőfeszítései ellenére életben maradt.⁴² A gyermek- és ifjúkori hőstettek sorozata így mintegy előkészítői Kṛṣṇa és Kaṃsa összecsapásának. Kaṃsa végül a „külső lelkének” nevezett

³⁵ *Harivaṃśa* 41.1–43.77.

³⁶ *Harivaṃśa* 44.1–45.49.

³⁷ *Harivaṃśa* 48.38a; 65.77c; 65.88c.

³⁸ Mani, *Purāṇic Encyclopaedia*, 382.

³⁹ *Harivaṃśa* 50.20–29.

⁴⁰ *Harivaṃśa* 56.1–46.

⁴¹ *Harivaṃśa* 67.3–51.

⁴² *Harivaṃśa* 65.2–6.

Keśin⁴³ bukása után birkózóverseny ürügyével Mathurāba hívja Vasudeva pásztorok közt elrejtett fiait.

A városba való bevonulás Kṛṣṇa számára egyet jelent korábbi élete végével, hiszen Balarāmával szemben ő ezt követően már soha többé nem tér vissza az őt felnevelő közösségbe. Talán ezt a változást nyomatékosítja Kṛṣṇa szimbolikus „átöltözése”, amelynek során ruhákat, illatszereket és virágfüzéreket vesz magához a birkózóverseny előtt.⁴⁴

Az ünnepélyes bevonulást követően Kṛṣṇa könnyedén bánik el az életére törő birkózókkal, majd egy váratlan ugrással a királyi páholyban terem, és pusztá kézzel megfojtja Kamsát. Habár a későbbi hagyományból a fojtás motívuma talán különös kegyetlensége miatt eltűnt,⁴⁵ a *Harivaṃśa*-beli teológiai keretet figyelembe véve ez elkerülhetetlen volt, máskülönben a halandó királyként világra jött Kālanemi hősi halált halva visszatért volna a mennybe.

Kamsa bukása után a meggyilkolt király apja, Ugrasena felajánlja a trónt Kṛṣṇának, amit ő visszautasít:

„A fiad szégyent hozott erre a családra! Az öccsével együtt azért öltem meg, hogy az embereknek jót tegyek, és hírnevet szerezzek! [Ezentúl azonban ismét] a tehenek társaságában fogom boldogan járni az erdőt a pásztorokkal, akár egy kedve szerint kóborló elefánt.”⁴⁶

Habár a hős szavai arra utalnak, hogy befejezettnek látja a feladatát, Kṛṣṇa az elmondottakkal szemben mégsem tér vissza a pásztorközösségbe, hanem a fivérével együtt Saṃdīpanit keresi fel, hogy elsajátíthassa a fegyverforgatás tudományát.⁴⁷ Ez az epizód tehát arra ad magyarázatot, hogy hogyan vált Kṛṣṇa tehénpásztorból a *Mahābhārata*-ban megismert harcossá, és ily módon egyfajta hidat képez a mathurāi és a dvārakāi mondakörök közt.

A fivérek visszatérése után Jarāsaṃdha, Magadha királya és egyben Kamsa apósa indít támadást Mathurā ellen, hogy bosszút álljon a vején. A *Harivaṃśa* által közölt beszámoló a *Mahābhārata*-beli események ismerete nélkül azt az érzést kelti, mintha a kerettörténetben említett háború kezdődött volna el, amelynek kirobbantása miatt Viṣṇu a Földre érkezett:

„A város környéki helyeket a parancsom szerint a királyoknak kell biztosítani! A települést haladéktalanul, minden létező pontján el kell foglalni!

⁴³ *Harivaṃśa* 67.20.

⁴⁴ *Harivaṃśa* 71.6–35.

⁴⁵ Száler, Menny és Pokol közt, 46–48.

⁴⁶ *Harivaṃśa* 78.34–35.

⁴⁷ *Harivaṃśa* 79.1–40.

Madra és Kaliṅga királya, Cekitāna, Bāhlika, Kasmír ura, Gonarda, Karuṣa királya, Druma, a *kimpuruṣa* és Dāmana, a *pārvaṭīya* azonnal a város nyugati kapujához! A Paurava Veṇudāri, a vidarbhai Somaka, Rukmin, a *bhojāk* ura, a mālavai Sūryākṣa, Avanti két ura, Vinda és Anuvinda, a hősies Dantavaktra, Chagalā fia, Purumitra, Virāṭa király, Kauśāmbī ura, Mālava fejedelme, Śatadhanvan, Vidūratha, Bhūriśravas, Trigarta, Bāṇa és Pañcanaḍa – ezek a mennykőcsapáshoz hasonlóan kemény, nehézségeket elviselő urak rohanják le és pusztítják el a város északi kapuját! A kockajátékos fia, Ulūka, Aṃśumat hős fia, Ekalavya, Br̥hatkṣatra, Kṣatradharman, Jayadratha, Uttamaujas, Śalya, a Kauravák, a Kaikayák, a vidiśābeli Vāmadeva, Sāketa és Sinīpati, a ti feladatokat a város keleti kapuja lesz! Olyan sebesen csapjatok le, mint a szelek a felhőkre! Darada, Cedi királya és jómagam együtt felfegyverkezve a város déli kapuját fogjuk az ellenőrzésünk alá vonni.”⁴⁸

Az ütközet résztvevőiként a *Harivaṃśa* lényegében az akkor ismert világ összes uralkodóját felsorolja, és közöttük számos olyan nevet említ, akik a *Mahābhārata*-beli, Kurukṣetrán vívott csatában is meghatározó szerepet játszanak. A jelenlévők számbavétele mellett az ütközet előtti beszédében maga Kṛṣṇa is arra hívja fel a figyelmet, hogy elérkezett az idő a királyok feláldozására:

„Íme, itt vannak a halandó királyok, akiket a vég a *śāstrā*kából ismert cselekedetük szerint fog utolérni! Úgy vélem, hogy ezeket a bikához hasonló uralkodókat [maga] a halál fogja feláldozni. [Ennek köszönhetően] a testük [már] a mennyben ragyog. Helyénvaló, hogy a Föld a terhetől kimerülten az istenekhez fordult. Ezek a legkiválóbb királyok a seregeikkel [szörnyen] meggyötörték. Egyetlen szabad hely sem maradt a Földön, a katonák és a királyságok teljesen befedték. Már nem kell rá sokat várni, és a Föld felszíne százával fog megszabadulni az elesett királyoktól.”⁴⁹

A *Viṣṇuparvan*-beli Kṛṣṇa-történet tehát akár a *Mahābhārata*tól független műként is érthető, hiszen Kṛṣṇa Kaṃsa megölésével, majd a Jarāsaṃdhával vívott háborúval lényegében a bevezetőben felvetett mindkét feladatát teljesítette. Ezt az értelmezési lehetőséget ráadásul a dzsaina hagyomány is támogatja, amely szerint a *Mahābhārata*-beli nagy háború valójában nem a Kauravák és a Pāṇdavák, hanem Kṛṣṇa és Jarāsaṃdha ellentéte nyomán tört ki.⁵⁰

A *Harivaṃśa* Kṛṣṇa-életrajza azonban nem ér véget a Jarāsaṃdhával vívott háborúkkal. Habár Kṛṣṇa sorozatos győzelmeket arat a magadhai királlyal

⁴⁸ *Harivaṃśa* 81.37–47.

⁴⁹ *Harivaṃśa* 81.10–13.

⁵⁰ De Clercq, The Jaina *Harivaṃśa* and *Mahābhārata* Tradition, 404.

szemben, végül mégis úgy határoz, hogy egy jobban védhető helyre költözik, és a nyugati tenger partján megalapítja Dvārakāt.

A költözés után a történet íve némiképp megtörni látszik. Amíg a korábbi események egymással szoros összefüggésben álltak, és lényegében egymásból következtek, addig a *Viṣṇuparvan* második felét egymástól független, Kṛṣṇa felnőttkoráról szóló és így a *Mahābhārata*-beli Kṛṣṇa alakjához kapcsolódó kalandtörténetek alkotják. A történetekben új elemként gyakoribbak az olyan kiszólások, amelyek a *Mahābhārata* kronológiájával próbálják összhangba helyezni Kṛṣṇa tetteit. Ezek a törekvések azonban sokszor felületesek, és inkább arra engednek következtetni, hogy a szöveg hagyományozói a *Harivaṃśa* és a *Mahābhārata* közti kapcsolatot igyekeztek erősíteni velük. Ezt támasztja alá az is, hogy a történetgyűjteményhez nem tartozik zárszó, azaz a *Viṣṇuparvan* igazodik ahhoz a hagyományhoz, amely szerint Kṛṣṇa további tettei, illetve életének vége a *Mahābhāratából* ismerhető meg.

A szövegek hosszú időn át tartó hagyományozására való tekintettel talán nem alaptalan azt feltételezni, hogy a *Mahābhārata* tizenhatodik könyve, a Kṛṣṇa haláláról tudósító *Mausalaparvan* valaha ebből a Kṛṣṇa-életrajzból válhatott le, és a *Mahābhāratával* való kapcsolat erősítése révén különült el az eposz önálló könyveként. Erre az elképzelésre egyrészt a már említett Spitzer-kézirat,⁵¹ másrészt a jellemzően Gupta-korra datált *Viṣṇu-purāṇa*⁵² enged következtetni. Az utóbbi esetében figyelemre méltó, hogy a benne közölt Kṛṣṇa-életrajz annak ellenére tartalmazza a *Mausalaparvan*-beli eseményeket, hogy minden más ponton szigorúan követi a *Harivaṃśa* szerkezetét, és láthatóan nem egy új, egységes narratívát kíván közölni, hanem a meglévő keretet igyekszik a saját teológiai üzenetével megtölteni.⁵³ Ennek megfelelően a *Viṣṇu-purāṇa*, csakúgy, mint a *Harivaṃśa*,⁵⁴ nem a Kṛṣṇa-életrajzon belül,⁵⁵ hanem a Hold-nemzetség lezárásaként ismertette a Syamantaka-drágakőről szóló Kṛṣṇa-mítoszt.⁵⁶

Ugyancsak ezt a sajátos viszonyt példázza Śiśupāla története is. Mivel ez a *Mahābhārata* egyik fontos fordulópontjához kapcsolódik, a *Harivaṃśából* érthető módon teljes egészében kimaradt. A *Viṣṇu-purāṇa* esetében a történet mellőzése azonban már kevésbé tűnik indokoltnak. Habár a *purāṇa* hagyományozói Viṣṇu *avatārái* kapcsán Kaṃsa helyett Śiśupālát azonosították Kṛṣṇa első számú ellenségeként,⁵⁷ a vele való konfliktus történetét – szemben a *Mausalaparvan*-

⁵¹ A Spitzer-kézirat ugyan nem említi a *Mahābhārata* utolsó négy könyvét, a töredéken található lacuna arra enged következtetni, hogy legalább két *parvan* neve szerepelhetett itt (Schlingloff, *The Oldest Extant Parvan-List*, 335).

⁵² Taylor, *The Viṣṇu Purāṇa*, 5.

⁵³ Taylor, *The Viṣṇu Purāṇa*, 9.

⁵⁴ *Harivaṃśa* 28.11–29.40.

⁵⁵ *Viṣṇu-purāṇa* 5.1.1–38.93.

⁵⁶ *Viṣṇu-purāṇa* 4.13.6–57.

⁵⁷ *Viṣṇu-purāṇa* 4.14.10–13.

beli eseményekkel⁵⁸ – mégsem foglalták bele az általuk komponált Kṛṣṇa-életrajzba. Ez a hozzáállás egyébként teljesen eltér a *Bhāgavata-purāṇā*-ban lévő felfogástól, amelynek a hagyományozói láthatóan arra törekedtek, hogy tökéletes szintézisbe hozzák a *Mahābhārata*-ban és a *Harivaṃśa*-ban elbeszélte eseményeket, és így mind a Syamantaka-, mind a Śiśupāla-történetet bedolgozták a saját Kṛṣṇa-életrajzukba.

Mindezek alapján tehát úgy tűnik, hogy a *Viṣṇu-purāṇa* szerzői nem akartak egy teljesen új Kṛṣṇa-mítoszt létrehozni, hanem sokkal inkább az lehetett a céljuk, hogy a *Harivaṃśa* által kínált történetvázatot a saját teológiájuk fényében meséljék újra. Ez egyben arra enged következtetni, hogy a szerzők feltételezhetően egy olyan alapra támaszkodtak, amely mind a *Viṣṇuparvan*, mind a *Mausalaparvan* eseményeit tartalmazta.

Kṛṣṇa a *Mahābhārata*-ban

Az ind hagyomány szerint Kṛṣṇa életének második feléről a korai szanszkrit nyelvű források közül a nagy óind eposz, a *Mahābhārata* számol be. Habár a mű ma ismert formája ily módon szorosan kapcsolódik Kṛṣṇa személyéhez, kérdéses, hogy eposzbeli jelentősége mennyiben a körülötte formálódó vallási mozgalmak tevékenysége révén értékelődött fel. Erre vonatkozóan a legélesebb véleményt Walter Ruben fogalmazta meg, aki azt feltételezte, hogy a Bhārata-ház-beli háború története eredetileg teljesen független lehetett Kṛṣṇa személyétől, és a hős csupán egy későbbi, valószínűsíthetően vaisnava átdolgozás nyomán került be a műbe. Ruben egyenként azonosította a *Mahābhārata* Kṛṣṇához kapcsolódó epizódjait, majd ezeket külön-külön megvizsgálva amellet érvelt, hogy a hiányuk semmilyen módon nem befolyásolná az eposz cselekményét.⁵⁹

A későbbiekben Alf Hiltebeitel többször is kísérletet tett arra, hogy Ruben elméletét cáfolja.⁶⁰ Mivel azonban a kritikai észrevételei jobbára abból fakadtak, hogy a szintetikus⁶¹ iskola radikális képviselőjeként úgy vélte, hogy a ma ismert *Mahābhārata* az általánosan elfogadottnál jóval rövidebb időn belül, egy meghatározott szerző vagy szerzői csoport munkája nyomán, egységes műként

⁵⁸ *Viṣṇu-purāṇa* 5.37.1–70.

⁵⁹ Ruben, *Krishna*, 283–285.

⁶⁰ Hiltebeitel, *The Ritual of Battle*, 79–101; Hiltebeitel, *Kṛṣṇa and the Mahābhārata*, 91–92.

⁶¹ Napjainkban a *Mahābhārata* kutatásában két megközelítési módot különböztetnek meg. Ezek közül az analitikus iskola követői a filológia módszereit alkalmazva a szöveg történetiségével foglalkoznak, és az eposzon belül jellemzően különböző rétegeket különítenek el, szemben a szintetikus irányzat követőivel, akik a *Mahābhārata* egészére egységes műként tekintenek, és az irodalomtudomány módszereivel élve elemzik azt (Sullivan, *An Overview of Mahābhārata Scholarship*, 166–167).

jött létre,⁶² így valószínűsíthető, hogy a Kṛṣṇa-nélküli *Mahābhārata* gondolata elsősorban nehezen igazolható, spekulatív mivolta miatt nem vált széles körben elfogadottá, hiszen az eposznak egyetlen olyan kézírata sem maradt fenn, amely ezt igazolta volna.⁶³

Habár a következő sorokban nem törekszem arra, hogy Ruben elmélete mellett vagy azzal szemben érveljek, az általa izolált történetek hasznos kiindulási alapot jelentenek a *Mahābhārata*-beli Kṛṣṇa-mítoszok vizsgálatához. Ez alapján az eposzba foglalt Kṛṣṇa-történeteknek két típusát lehet megkülönböztetni. Egyrészt Kṛṣṇa rendszerint feltűnik az eposz fordulópontjain. Jelen van Draupadī *svayamvaráján*, békemissziót vezet a Kauravákhoz, és harctéri tanácsaival döntően befolyásolja az eposzbeli küzdelem végkimenetelét. Talán ezek közé a történetek közé sorolható a Khāṇḍava-erdő felperzselése is, hiszen a cselekedet a Tűzistennek bemutatott áldozaton túl a Pāṇḍavák által alapított új főváros, Indraprastha környékének rituális megtisztításaként is érthető.⁶⁴

A Ruben által összegyűjtött epizódok másik csoportját ezzel szemben azok a történetek alkotják, amelyekben Kṛṣṇa nem csupán szemlélőként, hanem az események valódi főhőseként tűnik fel. Ezekben jellemzően nem Kṛṣṇa avatkozik bele a Pāṇḍavák tevékenységébe, hanem valamilyen módon a saját, személyes konfliktusai érnek össze a Bhāraták hatalmi harcát érintő eseményekkel. A korábban tárgyalt *Mausalaparvan* mellett erre a típusra a két legkézenfekvőbb példát talán Kṛṣṇa Jarāsaṃdhával,⁶⁵ illetve Śiśupālával⁶⁶ való rivalizálása nyújtja. A két történet között figyelemre méltó párhuzam továbbá az is, hogy Kṛṣṇa mindkettőjükkel, akárcsak Kaṃsával, merénylet keretében számol le. Ez a visszatérő motívum felveti annak a lehetőségét, hogy ezek a mítoszok eredetileg valamilyen módon összefüggtek egymással.

Jarāsaṃdha

Habár Kṛṣṇa Jarāsaṃdhával való rivalizálását a *Harivaṃśa*⁶⁷ is tárgyalja, a magadhai király bukásáról a *Mahābhārata* második könyve, a *Sabhāparvan* számol be. Az eposz története szerint Yudhiṣṭhira, mielőtt a *rājasūya* szertartás keretében világuralkodóvá (*saṃrāj*) szentelné magát, tanácsot kér Kṛṣṇától az

⁶² Hildebeitel, *Rethinking the Mahābhārata*, 20–31.

⁶³ Brockington, *The Sanskrit Epics*, 55.

⁶⁴ Van Buitenen, *The Mahābhārata. Book I*, 13. A Khāṇḍava-erdő felperzselésének egy figyelemre méltó párhuzama található meg a Kārtavīrya Arjunáról szóló mondakörben. Ez a király Arjunához és Kṛṣṇához hasonlóan területeket égetett fel, hogy a Tűzisten szomját oltsa (*Harivaṃśa* 151–155; *Mahābhārata* 12.49.30–37).

⁶⁵ *Mahābhārata* 2.13.1–22.58.

⁶⁶ *Mahābhārata* 2.33.1–42.31.

⁶⁷ *Harivaṃśa* 80.1–82.30.

áldozat bemutatásával kapcsolatban. Kṛṣṇa ekkor arra hívja fel a figyelmét, hogy a rituálé elvégzéséhez mindenképp szükség van arra, hogy Jarāsaṃdhával, a világuralkodói címet aktuálisan birtokló magadhai királlyal végezzenek:

„Legkiválóbb Bharata, téged mindig körülvesznek az uralkodói erények, és így, Bharata sarja, valamennyi harcos urává válhatsz. [Azonban] azt gondolom, király, hogy amíg a nagy erejű Jarāsaṃdha él, addig nem mutathatod be a *rājasūya* áldozatot.”⁶⁸

Kṛṣṇa beszédében a Jarāsaṃdhával való saját korábbi konfliktusára is kitér. Jóllehet ennek elbeszélésében felsejlenek olyan, a *Harivaṃśából* ismerős motívumok, mint Kaṃsa és Jarāsaṃdha rokoni kapcsolata, az eposz elbeszélése összességében mégis inkább a történet önálló változatának tekinthető. Amíg a *Harivaṃśa* szerint a magadhai király tizennyolc hadjáratot vezetett Mathurā ellen, addig a *Mahābhārata* lényegében két fő szakaszra választja szét a felek közti összecsapást.

Kṛṣṇa beszéde alapján Jarāsaṃdha itt is, akárcsak a *Harivaṃśában*, Kaṃsa meggyilkolása után indít támadást Mathurā ellen. A hadjárata során két fontos szövetségese, Haṃsa és Dībhaka is elkíséri, miután azonban ők ketten csel révén az életüket veszítik, Jarāsaṃdha nem folytatja a harcokat, és önként visszatér a fővárosába.⁶⁹ A visszavonulása azonban nem tart hosszú ideig, hiszen Kṛṣṇa szavai szerint Kaṃsa egyik, a szövegben meg nem nevezett özvegye arra kéri Jarāsaṃdhát, hogy ölje meg a férje gyilkosát. A magadhai király ezután újabb hadjáratra indul Mathurā ellen, amit azonban a Yādavák már nem várnak meg, és Dvārakába költöznek.⁷⁰

Kṛṣṇa elbeszélésével kapcsolatban némi gyanakvásra ad okot, hogy Jarāsaṃdha mindkét támadását Kaṃsa megöléséhez kapcsolja. Az első hadjárat a Haṃsa- és Dībhaka-szálat leszámítva lényegében párhuzamba állítható a *Harivaṃśa*-beli összecsapásokkal, amelyek hasonló módon rendszerint azzal érnek véget, hogy a bosszúszomjas Jarāsaṃdha csalódottan kénytelen visszatérni az otthonába.⁷¹

Sajátos módon a második összecsapásról szóló elbeszélés is azt az érzetet kelti, hogy Jarāsaṃdha ennek megindításakor értesül arról, hogy a veje gyilkosság áldozata lett:

„Ellenségeket gyötrő, bikához hasonló Bharata, miután értesült róla, hogy [Haṃsa és Dībhaka] a vízbe vezett, Jarāsaṃdha visszatért Śūrasenából a

⁶⁸ *Mahābhārata* 2.13.60–61.

⁶⁹ *Mahābhārata* 2.13.29–44

⁷⁰ *Mahābhārata* 2.13.45–53.

⁷¹ *Harivaṃśa* 82.27–30.

saját városába. Miután ez a király távozott, mi egytől egyig ismét boldogan laktuk Mathurāt. Legkiválóbb király, azonban amikor a lánya, Kamsa lótuszhoz hasonló szemű asszonya visszatért az apjához, Magadha urához, a férje elvesztésétől gyötörődve így kérlelte újra és újra: »Öld meg a férjem gyilkosát!« Ezért, ellenségeidet gyötörő király, mi visszaemlékeztünk a korábban már meghozott döntésünkre, és rémülten elmenekültünk.»⁷²

Ez alapján azt lehet feltételezni, hogy valamilyen módon két, eredetileg egymással párhuzamos, azaz azonos témát feldolgozó történet került egymás mellé az eposz szöveghagyományában. Kérdéses továbbá az is, hogy a Jarāsaṃdha és Kṛṣṇa rivalizálását megmagyarázó történetek mennyire kapcsolódtak Jarāsaṃdha folytatásban közölt megölésének az elbeszéléséhez. Az öt meggyilkolni készülő Kṛṣṇához intézett szavai arról tanúskodnak, hogy Jarāsaṃdha valójában nem emlékszik kettőjük korábbi konfliktusára:

„Nem emlékszem, hogy mikor ellenségeskedtem veletek. Ezen gondolkodom, de nem látom, hogy mit ártottam nektek.»⁷³

Ez némiképp azt sejteti, hogy a magadhai király ellen elkövetett merénylet története eredetileg független lehetett a Jarāsaṃdha Mathurā ellen vezetett hadjáratairól szóló mítoszoktól, amelyek háttérben egyes kutatók valós történelmi események emlékét vélték felfedezni.⁷⁴ A *Harivaṃśa* a Kṛṣṇával háborút vívó Jarāsaṃdha mítoszának két változatát is tartalmazza,⁷⁵ és a magadhai királyt mindkét esetben csak egy mennyei hang menti meg attól, hogy Balarāma megölje.⁷⁶ Talán ez a *deus ex machina*-szerű megoldás volt hivatott arra, hogy az eredetileg vélhetően Jarāsaṃdha halálával véget érő harcot összeegyeztesse a magadhai király ellen elkövetett, *Mahābhārata*-beli merénylettel. Ezt az elképzelést a dzsaina hagyomány is erősíti, amely szerint Jarāsaṃdha a Kṛṣṇával való háborúban lelte halálát.⁷⁷

Jarāsaṃdha *Mahābhārata*-beli megölésével kapcsolatban másrészt figyelemre méltó, hogy a történet nagyon hasonló elemekből épül fel, mint korábban Kamsa *Harivaṃś*ában elbeszélte meggyilkolása. Kṛṣṇa Jarāsaṃdha fővárosába, Rājagrhába két Pāṇḍava, Bhīma és Arjuna társaságában vonul be. Ebben a mítoszban is hangsúlyos szerepe van az álruhának. Amíg a *Harivaṃś*ában

⁷² *Mahābhārata* 2.13.43–47.

⁷³ *Mahābhārata* 2.20.1.

⁷⁴ Brockington, Jarāsaṃdha of Magadha, 78.

⁷⁵ *Harivaṃśa* 80.1–82.30; *Harivaṃśa App.* I.18.1–1104.

⁷⁶ *Harivaṃśa* 82.20–22; *Harivaṃśa App.* I.18.913–918.

⁷⁷ De Clercq, The Jaina *Harivaṃśa* and *Mahābhārata* Tradition, 404.

Kṛṣṇa pásztornak öltözve számol le Kamsával, addig a *Mahābhāratában* a társaival együtt magukat *snātaka brāhmaṇáknak*⁷⁸ álcázva hatol be a városba:

„Bharata sarja, ők a *snātakákra* vonatkozó előírásokat követve fegyvertelenül, [kizárólag] a karjuk [erejére] támaszkodva léptek be [a városba, miközben] arra vágytak, hogy Jarāsaṁdhával harcolhassanak. [Ott] az étel- és virágárusok páratlan bőségével találkoztak. A minden kiválósággal rendelkező, gazdag portékájuk valamennyi vágyat képes volt kielégíteni. [A három] kiváló férfi, Kṛṣṇa, Bhīma és Arjuna, miután szemügyre vették annak az utcának a gazdagságát, a főúton haladtak végig. A jól megtermett [hősök] a virágkötőktől erővel virágokat zsákmányoltak, és valamennyien színes ruhába öltözve, virágfüzéreket és ragyogó fülbevalókat viselve úgy léptek be a bölcs Jarāsaṁdha lakhelyére, mint a himalájai oroszlánok, akik tehénistállóra akadtak.”⁷⁹

Az álruha mellett a *Mahābhārata* láthatóan ugyancsak nagy hangsúlyt fektet arra, hogy a hősök fegyver nélkül, pusztakezes harcban kívánnak leszámolni ellenségükkel. A merényletet ebben a történetben is a városbeli árusok kifosztása előzi meg. Amíg ez a motívum a *Harivaṁśában* a cselekmény szempontjából jelentéktelen, itt a virágfüzerek megszerzése okozza a merénylet későbbi lebukását:

„Tudom, hogy azok a *brāhmaṇák*, akik a *snātakákra* vonatkozó előírásokat követik, az emberek közt sosem viselnek magukon virágfüzéreket és kenőcsöket. Ti mégis virágokat hordtok. [Habár] az íjhúr csapásaival jelölt karjaitok [arról] árulkodnak, hogy a *kṣatriyák*hoz illő erővel rendelkeztek, magatokat mégis *brāhmaṇának* tartjátok. Áruljátok el az igazságot! Kik vagytok ti, színes ruhát viselő, virágfüzerektől és kenőcsöktől ékes [idegenek]? Az igazság a királyok előtt [mindig] kiderül.”⁸⁰

Ezután Jarāsaṁdha kérésére Kṛṣṇa kénytelen feltárni valódi szándékát. Beszédében, habár utal Yudhiṣṭhira megbízására, elsősorban azt rója fel Jarāsaṁdha bűneként, hogy a világ *kṣatriyáit* legyőzve arra készült, hogy feláldozza őket. Tekintettel arra, hogy a nagy eposz többször utal a Kṛṣṇa által lebonyolított csa-
taáldozatra,⁸¹ elsőre meglepőnek tűnik, hogy miért jelent problémát a magadhai király törekvése. Kṛṣṇa azonban itt arra hívja fel a figyelmet, hogy Jarāsaṁdha azzal követett el bűnt, hogy a *kṣatriyákat*, azaz a vele egy *varṇába* tartozó

⁷⁸ Tanuló éveiket befejezett, a családos ember életszakaszát megkezdő fiatal *brāhmaṇák*.

⁷⁹ *Mahābhārata* 2.19.21–25.

⁸⁰ *Mahābhārata* 2.19.38–40.

⁸¹ Feller, *The Sanskrit Epics' Representations of Vedic Myths*, 257.

királyokat nem háborúban, hanem vallási szertartás keretében állatok módjára akarta megölni.

„Habár te magad is közjük tartozol, a veled egyazon származású társaidat mégis állatnak nézed? Ki más lehet olyan ostoba, mint te, Jarāsaṃdha? Mi segítünk a szenvedőknek, és azért jöttünk ide, hogy a rokonaidnak jót tegyünk, és téged, a sanyargatójukat megfélezzünk.”⁸²

Kṛṣṇa érvelésében ráadásul fontos szerepet kap az is, hogy Jarāsaṃdha ily módon a saját rokonai ellen támadt, és ebből a szempontból lényegében ugyanazért a bűnért kell meglakolnia, mint korábban a saját apját bebörtönző Kamsának. A felek Kṛṣṇa számonkérése után abban állapodnak meg, hogy a magadhai király birkózásban méri össze az erejét Bhīmával. A fegyvernem kiválasztása, bár ismerős a *Harivaṃśa*-ból, ebben a kontextusban mégis szokatlanul hat, hiszen a Kamsa által rendezett birkózóversenyen elhangzott, hogy a birkózást harcosokhoz nem illő, alantas tevékenységként tartották számon, amely a *kṣatriyák* esetében ráadásul azzal a kockázattal is járt, hogy a vesztes fél nem fegyver által elesve meg lesz fosztva a hősi halált haló harcosokat megillető túlvilági örömtől.⁸³

Bhīma és Jarāsaṃdha ezt követően több napon át harcol egymással, mígnem végül a Pāṇḍava Kṛṣṇa parancsára halálos csapást mér a magadhai királyra. Az események ezúttal is megidézik a *Harivaṃśa* leírását, ugyanis Bhīma Jarāsaṃdhát, csakúgy, mint a Kamsa által rendezett versenyen Kṛṣṇa a vele küzdő Tosalát,⁸⁴ százszor porgeti meg a feje fölött, mielőtt végleg a földhöz vágja.⁸⁵

Összefoglalva tehát, Kamsa *Harivaṃśa*-beli és Jarāsaṃdha *Mahābhārata*-beli megölése között számos figyelemre méltó párhuzam található. A merényletre készülő hősök mindkét esetben álruhában jutnak be az ellenség városába, ahol az áldozatuk felkeresése előtt kifosztják a helyi árusokat. A merénylet mindkét történetben birkózóküzdelemhez kapcsolódik. Talán nem véletlen egybeesés az sem, hogy mind a *Harivaṃśa*, mind a *Mahābhārata* hangsúlyozza, hogy az áldozatok úgy halnak meg, hogy nincs a fejükön a királyokat megillető diadém: Kamsánál ez a dulakodás következtében kerül a földre,⁸⁶ míg Jarāsaṃdha saját maga veszi le, mielőtt harcba száll Bhīmával.⁸⁷

⁸² *Mahābhārata* 2.20.11–12.

⁸³ *Harivaṃśa* 75.25–27.

⁸⁴ *Harivaṃśa* 76.3.

⁸⁵ *Mahābhārata* 2.22.6.

⁸⁶ *Harivaṃśa* 76.30.

⁸⁷ *Mahābhārata* 2.21.6.

A két történet között elsőre jelentős különbségnek tűnik, hogy amíg Kamsa életét Kṛṣṇa oltja ki, addig Jarāsaṁdha esetében ezt a feladatot Bhīmára bízta. Ez a megoldás valójában nem teljesen ismeretlen a Kṛṣṇa-történetekben. A *Mahābhārata* egészét nézve Kṛṣṇa tevékenységére egyfajta távolmaradás jellemző, amit a legjobban talán az fejez ki, hogy a hős az eposzbeli nagy háborúban sem aktív cselekvőként, hanem az eseményeket irányító szemlélőként van jelen. Talán ugyancsak ide köthető az a korábban, a gyermekkori hőstettekkel kapcsolatban már említett sajátosság is, hogy a hős ellenfelei nagyon gyakran saját vakmerőségük áldozataivá válnak, és nem közvetlenül Kṛṣṇa mér rájuk halálos csapást.

Egy ehhez hasonló jelenséget figyelt meg Phyllis Granoff a saiva vallásosság körében. Granoff arra mutatott rá, hogy a hagyományosan nagy démonölőként számontartott Śiva a hozzá kapcsolódó korai történetekben szinte kivétel nélkül különféle hozzá kötődő, alacsonyabb rangú istenségeken keresztül jár el, és nem közvetlenül számol le az ellenfeleivel.⁸⁸

Másrészt fontos hangsúlyozni azt is, hogy a történetben ugyan Bhīma jelenik meg a Jarāsaṁdha halálát okozó „eszközként”, a folytatásban ezért nem őt, hanem egyértelműen Kṛṣṇát teszik felelőssé. A történetek a *Mahābhārata*ban lényegében ugyanolyan séma szerint folytatódnak, mint Kamsa megölése után a *Harivaṁś*ában. Kṛṣṇát ezúttal a Yudhiṣṭhira *rājasūyá*jára érkező Śiśupāla, Cedi királya kéri számon a tettéért:

„Nagyra becsültem az erős Jarāsaṁdha királyt, aki a csatában nem állt ki velem, mivel szolgának tartotta. Amit Kṛṣṇa, Bhīma és Arjuna elkövetett Jarāsaṁdha megölésekor, azt ugyan ki gondolhatja helyénvalónak? A bejáratot megkerülve, magát *brāhmaṇa*nak álcázva tekintette meg Kṛṣṇa a bölcs Jarāsaṁdha nagyságát.”⁸⁹

A *Mahābhārata* déli recenziója Śiśupāla szidalmi után hosszú csataleírást közöl arról, hogyan sikerült Kṛṣṇának felülkerekednie az őt megsértő királyon. A történet némiképp felidézi Jarāsaṁdha *Harivaṁś*ában elbeszélte hadjáratát, hiszen a merényletet elkövető Kṛṣṇa ezúttal is lehetőséget kap arra, hogy a *kṣatriya dharmá*nak eleget téve valódi, fegyverrel vívott párbajban igazolja a hősiességét. Kṛṣṇa végül ezúttal is a diszkosza segítségével mér halálos csapást az ellenfelére:

„Íme Diti nagyon erős sarja! Hiraṇyakaśipu [formájában], az istenek ellenségeként és a démonok királyaként egykor [rettenetesen] felfuvalkodott, mivel [nagy] jutalomban részesült. Utána a *rākṣasák* nagyon hősie,

⁸⁸ Granoff, Śiva and His Gaṇas, 95–98.

⁸⁹ *Mahābhārata* 2.39.1–3.

Rāvaṇa nevű királyává vált, és az ereje, illetve a hősiessége miatt nem vette komolyan az erőmet. Ezzel a gonosztevővel időről időre én végzek. Kocsihajtóm, nem kell félned. Ha én jelen vagyok, ebből semmi sem lesz» – miután a Garuḍa-jelvényes magasztos így szólt, [hangos] üvöltést hallatott. [Ezután] a magasztos Kṛṣṇa megfújta nagy kagylókürtjét, a Pāñcajanyát. Miután így zavart keltett, megragadta a mennyei diszkoszát, és a csata [forgatagában] levágta vele Śiśupāla fejét.⁹⁰

Kṛṣṇa beszédében Śiśupālát a korábbi alászállásai során legyőzött ellenségeivel, Hiraṇyakaśipuval és Rāvaṇával azonosítja, és így a Cedi királyával való párbajt a vaisnava mondakör korábbi, ikonikus küzdelmei közé illeszti be. Ugyanez a nézet egyébként a már említett *Viṣṇu-purāṇa* mellett a 8. században élt Māgha *Śiśupālavadha* című műeposzában is feltűnik.⁹¹ Az utóbbi mű ráadásul – mintegy az idézett déli recenzió hagyományához igazodva – egy hasonlóan heroikus harcról számol be Kṛṣṇa és a Cedi király közt.⁹²

Śiśupāla

A *Mahābhārata* kritikai kiadásában rekonstruált szöveg az előzőekben ismertetettől eltérő változatát közli a Śiśupāla megöléséről szóló történetnek. Ebben a verzióban a *rājasūyán* kiobbant szóváltást nem párbaj követi, hanem Kṛṣṇa az őt érő sértések hallatán – a Kaṃsa elleni merényletét idézve – hirtelen felindulásból a diszkoszával fejezi le Cedi királyát:

„Miután a hatalmas Śiśupāla végighallgatta a beszédet, hangosan felnevetett, majd a hahotázást befejezve így szólt: »Hogyhogy nem szégyelled magad, Kṛṣṇa, amikor a tanácsokban, különösen [a jelen] királyok közt a korábban velem eljegyzett Rukmiṇīt dicséred? Madhu elpusztítója, rajtad kívül milyen más felfuvalkodott férfi magasztalna egy olyan nőt, aki korábban más valakivel volt eljegyezve? Kṛṣṇa, bocsáss meg, ha ez a meggyőződésed, vagy ne bocsáss meg! Akár haragszol, akár kedvelsz, ugyan mi [bajt] okozhatnál nekem?« Miközben így beszélt, Madhu magasztos elpusztítója, az ellenségeket gyötrő [Kṛṣṇa] haragra gerjedt, és a diszkoszával lefejezte.⁹³

⁹⁰ *Mahābhārata* 2.42.16*28.205–214.

⁹¹ *Śiśupālavadha* 1.42–72 (kiadását ld. *The Śiśupālavadha by Mahākavi Māgha*).

⁹² Trynkowska, *The Making of a Hero*, 371.

⁹³ *Mahābhārata* 2.42.17–21.

Habár Kṛṣṇa ezúttal fegyverrel végez az áldozatával, a történet mégis a Kaṃsa és Jarāsaṃdha ellen elkövetett merényletek sorába illeszthető. A Jarāsaṃdha és Śiśupāla megölése közti párhuzamokra korábban már John L. Brockington is felhívta a figyelmet, és ezek alapján úgy vélte, hogy az előzőekben ismertetett Jarāsaṃdha-mítosz azért kerülhetett bele a *Mahābhārata*-ba, hogy a műhöz szervesebben kapcsolódó Śiśupāla-történet jelentőségét nyomatékosítsa.⁹⁴

A Kṛṣṇával való folyamatos rivalizáláson túl Brockington figyelemre méltó hasonlóságként említette, hogy mindkét antihős egyformán bizzarr körülmények közt jött a világra.⁹⁵ Mindkettőjükénél megjelenik az a gondolat, hogy szüleik újszülöttkorukban magukra akarták hagyni őket, mivel Śiśupāla három szemmel és négy karral,⁹⁶ Jarāsaṃdha pedig két élettelen féltest formájában született meg.⁹⁷ Habár Kaṃsa esetében hasonló testi sajátosságok nem jelentkeztek, ő sem kívánt gyermekként látni meg a napvilágot, mivel az apja alakját felöltő Drumila démon által elkövetett erőszak nyomán fogant meg.⁹⁸ Figyelemre méltó továbbá az is, hogy a források mind Kaṃsát, mind Śiśupālát Kṛṣṇa unokatestvéreként mutatják be. A *Harivaṃśa*-ban Kaṃsa rendszeresen az apja lánytestvérének fiaként utal Kṛṣṇára,⁹⁹ aki a *Mahābhārata*-ban hasonlóképp az apja lánytestvérének nevezi Śiśupāla anyját.¹⁰⁰ Ezt a rokon kapcsolatot figyelembe véve különösen szokatlan, hogy Śiśupāla a *rājasūyān* a saját családtagjának a származását kárhoztatja:

„Azt gondolom, Kṛṣṇa, hogy veled együtt kénytelen leszek a Pāṇḍavákat is megölni, hiszen a királyokat figyelmen kívül hagyva téged, egy nem a királyok közé tartozót részesítettek tiszteletben. Akik a balgaságukban előtted, egy nem királyi származású, ostoba, mihaszna szolga előtt hódolnak tisztelettel, azok valóban megérdemlik, Kṛṣṇa, hogy meghaljanak.”¹⁰¹

Ezek a becsmérő szavak ugyancsak megidézhetik Kaṃsát, aki bár valószínűleg szintén tisztában volt a végzetét hozó Kṛṣṇa valódi kilétével, alattvalói előtt mégis a származását szidalmazta. Itt érdemes megjegyezni, hogy Kaṃsa és Śiśupāla alakját az is összeköti, hogy egy-egy jóslatnak köszönhetően mindketten lényegében egész életükben tudták, hogy Kṛṣṇa fogja elvenni az életüket.¹⁰²

⁹⁴ Brockington, Jarāsaṃdha of Magadha, 84.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ *Mahābhārata* 2.40.1.

⁹⁷ *Mahābhārata* 2.16.34–40.

⁹⁸ *Harivaṃśa* 73.18–36.

⁹⁹ *Harivaṃśa* 48.38.a; 65.77.c; 65.88.c.

¹⁰⁰ *Mahābhārata* 2.40.14; 2.40.22.

¹⁰¹ *Mahābhārata* 2.42.3–4.

¹⁰² *Harivaṃśa* 46.1–19; *Mahābhārata* 2.40.1–22.

Habár ebből a történetből hiányzik az előzőkben meghatározó pusztakezes harc motívuma, a *rājasūyāt* követő események mégis arról árulkodnak, hogy Kṛṣṇa cselekedete ezúttal sem volt mentes az ellentmondásoktól. Śiśupāla megölését követően Śālva, Saubha királya az, aki a hősnő számonkéri a szertartáson elkövetett merényletét:

„Most a Śiśupāla megöléséért [érzett] haragom miatt a Halál házába küldöm a bűnös cselekedetű, hitvány árulót. Eltüntetem a Föld színéről azt a gonosztevőt, aki megölte a fivéremet, Śiśupāla királyt. A testvérem ifjú király volt, [aki] nem csata forгатagában, hanem a mámorában lett megölve. [Most] végzek Kṛṣṇával.”¹⁰³

A *Mahābhārata* szerint Śālva, amint értesül Śiśupāla meggyilkolásáról, azon nyomban támadást indít Kṛṣṇa fővárosa, Dvārakā ellen.¹⁰⁴ Mivel Kṛṣṇa ekkor még nem tért vissza az otthonába, az első ütközet legmeghatározóbb párbaját nem ő, hanem a fia, Pradyumna vívja Śālvával.¹⁰⁵ Küzdelmük hasonlóan ér véget, mint Balarāma és Jarāsaṃdha *Harivaṃśa*-beli párbaja, azzal a különbséggel, hogy ezúttal nem egy láthatatlan hang, hanem két bölcs, Śvasana és Nārada szakítja félbe az összecsapást. A sikertelen ostrom után Kṛṣṇa megtorló hadjáratot vezet Śālva ellen,¹⁰⁶ amelynek végén a hős diszkoszával fejezi le az ellenségét.¹⁰⁷

Összefoglalva tehát, a Śiśupāla-történeten szintén végigvonul az előző mítoszokat meghatározó motívum: Kṛṣṇa először merényletet követ el, majd a hírnévén így esett csorbát egy sikeres háború megvívásával köszörüli ki.

Kṛṣṇa a dzsaina és a buddhista forrásokban

Az epikus források mellett Kṛṣṇa története mind a dzsaina, mind a buddhista hagyományban fennmaradt. Bár ezek a történetváltozatok a széles körben elterjedt Kṛṣṇa-életrajzok fényében gyakran szokatlanoknak tűnnek, rendszerint tartalmaznak olyan archaikus elemeket, amelyek arra engednek következtetni, hogy nem a „hindu”¹⁰⁸ narratíva átdolgozásai, hanem azzal párhuzamosan létre-

¹⁰³ *Mahābhārata* 3.15.12–14.

¹⁰⁴ *Mahābhārata* 3.15.3–20.27.

¹⁰⁵ *Mahābhārata* 3.20.21–27.

¹⁰⁶ *Mahābhārata* 3.21.1–23.41.

¹⁰⁷ *Mahābhārata* 3.23.35–37.

¹⁰⁸ Mivel a nem ind eredetű *hindu* szót csak a 19. századtól fogva kezdték el használni az ind vallási rendszerek jelölésére, ezért a korábbi korok vallási mozgalmaira vonatkozólag idézőjelbe teszem.

jött, feltételezhetően vele közös mitológiai forrásból, Sheldon Pollock szavaival élve „történetmátrixból” (*story matrix*)¹⁰⁹ táplálkozó szövegek.

A mítosznak elsősorban a dzsainák körében volt nagy jelentősége. Mivel a *triṣaṣṭiśalākāpuruṣák* rendszerében¹¹⁰ köznevesült Vāsudeva és Baladeva nevek megtalálhatók a *Kalpasūtrában*,¹¹¹ amely valószínűsíthetően azelőtt keletkezett, hogy a dzsaina közösség megjelent volna Mathurában, azt lehet feltételezni, hogy a Kṛṣṇa-történet a korai időktől fogva ismert és jelentős lehetett a köreikben.¹¹² A dzsainák alapvetően Jarāsaṃdhát tekintették Kṛṣṇa főellenségének, aki a *Harivaṃśából* ismert módon Kaṃsa megölése után, veje megtorlásáért indított támadást a hős ellen. Ehhez a központi motívumhoz a szövegekben számos egyéb történetet is kapcsoltak, azonban az írásaik kései keletkezése miatt valószínűsíthető, hogy ezek jelentős részben a „hindu” forrásokra adott reakcióként kerültek be a feldolgozásaikba.¹¹³ Ezt figyelembe véve a folytatásban a dzsaina források helyett a Kṛṣṇa-narratíva buddhista feldolgozását, vagyis a páli kánonban található *Ghaṭa-jātakát*¹¹⁴ fogom részletesebben megvizsgálni.

Habár a buddhisták a dzsainákhoz hasonlóan ismerték a Kṛṣṇa-történetet, a hőshöz nem kapcsoltak komolyabb teológiai szerepkört: Kṛṣṇát a Buddha tanítványának, Śāriputrának korábbi születéseként azonosították.¹¹⁵ Ezt figyelembe véve talán nem meglepő, hogy a buddhisták körében a történet egyedül a *Ghaṭa-jātakában* maradt fenn az epikus forrásoknál lényegesen rövidebb, a kései dzsaina feldolgozásokat ért „hindu” hatásoktól mentes formában.

A *Ghaṭa-jātaka* a *Harivaṃśához* meglehetősen hasonlóan számol be Kṛṣṇa születéséről. Ebben a történetben a hős egy Mathurából elűzött herceg, Upasāgara fiaként a Kaṃsa uralma alatt álló Asitañjanában látja meg a napvilágot. Mivel Kaṃsa egy jóslatnak köszönhetően tisztában van vele, hogy a húga, Devagabbhā fia fogja a halálát okozni, ezért a testvérét egy toronyba záratja, ahol az általa

¹⁰⁹ Sheldon Pollock, *The Rāmāyaṇa of Vālmiki*, 39–43.

¹¹⁰ A dzsaina kozmológia szerint minden világkorszakot hatvanhárom *śalākāpuruṣa*, azaz nevezetes személy tevékenysége határozza meg. Közülük az idők során a huszonnégy *tīrthaṃkara* (szó szerint ’gázlókészítő’) vallási tanítások kinyilatkoztatóiként, míg a tizenkét *cakravartin* (szó szerint ’kerékforgató’) a politikai hatalom birtokosaiként tűnnek fel. A két listával kapcsolatban említésre méltó, hogy a dzsaina hagyomány három olyan *cakravartin* is számontart, akik idővel *tīrthaṃkarákká* váltak. Rajtuk kívül a *śalākāpuruṣákhoz* még kilenc hármastartozik, amelyek mindegyikét egy *vāsudeva*, egy *baladeva* és egy *prativāsudeva* alkot. A *prativāsudevák* a világot veszélyeztető démonok, akiket a *vāsudevák* a *baladevák* segítségével győznek le. Ezek a Kṛṣṇa, Balarāma és Jarāsaṃdha hármásával végződő triádok vélhetően eszközül szolgálhattak a népszerű „hindu” mítoszok adaptálására (Geen, Fair Trade and Reversal of Fortune, 69–70).

¹¹¹ *Kalpasūtra Jinacaritra* 17 (ld. *The Kalpasūtra of Bhadrabāhu*, 38).

¹¹² Cort, An Overview of the Jaina Puranas, 199.

¹¹³ De Clercq, The Jaina *Harivaṃśa* and *Mahābhārata* Tradition, 418.

¹¹⁴ *Jātakakathavaṇṇanā* 10.16 (ld. *The Jātaka*. IV. 79–89; az alábbi hivatkozásokban az oldalszám erre a kiadásra vonatkozik). A szöveg bevezetővel ellátott magyar fordítását ld. Száler, *Ghata-dzsātaka*.

¹¹⁵ *Jātakakathavaṇṇanā* 10.16 (p. 89).

befogadott Upasāgara titokban termékenyíti meg. Devagabbhā ezt követően egy kislánynak ad életet, akit Kamsa a nemére való tekintettel végül életben hagy. A folytatásban Devagabbhānak és Upasāgarának Kṛṣṇával (Kaṇha Vāsudeva) kezdve tíz közös fiuk születik, akiket a pár a szolgáló, Andhakaveṇhu lányaival cserél ki. A tízes szám a történet dzsaina feldolgozásaiban is megtalálható,¹¹⁶ és feltételezhetően egy archaikus vonás lehet, hiszen a *Harivaṃśa*, bár Kṛṣṇa hét testvéréről számol be, rendszeresen használja a tíz fivér emlékét őrző *daśārha*, illetve *dāśārha* (szó szerint 'tíz tiszteletreméltó', illetve 'a tíz tiszteletreméltótól származó személy') kifejezést a hősré,¹¹⁷ illetve a környezetére.¹¹⁸

A folytatásban a *jātaka* meglehetősen szűkszavúan ismerteti Kṛṣṇa gyermekkorát. A hős felnőve az általa okozott rablások miatt kerül testvéreivel együtt Kamsa szeme elé, aki a jóslat beteljesedését felismerve úgy dönt, hogy a *Harivaṃśából* ismert módon, egy birkózóverseny keretében próbál meg végezni velük. A versenyről értesülve a testvérek Asitañjanába mennek:

„Miután megérkeztek, a tíz szolgáló feldúlta a mosóemberek utcáját, majd [a lopott portékákból] szép ruhákat öltöttek magukra. Ezután az illatszerárúsoktól illatszereket, míg a virágkötőktől virágfüzéreket zsákmányoltak. A testük [krémektől] fénylett, a nyakukban koszorúk lógtak, a füleikben pedig fülbevalók csüngtek, amikor a küzdőtérre léptek.”¹¹⁹

A *Harivaṃśából* ismert fosztogatást követően a testvérek közül Baladeva küzd meg Kamsa birkózóival, majd miután a király katonákat akar küldeni rájuk, Kṛṣṇa a diszkoszával kioltja az életét. Bár a *Ghaṭa-jātaka*ban ezt követően nem történik meg Kṛṣṇa számonkérése, a hős maga hirdet világhódító hadjáratot, miután Asitañjana trónját elfoglalja. A küzdelmek során legyőzi az Ayojjhā (Ayodhyā) királyaként megjelenő Kālāsenát, majd egy sikeres ostrom után Dvārakāba helyezi át a fővárosát. A győztes hadjáratot követően Kṛṣṇa és nemzetsége a *Mausalaparvan*ban leírtaknak megfelelően hanyatlik le.

Összefoglalva tehát, a *Ghaṭa-jātaka* tartalmazza Kṛṣṇa legkorábbi teljes, azaz az eseményeket a születéstől a halálig végigkísérő életrajzát. A történet különösen figyelemreméltó Goldman korábban ismertetett elméletével kapcsolatban, amely Kṛṣṇa fegyvereire vonatkozik. Amíg Goldman Kṛṣṇa harcmodjai alapján különböztette meg egymástól a történetek mathurāi, illetve dvārakāi mondakörét, addig a *Ghaṭa-jātaka*, bár mindkét hagyomány elemeit tartalmazza, kizárólag diszkoszharcosként mutatja be a hőst.

¹¹⁶ A dzsaina hagyományban Kṛṣṇa apja, Vasudeva és kilenc testvére alkotják a Daśārháknak nevezett tízfős csoportot (De Clercq, The Jaina *Harivaṃśa* and *Mahābhārata* Tradition, 402).

¹¹⁷ *Harivaṃśa* 85.3, 93.10, 95.6.

¹¹⁸ *Harivaṃśa* 87.42, 93.8, 93.29, 93.35, 94.13, 95.11, 95.14, 96.7, 97.36, 109.26, 113.51.

¹¹⁹ *Jātakakatthavaṇṇanā* 10.16 (p. 81).

Másfelől a *jātaka* jóval tömörebb, mint bármelyik másik széles körben elterjedt Kṛṣṇa-életrajz, ami a történet korai keletkezésére tekintettel azt a benyomást kelti, hogy a később ismert mítosz kezdeti formáját őrizte meg. Mivel Kṛṣṇa alakja a buddhizmusban nem kapott szerepet, a *jātakát* a későbbiekben nem dolgozták fel többet, szemben a „hindu” és dzsaina forrásokkal, amelyek a hőst e vallásokban övező népszerűségnek köszönhetően vélhetően hosszú időn át ki voltak téve az újabb és újabb átdolgozásoknak. Figyelemre méltó azonban, hogy a *Ghaṭa-jātakát* a hadjárat révén önmaga kiválóságát igazoló merénylő alakja ugyanúgy vezérmotívumként jellemzi, mint a korábban vizsgált Kāmsa-, Jarāsaṃdha- és Śiśupāla-mítoszokat.

Összefoglalás

A széles körben elterjedt elmélet szerint Kṛṣṇa ma ismert alakja két, eredetileg egymástól független hagyomány, a mathurāi és a dvārakāi mondanokörök fúziójából jött létre. A két forrás elkülönítésekor Robert P. Goldman nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a két Kṛṣṇa alakját az általuk használt harcmód alapján különböztesse meg. Habár Goldman elmélete jól alkalmazható a „hindu” forrásokban, a páli nyelvű *Ghaṭa-jātaka* problémát jelent, hiszen az epikus szövegekkel körülbelül egyidősnek tekinthető feldolgozás Kṛṣṇát mindvégig diszkoszharcosként mutatja be.

A *Ghaṭa-jātaka* másik sajátossága, hogy a többi forrásnál jóval rövidebb formában tartalmazza Kṛṣṇa történetét. Feltételezhetően annak köszönhetően, hogy a buddhisták körében Kṛṣṇa nem bírt különösebb jelentőséggel, a *jātakának* nem maradtak fenn további feldolgozásai, ezért valószínűsíthetjük, hogy archaikus formában őrizte meg a legendát. Ezt figyelembe véve Kṛṣṇa története kezdetben egy inkognitoba kényszerült hercegről szólt, aki előbb merényletet követ el elnyomója ellen, majd sikeres hadjáratot vezetve igazolja saját harcosi erejét.

A szanszkrit nyelvű forrásokban ez a motívum nemcsak a *jātaka* által feldolgozott Kāmsa-történetben, hanem mind a Jarāsaṃdha, mind a Śiśupāla ellen elkövetett merénylet elbeszélésében megtalálható. Habár ezek a merényletek külön-külön fontos eseményei voltak Kṛṣṇa életének, a *purāṇákban* lévő Kṛṣṇa-életrajzok, jóllehet a hő egész életét igyekeztek végigtekinteni, eleinte sajátos módon mind Jarāsaṃdha, mind Śiśupāla megölését mellőzték. Az az igény, hogy a három merénylet történetét egyazon Kṛṣṇa-életrajz keretein belül meséljék el, csak meglepően későn, először a 9–10. században merült fel a *Bhāgavata-purāṇa* szerzőiben.¹²⁰ Ezek alapján talán azt lehet feltételezni, hogy a három

¹²⁰ *Bhāgavata-purāṇa* 10.43.1–44.51 (Kāmsa), 10.72.1–46 (Jarāsaṃdha), 10.74.1–54 (Śiśupāla). Vö. Hardy, *Viraha-Bhakti*, 488.

merénylettörténet nem csupán ugyanarra a sémára épült, hanem lényegében ugyanannak a narratívának voltak a variációi.

A Kṛṣṇa-mondakör keletkezéséről szóló hipotézist ennek megfelelően a következőképp kell módosítani. A merényletből hőssé váló herceg alakja az ókori India több pontján is ismert lehetett. A történetek alapján három feltételezett központot lehet rekonstruálni: Rājagṛhában, Indraprasthában és Mathurāban. Ezek közül a legdominánsabb minden bizonnyal a mathurāi hagyomány lehetett, ahol a vezérmotívum kiegészült a Kṛṣṇát ifjú pásztorként bemutató mítoszokkal, és idővel ezek a történetek válhattak alapjává a *Harivaṃśa*-beli *Viṣṇuparvannak*.

Rājagṛhában, illetve Északkelet-Indiában ugyancsak számottevő lehetett Kṛṣṇa alakja. Dineshchandra Sircar szerint a *Mahābhārata* Jarāsaṃdha-története mellett ennek az emlékét őrizte meg a Pauṇḍra Vāsudeva mítosz is,¹²¹ amely arról számol be, hogy Kṛṣṇa személyesen utazott Puṇḍrába, hogy leszámoljon az őt utánzó „ál-Kṛṣṇával”.¹²²

Az idő haladtával, illetve Kṛṣṇa népszerűségének a növekedésével ezek az eredetileg feltételezhetően egymással párhuzamosan létező történetváltozatok egy időbeli sorrendbe álltak össze, és a *Bhāgavata-purāṇa*-ban egy egységes Kṛṣṇa-életrajz formájában öltöttek testet.

Bibliográfia

- Amarakoṣa*. https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_amarasi Mha-nAmaliGgAnuzAsana.htm (2025. február 12.).
- Bhagavadgītā with the Commentaries of Śrīdhara, Madhusūdana, Viśvanātha and Baladeva*. https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_bhagavadgItA-4comm.htm (2025. február 10.).
- Brahmapurāṇa*. https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/transformations/html/sa_brahmapurANa-1-246.htm (2025. február 17.).
- Brockington, John L., Jarāsaṃdha of Magadha (MBh 2,15–22). In: *Stages and Transitions. Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature*. Ed. by Brockington, Mary. Zagreb, 2002.
- Brockington, John L., *The Sanskrit Epics*. Boston–Leiden–Köln, 1998. <https://doi.org/10.1163/9789004492677>
- Brockington, John L., The Spitzer Manuscript and the *Mahābhārata*. In: *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Ed. by Franco, Eli–Zin, Monika. Rupandehi, 2010, 75–87.
- Brodbeck, Simon, *Divine Descent and the Four World-Ages in the Mahābhārata – or, Why Does the Kṛṣṇa Avatāra Inaugurate the Worst Yuga?* Cardiff, 2022. <https://doi.org/10.18573/book9>

¹²¹ Sircar, *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, 22.

¹²² *Harivaṃśa App*. I.31.1355–2047.

- Cort, John E., An Overview of the Jaina Puranas. In: *Purāṇa Perennis. Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*. Ed. by Doniger, Wendy. Albany (NY), 1993, 185–206.
- De Clercq, Eva, The Jaina *Harivaṃśa* and *Mahābhārata* Tradition: A Preliminary Study. In: *Parallels and Comparisons. Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*. Ed. by Ježić, Mislav–Koskikallio, Petteri. Zagreb, 2009, 399–421.
- Feller, Danielle, *The Sanskrit Epics' Representations of Vedic Myths*. Delhi, 2004.
- Geen, Jonathan, Fair Trade and Reversal of Fortune: Kṛṣṇa and Mahāvīra in the Hindu and Jaina Traditions. *Journal of the American Academy of Religion*. 79/1 (2011) 58–89. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfq059>
- Goldman, Robert P., A City of the Heart: Epic Mathurā and the Indian Imagination. *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986) 471–483. <https://doi.org/10.2307/602106>
- Granoff, Phyllis, Śiva and His Gaṇas: Techniques of Narrative Distancing in Purāṇic Stories. In: *Voice of the Orient. (A Tribute to Prof. Upendranath Dhal)*. Ed. by Panda, Raghunath–Mishra, Madhusudan. Delhi, 2006, 77–103.
- Hardy, Friedhelm, *Viraha-Bhakti. The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*. Oxford–New York, 1983.
- Hiltebeitel, Alf, Kṛṣṇa and the *Mahābhārata* (A Bibliographical Essay). *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 60/1 (1979) 65–107.
- Hiltebeitel, Alf, *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*. Ithaca–London, 1976.
- Hiltebeitel, Alf, *Rethinking the Mahābhārata. A Reader's Guide to the Education of the Dharma King*. Chicago–London, 2001.
- Mani, Vettam, *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*. Delhi–Patna–Varanasi, 1975.
- Matsya-purāṇa*. https://grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/corpustei/transformations/html/sa_matsyapurANa1-176.htm (2025. február 12.).
- Pollock, Sheldon, *The Rāmāyaṇa of Vālmiki. An Epic of Ancient India*. II. *Ayodhyākāṇḍa*. Princeton, 1986. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1n1bs4v>
- Preciado-Solis, Benjamin, *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas. Themes and Motifs in a Heroic Saga*. New Delhi, 1984.
- Ruben, Walter, *Krishna. Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens*. Istanbul, 1944.
- Schlingloff, Dieter, The Oldest Extant Parvan-List of the *Mahābhārata*. *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969) 334–338. <https://doi.org/10.2307/596517>
- Sircar, Dineshchandra, *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*. Delhi–Patna–Varanasi, 1971.
- Sullivan, Bruce M., An Overview of *Mahābhārata* Scholarship: A Perspective on the State of the Field. *Religion Compass* 10/7 (2016) 165–175. <https://doi.org/10.1111/rec3.12200>
- Száler Péter, *Ghata-dzsátaka*, avagy hogyan térítette meg a Buddha Krisnát? *Keletkutatás* 2023. tavasz, 135–151. <https://doi.org/10.24391/KELETKUT.2023.1.135>
- Száler Péter, Mennyi és Pokol közt. Kanska megölése a Krisna-történetekben. *Ókor* 19 (2020) 42–49.
- Tadapatrikar, S. N., The Kṛṣṇa Problem. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 10 (1929) 269–344.
- Taylor, McComas, *The Viṣṇu Purāṇa. Ancient Annals of the God with Lotus Eyes*. Canberra, 2021. <https://doi.org/10.22459/VP.2021>
- The Bhāgavatapurāṇam*. Ed. by Singh, Nag Sharan. Delhi, 1987.
- The Critical Edition of the Viṣṇupurāṇam*. Ed. by Pathak, M. M. Vadodara, 1997–1999.
- The Harivaṃśa. Being the Khila or Supplement to the Mahābhārata*. I–II. Ed. by Vaidya, Parashuram Lakshman. Poona, 1969–1971.

- The Jātaka, Together with Its Commentary. Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha.* IV. Ed. by Fausbøll, Viggo. Kopenhagen–London–Strassburg, 1887.
- The Kalpasūtra of Bhadrabāhu.* Ed. by Jacobi, Hermann. Leipzig, 1879.
- The Mahābhārata.* I–XIX. Ed. by Sukthankar, Vishnu S. et al. Poona, 1927–1966.
- The Śiśupālavadha by Mahākavi Māgha.* Ed. by Antarāma Śāstrī Vetāl. Benares, 1929.
- The Vālmiki-Rāmāyaṇa.* Ed. by Bhatt, G. H. et al. Baroda, 1960–1975.
- Trynkowska, Anna, The Making of a Hero: Kṛṣṇa in *Mahābhārata* 2.30–42 and in Māgha's *Śiśupālavadha*. *Indologica Taurinensia* 40 (2014) 357–369.
- Van Buitenen, Johannes A. B., *The Mahābhārata. Book 1. The Book of the Beginning*. Chicago–London, 1973. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226217543.001.0001>

Szántó Péter-Dániel

A buddhizmus sátáni versei: Az antinomiánus hagyomány apológiája Bhavyakīrti I kommentárjában*

Kivonat

Doktori disszertációmban (2012) már röviden tárgyaltam egy rövid apológiát, amely az antinomiánus-transzgresszív tantrikus buddhista hagyományt hivatott megvédeni; jelen cikk ennek a pár oldalnak a kifejtése. A nem szakértő olvasóknak szánt rövid bevezetőt követően felvázolom a buddhizmuson belüli paradigmaváltásokat a legkorábbi időktől a transzgresszív tantrikus hagyomány kialakulásáig. Ezután az apológia szerzőjéről, Bhavyakīrtiről írok: amellet érvelek, hogy legalább két szerző írt ezen a néven, és hogy a mi Bhavyakīrtink (I) feltehetően a 9. században tevékenykedett. Szanszkrit eredetiben elveszett **Vīramanoramā* című műve, amely a *Herukābhīdhāna* kommentárja, valószínűleg az antinomiánus hagyomány korai egzegetáinak gondolatait tükrözi. A következő fejezetben az említett apologetikus rész fordítását adom közre jegyzetekkel ellátva; ezt néhány kifejezés (*mārabhāṣita*, *kaula*) és állítás elemzése követi. A tanulmány egy függelékkel zárul, amely az idézett szakasz tibeti fordításának kritikai kiadását tartalmazza.

Kulcsszavak: tantrikus buddhizmus, antinomianizmus, transzgresszív vallásos hagyományok, *kaula* šaivismus

The satanic verses of Buddhism: An apology of the antinomian tradition in the commentary of Bhavyakīrti I

Abstract

In this paper I further develop a short note from my 2012 thesis which discussed a brief apology of the antinomian-transgressive Buddhist tantric tradition. I start with a general introduction meant for the non-specialist reader, charting the paradigm shifts within Buddhism from its earliest days up to the rise of the transgressive tantric tradition. I then discuss the author, Bhavyakīrti: I argue that there were at least two authors writing under this name and that our Bhavyakīrti (I) was most likely active in the ninth century. His **Vīramanoramā*, a commentary on the *Herukābhīdhāna*, lost in the original Sanskrit, thus probably reflects concerns of the early exegetes of the antinomian tradition. In the

* A tanulmány az ELTE BTK Indológia Tanszékén működő „Kánonok és sztenderdek a premodern Dél-Ázsiában: Formálódás, megőrzés, újítás, recepció” OTKA-kutatócsoport által 2024. december 6-án megrendezett „Hagyomány és újítás a keleti nyelvek és kultúrák történetében” című konferencián tartott előadás írott változata.

next chapter, I give an annotated translation of the apologetical passage in question; this is followed by some reflections on selected terms (*mārabhāṣita*, *kaula*) and statements. The paper closes with an appendix containing a critical edition of the Tibetan translation of the passage in question.

Keywords: tantric Buddhism, antinomianism, transgressive religious traditions, *Kaula* Śaivism

Bevezető: a buddhizmus paradigmaváltásai

A Buddha tanításai körülbelül két és fél évezrede hangzottak el, és a legalábbis névlegesen ezen alapuló tanítások, azaz a buddhizmusnak nevezett vallás ma is virágzik. Fontos kiemelni a „névlegesen” szót. Keveseket lephet meg az a tény, hogy ilyen hosszú idő alatt – nem is beszélve arról, hogy a látszólagos konzervativizmusa ellenére folyton változó Indián kívül hányféle kultúrába sikerült beépülniük – a tanítások megújultak, és olykor alapvetően megváltoztak. Helyesebb lenne tehát „buddhizmusokról” beszélni, már csak azért is, mert ha behatóan vizsgálódunk, nagyon kevés olyan dolgot fogunk találni, amelyben mindegyik fajta buddhizmus maradéktalanul egyetért. Az egyik ilyen talán maga az alapvető probléma, amelyet a legrövidebben így foglalhatunk össze: a létezés kötöttséget jelent, hiszen a tudat folyton újratermeli magát, újabb és újabb létformákban ölt testet, ahol óhatatlanul szenvedés az osztályrésze, így tehát a legfőbb jó mindebből megszabadulni. A Buddha – vagy egy *buddha*, vagyis ’felébredett’ – olyan valaki, aki mindezt felismerte, megszabadult, és megmutatta a kivezető utat. Hogy ez volt-e a tanító eredeti üzenete, abban nem lehetünk teljesen biztosak.

A tanítónak és legközelebbi körének szándékához vélhetően az úgynevezett ortodox buddhizmus áll legközelebb. Ebből mára egyetlen hagyomány maradt fent, a *theravāda*, melynek kinyilatkoztatási alapja a páli kánon. Az ortodox buddhizmus egykor számos (a hagyomány szerint 18) iskolára tagozódott, néhányukról a pusztá nevükön kívül érdemben semmit nem tudunk.

Az első nagy paradigmaváltás röviddel időszámításunk előtt történt. Ekkor jelentek meg azok a szövegek és a bennük foglalt doktrínák, amelyeket *mahāyāna* néven tartunk számon. A *mahāyāna*, legalábbis korai szakaszában, nem volt a szó szoros értelmében vett iskola, inkább egyfajta gyűjtőfogalomként értelmezendő. Mint a név (’nagy jármű’) is mutatja, ezen tanítások befogadóbbak voltak, mint az ortodox buddhizmus. Ezek értelmében a végcél, azaz a buddhaság mindenki számára elérhető, azaz nem előfeltétel, hogy a törekvő szerzetes legyen. A szentségideál itt az úgynevezett *bodhisattva*, azaz a felébredésre törekvő lény, aki nemcsak saját célját igyekszik beteljesíteni, hanem

hatalmas áldozatok révén igyekszik minden más lény segítségére is lenni. A *mahāyāna* általában lekicsinylően beszél az ortodox buddhizmusról, azt 'kis/hitvány jármű'-nek (*hīnayāna*) nevezi, ám érvényességét nem tagadja, hanem propedeutikus eszközként tekint rá. Parafrázálva a belső narratívát: a Buddha jól tudta, hogy nem mindenki képes a végső igazság befogadására, így az eltérő hajlamokkal és felkészültséggel rendelkező lényeknek különféle tanításokat adott át a szellemi szintjüknek megfelelően. A *bodhisattva* buddhává válása igen hosszú időt igényel, még ideális esetben is három világkorszakot. Hogy a *mahāyāna* miért, hol és milyen közegben jelent meg, máig vita tárgya a tudósok között, ám e kérdések tárgyalásától itt eltekintünk.¹

A *mahāyānán* belül jelennek meg a varázsigéken (*dhāraṇī*, *mantra*) alapuló rituális, majd rituális-meditatív gyakorlatok, bár hasonló praxisok az ortodox buddhizmusban is vannak. Céljuk elsősorban a gyakorlónak és közösségének védelme világi (például természeti csapások) és földöntúli veszélyek (például démoni entitások) ellen. Ezen gyakorlatok eleinte csakis világi célokat szolgáltattak, és minden bizonnyal rendkívül népszerűek voltak a hívek körében, ahogyan ma is azok. A varázsigékhez kapcsolódó rituális világ, beleértve annak technológiáját, egyre bonyolultabbá vált, így egyre inkább specializált tudást igényelt. Ezt ellenőrizendő jelent meg a beavatás (*abhiṣeka*) rítusa, amely biztosította, hogy a tanítások kontrollált körülmények között hagyományozódjanak.

Körülbelül a Kr. u. 7. század elején-közepén újabb paradigmaváltást látunk. A varázsigékkel és bonyolult rituális technológiákkal dolgozó irányzat olyan szintre jutott, hogy szövegeikben már nemcsak a világi célok beteljesülésének ígéretével toborozták a követőket, hanem a végcél, azaz a buddhaság elérésének lehetőségével is. Mi több, egyes szövegek azt állítják, hogy a buddhaság így sokkal hamarabb elérhető, akár már itt és most, sőt azt is mondják – bár ezt a hagyomány egzegétáihoz hasonlóan talán hiperbolikus állításnak kell értelmeznünk –, hogy a buddhaság csakis ezen a járművön haladva érhető el. A rituális-meditatív praxis alapja a transzcendens *buddhák*at és kíséretüket megjelenítő ábra, a *maṇḍala* (tulajdonképpen 'kör') lett. Ez egy királyi udvar leképezése: a főistenség egy négyzet alakú palota közepén foglal helyet, környezetét alისტenségek népesítik be, a struktúrát kapuőrök vigyázzák, és így tovább. A gyakorló egy aprólékos részletességgel leírt beavatás révén nyer bebocsátást ebbe a transzcendens titkos közösségbe, megismeri az istenségeket, és igéikkel (*mantra*) és kézjeleikkel (*mudrā*) imádja őket. A cél: azonosulni valamelyik transzcendens főistenséggel, ehhez pedig egy igen nagy képzelőerőt igénylő vizualizációs meditációt (*bhāvanā*) kell végezni. A gyakorlat alapja az, hogy a beavatott önnön személyét egy isteni-buddhai lényre alakítja át, úgy, hogy magát eleve annak vizualizálja. A magyarázó irodalom szerint az istenségek

¹ A következő paragrafusokban közölt történeti áttekintés hosszabb verziója Szántó, A tantrikus buddhizmus Indiában (frissített változata megjelenés alatt).

a megvilágosult *buddha*-tudat kivételései, öntermészettel nem rendelkeznek, vagyis nem valódi istenek. A meditáció révén a gyakorló hatalmas varázserőkre (*siddhi*) is szert tehet, mindenféle rituálék (például tűzáldozat) révén pedig természetfeletti eredményeket idézhet elő. Ezt az ideológiát nevezhetjük klasszikus tantrikus buddhizmusnak.

Fontos megemlíteni, hogy a ritualista gyakorló világi ember és szerzetes is lehet, de úgy tűnik, hogy a magas rangú mesterek általában valamilyen szerzetesi státuszban álltak, tehát a gyakorlatok nem ellentétesek a szerzetesi élet reguláival, mint ahogyan a közerkölccsel sem. Ami a dél-ázsiai kultúrkör egyik legfontosabb kérdését illeti, a klasszikus tantrikus buddhizmus praxisai javarészt a pánind rituális tisztasági szabályok keretén belül mozognak. Szintén fontos megjegyezni, hogy a legtöbb istenség szelíd, jóindulatot sugárzó, méltóságteljes megjelenéssel rendelkezik, királyi öltözetet és ékszereket visel.

Nagyjából egy évszázaddal később történetünk újabb fordulatot vesz: megjelenik az antinomiánus vagy transzgresszív tantrikus buddhizmus. A klasszikus változathoz képest – amelynek számos eleme továbbra is megmarad – a legfőbb eltérések a következők. Az antinomiánus szövegek szintén úgy hirdetik az irányzatukat, mint amely minden tanítás betetőzése és a leggyorsabb, leghatékonyabb út a buddhasághoz, gyakorlatai pedig hasonlítanak a fentiekhez, ám e hagyomány követői szinte minden rituális tisztasági szabályt megszegnek. Például az istenségeknek tett felajánlásaik húst, halat, vért, hagymát, fokhagymát és alkoholt, valamint testnedveket is tartalmaznak, és a tisztátalannak számító bal kézzel ajánlják fel őket, éspedig sokszor az üdvösnek tekintett órajárással ellentétes irányban. A szelíd istenségeket haragvó, félelmetesen vicsorgó arcú, dinamikus pozíciókban ábrázolt változataik váltják fel, akik egy-egy tigrisírhát vagy elefántbőrt leszámítva sokszor meztelenek, csontékszereket és koponyákat viselnek. Gyakran társnőjüket szexuális ölelésben tartva látjuk őket. Az erotika a praxisban is megjelenik.

Röviden: a transzgresszív tantrikus buddhizmusban gyakorlatilag minden szabály a feje tetejére fordul. Ám ez a fajta rituális gyakorlat nem öncélú hedonizmus, hanem jól megalapozott szubverzió. A szövegek gyakran sokkoló kitételeket tartalmaznak, és arra ösztökélik a gyakorlót, hogy minden erkölcsi szabályt szegjen meg,² hiszen ezek is a kettősségeken (szabad–tilos, tiszta–tisztátalan, ehető–nem ehető, iható–nem iható, bal–jobb stb.) alapuló létforgatag építőkövei, és semmilyen objektív alapjuk nincsen. Ezek az új kinyilatkoztatások bizonyos körökben természetesen megrökönyödést keltettek, ami feltehetően tökéletes összhangban állt a szerzők szándékával. Egyfajta „sokkterápiával”

² Például a *Guhyasamājatantra* (*A titkos gyülekezet szentirata*) egyik hírhedt verse (16.61 cdef; Matsunaga, *The Guhyasamāja Tantra*, 91) így szól: *prāṇināś ca tvayā ghātā vaktavyam ca mṛśāvacaḥ | adattam ca tvayā grāhyam sevanaṃ yoṣitām api ||* „Igenis ölj lényeket, és szólj hazug szavakat, vedd el, ami oda nem adatott, és szeretkezz más asszonyával!”

állunk tehát szemben. Képzeljük el, hogyan hathatott mindez egy jó családban felcseperedett fiatalemberre, akinek egész addigi életét a rituális tisztasági szabályok szigora és a rendjére (*varṇa*) vonatkozó kitételek hatották át.

A *mahāyāna* felemelkedésével szemben sokkal jobb helyzetben vagyunk, amikor azt kérdezzük, hogy miért történt meg a fentebb vázolt két paradigmaváltás. Amint azt Alexis Sanderson úttörő jellegű munkájában kimutatta,³ a buddhisták minden bizonnyal a kora középkor domináns vallása, a saivismus változó trendjeit követték. Kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy amit fentebb klasszikus tantrikus buddhizmusnak neveztünk, az a saivismus irányzatai közül nagyjából megfelel az úgynevezett *siddhānta* tanításainak, míg az antinomiánus-transzgresszív változat a *kaula* és más hasonló ezoterikus hagyományoknak. Ezt az elméletet számos kritika érte, de mérvadó cáfolatát még nem olvastam. Mint hamarosan látni fogjuk, a buddhista és a saiva transzgresszív gyakorlatok közötti hasonlóságok már a középkori indiai szerzőknek is feltűntek. Sanderson azonban nemcsak a tipológiai hasonlóságokból vezette le az elméletét, hanem alapos filológiai bizonyítékokkal is alátámasztotta azt. Kimutatta ugyanis, hogy az antinomiánus buddhista hagyomány egyik alapszövege, a *Herukābhīdhāna* (*Heruka tanítása*, más néven *Laghuśaṃvara* [*Rövid Śaṃvara*] vagy *Cakrasaṃvaratantra* [*Cakrasaṃvara szentirata*]) igen jelentős részben saiva forrásokon alapul, nem egy szövegszakasz pedig gyakorlatilag szóról-szóra követi a saiva prototípust.

Bhavyakīrti(k) és művei(k)

Jelen tanulmány törzsét a *Herukābhīdhāna* egyik kommentárjának egy részlete képezi. A kommentár szerzője bizonyos Bhavyakīrti, a kérdéses szakasz pedig egyfajta belső vita a későbbi tantrikus buddhizmus némely eleméről. Ahhoz, hogy megfelelően tudjuk értelmezni a szövegrészletet, először is a szerzőt és művét kell kontextusba helyezni. Közismert, hogy az indiai szubkontinensen kialakult irodalmi hagyományok esetében a szerzői kronológia megállapítása igen nagy gondot jelent. Nincs ez másképp a buddhizmus esetében sem.

Bhavyakīrti egyik munkája sem maradt fent eredeti (azaz minden bizonnyal szanszkrit) nyelven. A tibeti kánon három nagyobb munkát listáz a neve alatt, melyek mindegyike egzegetikai természetű: 1. kommentár a *Herukābhīdhāna* című, kinyilatkoztatásnak számító szövegről (D 1405, P 2121);⁴ 2. kommentár a kétszerzős *Pañcakrama* (*Az öt fokozat*) című értekezéshez (D 1838, P 2696);

³ Bár Sanderson erről már korábban is publikált, a nagy összegzést a szerző *The Śaiva Age* című könyvméretű cikkében találjuk.

⁴ A D és P előjelű számok Ui–Suzuki–Kanakura–Tada, *A Complete Catalogue*, illetve Suzuki, *The Tibetan Tripitaka* számozását követik.

és 3. a *Guhyasamājantrā*hoz írt, *Pradīpoddhotana* (*A lámpás felélesztése*) című kommentár alkomentárja (D 1793, P 2658a/b).⁵

Véleményem szerint az 1. mű szerzője nem feltétlenül azonos a 2. és a 3. szerzőjével, bár a név mindhárom esetében ugyanaz, tibetiül: Skal Idan grags pa. Nincs okunk kételkedni abban, hogy ez szanszkritul valóban Bhavyakīrti volt, ugyanis van egy eredetiben megmaradt munka, amely idézi a nevet. Ez Pszeudo-Advayavajra *Gūḍhapadā* című, egyetlen, pálmalevélen íródott kéziratban hagyományozott és egyelőre publikálatlan kommentárja (Royal Asiatic Society London, Ms Hodgson No. 34),⁶ amelynek 92. levelén a következőt olvassuk (a szöveget diplomatikus átírásban közlöm, a javasolt javításokat és standardizációkat szögletes zárójelben adom meg):

tathā cokaṭam [= *coktam*] *ācāryabhavyakīrtinā* [= *°kīrtinā* |]
suratagaganagāmī bodhitāṣeṣapadmaḥ kumatikumudadāhī darśitā-
nantamārga iti [= *°mārgaḥ*] | *anupamasukhahetuḥ sarvagat tatva-*
bhānuḥ [= *tattvabhānuḥ*] *sayadi* [= *sapadī*] *haranta* [= *haratu*] *loke*
hārdamohāndhakāraḥ [= *°āndhakāram*] *iti* |

Ez a *mālinī* metrumban komponált vers megfeleltethető az 1. munka egyik paszszusának (D 1v5–2r1, P 2r6–2v1).

E munka feltételezhető eredeti címe azonban már problematikusabb. A tibeti fordítás szerint **Śūramanojñā*, azonban tudvalévő, hogy a kanonikus címek sokszor későbbi visszafordítás eredményei. Ezért inkább Sanderson javaslatát fogadom el,⁷ aki a fülnek is kellemesebben hangzó **Vīramanoramā* címet javasolta.

Sanderson úgy vélekedett, hogy Bhavyakīrti egy korai *Herukābhīdhāna*-kommentátor, ugyanis a szövegnek még egy rövidebb recenzióját látta, ám nem a legkorábbi, ugyanis az vélhetően egy Jayabhadrā nevű szerző volt. Sanderson nem mélyedett el különösebben ebben a problémában, véleménye azonban igazolható. Bhavyakīrti valóban gyakran parafrázálja vagy idézi Jayabhadrát, de nem ezen a tulajdonnéven említi, hanem egy topográfiai alapú becenevén, amely szanszkrit eredetiben valószínűleg Koṅkaṇapādának hangzott.⁸ Bár Jayabhadrā

⁵ Erről az alkomentáról már több tanulmány is született: Tomabecki, Bhavyakīrti's Subcommentary; van der Kuijp, Indo-Tibetan Tantric Buddhist Scholasticism ... (Part I) és (Part II).

⁶ A dokumentum online elérhető a Royal Asiatic Society honlapján: <https://royalasiaticcollections.org/ras-hodgson-ms-34-namasamgitiika-gudhapada/> (2025. november 7.).

⁷ Sanderson, *Saiva Age*, 158–159/363. jegyzet. Hozzátehetjük, hogy a *vīra* már csak azért is előnyben részesítendő a *śūra*val szemben, mert az előbbi a hímnemű tantrikus beavatottat és istenségeket is jelenti, tehát a cím annyit tesz: *A beavatottak kedvére való [magyarázat]*.

⁸ A tibetiben: *kongka na'i zhal snga nas*. Körülbelül 55 parafrázist és idézetet sikerült azonosítanom. Két beszédes példa, ahol pontos megfeleléseket találunk Jayabhadrā szövegével: 1. D 2v4–5, P 3r3–4; 2. D 3r3, P 3v3; vö. a *Cakrasamvarapañjikā* megfelelő részét: Sugiki,

saját bevallása szerint Laṅkā szülötte, kommentárját egy Mahābimba nevű helyen szerezte, amely a nyugat-indiai Konkan-part egyik híres zárandokhelye volt, bár pontos elhelyezkedése tudomásom szerint még azonosítatlan.⁹

Bhavyakīrti működését a 10. századra szokás datálni. Így vélekedik például David B. Gray, aki ezt a feltételezést elsősorban a híres 16. századi tibeti krónikás, Tāranātha egyik relatív kronológiai listájára alapozza.¹⁰ A lista szerint Bhavyakīrti egy másik egzegéta, Bhavabhaṭṭa után tevékenykedett, ám ezt nehezen tudom elfogadni, hiszen Bhavabhaṭṭa *Herukābhīdhāna*-kommentárja már a szöveg hosszabb recenziójához íródott, ugyanakkor ő a *Hevajratantrā*hoz is írt egy magyarázatot (D 1182, P 2312), erről a kiemelkedően fontos szentiratról pedig a mi Bhavyakīrtinknek láthatólag nincs tudomása. A *Hevajratantra* keletkezésének dátumát a közmegegyezés Kr. u. 900 körülre datálja, így Bhavyakīrti minden bizonnyal ennél korábban élt, vagyis feltehetően a 9. században tevékenykedett. Szintén későbbi állapotot tükröznek a Bhavabhaṭṭa által képviselt egyes álláspontok is. Például Bhavyakīrti számára a legfelsőbb beavatás az úgynevezett titkos beavatás (*guhyābhiṣeka*),¹¹ Bhavabhaṭṭa modelljében azonban az erre épülő két további beavatásról is olvasunk (*prajñāñānābhiṣeka* 'a beavatás, amelyben megismerzik a bölcsesség [azaz a társnő]' és *caturthābhiṣeka* 'negyedik beavatás').¹²

A fenti okfejtés természetesen csak akkor állja meg a helyét, ha csak a **Vīramānoramā* szerzőjét vesszük figyelembe. Mint arra már utaltam, kétkedem abban, hogy a másik két hosszú kommentár ugyanannak a szerzőnek a tollából ered. E két másik munka ugyanis már említi a *Hevajratantrā*t és egyéb, későbbinek feltételezhető szentiratokat, és stílusuk is teljesen más. A **Vīramānoramā* szerzőjének egyik jellemzője, hogy egy-egy polémia után a következtetését a „Bhavyakīrti úgy tartja” (*skal ldan grags pa ni*) tagmondat-tal vezeti be, míg a másik két munka szerzője nem használja ezt a megoldást. Kulcsfontosságú bizonyítéknak tartom, hogy a két szerző más-más recenzióban idéz a *Catuṣpīṭha* című szentiratról, méghozzá ugyanazt a passzust, amely az olvasófüzerről szól, tehát merőben technikai jellegű, hitéleti szempontból telje-

Jayabhadra, 105. A Jayabhadra kommentárjához írt, szintén csak tibeti fordításban fennmaradt alkommentár Tathāgatarakṣita tollából szintén ezen a néven említi a szerzőt: *slob dpon kong ka na* „a konkani mester” (D 1409, 207r).

⁹ Erről elsősorban egy Kr. u. 1015-ben másolt, illusztrált nepáli kéziratból (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*; Cambridge University Library, Ms. Add. 1643) szerezhetünk tudomást. Ez a kézirat a szöveg díszítése céljából az akkori buddhista világ vélhetően legnépszerűbb zárandokhelyeit ábrázolja. A 193. fólió rectójának jobb oldalán ezt olvassuk: *konkaṇe mahābimbaloṇātha* „Konkaṇon a Nagy Képmásnak [nevezett] Világvédő”. Vö. Foucher, *Étude sur l'iconographie bouddhique*, 103 (az ő olvasatában: *mahāviśva*° [„nagy mindenség”], ám a kéziratban alkalmazott írástípusban az *sv/śv/mb/mv* ligatúrák könnyen összetéveszthetők), 201.

¹⁰ Gray, *Disclosing the Empty Secret*, 425/20. jegyzet; Uő, *The Cakrasamvara Tantra*, 22.

¹¹ Ld. **Vīramānoramā* D 3r, P 3v.

¹² Pandey, *Śrīherukābhīdhānam*, 39; Szántó, *Selected Chapters*. I. 434.

sen jelentéktelen.¹³ Következésképpen a **Vīramānoramā* szerzőjét a pontosság kedvéért Bhavyakīrti I-ként kellene említeni.

Összefoglalva tehát, Bhavyakīrti I **Vīramānoramā*-kommentárja a *Herukābhīdhāna* egzegézisének első fázisához sorolandó, valószínűleg valamikor a Kr. u. 9. században keletkezett, és vélhetően a szöveg körüli korábbi polémiák lenyomataként értelmezhető.

Fordítás

Ebben az alfejezetben az előző alfejezet elején említett passzus jegyzetelt fordítását közlöm; kritikai kiadása a „Függelék”-ben található. Nincs okom azt feltételezni, hogy a tibeti szöveg különösebben romlott volna a hagyományozás során (csupán két emendációt ajánlok), ám abban szinte teljesen biztos vagyok, hogy mint fordítás nem túl jó minőségű. Ezért az, ami alább olvasható, nem szigorú értelemben vett fordítása a tibetinek, hanem inkább annak a rekonstrukciója, amit feltételezésem szerint a szanszkrit szöveg tartalmazhatott.

*

Kérdés: A Magasztos vágytól mentes, hiszen úgy definiáljuk, mint aki mentes a ragaszkodástól és mint aki legyőzte a tudati szennyek burkait és a megismerendők burkait.¹⁴ Mármint, ha a Magasztos vágytól mentes, akkor miért tanítjátok úgy, hogy igen haragvó¹⁵ istenséggént kell vizualizálni, és így tovább? Ez nem lehet helyénvaló, hiszen mivel mindenekelőtt a harag maga a kárhozatba¹⁶ való

¹³ Vö. **Vīramānoramā* D 31v–32r, P 36v–37r és **Sandhiprakāśikā* (a *Pradīpoddhyotana* kommentárja) D 20r–20v, P 23v–24r. A részletek tárgyalásától e helyen eltekintek.

¹⁴ Az opponens itt a Buddha egyik megnevezése, a Magasztos (*bhagavat*) jelentéstani elemzésére (*nirukti/nirvacana*) utal. Több ilyen rész is van a szövegben, amelyekben közös, hogy a megnevezésben szereplő *bhaga* szót a *√bhañj* gyökből (‘tör, zúz, legyűr’ stb.) eredeztetik. A két „burok” szanszkrit megfelelői: *kleśāvaraṇa* és *jñeyāvaraṇa*. A vágy (*rāga*) az egyik tudati szenny (*kleśa*).

¹⁵ Az ez előtt szereplő ismétlés a tibetiben zavaró, kétszer (a bevezetővel együtt háromszor) is ki van mondva, hogy a Magasztos vágytól mentes. Nem lehetetlen, hogy a fordítás helytelen, és valójában valami olyasmi állhatott itt a szanszkrit szövegben, hogy miért kell vágyakozó és/vagy haragvó arkifejezéssel ábrázolni az istenséget, már csak azért is, mert a haragvó alakból nem feltétlenül következik az illető vágygal teli volta. Ez az érvelés valóban zavaró, ám gondolhatunk arra, hogy a buddhizmusban e két negatív tudatállapot tulajdonképpen ugyanaz az (egyébként soha meg nem nevezett) érzület, csupán az előjelük más: fordíthatnánk akár ragaszkodás–taszítás, vágy–gyűlölet stb. ellentétpárokkal is.

¹⁶ A három alacsonyabb létforma (*durgati*, *apāya* stb.) a következő: éhező szellemek (*preta*), állatok (*tiryac*), poklok (*naraka*).

születés legfőbb oka, a harag miatt keringenek a lények a születések körforgásában. Így hát ez nem lehet a vágytól mentes [Magasztos] tanítása. Vagyis a Heruka körét netán a Sátán tanította?

[Válasz:] A tiszteletreméltó Indrabhūti mester így tanította: „Aki nem ébred fel a bölcsesség és a módszer egyesítése révén, annak a nagy embernek nincsenek kiváló cselekedetei sem testben, sem szóban, sem elmében.”¹⁷ A Magasztos pedig ezt mondta: „A Bölcsesség ereje révén pont azon dolgok által szabadulnak meg [a beavatottak] játszi könnyedséggel, mint amelyek által a balgák megköttettek, és a Raurava pokol mélyén senyvednek.”¹⁸ Mások így tanították: „Szörnyű tettek kötik gúzsba a lényeket, de pont ugyanazon tettek révén szabadulnak meg [a beavatottak] a létezés kötelékéből módszeresen.”¹⁹ E tanítások értelme az, hogy amennyiben módszeresen követik el azokat [a beavatottak], pont ugyanazon tettek, tudniillik a tíz nem üdvös cselekedet²⁰ stb. révén szabadulnak meg, mint amelyek miatt mások igen nagy szenvedést fognak tapasztalni a Raurava pokolban és másutt. Nincs ez másként.

¹⁷ Indrabhūti neve mögött több szerző is rejtőzik. A hagyomány szerinti mitikus figura Uddiyāna (valószínűleg a mai Szvát-völgy) királya volt, egyben rendkívüli erővel rendelkező tantrikus mester (ld. Gerloff–Schott, *Indrabhūti ś Jñānasiddhi*). A szövegben itt idézett verset nem sikerült azonosítanom. A bölcsesség (*prajñā*) és a módszer (*upāya*) ötvözése már a *mahāyāna*-hagyományban is alapvető témának számít. Leegyszerűsítve: a bölcsesség az identitások hiányának belátása, azaz az üresség (*śūnyatā*), míg a módszer a könyörület (*karuṇā*) gyakorlása. A *mahāyāna* nagy paradoxona tehát az, hogy hogyan lehet a *bodhisattva* könyörületes, ha tudja jól, hogy valójában nincs ki iránt könyörülettel lennie. A tantrikus hagyományban a két szó (módszer és bölcsesség) a férfi és nő gyakorlóra vagy a hímnemű és nőnemű istenségekre is vonatkozik, tehát az egyesülés itt lehet szexuális értelmű.

¹⁸ A vers egy mára elveszett tantrából (*Vinayāmoghasiddhimahāntantra*) származik. Āryadeva *Sūtaka* című művében így idézi (ld. Wedemeyer, *Āryadeva's Lamp*, 465): *yena mūḍhāḥ prabādhyante śīryante rauravāntike | tair eva hi vimucyante sukhaṃ prajñābalena tu ||*. Fordításom a szanszkrit szöveget követi, a tibeti fordítás szerintem hibás. A Raurava (és az alább is megjelenő Nagy Raurava [*Mahāraurava*]) a buddhista kozmográfiában szereplő számos pokol (*naraka*) egyike.

¹⁹ Ez a strófa több szövegben is megjelenik (*Cittaviśuddhiprakaraṇa* 6; *Hevajratantra* II.ii.50; *Samputodbhavantra* 6.4.31cd–32ab stb.), a *locus classicus* vélhetően Padmavajra *Guhyasiddhi* című értekezése (6.86cd–87ab; ld. *Guhyādi-Aṣṭasiddhi-Saṅgraha*, 46). A szanszkrit eredeti így hangzik: *yena yena hi bādhyante jantavo raudrakarmaṇā | sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandhanāt ||*. Kiemelendő, hogy ugyanezt a verset több hindu egzegéta idézi, legkorábban egy 10. századi kasmíri szerző, Bhāgavatotpala, aki forrásként egy számomra ismeretlen, vélhetően Śiva- vagy inkább Viṣṇu-hitű, tantrikus, *Tattvayukti* című szöveget ad meg (Kaviraj, *Tantrasaṅgraha*. I. 86; Dyczkowski, *Spandapradīpikā*, 5).

²⁰ Szanszkritul *akuśalakarmapatha*. A tízből álló csoport három részre van osztva: a test három bűne az ölés, a lopás és a paráználkodás, a beszéd négy bűne a hazudozás, a rágalmazás, a gorombáskodás és a fecsegés, a tudat három bűne a sóvárgás, a rosszindulat és a fonák nézetek.

[Ellenvetés:] No de akkor a pogányok,²¹ vagyis a Kaula iskola követői és mások miért nem szabadulnak meg?

[Válasz:] Pont ezért mondjuk, hogy „módszeresen”. Ez annyit tesz, mint élni a módszer alkalmazásával, a „módszer” pedig annyit tesz, mint felismerni, hogy minden dolog káprázat. Hiszen így szól a tanítás: „A külső dolog nézete hamis; nincsenek dolgok, csupán a tudat. Ha észszerűen vizsgálódunk, megsemmisül mind az érzékelő alany, mind az érzékelt tárgy.”²² Ennek értelme a következő: A Kaula iskola követői és mások rögeszmésen ragaszkodnak az „én” és „enyém” stb. fonák értelmezéséhez, ezért elméjük meghasonlik, és így az általuk elkövetett tíz nem üdvös cselekedet stb. igenis azt fogja okozni, hogy a Nagy Raurava és az egyéb poklok kínjait fogják elszenvedni, minthogy nem elég ügyesek ahhoz, hogy felfogják a való tényállást, nevezetesen, hogy mindez káprázat. Vegyünk egy példát: Aki mérget fogyaszt stb. anélkül, hogy ismerné annak természetét, az szenvedni fog. Am aki ismeri a mérgek természetét, nemcsak hogy nem fog kinkeserveket, teszem azt, halált elszenvedni, hanem éppen ellenkezőleg, az istenekéhez hasonlatos testre tesz szert. Így szól a tanítás: „Az igen bűnös és gonosz lények esetében a szelídség mit sem ér, így a hős hősies tetteket visz véghez, miközben belül békés marad.”²³ Így tehát az igen haragvó természetű dicső Heruka²⁴ körén való vizualizációs meditációt szándékosan, az éntelenség igazságával vértézve tanította a vágytól mentes és nagy könyörülettel rendelkező [Magasztos].²⁵ Nincs itt semmi ellentmondás. Ahogyan a *Guhyasamāja* is tanítja: „A fogalmasítástól való mentesség igazá-

²¹ Azaz a nem buddhisták. A megfelelő szanszkrit terminus általában *tīrthika* szokott lenni.

²² Ez ugyancsak egy rendkívül híres és gyakran idézett strófa (ld. pl. *Laṅkāvatārasūtra* 10.153cd–154ab; Nanjio, *The Laṅkāvatāra Sūtra*, 285): *bāhyārthadarśanaṃ mithyā nāsty arthaṃ cittam eva tu | yuktyā vipaśyamānānāṃ grāhagrāhyaṃ nirudhyate ||*. A kisebb eltérések, illetve a szokatlan nyelvtani szerkezet tárgyalásától itt eltekintek.

²³ A vers egésze ebben a formában tudomásom szerint nincs meg szanszkritul, az első sor azonban több helyen is fellelhető (például a *Ḍākinīvajrapaṇjarābā*, amelynek egyetlen ismert kéziratát tanítványom, Dhondrup Tsering fogja hamarosan közölni disszertációjában). A *locus classicus* valószínűleg a *Sarvabuddhabuddhasamāyogaḍḍakīnījālaśaṃvara* 5.50ab (saját számozásom szerint; egyelőre publikálatlan kiadásom a Collège de France, Institut d'Études Indiennes Ms. Sylvain Lévi No. 48 kéziratán alapszik) vagy 5.42ab (Negi, *Śrīsarvabuddhasamāyogaḍḍakīnījālaśaṃvaranāmatantram*, 125; az utóbbi kiadás az előbb említett párizsi kézirat egy romlott nepáli átiratán alapszik). A 8. század második felében tevékenykedő Vilāsavajra például így idézi (*tathā coktaṃ śrīsaṃvaratantra*): *atyantaduṣṭaraudreṣu saumyatā nopayujyate* | (Cambridge University Library, Ms. Add. 1708, 55r).

²⁴ Heruka itt a *Herukābhidhāna* szöveg és az azon alapuló gyakorlatok főistenségét jelöli, de tulajdonképpen egy istenségtípust is jelent, a transzgresszív hagyomány haragvó-erotikus megjelenésű központi alakját szokás ezzel a névvel illetni.

²⁵ A szintaxis ebben a mondatban nagyon ingatag, alighanem pontatlan fordítással van dolgunk. Az sincs kizárva, hogy a mondat második fele eredetileg valahogy így hangozhatott: „... nemcsak hogy vágytól mentes, hanem nagy könyörülettel is rendelkezik [az istenség]”.

ból születettek a felülmúlhatatlan csúcsjármű révén beteljesítik az elsődleges tökéletességet, még úgy is, hogy előnti őket a vágy, a harag és az ostobaság. Még a kaszton kívüliek is, még a nyílkovácsok stb. is, még azok is, akiknek folyton a gyilkosságból származó haszonszerzésen jár az esze, még ők is beteljesednek e csúcsjármű, azaz a felülmúlhatatlan Nagy Jármű révén. Még azok is, akik elkövelték az azonnali lakolással járó bűnöket²⁶ stb. avagy egyéb nagy bűnöket, még azok is beteljesednek e *buddha*-jármű, azaz a Nagy Jármű nagy tengere révén. Egyedül azok nem járnak sikerrel, akik a mestert szidalmazták. Egyébiránt gyilkosok, hazudozók, tolvajok, paráznák, húgyivók és ürülékevők mind méltók erre a tanításra.”²⁷ Így hát teljesen rendjén való, hogy a magasztos Vajrasattvát²⁸ úgy vizualizáljuk, mint egy hatalmas kerékforgató világcsászárt,²⁹ aki mindenféle éles fegyvert tart kezeiben, kinek három szeme olyan vérvörös, mint a felkelő Nap, kinek jobbára félelmetes négy arca van, és így tovább.

[Ellenvetés:] Rendben, tehát ez a dicső Heruka, mint valami hatalmas kerékforgató világcsászár, minden lény minden démonát legyűri, tehát akkor meg is semmisítette őket. De akkor hogyan lehet az, hogy manapság még mindig látni alávaló lényeket, démonokat, akik nem átallnak még a három drágaságnak³⁰ is nap mint nap bajt okozni?

[Válasz:] Ez egy nagyon hitvány érv. Vannak drágakövek, varázsigék, gyógyfüvek³¹ és így tovább, amelyek képesek lennének gyógyítani, de a beteg vagy

²⁶ Az őt ún. *ānantaryakarma*: anyagyilkosság, apagyilkosság, egy *arhat* (az ortodox buddhizmus szentségideálja) megölése, egy *buddha* vérét ontani gonosz szándékkal (tehát nem kezelés végett), egyházszakadást okozni. Ezek a bűnök a halál után egyből pokolba való születést eredményeznek, vagyis rögtön beérnek.

²⁷ *Guhyasamājatantra* 5.1–5 (ld. Matsunaga, *The Guhyasamāja Tantra*, 15; Candrakīrti kommentátor általam elfogadott olvasatait szögletes zárójelben adom meg; ld. ehhez Chakravarti, *Guhyasamājatantrapradīpodyotanāṭikā-ṣaṭkoṭivyaḥyā*, 46–48): *nirvikalpārthasambhūtām* [= °*sambhūtā*] *rāga dveṣa mohakulām* [= °*mohākulāḥ*] | *sādhayet* [= *sādhayanti*; ejtsd: **sādhenti*] *pravarāṃ siddhim agrayāne hy anuttare* [= *agrayānaṃ hy anuttaram*] || *caṇḍāla veṇukāryādyā māraṇārthārthacintakāḥ* | *sidhyanti agrayāne śmin mahāyāne hy anuttare* || *ānantaryaprabhṛtayo mahāpāpakṛto 'pi ca* | *sidhyante buddhayāne śmin mahāyānamahodadhau* || *ācāryanānandanaparā naiva sidhyanti sādhanē* | *prāṇātipātinaḥ sattvā mṛṣāvādaratāś ca ye* || *ye para dravyābhiratā nityaṃ kāmaraatāś ca ye* | *viṣṇumūtrābhārakṛtyā ye bhavyās te khalu sādhanē* ||.

²⁸ Avagy „*vajra*-lény”, a tantrikus buddhizmus általánosságban vett főistensége. A *vajra* elsősorban a gyakorló jogarát jelenti, de szimbóluma a nem kettős tudatnak is. A tantrikus buddhizmust gyakran „*vajra*-járműként” szokás emlegetni.

²⁹ Ez a híres *cakravartin*, amely a legfőbb státusz, amelyre ember törekedhet. A Buddha hagiográfiájában is azt találjuk, hogy amikor megszületett, a bölcs Asita azt állította: vagy ez a sors, vagy a buddhaság vár rá. A Buddha apja természetesen az előbbi részesítette volna előnyben, ezért zárta el a fiatal herceget a külvilágtól.

³⁰ Tulajdonképpen úgy is fordíthatnánk: „a buddhizmus”. A három tudvalevően a *buddha* (ebben az esetben képmások formájában), a tanítás és a közösség (világiak és szerzetesek).

³¹ Vö. a középkori európai mágikus hagyományok aforizmájával: *in verbis, in herbis, in*

valami mástól szenvedő ember nem használja fel őket. Ugyanígy áll a dolog a nagy könyörület erejével rendelkező Magasztossal: ott áll készen, hogy legyűrje minden lény démonát. Vajon ő tehet arról, hogy a pogányok és mások a Nagy Raurava pokol kínjait szenvedik el, mert a kezdet nélküli létforgatag okaként ismert nem üdvös cselekedeteikkel egytől-egyig bűnösen káromolták a három drágaságot, és így tovább? A Magasztos Buddha törekvése csak annyiban nyilvánul meg, hogy másoknak kijelöli a helyes utat a felemelkedéshez és a legfőbb jóhoz.³² Ahogyan a tanítás is mondja: „Nektek kell törekednetek, a Beérkezett csupán tanít.”³³

[Ellenvetés:] Ám legyen. Mégis, inkább helyénvaló lenne békés természetű, egyarcú, kétkarú istenségeket vizualizálni, teszem azt, a *bodhisattvákat*, mint amilyen például Avalokiteśvara. Mi szükség ezekre a hősökre és hősnőkre stb.?³⁴

[Válasz:] Való igaz. Ám így szól a tanítás: „Hajlamaik szerint fogom tanítani a lényeket.”³⁵ Ezért tanította a Magasztos az ilyesfajta vizualizációs meditációkat, hogy azok a gyakorlók is, akik hősies kerékforgató világcsászár képében akarnak önmaguk és a lények hasznára lenni, megtalálják a kedvükre valót, amivel fejlődhetnek az elmélkedésben. De ennyit erről.

Néhány megjegyzés

Bár úgy vélem, az apológia önmagáért beszél, néhány figyelemreméltó mondatot és terminust mégis külön kiemelek.

Az anonim vitatárs ellenvetése az ikonográfia problematikájával nyit, és ez a téma a teljes apológiát végigkíséri. Az ellenvetés végén súlyos vád hangzik el, nevezetesen, hogy az antinómiánus hagyomány sátáni ihletésű. Sietve meg

lapidibus („szavakban, füvekben, kövekben”; az aforizma folytatása több változatban létezik: *est Deus* „Isten lakozik”, *sunt virtutes* „erők lakoznak” stb.). A megfelelő szanszkrit fogalmak: *mantra*, *oṣadhī*, *maṇi*.

³² A két terminus szanszkritul *abhyudaya* és *niḥśreyasa*. Az előbbiről általában úgy beszélnek, mint a megfelelő állapot és feltételek eléréséről (pl. emberi vagy valamilyen istenséggé való születés, egészség stb.), amikor kötöttségek nélkül gyakorolhatjuk a buddhizmus tanításait. Az utóbbi tulajdonképpen a létforgatagból való megszabadulás.

³³ *Udānavarga* 12.9cd és 10cd (Bernhard, *Udānavarga*. I. 195): *yusmābhir eva karaṇīyam ākhyātāras* (variáns: *deṣṭāro hi*) *tathāgatāḥ* ||. A „Beérkezett” a *tathāgata*, vagyis a Buddha egyik nevének bevett, bár talán nem teljesen helyes fordítása.

³⁴ A szanszkrit szövegben itt minden bizonnyal *vīra* és *vīriṇī* állt. A Cakrasaṃvara rendszerben így nevezik a *maṇḍala* hímnemű és nőnemű központi alakjait. A „stb.” valószínűleg egyéb (pl. haragvó) kapuőrökre vonatkozik.

³⁵ *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* 1.15ab (Lal, *Āryamañjuśrīnāmasaṃgīti*, 15): *prakāśayisyē sattvā-nāṃ yathāśayaviśeṣataḥ* |.

kell jegyeznünk, hogy az opponens ezzel nem mond újat: az eredetiben itt használt terminus minden bizonnyal a *mārabhāṣitam* „Māra szavai” lehetett (Māra a buddhizmus sátánfigurája), amely szóval már korábban is élt a hagyomány. Jelentése körülírva körülbelül ez: olyan, önmagát kinyilatkoztatásnak láttató szöveg, amely valójában nem a Buddha szava (*buddhabhāṣitam*).³⁶ Bhavyakīrti jelen művében legalább még egyszer használja ezt a szót (D 19r, P 23r): „Nem tudom megérteni, hogy ebből³⁷ miért következne az, hogy a *yogatantrák* (vagyis a klasszikus tantrikus buddhizmus szentiratai, illetve a korai antinomiánus hagyomány kevésbé agresszív ikonográfiával rendelkező szövegei³⁸) a Beérkezett szava, a *yoginītantrák* (azaz az antinomiánus-transzgresszív tantrikus hagyomány szövegei) azonban a Sátán szava.”³⁹ Bhavyakīrti válasza egyébként nagyjából bevettnek mondható: az antinomiánus hagyomány gyakorlója a mód-szeret (*upāya*) alkalmazva követi el minden tettét, mint az alkimista, aki ismeri a mérgező anyagok természetét,⁴⁰ és okosan használja fel őket. Ami pedig az agresszív ikonográfiát illeti: nos, mit lehet tenni, egyes megveszekedettül gonosz lények ellen csak ez használ...

Sokkal érdekesebb az opponens következő ellenvetése. A tibetiben a *rīgs ldan* szót találjuk, ez pedig véleményem szerint a szanszkrit *kaula* megfelelője. Más szavakkal, az opponens implicit módon azt állítja, hogy a Śiva-hitű tantrikusok nagyjából ugyanazokat a dolgokat ültetik át a gyakorlatba, mint buddhista testvérhagyományuk, ám az elért eredmény éppen a fordítottja. Hogy lehetséges ez? Bhavyakīrti válasza nem újszerű. Rövidre fogva, annyit állít, hogy mivel a pogány kaulák nem látják be a dolgok ürességét, vagyis azt, hogy azok semmilyen önléttel nem rendelkeznek (a gyakorlót is beleértve),⁴¹ ezért ők valóban el is fogják szenvedni a karmikus következményeket. Sokkal érdekesebbnek tartom azonban azt, amit itt Bhavyakīrti *nem* mond ki, ugyanis egy szóval sem tiltakozik az ellen, ami az opponens ellenvetéséből világosan levezethető: a praxis szintjén gyakorlatilag semmi különbség nincs a két hagyomány között.

³⁶ Vö. Jaini, *Abhidharmadīpa*, 196–199; Uő, A Note on ‘Mārabhāṣita’.

³⁷ A jelen kérdés szempontjából nem fontos, hogy ez a névmás itt mire utal.

³⁸ A *yogatantrák*nak elvileg csak a klasszikus tantrikus buddhizmusra kellene vonatkoznia, de Bhavyakīrti másutt a *Guhyasamāja* korpuszt is ezzel a névvel illeti (ld. D 4r és 19r).

³⁹ Ez a rész a tibetiben így hangzik: *gang gis rnal 'byor gyi rgyud ni de bzhin gshegs pas gsungs pa yin la | rnal 'byor ma'i rgyud ni bdud kyis bshad pa yin par kho bos ma rtogs so ||*

⁴⁰ Vö. az európai és a kínai hagyomány higanyról gondolt elképzeléseit.

⁴¹ Vö. Kambala híres versével (*Ālokamālā* 274): *sarvaḥ samānaḥ pravibhajyamānaḥ sūksmekṣikākṣāmadhiyā kṛtāntaḥ | baudhdhasya bāhyasya vibhāgakartrī na syād ihaikā yadi śūnyatoktiḥ ||* „Minden doktrína ugyanaz, ha egy éles szemű és éles eszű ember vizsgálja azokat, kivéve egyetlenegy dolgot: a mi ürességtanításunkat, amely elválasztja a buddhizmust a többiek-től.” Isaacson–Sferra, *The Sekanirdeśa of Maitreyaṇātha*, 182, 291.

FÜGGELÉK

A tibeti szövegrészlet kritikai kiadása

A kiadás elkészítéséhez a kánon öt fanyomatát vetettem össze. Ezek a Cone (C 10v7–12v3), a Derge (D 10r1–11v2), az úgynevezett Golden (G 13v2–15v3), a Narthang (N 11r7–13r1) és a Pekingi (avagy Qianlong) (P 11v7–13v4) kiadás, amelyeket a kezdőbetűjükkal jelöltem. A jegyzetekben található kritikai apparátus negatív. Nem jeleztem: a) a *shad* meglétét vagy mennyiségét; b) a megszokottnak tekinthető ingadozásokat (pl. *phrin las* vagy *'phrin las*; *de yang* vagy *de'ang*; *'khor los sgyur ba* vagy *'khor lo sgyur ba*); c) az összevont alakokat (pl. *yino*, *nyamsu*, *phyiro*); d) a fadúc sérüléséből levezethető egyértelmű hibákat (pl. *mdzad* helyett *mjad*); e) a *d* és az *ng* ingadozását.

dris pa bcom ldan 'das ni 'dod chags dang bral ba yin zhing nyon mongs pa'i
 sgrib pa dang shes bya'i sgrib pa ma lus par bcom pa'i mtshan nyid can nyid yin
 pa'i phyir 'dod chags dang bral ba'i bcom ldan 'das gang yin pa de ni 'dod chags
 dang bral ba la | ci khro bo chen por bsgom pa la sogs par ston par⁴² mdzad pa ni
 'os pa ma yin te | dang por khro bo nyid ngan song gi rgyu'i mchog yin pa'i phyir
 khro bo nyid kyis⁴³ 'khor ba [*anne*: 'khor ba pa] ma lus par 'khor ba yin pas 'di ni
 'dod chags dang bral bas gsungs pa ma yin la | he ru ka'i dkyil 'khor yang bdud
 kyis bshad pa nyid yin no zhes smra bar mi 'gyur ram zhe na |

shes rab thabs dag sbyor ba yis | sku gsung thugs kyi phrin las rnams |
 gang zhid 'tshang rgyar mi 'gyur ba | bdag nyid che la de mi mnga' ||

zhes slob dpon Indra bhū ti'i zhal snga nas kyis bshad pa dang | bcom ldan 'das
 kyis kyang |

gang zhid rmongs pa 'ching 'gyur zhing | ngu 'bod mthar ni nges 'gyur ba |
 de nyid kyis ni grol 'gyur zhing | shes rab thabs kyis bde ba thob ||

ces gsungs pa dang | gzhan yang |

skye bo mi bzad pa yi las | gang dang gang gis 'ching 'gyur ba |
 thabs dang bcas na de nyid kyis | srid pa'i 'ching ba las grol 'gyur ||

zhes gsungs pa yin no || 'di'i don ni 'di yin te | mi dge ba bcu la sogs pa'i las gang
 dang gang gis ngu 'bod chen po la sogs pa sdug bsngal mchog tu skyed par byed
 pas 'gro ba rnams 'ching bar 'gyur ba'ang thabs dang bcas na de dang de nyid
 kyis grol bar 'gyur gyi | gzhan gyis ni ma yin no ||

⁴² ston par] N *om*.

⁴³ kyis] kyi C

'o na mu stegs rigs ldan la sogs pa yang ci'i phyir grol bar ma gyur zhe na |

de'i phyir thabs dang bcas na zhes bya ba gsungs te | thabs dang bcas par gnas
pas na thabs dang bcas pa ste | 'dir thabs kyi sgras ni dngos po ma lus pa brdzun
par shes pa la bya ste |

phyi rol don mthong log pa ste | sems nyid kyang ni don du med |
blo yis rnam par brtags pa⁴⁴ na | gzung dang 'dzin pa yod ma yin ||

zhes bshad pa yin no || de'i don ni 'di yin te | rigs ldan la sogs pa ni bdag dang
bdag gi la sogs pa log par 'dzin pa la mngon par zhen⁴⁵ pas blo phyin ci log tu
gyur pa'i phyir mi dge ba bcu'i las la sogs pas ngu 'bod chen po la sogs pa'i sdug
bsngal nyams su myong ba yin te | 'di dag thams cad ni brdzun pa'o zhes phyin
ci ma log pa la mkhas pa med pa'i phyir ro ||

dper na dug gi de kho na nyid mi shes par dug za ba la sogs pas sdug bsngal
nyams su myong bar gyur la | dug gi de kho na nyid shes par gyur pa rnam ni
'chi ba la sogs pa'i sdug bsngal chen po lta smos kyang ci dgos kyi | slar la lha'i
lus can du gyur pa nyid yin no || de bas na 'di ltar |

shin tu gdug cing gtum pa la | zhi bas⁴⁶ phan par mi 'gyur gyi |
nang na zhi ba'i tshul can pas | dpa' bo dpa' ba nyid du spyod ||

ces gsungs pa'i phyir khro bo chen po'i rang bzhin can dpal he ru ka'i dkyil 'khor
bsgom pa shes pa nyid bdag med pa'i de⁴⁷ kho na nyid kyis⁴⁸ na⁴⁹ 'dod chags
dang bral du zin kyang thugs rje chen po dang ldan pas de ltar ston pa la 'gal ba
ci zhig yod || de yang dpal Gsang ba 'dus pa las |

rnam par mi rtog don las⁵⁰ byung | 'dod chags zhe sdang gti mug rigs |
theg pa'i mchog ni bla med pa'i | dngos grub rab mchog sgrub par byed ||

rigs ngan smyig ma mkhan⁵¹ la sogs | gsod don don gnyer sems pa rnam |
theg chen bla na med pa yi | theg mchog 'di la 'grub par 'gyur ||

⁴⁴ pa] pas C D

⁴⁵ zhen] zhon P

⁴⁶ bas] ba'i G

⁴⁷ de] da P

⁴⁸ kyis] G N P om.

⁴⁹ na] ni N

⁵⁰ las] la G (*ante corr.*) N P

⁵¹ smyig ma mkhan] sme sha can G N P

sems can mtshams med la sogs pa'i | sdig pa chen po byed pa yang |
rdo rje theg pa rgya mtsho ste | theg pa mchog ni 'di la grub ||

snying nas slob dpon smod⁵² pa dag | bsgrubs kyang 'grub par yong mi 'gyur |
srog gcod pa yi⁵³ sems can gang | brdzun du smra la dga' ba dang |

gzhan gyi nor la chags pa dang | rtag tu 'dod la spyod gang dang |
bshang gci zas su za ba ste | de dag sgrub pa'i snod du 'gyur ||

zhes ji skad gsungs pa lta bu'o || de nyid kyis na mtshon cha rnon po sna tshogs
bsnams⁵⁴ pa'i phyag sna tshogs dang | nyi ma 'char ka lta bu'i spyang gsum dang |
shas cher 'jigs su rung ba'i zhal bzhi la sogs pa dang ldan pa'i 'khor los sgyur ba
chen por bcom ldan 'das rdo rje sems dpa' bsgom pa yang legs pa nyid yin par
shes par bya'o ||

'khor los sgyur ba chen po dang 'dra bar dpal he ru kas 'gro ba⁵⁵ ma lus pa bdud
rnams⁵⁶ las rgyal ba thob par mdzad pa'i phyir dpal he ru ka ni 'gro ba bdud las
rnam par rgyal bar mdzad pa'o || de'i tshe ji ltar na⁵⁷ dkon⁵⁸ mchog gsum la sogs
pa la gnod pa'i bdud rnams zad par ma mdzad | dman pa rnams ni da dung yang
nyin re zhing gnod pa⁵⁹ byed par snang ngo zhe na |

'di ni shin tu nyung ste | nor bu dang sngags dang sman la sogs pa don de lta bu'i
bya ba byed pa yod kyang nad la sogs pa'i nyes pa chen po dang⁶⁰ ldan pa'i skye
bo rnams len par mi byed do || de bzhin du bcom ldan 'das thugs rje chen po'i
stobs can 'gro ba ma lus pa'i bdud zad par mdzad pa bzhuks su zin kyang thog
ma med pa'i 'khor ba 'khor ba'i rgyun du [*anne*: rgyur] grags pa'i dam pa ma yin
pa'i las gcig nas gcig tu brgyud pa'i rang rang gi nyams pas dkon mchog gsum la
sogs pa la mchog tu 'khu bar byas nas mu stegs pa la sogs pa ngu 'bod chen po la
sogs pa'i sdug bsngal nyams su myong bar gyur pa la bcom ldan 'das la nyes pa
ci zhig mnga' ste | sangs rgyas bcom ldan 'das ni gzhan dag la mngon par mtho ba
dang nges par legs pa'i lam ston par mdzad pa la brtson pa nyid yin no || de yang |
de bzhin gshegs pa ston mdzad yin | khyed rnams kyis ni de ltar gyis ||

⁵² smod] smad N P

⁵³ yi] yis G N P

⁵⁴ bsnams] pa snams G N

⁵⁵ ba] bar G N P

⁵⁶ rnams] rnam G N P

⁵⁷ na] G N P *om.*

⁵⁸ dkon] dgon P

⁵⁹ pa] par N

⁶⁰ dang] G N P *om.*

zhes ji skad gsungs pa lta bu'o ||

de lta yin du chug na yang byang chub sems dpa' nams ni 'Jig rten dbang phyug
la sogs pa rang bzhin zhi ba'i lha phyag gnyis dang zhal gcig la sogs par bsgom
pa legs pa yin na⁶¹ | dpa' bo dang dpa' bo'i dbang phyug ma⁶² la sogs par bsgoms
pas ci zhig bya |

de ni bden mod kyi |

bsam pa'i khyad par ji bzhin du | sems can nams la bstan par bya ||

zhes gsungs pas | gang bsam pa dpa' ba nams 'khor los sgyur ba ltar bdag dang
gzhan gyi don byed par 'dod pas de'i don du gdul bya'i skye bo nams kyi⁶³ ngor
mdzad nas bcom ldan 'das kyis bsgom pa 'di gsungs pa yin te | 'di ni bsam gtan
la sogs pas bgrod⁶⁴ par bya ba nyid yin no ||

re zhig des chog go ||

Bibliográfia

- Bernhard, Franz, *Udānavarga. I. Einleitung, Beschreibung der Handschriften, Textausgabe, Bibliographie*. Göttingen, 1965.
- Chakravarti, Chintaharan, *Guhyasamājatantrapradīpodyotanāṭikā-ṣaṭkoṭivṛkhyā*. Patna, 1984.
- Dyczkowski, Mark, *Spandapradīpikā. A Commentary on the Spandakārikā by Bhagavadutpalācārya*. Varanasi, 2000.
- Foucher, Alfred, *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des documents nouveaux*. Paris, 1900.
- Gerloff, Torsten-Schott, Julian, *Indrabhūti's Jñānasiddhi. A New Critical Edition of the Sanskrit Text and Its Tibetan Translation with English Translation and Reproductions of MSS*. Napoli, 2024.
- Gray, David B., Disclosing the Empty Secret: Textuality and Embodiment in the Cakrasamvara Tantra. *Numen* 52 (2005) 414–444. <https://doi.org/10.1163/156852705775220017>
- Gray, David B., *The Cakrasamvara Tantra. The Discourse of Śrī Heruka. Śrīherukābhīdhāna. A Study and Annotated Translation*. New York, 2007.
- Guhyādi-Aṣṭasiddhi-Saṅgraha*. Ed. by Rinpoche, Samdhong-Dwivedi, Vrajvallabh. Sarnath, 1987.
- Isaacson, Harunaga-Sferra, Francesco, *The Sekanirdeśa of Maitreyanātha (Advayavajra) with the Sekanirdeśapañjikā of Rāmapāla. Critical Edition of the Sanskrit and Tibetan Texts with English Translation and Reproductions of the MSS*. Napoli, 2014.

⁶¹ na] no D

⁶² dbang phyug ma] dbang mo G N P

⁶³ kyi] kyis G N P

⁶⁴ bgrod] dgrad N

- Jaini, Padmanabh S., *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhā[v]ṛtti Critically Edited with Notes and Introduction*. Patna, 1959.
- Jaini, Padmanabh S., A Note on 'Mārabhāṣita' in *Abhidharmadīpa* [235d]. In: *Early Buddhism and Abhidharma Thought. In Honour of Doctor Hajime Sakurabe on His Seventy-seventh Birthday*. Kyoto, 2002, 101–113.
- Kaviraj, Gopinath, *Tantrasaṅgraha*. I. Benares, 1970.
- Kuijp, Leonard W. J. van der, Indo-Tibetan Tantric Buddhist Scholasticism: Bhavyakīrti and His Summary of Sāṃkhya Philosophy (part I). *Journal of Tibetan and Himalayan Studies* 5/1 (2020) 1–40.
- Kuijp, Leonard W. J. van der, Indo-Tibetan Tantric Buddhist Scholasticism: Bhavyakīrti and His Summary of Sāṃkhya Philosophy (part II). *Journal of Tibetan and Himalayan Studies* 5/2 (2020) 1–62.
- Lal, Banarsi, *Āryamañjuśrīnāmasaṃgīti with Amṛtakaṇikāṭīpanṇī by Bhikṣu Raviśrījñāna and Amṛtakaṇikodyotanibandha of Vibhūticandra*. Sarnath, 1994.
- Matsunaga, Yūkei, *The Guhyasamāja Tantra*. Osaka, 1978.
- Nanjio, Bunyiu, *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Kyoto, 1923.
- Negi, Thakur Sain, *Śrīsarvabuddhasamāyogaḍākinījālasaṃvaranāmatantram*. Sarnath, 2022.
- Pandey, Janardan Shastri, *Śrītherukābhīdhānam Cakrasaṃvaratantram with the Vivṛti Commentary of Bhavabhāṭṭa*. I–II. Sarnath, 2002.
- Sanderson, Alexis, The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period. In: *Genesis and Development of Tantrism*. Ed. by Einoo, Shingo. Tokyo, 2009, 41–349.
- Sugiki, Tsunehiko, 『チャクラサンヴァラタントラ』の成立段階について — およびJay-abhadra作Śrīcakrasaṃvarapañjikā校訂梵本 —. *Chisan Gakuho / Journal of Chisan Studies* 64 (2001) 91–141. https://doi.org/10.18963/chisangakuho.50.0_A91
- Suzuki, Daisetz T., *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition – Kept in the Library of the Otani University, Kyoto – Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto. Catalogue & Index*. Tokyo, 1962.
- Szántó, Péter-Dániel, *Selected Chapters from the Catuspīṭhatantra*. I–II. DPhil Thesis (University of Oxford). Oxford, 2012.
- Szántó Péter-Dániel, A tantrikus buddhizmus Indiában. In: *Buddhizmus*. Szerk. Hidas Gergely–Szilágyi Zsolt. Budapest, 2013, 90–115.
- Tomabechi, Toru, Bhavyakīrti's Sub-commentary on the *Pradīpoddhotana* as a Doxography: Some Preliminary Remarks and a Synopsis. *Tōyō Bunka* 96 (2016) 81–94.
- Ui, Hakuju–Suzuki, Munetada–Kanakura, Yenshō–Tada, Tōkan, *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-Hgyur and Bstan-Hgyur)*. Sendai, 1934.
- Wedemeyer, Christian K., *Āryadeva's Lamp That Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa). The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition*. New York, 2008.

Pecsuk Ottó

A Kr. u. 1. századi zsidóság kánonjai*

Kivonat

Az 1. századi zsidóság szent iratai kapcsán még nem beszélhetünk a mai és főleg nem a keresztyén-egyházi értelemben vett kánonról, inkább csak közösségi preferenciákról. A források arról árulkodnak, hogy a különböző kegyességi vagy teológiai irányzatok szociológiai és történeti jellemzői, a velük történt események és a többi csoporthoz fűződő viszonyuk nyomot hagyott a szent könyvekkel kapcsolatos nézeteiken is. Az általuk szentként tisztelt könyvek köre sokszor érthető és felismerhető szociokulturális történetük ismeretében, és maguk a könyvek is befolyásolták a közösségek történetét. Azok a könyvek nyertek kanonikus státuszt a közösségekben, amelyek választ adtak a közösség egzisztenciális vagy kognitív kérdéseire. Azt is vizsgálom, hogy a Jézus Szentírás-értelmezésével kapcsolatos információk hogyan mutatnak előre a későbbi keresztyén kánonképződés folyamatára.

Kulcsszavak: kánon, zsidóság, szamaritánusok, szadduceusok, farizeusok, esszénusok

The canons of first-century Judaism

Abstract

The paper is about first-century Judaism and their sacred texts. In this period, we cannot yet speak of a canon in its modern or Christian theological sense. We only find communal preferences regarding the selection of sacred books. The sources indicate that the sociological and historical characteristics of any specific group, their devotional or theological orientations, the events affecting them, and their relations with other groups left a mark on their views concerning sacred writings. The set of sacred books is often recognizable through the socio-cultural history of a community. At the same time, the books could also shape the groups that revered them. The books which attained canonical status oriented the groups in existential or cognitive questions. We also discuss how Jesus' canon foreshadowed the process of Christian canon formation.

Keywords: Canon, Judaism, Samaritans, Sadducees, Pharisees, Essenes

* A tanulmány az ELTE BTK Indológia Tanszékén működő „Kánonok és sztenderdek a premodern Dél-Ázsiában: Formálódás, megőrzés, újítás, recepció” OTKA-kutatócsoport által 2024. december 6-án megrendezett „Hagyomány és újítás a keleti nyelvek és kultúrák történetében” című konferencián tartott előadás írott változata.

A zsidóság kánonfogalma

Bár viszonylag későn, csak a 4. században kezdenek az egyházatyák¹ bibliai kánonról² beszélni, a fogalom, amely az én értelmezésemben egy közösség által szentnek és mérvadónak³ tekintett írárok gyűjteményét jelenti, feltehetően ennél jóval régebbi. A keresztyénség, mint annyi mindent, a szent iratok fogalmát is a judaizmustól vette át.

Az Újszövetség „Írás”-ként, „Írárok”-ként (pl. Mt 21,42; 22,29; 26,54; Mk 15,28; Lk 24,27; Jn 5,39; 7,39; 13,18; ApCsel 1,16), esetleg „Szent Írárok”-ként (Róm 1,2) beszél ezekről a kanonikus iratokról, vagy egyszerűen azt mondja, hogy *gegraptai* „meg van írva” (pl. Mt 2,5; 4,4; 11,10; Mk 7,6; Lk 2,23).

A zsidóságban is viszonylag későn, már a rabbinikus időszakban kezdtek nevet adni a jelenségnek. Ott úgy fogalmaztak, hogy „azok a könyvek, amelyek tisztátalanná teszik a kezeket”. Ez a kifejezés talán arra utal, hogy a szent iratok olvasása előtt és/vagy után rituálisan kezet kellett mosni.⁴ Maga a jelenség a Héber Bibliában, az Ószövetségben is jelen van, hiszen a Jósias király idején, a templomfelújítás során megtalált Tóra-tekercs szinte vallási megújuláshoz vezetett (2Kir 22),⁵ és hasonló történt Nehémiás/Nehemiás és Ezsdrás/Ezdrás idején, amikor a Babilonból visszatérő zsidók előtt Ezsdrás és a lévíták/levíták felolvasták a Törvényt (Neh 8).⁶

A zsidóság kánonjáról⁷ már igen korán hármas egységként beszéltek, mint a Törvény, a Próféta (benne a korai és a késői prófétákkal) és az Írárok.⁸ Az első két egység már viszonylag hamar rögzült, de a harmadik csoport, az Írárok határai csak az általunk vizsgált időszak előtt nem sokkal, a Kr. e. 3–2. században szilárdultak meg.⁹ A 20. század közepéig a szakirodalomban egy még későbbi

¹ Néhány példa: Athanasziosz 39. ünnepi körlevele 367-ből, amelytől az újszövetségi kánon rögzülését számítjuk; Ikóniumi Amphilokhiosz verses műve (*Iambi ad Seleucum* a *Patrologia Graeca* 37. kötetében), amelyben felsorolja az általa ihletettnek tartott ó- és újtestamentumi könyveket; Nagy Szent Vazul, *Philokalia* III.; a 363. évi laodiceai zsinat kánoni listája (ld. Westcott, *A General Survey*, 429); Jeruzsálemi Kírilloz *Katechetikai előadásai* 4; Nazianzi Szent Gergely, *Carmina dogmatica* 1.1.12; Nagy Szent Gergely, *Moralia* 19.

² Néhány alapvető munka a bibliai kánonról: von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*; Bruce, *The Canon of Scripture*; Barton, *Holy Writings; The Biblical Canons*. Ed. by Auwer-de Jonge; *Canon and Biblical Interpretation*. Ed. by Bartholomew et al.; McDonald, *Forgotten Scriptures*; Uő, *The Biblical Canon*; Chapman, *The Law and the Prophets*.

³ Etimológiai szempontból mind a héber *kane*, mind a görög *kanón* a nádvevőhöz és az abból készített mérőrudhoz kapcsolódik.

⁴ Vö. Lim, *The Defilement of the Hands*, 501–504.

⁵ Nadav, *The ‘Discovered Book’*, 47–49.

⁶ Salevsky, *The Origins of Interpreting*, 186–188.

⁷ A kifejezés lehetséges jelentésármányataihoz vö. Warren-Rothlin, *The Accretion of Canons*, 120–125.

⁸ Lim, *The Formation of the Jewish Canon*, 27.

⁹ Steinberg–Stone, *The Historical Formation*, 4–10.

időpontot, a Kr. u. 1. század végét és a jamniai (jabnéi) zsidóság gyűléseit tekintették *terminus ad quem*nek.¹⁰ Az Írások csoportjának késői lezárulására utal, hogy sem Dániel, sem Ezsdrás könyvei (köztük a mai Nehémiás könyve), sem a Krónikák két könyve nem fért már be a Próféták gyűjteményébe, holott tematikusan és műfajukat tekintve is oda tartoztak volna.¹¹

A Septuaginta¹²

A zsidóság kánonjának késői rögzülésére utal a Septuaginta (vagyis a Héber Biblia görög fordításának) gyűjteménye. Ebben ugyanis sok olyan könyvet találunk, amelyeket a zsidóság később kizárt a szent iratok köréből.¹³ Ma is vitatják, hogy Alexandriában, ahová a Septuaginta keletkezését kapcsoljuk, mennyiben számítottak valóban szentnek ezek a könyvek.¹⁴ Ez a kérdés azért is nehezen megítélhető, mert a legtöbb fennmaradt Septuaginta-kézirat már keresztyének által használt 5. századi kódex volt, miközben a zsidóság a Kr. u. 2. századtól fokozatosan elhatárolódott a Septuagintától, ezért visszatekintve nehéz eldönteni, mennyire volt a görög fordítás „kánonja” mérvadó az alexandriai zsidóságban. Philón például sohasem idézi ezeket az többlet könyveket bibliai tekintélyként a műveiben.¹⁵ Árukkodó, hogy a fennmaradt Septuaginta-kódexekben a könyvek sorrendje is más, és nem a Tanakh hagyományos hármas felosztását követi, hanem már azt a kronológiai szemléletet, amelyet előbb a Vulgata, majd a mai bibliakiadások is alapul vesznek.¹⁶

A holt-tengeri tekercsek

Egy másik fontos forrásunk a zsidóság kánonjának határait illetően a holt-tengeri tekercsek, amelyek a Kr. u. 68-ban a rómaiak által elpusztított kumráni közösség könyvtárát képezték. A megtalált és a Kr. e. 2.–Kr. u. 1. század közé datált kéziratok között nemcsak a zsidóság által szentnek tekintett iratokat fedezték fel, hanem más, részben apokrifnak tekintett (amilyen például a Jubileumok könyve), részben csak a kumráni közösség által használt, úgynevezett szektariánus iratokat is (mint például a Templom-tekercs vagy a Damaszkuszi irat).

¹⁰ Xeravits, A jamniai zsinat mítosza, 402.

¹¹ Harris, *Chronicles and the Canon*, 83–84.

¹² Hasznos és közérthető összefoglalása a témának a nem szakemberek számára: Cook, *The Septuagint as a Holy Text*.

¹³ Crisp, *The Septuagint as Canon*, 143–144.

¹⁴ Crisp, *The Septuagint as Canon*, 143.

¹⁵ Satlow, *How the Bible Became Holy*, 168–169.

¹⁶ Goswell, *The Order of the Books*, 452.

Mindenestre ez a könyvtár főként a kumráni esszénusok kánonjáról árulkodik, és töredékes jellege miatt egyes könyvek (mint például Eszter könyve) hiányából nem szabad messzemenő következtetéseket levonni.¹⁷

Ben Sira/Sirák fia

A héber és a protestáns kánonból hiányzó, de a katolikus és ortodox kánonban szereplő Ben Sira könyve (Ecclesiasticus) a Kr. e. 2. századból arról árulkodik, hogy a héber szent iratok harmadik csoportja vagy nem volt lezárva, vagy némi bizonytalansággal hol így, hol úgy hívták. A könyv fordítói előszavát jegyző személy Ben Sira unokája volt (aki a 2. század végén élt). Ő a harmadik csoportot olyan könyveknek nevezi, „amelyek a Tórát és a Prófétákat követik”, illetve úgy ír róluk, hogy „atyáink könyvei” vagy a „maradék”. Ezen bizonytalan elnevezések ellenére semmivel sem utal arra, hogy ezek a könyvek alacsonyabb kanonikus minőségűek lennének, mint a Tóra vagy a próféták könyvei.¹⁸ A nagypapa Ben Sira Szentírás-használata meglepően hasonló ahhoz, ahogy mintegy 300–400 évvel később a korai keresztyének a maguk kánonjához viszonyultak: a műfaji különbségeken felülemelkedve normatív tekintélyüként hivatkozik mind a Tórára, mind a prófétákra, mind pedig a többi szent könyvre.¹⁹

A Makkabeusok két könyve és Ezsdrás második könyve

A Makkabeusok két könyvében Nehémiásról feljegyzik (2Makk 2,13–14), hogy a Tóra és a próféták mellett Dávid írásait (feltehetően a Zsoltárok könyvét) is besorolta a könyvtárába (vö. még 1Makk 1,56). Ez a megnevezés, vagyis az Írások és a Zsoltárok összekapcsolása később Jézusnál is felbukkan, mint ahogyan Alexandriai Philónnál, aki szintén a Zsoltárok megnevezéssel utal a zsidó szent iratok harmadik csoportjára. Ezsdrás második könyvében, amelyet a Kr. u. 1. század második felére datálnak, a főszereplő a babiloni foglyokkal Jeruzsálembé visszaérkezett 5. századi pap, akinek fiktív története feltárja a kánon fogság utáni újraalkotásának mítoszát: Ezsdrás negyven nap és negyven éjszaka leforgása alatt öt titkárának lediktálja 95 könyv tartalmát, amelyek közül 24 nyilvános, a többi elrejtett, apokrif marad (2Ezsd 14,45). A 24-es (vagy más hagyomány szerint a 22-es) szám a héber ábécé betűire is utal, és szimbolikusan a héber kánon könyveinek számát is jelenti.

¹⁷ VanderKam, Questions of Canon, 292.

¹⁸ Stordalen, The Canonization of Ancient Hebrew and Confucian Literature, 9.

¹⁹ Beckman, Ben Sira's Canon Conscious Interpretive Strategies, 573.

Josephus Flavius (szül. 37 körül) is megemlíti Apión ellen írt művében, hogy a zsidóknak 22 szent könyvük van, amelyek közül 5-öt Mózes írt, a prófétai korpusz 13 könyvből áll, a fennmaradó 4 pedig Istenhez írt himnuszokat és a helyes emberi életet célzó bölcsességeket tartalmaz (*Contra Apionem* 1.38–46). Ez utóbbiakat valószínűleg a Zsoltárokkal, a Példabeszédek és a Prédikátor könyvével, illetve az Énekek énekével azonosíthatjuk. Josephus több könyvet összevon annak érdekében, hogy a szimbolikus 22-es szám kijöjjön, például Jeremiás siralmait Jeremiás könyvével, Ruthot a Bírák könyvével és így tovább.²⁰ Ezzel nagyjából olyan kanonikus könyvsorrendet vázol fel, mint a Septuagintáé, vagy mint amelyet a mai nemzeti nyelvű bibliakiadások is követnek. Josephus Flavius szintén Ezsdráshoz köti a héber szent könyvek kánonjának kodifikálását.

A jamniai iskola

A Jézussal kortárs kánonfelfogás összképével kapcsolatban szólnunk kell a Jamniához (vagy Jabné, a mai Jaffa közelében) köthető rabbinikus iskoláról is. Sokáig ehhez és a Kr. u. 90-ben tartott összejövetelhez („zsínathoz”) kapcsolták az Írások szövegcsoporthoz és így a héber kánon végleges lezárásának időpontját. (Még én is így tanultam a teológián izagógikái, bevezetéstani tanulmányaim során.) Ugyanakkor Jack P. Lewis tanulmánya már 1964-ben cáfolta ezt a tudományos feltételezést. Lewis úgy vélte, hogy Jamniában nem az volt a tét, hogy lezárul-e az Írásokkal a kánon végleges köre, hanem hogy miként ítélik meg a rabbik a Prédikátor könyve és az Énekek éneke kanonikus jellegét.²¹ Az ő nyomán a kutatók többsége ma már úgy véli, hogy a kánon jóval a Kr. u. 1. század vége előtt lezárult. Ma is vannak azonban olyanok (például James A. Sanders²²), akik még mindig ehhez a mérőöldkőhöz, az úgynevezett jamniai zsinathoz kapcsolják a szent iratok körének véglegesítését.

Kegyességi irányzatok

A szadduceusok

Mit tudhatunk még a Jézussal kortárs zsidó kegyességi csoportok vagy irányzatok (görög szóval: *haireseis*) kánonfelfogásáról? Az egyik ilyen csoport az evangéliumokból jól ismert szadduceusoké.²³ Ők a főpapi réteghez és így a tár-

²⁰ Vö. Karasszon, A bibliai kánon, 58–59.

²¹ Lewis, What Do We Mean by Jabneh?, 129.

²² Sanders, *Torah and Canon*; Uő, *From Sacred Story to Sacred Text*.

²³ Wellhausen, *A farizeusok és a szadduceusok*, 46–58.

sadalmi elithez tartoztak.²⁴ Josephus Flavius úgy mutatja be őket, mint akik csak az írott Törvényt követik, és elutasítják a főként a farizeusok által képviselt szóbeli hagyományt, a *halakhát* (*Antiquitates Iudaicae* 13.10.6²⁵). Mind a rivális farizeus irányzathoz tartozó Josephus, mind az Újszövetség negatív fényben ábrázolja a szadduceusokat, akik inkább tűnnek hatalomvágyó és opportunistáknak, mint teológusoknak, ugyanakkor vannak olyan kutatók, akik több alcsoportot különböztetnek meg köreikben, köztük olyanokat is, amelyek intenzívebb írásmagyarázó tevékenységet folytattak.²⁶ Arról hallgatnak a források, hogy a szadduceusok a Tórán kívül mit és hogyan fogadtak el a Próféták és az Írások közül, vagyis hogy milyen volt a kánonszemléletük.

A farizeusok

A farizeusok csoportját az evangéliumi szövegekben negatív főszereplőnek nevezhetjük, bár az újszövetségtudomány ítélete ebből a szempontból is sokat változott az idők során. Az evangélisták egyértelműen „karikaturisztikus” ábrázolásmódjával szemben a kutatók kiemelik, hogy nem véletlenül vitatkozott Jézus annyit a törvényről a farizeusokkal. Ők álltak ugyanis a legközelebb hozzá a szent iratokkal kapcsolatos felfogásukban. Kr. u. 70-től ők formálták ki a judaizmus új arculatát, és a rabbinikus judaizmus előfutárainak is tekinthetők.

Jézus egyértelműen a törvénnyel, a Tórával kapcsolatos nézeteikkel és *halakháikkal* száll szembe (Mk 7,9–13; Mt 19,7; 22,36), arról viszont nem derül ki semmi az evangéliumokból, hogy mit gondoltak a Prófétákról és az Írásokról. Mindenesetre, ha valóban hittek a testi feltámadásban, akkor nem korlátozhatták hitforrásaikat a Tórára, amelyben valóban nincsen szó a feltámadásról, szemben például Ezékiel (37. fejezet) vagy Dániel könyvével (12. fejezet), amelyekben vannak így értelmezhető szakaszok. Pál apostol maga is farizeus volt, és az ő szóhasználatában a Tóra megnevezés többször is az egész Bibliára (pontosabban a Héber Bibliára) vonatkozik (például Róm 3,10–19). Ebből szintén arra következtethetünk, hogy talán a farizeusok is tekintélynek tekintették a prófétákat és a Zsoltárokat.²⁷

²⁴ Zsengellér, *A kánon többszólamúsága*, 208.

²⁵ A Révay József-féle fordítás (*A zsidók története*. Budapest, é.n.) számozását követve.

²⁶ Zsengellér, *A kánon többszólamúsága*, 210.

²⁷ Zsengellér, *A kánon többszólamúsága*, 214.

Az esszénusok

Josephus Flaviusszal ellentétben²⁸ az Újszövetség nem beszél az esszénusokról, de tudjuk, hogy ők is Jézus kortársai voltak. Elképzelhető, hogy Keresztelő János is kapcsolódott hozzájuk valamilyen szállal. Az esszénusok gyakran fogadtak örökbe árva gyermekeket papi családokból, és tudjuk, hogy János szülei idősek voltak; az a hely, ahol János a Jordánban keresztelt, közel volt Kumránhoz; az esszénusok között is fontos gyakorlat volt a naponkénti bemelegítés; a János által önmeghatározásként is hivatkozott Ézs 40,3 igehelye gyakran magyarázott szakasz volt az esszénusoknál a holt-tengeri tekercsek tanúsága szerint. Jézus pedig talán éppen Keresztelő János halála után lépett fel nyilvánosan, és tanítványait János tanítványai közül is toborozta.

Jézussal az esszénusokat a jeruzsálemi templomban folyó kultusz kritikája köti össze.²⁹ Utóbbiak nemcsak olvasták, de másolták és intenzíven kommentálták is a szent szövegeket, erről árulkodik a kumráni közösség területén feltárt *scriptorium* is.³⁰ A kumráni romok és barlangok feltárása nyomán ugyanakkor a relatív régészeti anyagbőség ellenére sem mondhatunk sokat a közösség kánonfelfogásáról.³¹ Meglepő, hogy a Tóránál is nagyobb hangsúlyt fektettek a próféta szövegek értelmezésére, és az ezekhez fűzött *peser*-magyarázataiknak normatív érvényt tulajdonítottak.³²

A szamaritánusok

A szamaritánusok a zsidóság egyik sajátos, etnikai és kultuszi szempontból is önálló csoportját alkották.³³ Sokáig azonos vallási nyomvonalon haladtak a zsidóság fősodrával, de nagyjából a Tóra kanonizációjával egy időben elszakadtak tőlük: a szamaritánusok a Garizim-hegyen, a zsidók Jeruzsálemben építettek maguknak templomot. Minden későbbi, a jeruzsálemi kultuszt legitimáló bibliai szöveg csak még jobban elmélyítette az ellentéteket és a szamaritánusok elkülö-

²⁸ *Bellum Iudaicum* 2.8.2–13. Josephus részletesen bemutatja az esszénusok közösségét, szokásait, életmódját és vallásosságát, de azonkívül, hogy vannak közöttük olyan próféták, akik járatosak a szent könyvekben is (2.8.12), semmit nem mond a kánonhoz való viszonyukról. Erről a holt-tengeri tekercsek árulkodnak (bár Steve Mason szerint a holt-tengeri közösség nem azonosítható minden további nélkül az esszénusokkal: Mason, Did the Essens Write the Dead Sea Scrolls?).

²⁹ Baumgarten, *The Essenes and the Temple*. Jézus templomkritikájához vö. Ádna, *Jesus and the Temple*.

³⁰ Reich, *A Note on the Function of Room*, 30.

³¹ Zsengellér, *A kánon többszólamúsága*, 220–221.

³² Bilhahn, *Approaches to Biblical Exegesis*, 347–348.

³³ Kartveit, *Theories of the Origin of the Samaritans*, 4–6.

nülését a zsidóktól.³⁴ Az ő esetükben tehát joggal mondhatjuk, hogy a kánonjuk a többi kortárs zsidó irányzathoz képest csonka vagy részleges volt, és csak a Tórára korlátozódott.

Jézus és követői

Annak a megítélésében, hogy milyen Bibliát ismert Jézus és használtak az első keresztyének, elsődleges forrásaink természetesen az evangéliumok. Jellemző ezekre az írásokra az ószövetségi szövegeknek tulajdonított különleges tekintély és annak a hangsúlyozása, hogy a bennük rögzített események elsődleges hermeneutikai kulcsa az ószövetségi ígéretek beteljesedésében keresendő. Míg a kortárs zsidó irányzatok kánonja inkább a Tórára épült, a Jézus-követők kánoni szemléletében különleges szerepe van a próféták ígéréteinek. Már Keresztelő Jánosban az Ézsaiás/Izajás próféta által megjövendölt pusztai hívó szót látták (Mk 1,2), és Jézus is azért engedte meg üldözőinek, hogy az Olajfák hegyén letartóztassák, mert „be kell teljesedniük az írásoknak” (Mk 14,49).

Különösen Máté evangéliumára jellemzők az úgynevezett reflexiós formulák, amelyekkel az ószövetségi próféciaik beteljesedésére hívja fel a figyelmet.³⁵ Máté tizenkét alkalommal él ezzel a technikával. Lukács evangéliumának ebből a szempontból keretes szerkezete van: míg a gyermekségtörténeteket nyelvi és teológiai szempontból egyaránt áthatják a Septuaginta születéstörténeteinek allúziói, az evangélium végén a feltámadott Jézus arról tanítja az emmausi tanítványokat, hogy „be kell teljesednie mindannak, ami meg van írva rólam Mózes törvényében, a prófétáknál és a zsoltárokbán” (Lk 24,44).

Valamennyi passzióelbeszélésben, de főleg Jánosnál figyelhető meg, hogy a szenvedés, a kereszthalál és a feltámadás minden mozzanata (például Jézus hét szava a kereszten) egy-egy zsoltáridézetet tölt meg új, krisztológiai értelemmel. Az evangélisták az Ószövetséget „Írások”, „a Törvény és a próféták” (Mt 22,40), „Mózes és a próféták” (Lk 16,29) és egy alkalommal „a Törvény, a próféták és a Zsoltárok” (Lk 24,44) megnevezéssel idézik. A „Zsoltárok” alatt Jézus (vagy Lukács evangélista) feltehetően az Írásokat együtt értette, hiszen ezt az íráscsoportot a Zsoltárok könyve vezette be a kánonban. Azt azonban teljes biztonsággal nem tudjuk megmondani, hogy Jézus idején az Írások köre már teljes volt-e, vagy sem. Vannak, akik egyik mondását (Lk 11,50–51) úgy értelmezik, hogy számára a Krónikák második könyvével zárult le a szent könyvek gyűjteménye:³⁶ „Ezért mondta az Isten bölcsessége is: Küldök hozzájuk prófétákat és apostolokat, és közülük némelyeket megölnék, másokat pedig

³⁴ Zsengellér, *A kánon többszólalásága*, 229.

³⁵ Fai, *The Old Testament in Matthew's Gospel*, 5–9.

³⁶ E hagyományos értelmezéssel szemben érvel Gallagher, *The Blood from Abel to Zechariah*, 121–138.

üldöznek, hogy számot adjon ez a nemzedék minden próféta véérért, amelyet kiontottak a világ kezdete óta, Ábel véretől Zekarjá véréig, akit az áldozati oltár és a templom között öltek meg.” Itt Jézus feltehetően arra a Zekarjára gondolt, akit 2Krón 24,24 szerint a templomudvarban köveztek halálra. A mondás Máté evangéliumában (23,35) is megtalálható, kissé másként, Zakariással, a bibliai prófétával azonosítva Zekarját: „... hogy rátok szálljon minden igaz vér, amelyet kiontottak a földön, az igaz Ábel véretől Zekarjának, Barakjá fiának véréig, akit meggyilkoltatok a templom és az áldozati oltár között.”

Úgy tűnik, Jézusnak és tanítványainak a kánonfelfogása a szadduceusokat és a samaritánusokat leszámítva nem tért el a kortárs zsidó kegyességi csoportokétól. Fontos tekintély volt számukra a Tóra, de azzal egyenlő mértékben a próféták és az Írások is, különösen a Zsoltárok.³⁷

Jézus és tanítványai számára az ószövetségi szövegek idézetei, a prófétai ígéretek beteljesedései mintegy előkészítették az evangélium hirdetését. Az írott evangéliumokban már láthatók annak a folyamatnak a kezdetei, amelyben a Jézus által hirdetett, de személyében és váltságművében meg is jelenő evangélium egyfajta szóbeli kánonelemmé válik. Az ószövetségi írások Jézus evangéliumában teljesednek be, de ezzel maga a szóbeli evangéliumhirdetés, majd a második Jézus-követő nemzedékben az írott evangéliumok is az ószövetségi írások rangjára emelkednek, amivel kezdetét veszi a keresztyénség több évszázados, sokszínű kánonképződése.

Összefoglalás

Fentebb azokat a fontosabb forrásokat tekintetem át, amelyek az 1. századi zsidóság fontosabb és megkülönböztethető csoportjainak szent iratokhoz fűződő viszonyáról árulkodnak. Bár ebben a korban még nem beszélhetünk a mai és főleg nem a keresztyén-egyházi értelemben vett kánonról, inkább csak közösségi preferenciákról a szent könyvek körét illetően, a források arról árulkodnak, hogy az adott csoportok, kegyességi vagy teológiai irányzatok szociológiai és történeti jellemzői, a velük történt események és a többi csoporthoz fűződő viszonyuk nyomot hagyott a szent könyvekkel kapcsolatos nézeteiken is. Ha formálisan lezárt kánonokról nem beszélhetünk is, úgy tűnik, hogy a samaritánusok és a szadduceusok kivételével a legtöbb csoport szent könyvekként kezelte az Ezdrás óta háromosztatúnak tekintett Szent Iratokat, a Törvényt, a Prófétákat és az Írásokat (de legalább a Zsoltárokat). A Jézusnak és első követőinek Szentírás-értelmezésével kapcsolatban fennmaradt információk az evangéliumokban arra mutatnak, hogy leginkább az esszénusokhoz és a farizeusokhoz hasonló kánonfelfogással rendelkeztek. Az esszénusokhoz abban is közel álltak, hogy a Tórával szemben inkább a prófétai iratokat részesítették előnyben.

³⁷ Beckwith, *The Old Testament Canon*, 437.

Bibliográfia

- Ådna, Jostein, Jesus and the Temple. In: *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Ed. by Holmén, Tom–Porter, Stanley E. Leiden, 2011, 2635–2675. https://doi.org/10.1163/9789004210219_087
- Barton, John, *Holy Writings, Sacred Text. The Canon in Early Christianity*. Louisville, 1997.
- Baumgarten, Joseph M., The Essenes and the Temple: A Reappraisal. In: Uő, *Studies in Qumran Law*. Leiden, 1977, 57–74. https://doi.org/10.1163/9789004667471_008
- Beckman, Peter, Ben Sira’s Canon Conscious Interpretive Strategies: His Narrative History and Realization of the Jewish Scriptures. *Themelios* 46/3 (2021) 562–573.
- Beckwith, Roger, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. Grand Rapids (MI), 1985.
- Bilhahn, Itzan, Approaches to Biblical Exegesis in Qumran Literature. In: *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honour of Emanuel Tov*. Ed. by Paul, Shalom M. et al. Leiden, 2003, 347–365. https://doi.org/10.1163/9789004276215_023
- Bruce, Frederick F., *The Canon of Scripture*. Downers Grove (IL), 1988.
- Canon and Biblical Interpretation*. Ed. by Bartholomew, Craig G. et al. Grand Rapids (MI), 2006.
- Chapman, Stephen B., *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation*. Grand Rapids (MI), 2020.
- Cook, Johann, The Septuagint as a Holy Text – The First ‘Bible’ of the Early Church. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76/4 (2020) a6132. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i4.6132>
- Crisp, Simon, The Septuagint as Canon. *The Bible Translator* 67/2 (2016) 137–150. <https://doi.org/10.1177/2051677016649429>
- Fai, Ebenezer, The Old Testament in Matthew’s Gospel. *The American Journal of Biblical Theology* 23/31 (2022) 1–17.
- Gallagher, Edmon L., The Blood from Abel to Zechariah in the History of Interpretation. *New Testament Studies* 60 (2014) 121–138. <https://doi.org/10.1017/S0028688513000246>
- Goswell, Greg, The Order of the Books in the Greek Old Testament. *Journal of the Evangelical Theological Society* 52/3 (2009) 449–466.
- Harris, R. Laird, Chronicles and the Canon in New Testament Times. *Journal of the Evangelical Theological Society* 33/1 (1990) 75–84.
- Karasszon István, A bibliai kánon Josephus Flavius Contra Apionem és 4Ezsd felfogásában. In: *A sokoldalú Josephus*. Szerk. Kókai-Nagy Viktor. Komárom–Budapest, 2020, 55–66.
- Kartveit, Magnar, Theories of the Origin of the Samaritans: Then and Now. *Religions* 10/12 (2019) 1–14. <https://doi.org/10.3390/rel10120661>
- Lewis, Jack P., What Do We Mean by Jabneh? *Journal of Biblical Literature* 32 (1964) 125–132. <https://doi.org/10.1093/jaarel/XXXII.2.125>
- Lim, Timothy H., The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures. *The Journal of Theological Studies* 61/2 (2010) 501–515. <https://doi.org/10.1093/jts/flq079>
- Lim, Timothy H., *The Formation of the Jewish Canon*. New Haven, 2013. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300164343.001.0001>
- Mason, Steve, Did the Essenes Write the Dead Sea Scrolls? Don’t Rely on Josephus. *Biblical Archaeology Review* 34/6 (2008); <https://library.biblicalarchaeology.org/article/did-the-essenes-write-the-dead-sea-scrolls/> (2025. július 13.).
- McDonald, Lee Martin, *Forgotten Scriptures. The Selection and Rejection of Early Religious Writings*. Louisville, 2009.
- McDonald, Lee Martin, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*. Grand Rapids (MI), 2011.

- Nadav, Na'aman, The 'Discovered Book' and the Legitimation of Josiah's Reform. *Journal of Biblical Literature* 130/1 (2011) 47–62. <https://doi.org/10.2307/41304187>
- Reich, Ronny, A Note on the Function of Room 30 (the "Scriptorium") at Khirbet Qumran. *Journal of Jewish Studies* 46 (1995) 157–160. <https://doi.org/10.18647/1796/JJS-1995>
- Salevsky, Heidemarie, The Origins of Interpreting in the Old Testament and the *Meturgeman* in the Synagogue. *The Bible Translator* 69/2 (2018) 184–198. <https://doi.org/10.1177/2051677018786366>
- Sanders, James A., *From Sacred Story to Sacred Text*. Philadelphia, 1987.
- Sanders, James A., *Torah and Canon*. Philadelphia, 1972.
- Satlow, Michael L., *How the Bible Became Holy*. New Haven, 2014.
- Steinberg, Julius–Stone, Timothy J., The Historical Formation of the Writings in Antiquity. In: *The Shape of the Writings*. Ed. by Steinberg, Julius–Stone, Timothy J. Winona Lake (IN), 2015, 1–51. <https://doi.org/10.1515/9781575063744-004>
- Stordalen, Terje, The Canonization of Ancient Hebrew and Confucian Literature. *Journal for the Study of Old Testament* 32/1 (2007) 3–22. <https://doi.org/10.1177/0309089207083763>
- The Biblical Canons*. Ed. by Auwers, Jean-Marie–de Jonge, Henk Jan. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 163.) Leuven, 2003.
- VanderKam, James C., Questions of Canon Viewed Through the Dead Sea Scrolls. *Bulletin for Biblical Research* 11/2 (2001) 269–292. <https://doi.org/10.2307/26422274>
- von Campenhausen, Hans, *The Formation of the Christian Bible*. Transl. by Baker, John Austin. Philadelphia, 1972.
- Warren-Rothlin, Andy, The Accretion of Canons in and Around Qumran. *The Bible Translator* 67/2 (2016) 120–136. <https://doi.org/10.1177/2051677016650017>
- Wellhausen, Julius, *A farizeusok és a szadduceusok*. Ford. Szabó Csaba. Budapest, 2001.
- Westcott, Brook F., *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*. Edinburgh, 1881.
- Xeravits Géza, A jamniai zsinat mítosza. *Vigilia* 6 (2012) 402–409.
- Zsengellér József, *A kánon többszólamúsága. A héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*. Budapest, 2014.

Péri Benedek

Hagyomány és újítás: Imitáció és imitációs hálózatok a 16. századi oszmán gazel-költészetben*

Kivonat

A hagyományt az újítással egyesítő szövegalkotási módszer, az imitáció a perzsa klasszikus irodalmi hagyományt szellemi elődjének tekintő, a 16. század első felére kialakuló birodalmi oszmán klasszikus költészet egyik meghatározó jelentőségű gyakorlata. Bár az imitáció jelensége minden műfajban megfigyelhető, a legjobban talán mégis az oszmán klasszikus hagyomány legfontosabb versformája és műfaja, a gazel esetében tanulmányozható. A vizsgálódásokat jelentősen megkönnyíti, hogy az adott időszakban vaskos antológiák születtek az Oszmán Birodalomban, melyek esetenként több ezer imitációs költeményt, elsősorban gazeleket tartalmaznak. Erre a forrásbázisra építve mutatom be az imitáció jelenségét, és egy konkrét példán keresztül megismertetem az olvasót az imitációs hálózatok elméletével.

Kulcsszavak: imitáció, imitációs hálózatok, oszmán költészet, gazel

Tradition and innovation: Imitation and imitation networks in sixteenth-century Ottoman gazel poetry

Abstract

Imitation, a text composition method that combines tradition with innovation, was one of the major text creation techniques of imperial Ottoman classical poetry, which emerged in the first half of the sixteenth century and regarded the Persian classical literary tradition as its intellectual predecessor. Although the phenomenon of imitation can be observed in all genres, it is perhaps best studied in the gazel, the most important verse form of the Ottoman classical poetry. The study of imitation gazels is facilitated by the fact that substantial anthologies were produced in the Ottoman Empire in the given period, sometimes containing thousands of imitation texts, primarily gazels. Based on this source material, the phenomenon of imitation as it was practiced in Ottoman gazel poetry can be described and, through a specific example, the reader will be introduced to the theory of imitation networks.

Keywords: imitation, imitation networks, Ottoman poetry, gazel

* A tanulmány az ELTE BTK Indológia Tanszékén működő „Kánonok és sztenderdek a premodern Dél-Ázsiában: Formálódás, megőrzés, újítás, recepció” OTKA-kutatócsoport által 2024. december 6-án megrendezett „Hagyomány és újítás a keleti nyelvek és kultúrák történetében” című konferencián tartott előadás írott változata, amely nagyrészt a 2025-ben megvédett akadémiai doktori értekezésemben leírtakra támaszkodik: Péri Benedek, *Imitáció és imitációs hálózatok a 15–16. századi klasszikus török gazelköltészetben*. Akadémiai doktori disszertáció (MTA). Budapest, 2023. Online elérhető: <https://real-d.mtak.hu/1629/> (2025. november 3.).

Az antikvitás és a reneszánsz európai irodalmához hasonlóan a perzsa–török irodalmi hagyomány történetét is végigkíserte az imitációs szövegalkotás, mely olyannyira központi szerepet töltött be az irodalmi életben, hogy a vele kapcsolatos kérdések tisztázása, az imitációs célok, stratégiák, módszerek és eszközök lehető legteljesebb feltérképezése nélkül az irodalmi rendszer működésének logikája is nehezen érthető meg. Az imitációs gyakorlatok rendszere, mely a hű másolatoktól a teljes átértelmezésekig terjedt, szinte minden költői műfajban jelen volt, de a maga teljességében, már csak a műfaj fontossága, a szerzők és a befogadók között élvezett presztízse és az ezekből következően az évszázadok során keletkezett hatalmas szövegtömeg miatt is, talán a klasszikus gazell-költészetben figyelhető meg a leginkább.

Bár az imitáció jelensége a klasszikus irodalmi hagyomány egész történetét végigkíserte, és már a perzsa klasszikus irodalmi hagyomány legkorábbi korszakában is jól adatható, a timurida kor költészetében, mely lényegi szerepet játszott a török nyelvű klasszikus hagyományok kialakulásában és fejlődésében, az irodalmi életet a korábbiaknál erőteljesebben, szinte domináns módon határozta meg.¹ A jelenséget egyes kutatók a kor költőinek középszerűségével hozzák összefüggésbe,² amiben talán van annyi igazság, hogy jelen ismereteink szerint ebben a korban hirtelen megnőtt a verset írók száma. Azt megelőzően a klasszikus költészetet javarészt a kulturális központokként is funkcionáló uralkodói udvarok körül összegyűlő, nem túl nagy létszámú professzionális szakembergárda művelte, ám a Timuridák korában ez jelentősen megváltozott.

Ennek egyik oka, hogy a timurida korban megnőtt a kulturális termékek fogyasztására áldozni képes és áldozni hajlandó befogadók száma. Ezzel egy időben megszaporodtak a körülöttük kialakuló kulturális centrumok és a bennük működő irodalmi szalonok, ahol rendszeresek voltak az irodalmi elit részvételével zajló, zenével, lakomával összekötött irodalmi összejövetelek. Ám talán még ennél is fontosabb változás, hogy a klasszikus irodalom udvariból városi művészeti ággá alakult át.³ Tulajdonképpen olyan közüggé emelkedett, melynek alakításában a legkülönbözőbb származású és műveltségű emberek vettek részt, az egyszerű mesteremberektől a tanult értelmiségieken át az uralkodókig. Ezek a folyamatok az irodalomfogyasztók körének kiszélesedésével, számuk ugrásszerű növekedésével jártak, s ahogy az irodalmat foglalkozásszerűen űzők mellett egyre több amatőr költő jelentkezett, az olvasóközönség szaporodásával párhuzamosan nőtt az irodalommal aktívan foglalkozók tömege is.

Ezek a tendenciák a késő timurida korban, a 15. század végén, a 16. század elején létrejövő és megerősödő, török nyelvű klasszikus hagyományokban is jól nyomon követhetők. A források bősége miatt a legkönnyebben talán az osz-

¹ Subtelny, *A Taste for the Intricate*, 62.

² Kadkanī, *Persian Literature*, 136.

³ Losensky, *Welcoming Fighānī*, 136.

mánban, ahol a téma kutatását egy sor, a 16. században átfogó igénnyel megírt életrajzi antológia és jó néhány, imitációs szövegek ezreit tartalmazó gyűjtemény segíti.

A korabeli költői antológiák sok száz poéta életrajzát tartalmazzák, a tanult és a klasszikus irodalomban jártas értelmiségiek, állami hivatalnokok mellett olyanokét is, akiknek nem volt formális iskolázottságuk. A korabeli irodalmi élet társadalmi sokszínűségét, összetettségét, az irodalomkritika részrehajlás-nélküliségét jól jelzi, hogy a törökül *‘ümmînek*, azaz *‘közrendű’*-nek mondott, alacsony származású, jobbára mesteremberként dolgozó költők közül még olyanoknak is esélye volt az elismertség megszerzésére, mint a tintakészítőként kenyerét kereső és tűzijátékok szakértőjeként is sikereket arató Enverînek (megh. 1546), aki annak ellenére lehetett a korabeli irodalmi kánonba befogadott költő, hogy még írni-olvasni sem tudott.⁴

A 16. század első évtizedeiben az Oszmán Birodalom irodalmi szcénáját, melyet elárasztottak a korabeli kritikusok szerint inkább kevesebb, mint több sikerrel irodalmi babérokra pályázó poéták, Laţîfî, az egyik korai életrajzi antológia szerzője vitriolos mondatokkal a következőképp jellemezte:

„Manapság a költők és a versfaragók nem különböztethetők meg. A költészet színtere másolókkal telt meg. A tiszteletre méltó nyelvekben egyetlen szó sem maradt, melyet költői névként újra és újra fel ne használtak volna. Azok, akik olvasták a *Gülistānt*,⁵ anélkül, hogy ismernék a rímek és redífek óceánjait, vagy fogalmuk volna a versmértékek kiszámolásának [szabályairól], magukat költőnek, akik két fêlsort tudnak írni, magukat alkotónak és gyakorlottnak képzelik, az öt párverset összerakni képesek [már] úgy hiszik, kéz a kézben járnak a *Hamse* szerzőjével,⁶ és költői választ írnak az *Öt kincse*re.”⁷

A Laţîfî helyzetelemzésében leírt irodalmi környezetben, ahol a költők jelentős része a hagyományba kapaszkodva próbált boldogulni a költészetben, teljesen természetes, hogy felértékelődtek az irodalmi múlt szövegei, amelyekben a hagyomány testet öltött. Laţîfî meglátása szerint tehát a magukra költőként tekintők jó része képtelen volt az invencióra, egy részük pedig a hagyományos

⁴ Tılfarlıoğlu, Enverî'nin Divanında Bulunmayan Gazelleri, 156–157.

⁵ Sa'îdî (megh. 1291) etikai kérdéseket didaktikusan tárgyaló írásának címe.

⁶ Az *Öt kincse*ként is emlegetett, öt elbeszélő költeményből álló gyűjtemény (*Hamse*) szerzője Nizâmî Gencevî (megh. 1209).

⁷ ...zamānede şâ'ir ü müteşâ'ir nâ-ma'lûm olup 'arşa-i nazm muhallid ü ehl-i taklîd ile tolmış ve elsine-i mu'teberede bir lafz kalmamışdur ki tekrâr-betekerâr mahlaş olmışdur. Buhiir u kavâfî ve revâdîf nedür bilmedin ve takî'î-i evzândan haberdâr olmadın her Gülistân okıyan şâ'ir ve iki mışra'a kâdir olanlar mübdi' ü mâhir geçinüp ve beş beyte mâlik olanlar cevâb-ı Penc-gence kaşd edüp şâhib-i Hamse ile hem-pençe dirilürler: Laţîfî, *Tezkiretî'ş-Şua'arâ*, 60.

irodalmi rendszerekben a bizonytalanságot jelentő, még sohasem volt újdonsággal való kísérletezés kockázata helyett a már elfogadott és kipróbált elemek újra rendezésével, a réginek új kontextusba helyezésével próbálkozott. Mark Twain, aki egyébként úgy gondolta, hogy az irodalmi szövegalkotásban lehetetlen új gondolatok kieszelése, ezt a fajta alkotói gyakorlatot mentális kaleidoszkóphoz hasonlította, melyben a kép az irodalmi múlt gondolataiból áll össze, s a szerző nem tesz mást, mint újra és újra fordít a kaleidoszkópon, s ezzel a régmúlt elemei újra rendeződnek, és új kép keletkezik.⁸

Ilyen keretek között természetes, hogy a felfedezés, a valódi invenció helyét a megismerés, a múlt szövegeinek elemzése, a reflektálás és a hagyomány elemeinek újrahasznosítása vette át, ami a költők és közönségük figyelmét óhatatlanul a költészettechnikai aprólékosságra, a retorikai tökéletességre törekvés felé fordította.

A megváltozott kulturális közeg kihívásaira, a múlt szövegeivel való folyamatos kapcsolattartás és a retorikai kidolgozottság iránti igényre a költői imitáció tökéletes válasz volt, hiszen az imitációs szöveg a hagyomány jelkészletére, *mundus significans*ára támaszkodott, folyamatos diskurzusban állt az irodalmi múlt szövegeivel, s a költő képességeitől és szándékaitól függően utánozta vagy versenyre hívta a modellt.

A török nyelvű klasszikus irodalomban, azok leszármaztatott irodalmi hagyomány jellege miatt, ha lehet, az imitációs szövegalkotás még fontosabb szerepet játszott, mint a perzsa nyelvű klasszikus irodalomban. Különösen szembevetendő a jelenség az Oszmán Birodalomban, ahol a Konstantinápoly elfoglalását követően megindult és az oszmán kulturális identitás felépítését célzó projektben kiemelkedő szerepet játszott az imitáció, a máshol már bevált kulturális, vizuális és irodalmi modellek utánzása, s ahol ismert és ismeretlen szerkesztők szép számmal állítottak össze szinte kizárólag imitációs szövegeket (*naẓīrēket*), többnyire gazeleket tartalmazó gyűjteményeket.⁹

A szövegválogatások nagyjából azonos szerkezetet követnek, ami azt mutatja, hogy a 16. század első felében különböző szempontok szerint összeállított költői antológiák között a költői válaszként megszületett gazeleket tartalmazó gyűjtemények önálló műfajjá váltak. Az általában a rímelő sorvégek szerinti betűrendbe rendezett verseket tartalmazó gyűjtemények összeállítói először megadják a szerintük a költői válaszok sorát elindító költeményt, az alapverset, majd közlik a *naẓīrēk* halmazát. Itt fontos megjegyezni, hogy a gazelekre írt költői válaszok többnyire megtartották a modell formai keretét, vagyis ugyanazt a versmértéket, rímet és *redif*et használták, mint a modellként szolgáló szöveg. Ez alól az íratlan szabály alól természetesen kivételt jelentettek a más nyelvű modellek inspirációjára létrejövő költői válaszok, melyeknél a nyelvi sajátossá-

⁸ Paine, *Mark Twain*, 1343.

⁹ A *naẓīrē*-gyűjteményekről ld. Péri, *Imitáció és imitációs hálózatok*, 99–102.

gok közötti különbözőség a formai keret elemeinek, leggyakrabban a versmértéknek a megváltoztatására kényszerítik az imitáció szerzőjét.

Az antológiák szerkezete, a bennük található imitációhalmazok felépítése azt sugallja, hogy szerkesztőik az összegyűjtött *naẓīr*eket olyan költői válaszoknak tekintették, melyek csak és kizárólag egyetlen múltbéli vagy kortárs szövegre, az alapversnek megadott költeményre reflektálnak. A témával foglalkozó modern szakirodalom is úgy tekint a *naẓīr*ekre, mint egyetlen modellre adott költői válaszokra.

A perzsa és a különböző török nyelvű dívánok, *naẓīre*-gyűjtemények anyagának mélyebb, a versek egymáshoz és az alapvershez fűződő viszonyának alaposabb feltárását célzó, összehasonlító elemzések azonban egyértelműen azt mutatják, hogy ez koránt sincs így, s a helyzet sokkal bonyolultabb. A halmazokban található költemények intertextuális kapcsolatrendszere ugyanis nem egyforma, versenként változik, és esetenként meglehetősen összetett. Míg egyes költemények valóban csak az antológia szerkesztője által megadott alapvers inspirálta költői válaszok, más *naẓīr*ek egymáshoz is kapcsolódnak, sőt olyanok is akadnak egy-egy halmazban, melyeknek a metrum, rím és *redif* hármásából álló formai keretet leszámítva, szövegszerűen semmi közük az alapvershez.

A *naẓīre*-halmazban a versek tehát nem feltétlenül lineárisan kapcsolódnak egymáshoz, intertextuális kapcsolataik bonyolult hálózatokat hozhatnak létre.¹⁰ A hálózatok alakját és bonyolultságát több tényező befolyásolja, ilyen például a hálózat nagysága és élettartama.

Az évszázadokon át népszerű hálózatok viszonyrendszere meglehetősen összetett, míg a csak rövid ideig divatos hálózatoknál vagy akkor, ha az alapvers valamely nagy költő nagyon népszerű modellé lett verse (ilyen például a perzsa klasszikus hagyományban Ḥāfiz [megh. 1392] első gazelje), a költői válaszok közötti intertextuális kapcsolatok sokkal egyszerűbbek.

A metrum, a rím és ha van, a *redif* hármasa adta formai keret mellett az imitációs hálózatok fontos jellemzője a közös *mundus significans*. Különösen a hosszú ideig élő hálózatok esetében figyelhető meg jól, hogy a klasszikus költészet jelkészletéből az idők során kikristályosodik az adott hálózat saját, csak rá jellemző *mundus significans*a, amely a klasszikus költészet *mundus significans*ának az adott hálózatra jellemző nyelvi elemekből, rímhordozó szavakból, kulcsszavakból, jelzős szerkezetekből, határozókból és retorikai eszközökből, hasonlatokból, metaforákból összetevődő részhalmaza.

A hálózatok versei közötti viszonyok feltérképezése fontos irodalomtörténeti kérdések tisztázását segítheti elő. Ahogy már esett róla szó, a szöveghagyományozás sajátosságai miatt a gazelek keletkezésük kontextusából kiszakítva, költői versgyűjtemények, dívánok vagy különböző szempontok alapján összeállított antológiák, *mecmū*’ák lapjain maradtak fenn. Egy adott gazel intertextu-

¹⁰ A *naẓīre*-hálózatokról részletesen ld. Péri, *Imitáció és imitációs hálózatok*, 121–140.

ális kapcsolatainak feltárása, a kapcsolatok milyenségének felmérése közelebb segíthet a vers megszületésének megértéséhez. *Nazîrêk* kapcsolati hálójának felderítésén keresztül egy-egy költő alkotói környezetének, irodalmi kapcsolatainak, preferenciáinak, motivációinak, alkotói módszereinek ismeretlen részletei is napvilágra kerülhetnek, és ezek fontos adalékként szolgálhatnak az adott író életének, munkásságának értékelésében.

Az imitációs hálózatok tanulmányozása azonban messze túlmutat egy-egy költő életrajzának fontos vagy kevésbé lényeges adatokkal történő kiegészítésén. Elemző igényű, összehasonlító vizsgálatuk közelebb segíthet a klasszikus költészeti rendszer működésének megértéséhez, és eloszlathat egy sor, az irodalomtörténet-írásban meggyökeresedett tévhitet.

Ilyen tévHITEK gyakran kapcsolódnak a „ki kit másolt, és miért?” kérdéséhez. Török irodalomtörténészek hajlamosak arra, hogy a szemmel láthatóan valamely korábbi szövegre költői válaszként született költemények egymáshoz való viszonyát elhamarkodottan ítélik meg. A most bemutatandó példa egy török irodalomtörténész cikkét használja kiindulási pontnak, melyben¹¹ a szerző két példán keresztül azt igyekszik bizonyítani, hogy Hayâlî (megh. 1557), a 16. század első felének elismert poétája, aki a török irodalomtörténet-írás hagyománya szerint elkísérte Szulejmán szultánt az 1534-es keleti hadjáratára, és így jelen volt Bagdad bevételénél, Irakban találkozott Fuzûlîval (megh. 1557), a török nyelvű gazel-költészet kiemelkedő képviselőjével, és az iraki török költő tehetségét felismerve annyira a hatása alá került, hogy költői válaszokat is írt a verseire. A török irodalomtörténész szerint ezek közül az egyik Fuzûlînak egy nagyon híres, Mohamed próféta dicséretére írt, *remel-i müsemmen-i mahzûf* metrumra, *-âr* rímre és *-A şu* (dativusrag + 'víz') *redîf*¹² épülő kaszídája.

A kaszida megszületésében jelentős szerepe volt Mîr 'Alî-şîr Nevâyî (megh. 1501), a közép-ázsiai klasszikus irodalmi hagyomány megteremtője egyik gazeljének, mely egy apró eltéréstől eltekintve ugyanazt a formai keretet használja, mint a rá írt költői válasz. Az apró eltérés nyelvi különbözőségből fakad, s a *redîf* jelenti, mely Nevâyînál a *su* névszó, míg Fuzûlînál ezt több sorban még megelőzi az oguz-török nyelvek részeseset-ragja (*-A*). Bár Nevâyî költészetében előfordulnak az oguz nyelvekre jellemző nyelvi sajátosságok, a részes eset ragja mindig *-GA*. A formai keretben megfigyelhető különbség valójában jelentéktelen, mert Nevâyî versében – a túl hosszú szótagokról szóló metrikai szabály értelmében – az *-âr*-ra végződő szavak és a *redîf* közé egy rövid szótagot kell betoldani, amely a gyakorlatban, a kiolvasás során egy hangsúlytalan redukált magánhangzóban realizálódik [ə], amely kiejtésben már közel áll a Fuzûlî ver-

¹¹ Zavotçu, Hayâlî ve Yahyâ Bey'in Gazellerinde Fuzûlî Etkisi, 123–134.

¹² A *redîf* ben a *şu* 'víz' szót megelőző elem hol a török részes eset ragja (*-A*), hol egy-egy perzsa eredetű szó utolsó magánhangzója (pl. *çâre* 'megoldás').

sében található rímhordozó szavak végén álló esetraghoz vagy szóvégi magánhangzóhoz.

A két költemény összehasonlító vizsgálata során már az első párversek teljesen egyértelművé teszik, hogy a két versnek a szöveg szintjén is van köze egymáshoz, s Fuzûlî minden bizonnyal ismerte Nevâyî gazeljét.¹³

Nevâyî

Saçtı terdin gül üze ol serv-i gül-ruhsâr su

*Küymegim def'ige kıldı ot üze izhâr su*¹⁴

„Az a rózsá arcú ciprus izzadságból spriccelt vizet a rózsára (ti. a kedves orcáján égő rózsára),

Hogy megakadályozza, elégjek, azért öntött vizet a tűzre.”

Fuzûlî

Saçma ey göz eşkden gönümdeki odlara şu

*Kim bu deñlü tutuşan odlara kılmaz çâre şu*¹⁵

„Könnyemből ne spriccelj vizet a szívemben égő tűzre, szemem!

Mert az így lángra kapó tűzre a víz nem megoldás.”

Ami Ḥayālî -A şu költeményét illeti, a gazel egy oszmán imitációs hálózat része, amely valamikor a 16. század elején alakult ki. A hálózat alapverse Ḥayretî (megh. 1534) egy gazelje, amely a már idézett Nevâyî-gazelre írt költői válasz továbbfejlesztett változata. Ḥayretî *nażîrê*je ugyanazt a formai keretet használja, mint a modell, ám csak csekély mértékű szövegszintű párhuzam mutatható ki a két költemény között. Bár Ḥayretî az -âr rimbokor teljesen más elemeit választotta ki, mint Nevâyî, két rímhordozó mégis egyezik. Az egyik a *gülzâr* 'rózsamező' szó, amely nem meghatározó jelentőségű, mert a rímhordozó szót tartalmazó két párvers között mindössze ennyi a párhuzam. A másik rímhordozó szó azonban perdöntő érv a két költemény kapcsolata mellett. A kérdéses rímhordozó a *çârsu* 'útkeresztvezető, piac', mely perzsa eredetű, a *çâr* 'négy' számnévből és a *sû* 'irány' főnévből álló összetett névszó. Nevâyî versében a *sû* 'irány' szó illik a 'víz' jelentésű *redîf*ek sorába, mert az arab írásban mindkét szó *sîn*-nel kezdődik (وس). Az oszmán „helyesírás” szerint a török *su*-t azonban *şad*-dal jegyzik le (وص), így a verstani szabályok szigorú betartása mellett a *çâr-sû* szó semmiképpen nem szerepelhetne a versben rímhordozóként és *redîf*ként.

¹³ A Fuzûlîre legnagyobb hatást gyakorolt költők egyike Nevâyî volt. A kérdés részletes kifejtését ld. Gölpınarlı, *Fuzûlî Divânı*, XXVIII–XXXVII.

¹⁴ Navoiy, *G'aroyib us-sig'ar*, 399.

¹⁵ Kılınç, *Fuzûlî'nin Türkçe Divanı*, 617.

Ḥayretī ennek ellenére használja, ami szándékosságra utal, s azt sugallja, a költő ezzel a gesztussal akarta érzékeltetni, hogy költeményét Nevāyī gazelje ihlette.¹⁶

A *naẓīr*től egyenes út vezetett az alapvershez. Ḥayretī valószínűleg a nyelvi különbségekben és a túlhosszú szótagban rejlő lehetőségeket ismerte fel és használta ki az *-A ʃu* verse megírásakor. A Ḥayretī haláláig rendelkezésre álló, releváns oszmán költői anyag átvizsgálása valószínűsíti, hogy az *-A ʃu* imitációs hálózat alapverse valamikor a 15–16. század fordulóján születhetett meg, de semmiképpen sem később, mint 1523, mert a hálózat költői között van Revānī, aki ebben az évben hunyt el.¹⁷ A hálózatba tartozó versek költői Zātī (megh. 1538), Enverī (megh. 1547), Sehī beg (megh. 1548), Šabūhī, Yahyā beg (megh. 1582), Muhibbī, vagyis Szulejmán szultán (megh. 1566), Seyrī, Sebzī, Šihābī, Derzizāde ‘Ulvī (megh. 1585), Ḥatmī (megh. 1566 előtt), Vechī, Yetīm (megh. 1553), ‘Aşkī (megh. 1576), Ḥāfīz, Latīfī (megh. 1582), Selmān, Lem‘ī (megh. 1550), Fevrī (megh. 1571), ‘Ulūmī (megh. 1575), Ğubārī (megh. 1566), Mū‘min cselebi, Gedāyī, Fārisī, Revāyī, Eflākī, Fīkrī, Šubhī, Derūnī, Ğandī, Vefāyī, Behištī, Baba cselebi, Sinānī, Bursalı Rahmī (megh. 1567), Üsküplü ‘Atā (megh. 1533 után), Ğorlulu Zārīfī (megh. 1604 után), Kelāmī, Selīkī, Šālih cselebi (megh. 1565), Šabrī, Sidkī, Rāzī, Rindī, Edirneli Nazmī (megh. 1559 után), Nešāfī,¹⁸ Šerīfī (megh. 1630)¹⁹ többségükben a 16. század elején, közepén éltek.²⁰ A költői válaszok viszonylag nagy száma – a költői keret az alapvers

¹⁶ Ḥayretī nem az egyetlen oszmán költő volt, akit megihletett Nevāyīnak ez a gazelje. Duḡakinzāde Ahmed beg (megh. 1515) szintén írt költői választ rá. Ennek első párverséből egyértelmű, hogy a gazel *naẓīre* Nevāyī gazeljére. *Tāze ruḡsārına terden döker dildār ʃu / Āteş-i Mūsā dan eyler her zamān izhār ʃu* „Friss orcájára önt veritékből vizet a kedves, / Mózes tüzeből fakaszt mindig vizet.” Süzen, *Duḡakinzade Ahmed Beg Divanı*, 320. A költő egyébként több csagatáj *naẓīr*t is írt Nevāyī gazeljeire. Kaymaz, *Duḡakinzade Ahmed Bey’in Çağatay Türkçesi ile üç Gazeli*, 83–86.

¹⁷ Avşar, *Revānī Dīvānı*, 362.

¹⁸ Nešāfī versének esete meglehetősen különös, és izgalmas kérdéseket vet fel. A vers ugyanis szerepel Pervāne beg 1560-ban összeállított *naẓīre*-gyűjteményében, így minden bizonnyal egy 16. század elején, közepén élt költő a szerzője. A vers azonban felbukkan a 17. század meghatározó poétájá, az 1623-ban született és 1674-ben elhunyt Nešāfī versgyűjteményének kéziratában is. Kaplan, *Nešāfī Dīvānı*, 189.

¹⁹ Šerīfī verse kilóg a többi költői válasz közül, mert nem gazel, hanem IV. Murād (megh. 1640) szultánhoz írt kaszida.

²⁰ Pervāne b. Abdullah, *Pervāne Bey Mecmuası*, 2146–2159; Çavuşoğlu–Tanyeri, *Zatı Divanı*, 136–137; Tarlan, *Hayālī Bey Divanı*, 338–339; Kurnaz–Tatcı, *Ümmī Divan Şairleri*, 153–154; Yekbaş, *Sehī Bey Divanı*, 290–291; Bal, *Karamanlı Sabūhī Divanı*, 274–276; Yahyā Bey, *Dīvān*, 505; Ak, *Muhibbī Divanı*, 679–680; Yavuz–Yavuz, *Muhibbī Dīvānı*, 1392–1393, 1873–1874; Gökkaya, *16. Asır Şairlerinden Seyrī*, 315; Yekbaş, *Sebzī Divanı*, 617; Yıldız, *Şihābī Dīvānı*, 273; Çetin, *Derzī-zāde Ulvī*, 493; Yücel–Turan, *Hatmī Dīvānı*, 205; Atalay, *Vechī Dīvānı*, 116–117; Piroğlu, *Yetīmī, Hayatı*, 269; Pala, *Aşkī Hayatı*, 348–349; Samancı, *Mecmu‘a-i Nezair*, 236–241; Zülfe, *On Altıncı Yüzyıl Şairi*, 248–249; Yazar, *Seyyid Şerīfī Mehmed Efendi*, 327–330; Karlitepe, *Kelāmī Dīvānı*, 388; Gündoğdu, *Divan-ı Salih Çelebi*, 195–196; Öztürk, *Mecmū‘a-ı Eş‘ār* 224–225; Edirneli Nazmī, *Edirneli Nazmī Dīvānı*, 2869–2870.

szerzőjével együtt negyvennyolc költőt ihletett a versírásra, volt, akit többször is²¹ – azt sugallja, hogy az -A *šu* hálózat ebben az időszakban meglehetősen nagy népszerűségnek örvendett.

Az alapvers és a költői válaszok összehasonlító elemzése, a hálózat közös *mundus significans*ának vizsgálata teljesen egyértelműen azt mutatja, hogy a költemények organikusan kapcsolódnak egymáshoz, és a hálózat Fuzūli versének ismerete nélkül kezdett felépülni.

A Hayretî alapversében felbukkanó s az oszmán klasszikus költészetben nem túl gyakran, elsősorban a 16. század előtti szerzőknél előforduló *ṭamzur*- 'csepegtet' ige például Zāṭī, Sebzī, Raḥmī, Laṭīfī, Nazmī versében is szerepel.²¹

Hayretî

Cānumı al tek baña bir bûse ver dedüm dedi

*Cān verürseñ **ağzuña ṭamzurmayam bir pāre şu***²²

„Kértem: – Vedd el az életem/lelkem, csak adj egy csókot! Azt mondta:

Ha feladod az életed, a szádba egy csepp vizet sem csepegtetek.”

Zāṭī

*Ben ḥarāretden **öldüm** ger ağarmış gözlerüm*

*PENBE ile **ağzuma ṭamzurmasa bir pāre şu***

„Kifehéredett a szemem, a láztól meghaltam volna,

Ha gyapottal a számba nem csepegtetett volna egy kis vizet.”

Sebzī

*Ḥasteyem **öldüm** şusuz lutf et baña ey pîr-i çarḥ*

*PENBE-i ebrîyle **ṭamzur ağzuma bir pāre şu***

„Beteg vagyok, majd szomjan halok. Kegyeskedj, kérlek, Ég Öregje,

Egy felhő gyapotjával csepegtess a számba egy kis vizet.”

Raḥmī

Cān verürsem gonce-veş hecr-i lebüñle bāğda

*PENBE-i ebr **ağzum içre ṭamzura bir pāre şu***²³

„Ha távolléted miatt a kertben életemet adom, akár a bimbó,

A felhő gyapotja csepegtessen a számba egy kis vizet.”

Lem‘ī

Ḥaste olsam ğam bucağında baña tebhāleler

²¹ A török nyelvtörténeti szótárban, a *Tarama Sözlüğü*ben szereplő hat 16. századi adatból az egyik Zāṭī verse. A szócikket és a korábbi adatokat ld. *Tarama Sözlüğü*. II. 988–989.

²² Musluoğlu, *Hayretî Divanı*, 452.

²³ Samancı, *Mecmu'a-i Nezair*, 240.

PENBE ile ṭamzururlar aǵzuma bir pāre şu

„Ha megbetegszem a bánat zugában, a lázhólyagok
Gyapottal a számba csepegtetnek egy kis vizet.”

Laṭīfī

Āteş-i firḳatle öldüm kimse bakmaz ḥālūme

*Kirpügün ṭamzurdı aǵzuma yine bir pāre şu*²⁴

„Az elszakíttottság okozta láztól meghaltam, senki sem nézi, hogy vagyok,
Szempillád csepegtetett egy kis vizet a számba.”

Nazmī

Bu gözüm çok yaş göre ki en soñ ol durur

Ṭamzuracak öldüğüm çağ aǵzuma bir pāre şu

„Ez a szemem olyan sok könnyet lát, hogy ő lesz az,
Aki halálom idején vizet csepegtet a számba.”

Fārisī

Hasretiyle ger belā-yi ğamda cān verdüm dirîĝ

Aǵzuma ṭamzurmadı kimse benim bir pāre şu

„Ha utána vágyakozva a bánat gyötrelmében kiadtam lelkemet,
[Az azért történt, mert] senki nem csepegtetett a számba egy csepp vizet
[sem].”

Jól látható, hogy a fenti párversek több ponton is kapcsolódnak egymáshoz. Ami mindegyikben közös, az a *ṭamzur*- ige valamilyen ragozott alakjának, a ’száj’ jelentésű *aǵız* főnév toldalékolt alakjának és a *bir pāre şu* kifejezésnek az együttes szerepeltetése, valamint a halál vagy betegség motívumának megjele-
nése. Ḥayretī, Raḥmī és Fārisī bejtjét összeköti még a *can ver*- ’életet ad’ igei kifejezés, Zātī, Sebzī, Laṭīfī és Nazmī bejtjét az *öl*- ’meghal’ ige, Zātī, Sebzī, Raḥmī és Lem’ī párversét a *penbe* ’gyapot’ szó. Sebzī és Raḥmī sorait ezeken túl az *ebr* ’felhő’ névszó is egymáshoz kapcsolja, Zātī, Laṭīfī és Lem’ī párversé-
ben pedig egyaránt jelen van a ’láz’ gondolata.

Most már csak az a kérdés, hogy Fużūlī versének van-e szövegszintű kap-
csolata az oszmán imitációs hálózattal. A válasz: igen, de a terjedelmi korlátok
miatt itt csak egy példa bemutatására van lehetőség.

Fużūlī XXIII. párversének második fűlsora szintén több ponton kapcsolódik
az oszmán hálózathoz.

Fużūlī XXIII/2.

Başını taşdan taşu urup gezer āvāre şu

²⁴ Samancı, *Mecmu’a-i Nezair*; 237.

„Fejét köről köre verve kószál a kóborló víz.”

Az *āvāre* 'céltalanul kószáló' rímhordozó az oszmán hálózat *mundus significans*ának szerves része, több költő versében is megjelenik. Ráadásul Sehī gazeljének IV. párversében az első felsorban szintén előfordul a Fuzūlī felsorát (*miṣrā'*) indító igenévi kifejezés:

Sehī

Başını taşdan taş urup döginür taş ile

*Düşdi **zencîrûn** sürer dîvânedür tağlara su*²⁵

„Fejét köről köre verve kövel veretik,

A hegyekre vetődő, láncát hordozó örült a víz.”

Szulejmán szultán *naẓîr*ében – apróbb eltéréssel – szintén előfordul a kifejezés. Mi több, Sehī és a szultán bejtjének második felsora is nagyon hasonlít egymásra.

Muhibbî

*Zülfüñüñ **zencîrine** dil bağlayup dîvânedür*

Kim başın taşdan taş döğüp yürür tağlara su²⁶

„Copfod láncához kötötte szívét. Örült,

Mert fejét köről köre ütve járkál a hegyekben a víz.”

Az eddig idézett példák az oszmán hálózatról és Fuzūlī versének az oszmán *naẓîr*ekhez fűződő viszonyáról azt árulják el, hogy az oszmán *naẓîre*-hálózat verseit összeköti a közös *mundus significans*, és a hálózat Hayretî alapverséből teljesen szerves módon bomlott ki. Fuzūlī kaszídája számos párhuzamot mutat az oszmán hálózat verseivel, erősen épít annak *mundus significans*ára, egyes versekkel pedig szövegszerű párhuzamai is kimutathatók. Mindebből irodalomtörténeti tanulságok is levonhatók. Elképzelhető ugyanis, hogy Fuzūlī és az oszmán sereggel Irakba érkező oszmán költők kapcsolatának iránya éppen fordítottja annak, amit a török irodalomtörténészek feltételeznek, vagyis nem az oszmán költők kerültek Fuzūlī hatása alá, hanem ez fordítva történt. A feltételezés annál is inkább elképzelhető, mert a költő szövegeiből levont következtetések alapján kiérlelt, általánosan elfogadott vélemény szerint Fuzūlī 1534-et követően sokat tett azért, hogy oszmán mecénások támogatását nyerje el.²⁷ A célját pedig valószínűleg úgy tudta volna legkönnyebben elérni, ha figyelembe veszi a reménybeli támogatók irodalmi ízlését, és megpróbál igazodni

²⁵ Yekbaş, *Sehî Bey Divânı*, 291.

²⁶ Yavuz–Yavuz, *Muhibbî Dîvânı*, 1873.

²⁷ A téma részletes kifejtését ld. İnalçık, Fuzuli ve Patronaj.

a korabeli oszmán irodalmi divatokhoz. Az uralkodó trendekről, így a 16. század első évtizedeiben népszerűvé vált *-A şu* hálózatról, annak formavilágáról minden bizonnyal az isztambuli irodalmi életben jártas informátoraitól szerzett tudomást, talán pont a szóban forgó *naẓīre*-hálózat szerzői közül azoktól, akik a sereggel Bagdadba érkeztek, vagyis Ḥayālītól vagy Yaḥyā begtől. A hatásnak ez az iránya annál is hihetőbb, mert kevésbé valószínű, hogy a Mohamed prófétát nagy tiszteletben tartó költők egy, a próféta dicséretére írt, spirituális kaszídát használtak volna fel kevésbé emelkedett, profán tartalmú szerelmes gazeljeikhez. Az ellenkező irányú inspiráció, a gazelekből álló *naẓīre*-hálózat formai kerekének, jelkészletének felhasználása a dicskölteményhez sokkal valószínűbb.

Bibliográfia

- Ak, Coşkun, *Muhibbi Divanı*. II. Trabzon, 2006.
- Atalay, Veli, *Vechî divânı. İnceleme, Metin*. Yüksek lisans tezi (Atatürk Üniversitesi). Erzurum, 2017.
- Avşar, Ziya, *Revânî Dîvânı*. Ankara, 2017.
- Bal, Esra, *Karamanlı Sabûhî Divanı. İnceleme, Tenkitli Metin, Dil İçi Çeviri*. Yüksek lisans tezi (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi). İstanbul, 2019.
- Çavuşoğlu, Mehmet–Tanyeri, M. Ali, *Zatî Divanı. Edisyon Kritik ve Transkripsiyon*. III. İstanbul, 1987.
- Çetin, İsmail, *Derzi-zâde Ulvî. Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Divanının Tenkidli Metni*. Yüksek lisans tezi (Fırat Üniversitesi). Elazığ, 1993.
- Edirneli Nazmî, *Edirneli Nazmî Divanı*. Haz. Sibel Üst. Ankara, 2018.
- Gökkaya, Recep, *16. Asır Şairlerinden Seyrî ve Dîvân'ı. İnceleme, Metin, Dizin*. Yüksek lisans tezi (Süleyman Demirel Üniversitesi). Isparta, 2017.
- Gölpınarlı, Abdulkâfi, *Fuzûlî Dîvânı*. İstanbul, 2005.
- Gündoğdu, Bekir, *Divan-ı Salih Çelebi ve Dürer-i Nesayih, Tenkidli Metin-İnceleme*. Yüksek lisans tezi (Atatürk Üniversitesi). Erzurum, 1997.
- İnalçık, Halil, Fuzuli ve Patronaj. In: Uő, *Şâir ve Patron. Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara, 2005, 54–71.
- Kadkanî, Şafî'î, Persian Literature (Belles Lettres) from the Time of Jāmī to the Present Day. In: *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*. Ed. by Morrison, George. Leiden, 1981, 133–206.
- Kaplan, Mahmut, *Neşâtî Dîvânı*. Ankara, 2019.
- Karlitepe, Mustafa, *Kelâmî Dîvânı*. Yüksek lisans tezi (Gazi Üniversitesi). Ankara, 2007.
- Kaymaz, Zeki, Dukakinzâde Ahmed Bey'in Çağatay Türkçesi ile üç Gazeli. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten* 55 (2007) 83–86.
- Kılınç, Abdülhakim, *Fuzûlî'nin Türkçe Divanı. Edisyon Kritik ve Konularına Göre Fuzûlî Divanı*. Doktora tezi (İstanbul Üniversitesi). İstanbul, 2017.
- Kurnaz, Cemal–Tatçı, Mustafa, *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı*. Ankara, 2001.
- Latîfî, *Tezkiretû's-Şua'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. Haz. Rıdvan Canım. Ankara, 2018.
- Losensky, Paul, *Welcoming Fighânî. Imitation and Poetic Individuality in the Safavid–Mughal Ghazal*. Costa Mesa, 1998.
- Metin, Samancı, *Mecmu'a-i Nezair (vr. 150b-250a) (Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa 1031) İnceleme–Tenkitli Metin*. Yüksek lisans tezi (Marmara Üniversitesi). İstanbul, 2013.
- Musluoğlu, Ferhat, *Hayretî Divanı, Tenkitli Metin, Dil İçi Çeviri*. Doktora tezi (Marmara

- Üniversitesi). İstanbul, 2021.
- Navoiy, Alisher, *G'aroyib us-sig'ar*: Nashrga tayyorlovchi Sulaymon, Hamid. (Mukammal asarlar to'plami. Yigirma to'mlik, 3.) Toshkent, 1988.
- Öztürk, Uğur, *Mecmû'a-ı Eş'âr (Muallim Cevdet K. 479), İnceleme-Tenkitli Metin*. Yüksek lisans tezi (Marmara Üniversitesi). İstanbul, 2013.
- Paine, Albert Bigelow, Mark Twain. *A Biography. The Personal and Literary Life of Samuel Langhorne Clemens*. New York (NY), 1912.
- Pala, İskender, *Aşkî Hayâtı, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânı*. Doktora tezi (İstanbul Üniversitesi). İstanbul, 1983.
- Péri Benedek, *Imitáció és imitációs hálózatok a 15–16. századi klasszikus török gazelnépszerűségben*. Akadémiai doktori disszertáció (MTA). Budapest, 2023.
- Pervâne b. Abdullah, *Pervâne Bey Mecmuası*. Haz. Kamil Ali Gıynaş. Ankara, 2017.
- Piroğlu, Zehra, *Yetimî, Hayatı Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni*. Yüksek lisans tezi (Selçuk Üniversitesi). Konya, 1996.
- Subtelny, Maria Eva, A Taste for the Intricate: The Persian Poetry of the Late Timurid Period. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136/1 (1986) 56–79.
- Süzen, Hüseyin, *Dükakinzade Ahmed Beg Divanı: İnceleme – tenkidli metin*. Doktora tezi (İstanbul Üniversitesi). İstanbul, 1994.
- Tarama Sözlüğü*. II. Ankara, 1995.
- Tarlan, Ali Nihat, *Hayâlî Bey Divanı*. İstanbul, 1945.
- Tılfarlıoğlu, Mustafa, Enverî'nin Divanında Bulunmayan Gazelleri. *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 4/8 (2016) 145–162. <https://doi.org/10.12992/TURUK268>
- Yahyâ Bey, *Divan. Tenkidli Basım*. Haz. Mehmet Çavuşoğlu. İstanbul, 1977.
- Yavuz, Kemal–Yavuz, Orhan, *Muhibbî Dîvânı. Bütün Şiirleri*. İstanbul, 2016.
- Yazar, Sadık, *Seyyid Şerîfî Mehmed Efendi; Hayatı, Divanı ve Hilyesi*. Yüksek lisans tezi (Fatih Üniversitesi). İstanbul, 2006.
- Yekbaş, Hakan, *Sebzî Divanı. İnceleme, Tenkitli Metin*. Doktora tezi (Cumhuriyet Üniversitesi). Sivas, 2011.
- Yekbaş, Hakan, *Sehî Bey Divânı*. İstanbul, 2010.
- Yıldız, Harun, *Şihâbî Dîvânı ve Grameri*. Yüksek lisans tezi (Selçuk Üniversitesi). Konya, 1999.
- Yücel-Turan, Hicran, *Hatmî Dîvânı, İnceleme-Metin*. Yüksek lisans tezi (Yıldız Teknik Üniversitesi). İstanbul, 2017.
- Zavotçu, Gencay, Hayâlî ve Yahyâ Bey'in Gazellerinde Fuzûlî Etkisi. *İlmî Araştırmalar* 18 (2014) 123–134.
- Zülfe, Ömer, *On Altıncı Yüzyıl Şairi Selikî ve Şiirleri*. Ankara, 2009.

Şeyma Gezer

Nyelvvesztés és nyelvi kihalás: A Törökországban élő krími tatárok esete

Kivonat

Miután Oroszország 1783-ban annektálta a Krími Kánságot, az őshonos krími tatárok több hullámban kivándoroltak, elsősorban az Oszmán Birodalomba, a helyben maradtakat pedig Sztálin 1944-ben erőszakkal deportálta. Ez a tanulmány azt vizsgálja, hogy a törökországi diaszpóra miként őrizte meg kulturális és nyelvi identitását, milyen hatással voltak rájuk az urbanizációs folyamatok és az oktatási rendszer változásai, illetve milyen tényezők akadályozzák a nyelv átörökítését és gyorsítják fel körükben a nyelvvesztést. A kulturális egyesületek és a civil társadalmi szervezetek erőfeszítései ellenére a krími tatár nyelvet ma már az eltűnés veszélye fenyegeti Törökországban. A tanulmány javaslatokat dolgoz ki a nyelv megőrzésére, és felhívja a figyelmet az anyanyelvi oktatás, a kulturális és a társadalmi tudatosság növelésének szükségességére.

Kulcsszavak: krími tatárok, deportálás, nyelvi asszimiláció, kulturális identitás

Language loss and language death: The case of the Crimean Tatars in Turkey

Abstract

After Russia annexed the Crimean Khanate in 1783, the local Crimean Tatars emigrated in several waves, mainly to the Ottoman Empire, and those who remained were forcibly deported by Stalin in 1944. This study examines how the diaspora in Turkey has preserved its cultural and linguistic identity, how urbanisation and changes in the educational system have affected them, and what factors have hindered the transmission of the language and sped up language loss among them. Despite the efforts of cultural associations and civil society organisations, the Crimean Tatar language is in danger of disappearing in Turkey today. The article develops proposals for the preservation of the language and draws attention to the need of improving mother tongue education as well as cultural and social awareness.

Keywords: Crimean Tatars, deportation, linguistic assimilation, cultural identity.

A háborúknak nem csupán katonai vetületük van, hanem politikai, gazdasági, kulturális és társadalmi hatásaik is: nemcsak halállal és pusztítással járnak, hanem tömeges migrációs hullámokat is okoznak. Ha egy régióban az élet biztonsága bármilyen módon veszélybe kerül, az emberek elvándorolnak, mert nincsenek meg az eszközeik ahhoz, hogy megvédjék magukat. Az új területen igyekeznek megőrizni identitásukat, anyanyelvüket és kulturális örökségüket. Ez a túlélési ösztön az emberiség egyik alapvető jellemzője, és ezt a küzdelmet az a vágy hajtja, hogy az adott népcsoportok ne csak fizikai létüket, hanem kulturális gyökereiket, nyelvüket és történelmüket is megőrizzék.¹ Ez a folyamat figyelhető meg az elmúlt kétszáz évben a Törökországba irányuló vándorlások esetében is, amelyek egyik fő mozgatórugója a biztonság iránti igény volt. Mindazok, akik a Kaukázusból, a Balkánról, a Krímről, Szíriából, Irakból stb. érkeztek, azzal a szándékkal hagyták el hazájukat, hogy nyugodtabb körülmények között éljenek.

Tanulmányom elején bemutatom, kik a krími tatárok, melyek voltak azok az események, amelyek vándorlásra kényszerítettek őket, milyen körülmények között élnek Törökországban, és milyen mértékben befolyásolja őket ez a helyzet nyelvi és kulturális szempontból.

A krími tatár nép történelmének áttekintése

A krími tatároknak nevezett nép a Krími Kánság őshonos etnikumaként alakult ki a Fekete-tengertől északra fekvő hatalmas steppén. A Krími Kánság a 15. század első felében, az Arany Horda felbomlásakor lépett a történelem színpadára, s annak teljes egészében törvényes örökösének tekintette magát. Lakosai többségében krími tatárok voltak, akik nyelvi és kulturális szempontból kipcak-török és muszlim vonásokkal rendelkeztek. A kánság azonban etnikailag nem volt homogén: a többségi lakosság mellett különböző más népcsoportokat² is magában foglalt, például cserkeszeket, zsidókat, görögöket és örményeket. A nogájok, akiket a későbbi kutatók hol a „krími tatár” gyűjtőfogalomba soroltak, hol kizárták belőle, igen jelentős részét alkották a Krími Kánság muszlim-török alattvalóinak. Főként a Krím-félsziget északi részén található steppevidéken élő nogájok alkották a krími tatárokkal összefonódott közösséget. Egy szóval, a Krími Kánság hosszú évszázadokon át heterogén közösségnek adott otthont, mivel olyan régióban feküdt, ahol a történelem során különböző népek és kultúrák találkoztak, de idővel aztán ezt a közösséget együtt tatárként nevezték meg. Ennek ellenére az ottani egyedi körülmények között ezek a népcsoportok

¹ Saydam, *Kırım ve Kafkas göçleri*, 7–8.

² Erről ld. Yıldırım, XVII. yüzyılın ikinci yarısında, 318–337.

a belső különbségek életben tartásával a mai napig fennmaradtak.³ A kánság megalakulásának első pillanatától kezdve szoros kapcsolatokat alakított ki az Oszmán Birodalommal. I. Mengli Girej (1445–1515) kán korában, 1478-tól az utóbbi uralma alá kerültek, és a krími tatárok három évszázadon keresztül az oszmán hadsereg oldalán harcoltak a birodalom határai mentén és számos más országban. Az iszlám által rendelt zarándoklatok alkalmával átutaztak az oszmán területeken és minden bizonnyal Isztambulon keresztül is. Vallással, tudománnyal, katonáskodással, államigazgatással vagy kereskedelemmel kapcsolatos foglalkozásukból fakadóan sokan közülük ideiglenesen vagy tartósan az Oszmán Birodalom különböző területein telepedtek le.⁴ Ez természetesen az oszmán-török nyelvnek a krími tatár nyelvre gyakorolt intenzív hatását is megmagyarázza.

A krími tatárok kényszerű kivándorlása a régió 1783-ban bekövetkezett orosz bekebelezése után indult meg, s a mai napig tart. A legtöbb ilyen migrációs hullám Törökországba irányult, de mentek közülük más területekre, például a mai Románia, Bulgária és Üzbegisztán földjére is. Ezek a migrációs folyamatok néha tömegesen, néha pedig egyéni szinten zajlottak le. Különösen jellemző volt ez a jelenség az 1850-es évekre, az első nagyobb kivándorlási hullám idejére, amikor az orosz–oszmán háborúk következtében a krími tatárokat az orosz hatóságok az Oszmán Birodalom kollaboránsainak tekintették. Ezt a hullámot néhány évvel később, az 1856 körüli időszakban egy második, még nagyobb emigrációs hullám követte. Így jelenlétük nagy problémát jelentett az orosz hatóságok számára, és ezért szívesen megszabadultak volna tőlük, de legalábbis el akarták őket szigetelni. Ahogy fokozódott a krími tatárokkal szembeni elnyomás, úgy nőtt köreikben az aggodalom, hogy a háborúk végeztével a cári kormányzat még nagyobb erővel fog lesújtani rájuk. Bár ezeket az aggályokat gyakran az orosz hatóságok által terjesztett szóbeszéddek táplálták, végül a hatalom által támogatott, egyre erősödő keresztény térítő tevékenység adta meg a végső lökést ahhoz, hogy a krími tatárok nagy tömegben a muszlim kalifátus földjére, azaz az Oszmán Birodalomba vándoroljanak.

Az orosz elnyomás középpontjában a vallás mellett az oktatás állt. Közben a tatárokat megakadályozták abban, hogy új iskolákat hozzanak létre, a meglévőket pedig helyreállítsák, a régiót megnyitották az európai misszionáriusok előtt, és a tatár gyerekeket missziós iskolákba, például az orosz Nyikolaj

³ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 2–4; A. Aydınğün–İ. Aydınğün, *Kırım Tatarlarının vatana dönüşü*, 13.

⁴ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 6.

Ivanovics Ilminszkij keresztény tatár iskoláiba⁵ kényszerítették.⁶ A vallási és a politikai elnyomás, illetve a megfélemlítés volt kétségtelenül a legfontosabb két ok, amely a cári Oroszországban élő muszlim tatárokat kivándorlásra kényszerítette. Azok közül, akik Törökországban telepedtek le, sokan írtak emlékirataikban arról, hogy akkor hagyták el hazájukat, miután elterjedt a hír, hogy a cári kormányzat bezárja a muszlim iskolákat és a medreszéket, valamint átírja és újra nyomatja a Koránt.⁷ Az 1787–1792-es oszmán–orosz háborút lezáró jászvásári békeszerződés értelmében az Oszmán Birodalom újabb területeket adott át Oroszországnak – többek között a Dnyeszter és a Dnyeper közötti régiókat és Ocsakov környékét –, ami további kivándorlási hullámokat indított el. Vaszilij Fjodorovics Zujev, ezeknek a tragikus eseményeknek a szemtanúja a következőképpen írt erről: „A legutóbbi zavargások következtében a Krím olyan állapotba került, hogy lakosainak és falvainak több mint kétharmadát elvesztette, és bárhová megy az ember, csak városok és falvak romjait találja.”⁸

A második nagy kivándorlást a félszigetről az 1856-ig tartó krími háború eredményezte. Az 1853-ban lassan meginduló emigráció 1860-ban, majd 1863-ban vált nagy hullámmá. A háborút követően ugyanis elterjedt a hír, hogy a krímieket északra deportálják azzal az indokkal, hogy „szerették és segítették az oszmánokat”.⁹ McCarthy szerint a krími háború alatt a tatárok által a törököknek nyújtott segítség minimális volt. A tatárság teljesen védtelenné vált, nem maradt remény arra, hogy hatékony felkelést szervezzenek az oroszokkal szemben. Mindezek ellenére a háború végére az orosz kormány a tatárokat

⁵ A 18. század végén és a 19. század elején új irányzat jelent meg az orosz politikában: a tatár anyanyelvű misszionáriusok képzése. Sok templomot építettek. A megvalósítást az 1813-ban alapított Bibliai Társaságra bízta. Később a helyi nyelvű liturgikus könyvek kiadása lett a társaság szinte egyetlen feladata. Ennek a politikai programnak az élére Ilminszkij került, akinek tevékenysége az 1860-as években kezdődött. Alapelve az volt, hogy csak tatárok képesek hatékonyan terjeszteni a kereszténységet a tatárok között. Ilminszkij tudta, hogy elsősorban azokra támaszkodhat, akik a tatár misszionáriusok által vezetett iskolákba járnak, ahol az anyanyelvükön tudják megtanulni a keresztény vallás tanításait. Ezért cirill betűs ábécét dolgozott ki, és iskolákat hozott létre számukra. A kereszténység terjesztését célzó tatár nyelvű könyvek nyomtatása 1867-ben kezdődött meg. Ld. Berta, Szentkatolnai, 23.

⁶ Turan, XIX. yüzyılda Kırım, Kafkasya ve civarında misyonerlik faaliyetleri, 923; Kırmılı, *Kırım Tatarları*.

⁷ Ocaklı, XIX. yüzyılda İdil-Ural Bölgesinden, 896–897.

⁸ Zujev, *Vüpiszka iz putyesesztvennih zapiszok*. Zujevet idézi Firuzoğlu, Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğuna göçler, 688.

⁹ A tatárokkal szemben az volt a nyomós érv, hogy potenciális árulók lehetnek. P. S. Pallas szerint, akinek vonatkozó emlékiratai németül 1801-ben, angolul 1803-ban jelentek meg, „a tatárok hűsége még mindig vitatott”; a nemesi családok közül a sirin törzset tartja a „legerősebbnek, legveszélyesebbnek és leglázáadóbbnak”, még akkor is, ha néhányuk az annexió előtt együttműködött az oroszokkal. Zujev azt írja, hogy a tatárok szívesen harcolnak a törökök oldalán. A tengerpart mentén lakó (jalibojlu) tatárokat is problémásnak tekintették. Nevezeteket idézi: Teissier, *Crimean Tatars*, 243.

nemkívánatos népnek nyilvánította. II. Sándor orosz cár 1856-ban elrendelte kiűzésüket. McCarthy az elnyomást, amely ezekben az években a tatárookra nehezedett, „pszichológiai hadműveletként” írja le. Ennek része volt a kereszténység terjesztését célzó szervezetek létrehozása, a krími lakosság elhíresztelt áttelepítése északra és az orosz nyelv bevezetése az oktatás és a közigazgatás nyelveként. Új adókat vetettek ki a tatár földterületekre, többet le is foglaltak, és sokakat kivándorlásra kényszerítettek. A krími tatárok számára a legaggasztóbb a nogájok betelepítése volt, miután több tízezer nogajt űztek el a Krímtől északra eső lakóhelyükről. Két választási lehetőségük maradt ugyanis: vagy letelepednek Oroszország más részein, a sajátjuknál értéktelenebb földeken, vagy az Oszmán Birodalomban keresnek menedéket.¹⁰ A kortárs orosz politikusok szerint „a tatároknak ez a kivándorlása az utóbbi évek egyik legboldogabb eseménye volt. Ebből a szempontból az állam számára az volt a legjobb, ha más rasszoktól megszabadulhatott.”¹¹ Míg 1783-ban a tatár lakosság aránya a Krímben 98% volt, az 1897-es népszámlálás szerint ez 35%-ra csökkent.¹² A krími tatárok a kivándorlás során nagy veszteségeket szenvedtek. Ha figyelembe vesszük a háborúban elesettek, az oszmán földre vándoroltak, a Szibériába deportáltak, az éhségben meghaltak stb. számát, akkor azt látjuk, hogy a krími háború következtében az őslakos tatároknak a háromnegyede elpusztult.¹³ A kivándorlók közül sem jutott el mindenki az oszmán földekre, többségük, elsősorban az idősek, a gyermekek és a nők útközben veszítették életüket a járványos betegségek, különösen a tuberkulózis és a himlő, a hideg, az éhség és a biztonság hiánya miatt. Ráadásul a cserkesz és a krími tatár falusiak szerint előfordult, hogy miután az állami tisztviselők a kivándorlókat a hajókra rakták, a hajóskapitányok kirabolták őket, a hajót elsüllyesztették a tenger közepén, és saját ép hajójukkal távoztak.¹⁴

Az 1878 utáni kivándorlások inkább a korábbiak folytatásai voltak. Nem egyszerre, hanem folyamatosan, és inkább kisebb csoportokban, családonként zajlottak le. Azok a krími tatárok, akik ezután vándoroltak az Oszmán Birodalomba, leginkább a Balkánról, különösen Romániából és Bulgáriából érkeztek. Az 1878-as berlini szerződés értelmében Oroszország Besszarábia átadásáért cserébe beleegyezett, hogy elismeri a Román Királyság függetlenségét, és Románia megkapja Dobruzsát (Konstanca/Constanța és Tulcsa/Tulcea megyét), valamint egy földterületet ettől délre, ami érintette az itt élő tatárokat is. A román kormányzat a saját lakosságából telepített új bevándorlókat a régióba,

¹⁰ McCarthy, *Ölüm ve sürgün*, 18–19.

¹¹ Firuzoğlu, *Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğuna göçler*, 689.

¹² Firuzoğlu, *Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğuna göçler*, 693–695.

¹³ Vozgrin, *Çarlık zamanında Kırım'da Türk milli hareketi*, 476.

¹⁴ Özenbaşlı, *Çarlık hâkimiyetinde*, 70. Az Ukrajnában és Törökországban élő krími tatár közösségek tagjai május 18-án, a deportálás emléknapján szegfűt hintenek a tengerbe azokra emlékezve, akik a süllyedő hajókon veszítették életüket.

ami szintén érzékenyen érintette a tatárokat. Ráadásul a földbirtoklási rendszer megváltozása következtében szegénység és nyomor tört rájuk. Emiatt és mivel nem akartak nem muszlim fennhatóság alatt élni, elkezdtek kivándorolni. A tatárok politikai jogfosztása a következő években tovább erősítette ezt a folyamatot.¹⁵

Az első világháború és az orosz forradalom nagy megrázkódtatásai során 1917-ben a nemzeti függetlenség érdekében létrehozott Krími Tatar Nemzetgyűlést (Qırım Tatar Millîy Qurultayı)¹⁶ és annak közigazgatását az orosz polgárháborúban részt vevő felek, elsősorban a bolsevikok felfüggesztették. A Krím-félsziget 1917 és 1920 között többször is gazdát cserélt a bolsevikok és mensevikok között. A zűrzavaros helyzetben a krími tatárok egy része a Törökországba való menekülésben látta a megoldást. 1921–1922-ben Szovjet-Oroszország különböző régióiban – beleértve a Krím-félszigetet is – összesen mintegy ötmillió ember életét követelte az éhínség. Ekkor mintegy háromezer krími tatár vándorolt el Törökországba. Sokan, akik a cári időszakban költöztek oszmán földekre, már megkapták a helyi állampolgárságot. Amikor azonban az 1930-as években visszatértek a Krímbe, a szovjet kormány deportálta őket. A második világháború alatt a Krím-félszigetet, akárcsak a legtöbb szovjet terület Európában, a németek foglalták el. 1941 és 1944 között a náci kormány sok krími tatárt vitt Németországba, hogy ott „keleti munkásként” (*Ostarbeiter*) dolgozzanak. Míg a németek a krími tatárokat a szovjetek elleni határőrszolgálatként alkalmazták, addig a szovjetek a németek elleni fronton vetették be őket, így a háború alatt alkalmanként ugyanannak a népnek a tagjai két ellenséges hadsereg oldalán harcoltak egymás ellen. Több ezer krími tatárt, akik a háború végén Németországban találták magukat, és akiknek sikerült elmenekülniük a szovjet hadsereg elől, az 1940-es évek végén menekültként fogadtak be Törökországban, miután Közép-Európában a „kitelepítettek táboraiiban” (Displaced Persons Camps) állomásoztatták őket.

A ma a Krímbe élő tatárok többsége 1944-es szovjet deportálásukat követően csak 1987 után térhetett vissza szülőföldjére. Közülük az 1990-es és 2000-es években nagy számban utaztak a Krímből Törökországba látogatási, oktatási és üzleti céllal, de csak nagyon kevesen kaptak török állampolgárságot és költöztek Törökországba.¹⁷ A 2022-ben kezdődött orosz–ukrán háború miatt a török belügyminisztérium bevándorlásügyi főigazgatóságának 2022. szeptember 27-ei bejelentésével¹⁸ a krími tatároknak lehetőségük nyílt arra, hogy a nem-

¹⁵ Kocacı, Rumeli'den Anadolu'ya, 657.

¹⁶ A krími tatár népet legmagasabb szinten képviselő meghatalmazott szervezet. Minden 20 évnél idősebb krími tatárnak szavazati és választójoga volt, és képviselőiket választások útján bízták meg. Ld. Yüksel, Kırım Tatar millî hareketi, 429. A gyűlésről: Chubarov, *About Kurultai*.

¹⁷ Şahin, Rus yayılmacılığına bir örnek, 333; Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 13.

¹⁸ Ld. *Kırım Tatar Türkleri için uzun dönem ikamet izni duyurusu*.

zetközi ideiglenes védelmi státusz alapján hosszú távú tartózkodási engedélyt kérjenek, és Törökországban éljenek.

Mint a fentiekből is látható, a krími tatárok és az Oszmán Birodalom, illetve utódja, a Török Köztársaság közötti politikai és kulturális kapcsolatok az 1783 utáni időszakban jelentős mértékben megélénkültek. A Krímből Törökországba irányuló, megszakítás nélküli vándorlás a 19. század folyamán olyan nagy méreteket öltött, hogy az oszmán földön letelepedett bevándorlók száma jelentősen meghaladta a Krímben maradtakét, olyannyira, hogy szinte lehetetlen volt olyan tatárt találni a Krímben, akinek ne lettek volna rokonai vagy ismerősei Törökországban.¹⁹

Ez a traumatikus migráció a krími tatároknak nemcsak a népességét csökkentette, hanem társadalmi szerkezetüket is nagy mértékben átalakította, és megbontotta kulturális egységüket. Törökország számukra mindig is menedéket és második hazát jelentett, illetve támogatást jogaik védelmében és abban, hogy nemzetközileg is elismerjék őket. Miközben azonban Törökország számos városában jelentős népességgel rendelkeznek, mégis meg kell tapasztalniuk a nyelvvesztés folyamatát. Ahhoz, hogy jobban elemezhessük, hogyan zajlik a nyelvcsere és a nyelvi kihálás folyamata a krími tatárok körében, először is e közösség lakossági helyzetére, szociokulturális és gazdasági jellemzőire kell összpontosítanunk.

A törökországi krími tatárokról szóló legrészletesebb munka Hakan Kırımlı 2012-ben megjelent monográfiája,²⁰ aki maga is egy krími bevándorló családban született, és 1991 óta a Bilkent Egyetem Nemzetközi Kapcsolatok Tanszékének oktatójaként dolgozik. Könyvének xxi–xxiv. oldalán a „Módszertan” fejezetben először a krími tatár – illetve velük együtt a nogáj – *muhádzsir*²¹ falvak meghatározásakor felmerült problémákat érinti, majd kifejti, hogy milyen kritériumok alapján választotta ki a falvakat vizsgálásához:

„A kutatásunk tárgyául szolgáló falutelepülésekkel kapcsolatos adatgyűjtés során személyesen kerestük fel az összes szóban forgó falut, és a helyszínen végeztük el az azonosítást és a kutatást. E terepmunka során a *muhádzsir* közösség tagjaival és más, információval rendelkező helyi adatközlőkkel szóbeli interjúkat és környezeti felméréseket végeztünk,

¹⁹ Turan, XIX. yüzyılda Kırım, Kafkasya ve civarında misyonerlik faaliyetleri, 922–923; Kırımlı, *Kırım Tatarlarında milli kimlik*, 177.

²⁰ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 1–654. Továbbiakért ld. Andrews, *Ethnic Groups*; Jankowski, *Crimean Tatars and Noghais*, 113–131.

²¹ Esetünkben a *muhádzsir* szót azokra használjuk, akik az Oszmán Birodalom 1923-ban bekövetkezett megszűnése óta a Balkánról vándoroltak Anatóliába. A törökből az arab nyelvből került át, ahol azt jelenti, hogy Mohameddel „Mekkából Medinába vándorló”. *Muhádzsirnak* nevezik azokat is, akik az oszmán–oroszl és a kaukázusi háború (19. század) idején vándoroltak ki a Kaukázusból. Erről ld. Saydam, Muhacir.

és az összegyűjtött adatokat rögzítettük. Amennyire megőrződtek és rendelkezésünkre álltak, megvizsgáltuk és értékeltük az olyan helyi hivatalos dokumentumokat, mint például a falu születési és házassági anyakönyve, valamint a falu lakói által készített és megőrzött egyéb írásos anyagokat.”²²

A továbbiakban Hakan Kırımlı a levéltárakban tapasztalt problémákról és a feljegyzésekben rejlő kétértelműségekről értekezik, valamint a síremlékek kritikus állapotát mutatja be.

Állítása szerint Törökországnak szinte minden városában élnek krími tatárok. „A falutelepülések jellege” című fejezetben arról ír, hogy a teljes egészében vagy legalább részben krími tatár lakosságú falvak leginkább Trákiában, a Márvány-tenger vidékén, Közép-Anatólia és Dél-Anatólia régióiban koncentrálnak. Azt is megemlíti, hogy azok a falvak, ahol a nogájok telepedtek le, többnyire Közép-Anatóliában és Çukurovában (Dél-Anatólia) találhatók. Ezek a területek a szülőföldjükhez hasonlóan steppés jellegűek. A vizsgált településeket demográfiai szempontból három csoportra osztja. Az első csoportot a tipikus „tatár falvak” alkotják, ahol az első betelepülés pillanatától kezdve minden vagy majdnem minden lakos krími tatár vagy nogáj. A második csoport azokból a településekből áll, ahol több etnikum is él, köztük krími tatárok és nogájok is, ezek tehát „vegyes” összetételű falvak. A harmadik kategóriát főként azok a falvak alkotják, ahol túlnyomórészt más népcsoportok élnek, de elszórtan vannak krími tatár és nogáj családok is; ezekről szintén részletesen tájékoztat.²³ „A falvak onomasztikai jellemzői” című fejezetben részletesen kifejti, hogy a legtöbb törökországi falu neve, ahol krími tatár és nogáj *muhádzsirok* élnek, nem utal alapítóira vagy lakóira. Ennek az az oka, hogy a falvak nevét az állam többnyire megváltoztatta, ugyanakkor kis számban, de akad néhány településnév, amely az alapítók emlékét hordozza, mint például Büyük Mangıt, Mangıt, Küçük Mangıt, Toktamış.²⁴ Kırımlı felhívja a figyelmet arra, hogy Anatóliában és Trákiában sok olyan falu van, amelynek nevében szerepel a „tatár” szó, de szinte egyiknek sincs köze a krími tatárokhoz és a nogájokhoz. Ennek okát a következőképpen magyarázza:

„Ez a helyzet azzal függ össze, hogy a „tatár” kifejezést rendkívül sokféle helyen és jelentésben használják oszmán vagy általános iszlám kontextusban. Miután a 13. században Anatólia Dzsingisz kán birodalmának uralma alá került, a letelepedő mongol törzsek között voltak olyanok is, akik a „tatár” nevet viselték, ezek a legrégebbi közösségek, akik „tatár”

²² Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, xxii.

²³ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 28–32.

²⁴ Ezek a nevek történelmi krími tatár és nogáj törzsekhez vagy vezetőkhöz kapcsolódnak, pl. Toktamış (1360–1406) az Arany Horda egyik jelentős kánja volt.

néven ismertek [Anatóliában]. Bizonyos, hogy az Anatóliában a mai napig fennmaradt, a „tatár” kifejezést tartalmazó falunévek egy része ezekkel a mongol tatárokkal áll kapcsolatban. Az iszlám világa és a nyugati világ számos részén azonban a „tatár” szó nemcsak a mongolok tatár törzsének neve volt akkoriban és még jóval később is, hanem a „mongol” kifejezés szinonimájává vált. Emellett számos, keletről származó, nem mongolnak számító ázsiai eredetű népcsoportot, elsősorban különböző török közösségeket is széleskörű általánosítással tatárnak neveztek, és ennek nyomai a mai napig fennmaradtak.”²⁵

Kırımlı „A falutelepülések kulturális öröksége” című fejezetben először a Krímben továbbélő tatárok történelméről ír. Az 1944. május 18-án végrehajtott tömeges deportálásuk komoly veszélyt jelentett arra nézve, hogy meg tudják tartani nyelvi és kulturális értékeiket. A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy éppen ezért a törökországi tatár falvak és a szétszórt települések szerepe ezeknek az értékeknek a megőrzésében rendkívül fontossá vált. Megemlíti azt is, hogy az identitás fogalma a földrajzilag szétszórt és kulturálisan különböző környezetbe ágyazott falvakban eltérő fejlődésen ment keresztül, és utal a krími tatár betelepülők anyanyelvének érdekes változásaira. Emellett magyarázza a törökországi törökök és a krími tatárok egymáshoz való közelségének történelmi okait, továbbá bemutatja, hogy miként befolyásolta a krími tatárok életét a falvak modernizációja az 1950-es évektől kezdődően. Kitér arra, hogy az 1960-as és 1970-es években a kisebb településeken is kötelezővé vált az alapfokú oktatás, aminek velejárója volt az is, hogy az iskolákban azt kezdték szorgalmazni, hogy a gyerekek otthon se használják anyanyelvüket. Ezt az irányelvet a krími tatár családok is magukévá tették, hogy a gyerekeknek „ne legyen nehéz megtanulniuk a török nyelvet, és ne legyenek zavarban az iskolában”. Kırımlı ennek tulajdonítja, hogy olyan generációk nőttek fel, akik a nyelvet „értik, de nem tudják beszélni”. Megállapítja azt is, hogy ezzel egy időben a vegyes házasságok terjedése, valamint a televízió egyre több otthonban való megjelenése ugyancsak hozzájárult ahhoz, hogy a falvakban a krími tatárok sajátos kulturális vonásai az 1980-as évektől halványulni kezdtek.

Ennek dacára a Krímben és a kipcsak steppéken egyaránt elveszett nyelv és kultúra számos eleme viszonylag jól fennmaradt a törökországi tatár falvakban. A nyelvi és kulturális megőrzés különösen ott volt lehetséges, ahol a környező településeken is tatárok vagy nogájok laktak; így például a Konya közeli Seçme, Fethiye, Ahmediye és Süleymaniye esetében, ahol a legidősebbektől a legfiatalabbakig a mai napig használják a krími tatár nyelvet a mindennapi életben.²⁶ Ez az ott élők identitásában is tükröződik, ugyanis magukat „krími

²⁵ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 35.

²⁶ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 487, 497, 511, 515.

tatár”, „tatár”, „nogáj”, „krími”, „krími török” néven határozzák meg.²⁷ Egyes helyeken viszont nyoma sincs a kultúrának és a nyelvnek, sőt olyanok is akadnak, akik nem tudják, hogy eredetük a Krímbe nyúlik vissza (például Edige, Ankara kormányzóságban).²⁸

A Törökországban élő krími tatárok anyanyelvében érdekes különbségek figyelhetők meg ott, ahol letelepedtek. Köztudott, hogy a krími tatárok a Krímbe egymástól jelentősen eltérő dialektusokban beszélnek (*çöl*, *ortayolaq*, *yalıboyu*),²⁹ de a Törökországba bevándorolt tatárok esetében ez a helyzet kicsit még bonyolultabb. Például az eszkişhiri krími tatár falvakban azok a tatárok, akik olyan krími régiókból vándoroltak ki, mint Karaszubazar vagy Bahcsiszeráj, ahol a központi (*ortayolaq*) nyelvjárást beszélték, a környező tatár falvakban használt északi (*çöl*) nyelvjárás hatására egy vegyes dialektust kezdtek beszélni (például Eskişehir vidékén Yaverörenben).³⁰ Ez leginkább abban jelentkezik, hogy a *ç* /cs/ hanggal kezdődő szavakban *ş* /s/ hangot találunk (például *çaqır* ~ *şaqır* - 'hív', *çiq* ~ *şiq* - 'kimegy').

A krími tatárok számára a török nem volt kezdettől fogva idegen nyelv. Ez nem azért van, mert a krími tatár és a török nyelv gyökere azonos, vagy mert egymáshoz nagyon hasonlítanak, hanem azért, mert már a Törökországba történő bevándorlásuk előtt is ismerték a török nyelvet. A szovjet időszakig sok olyan krími tatár, aki Törökországban tanult, folyékonyan beszélt törökül. Például azokban az években, amikor a Krímbe viták folytak az irodalmi nyelvről, Ayvazov Hasan Sabri, krími tatár származású író, újságíró, politikus és pedagógus, aki aktívan részt vett a nyelvi és kulturális kérdésekről folytatott közéleti vitákban a 20. század első felében, számos irodalmi cikket írt olyan újságokba, mint a török nyelvű *İleri*, valamint a krími tatár nyelvű *Yeni Dünya* és *Okuv İşleri*, a közös nyelvről, helyesírásról és ábécéről. Ayvazov úgy vélte, hogy krími tatár irodalmi nyelvnek a törököt kellene megtenni, és hogy a krími tatár dialektusok nem alkalmasak arra, hogy irodalmi nyelvvé váljanak. Hasonlóképpen, Gaspıralı İsmail tatár származású tudós, a Krímbe megjelenő *Tercüman* című újságban a 19. század végén azt írta, hogy az oszmán-töröknek kell lennie a közös irodalmi nyelvnek.³¹ Ayvazov a *Yeni Dünya* című újság 1927. május

²⁷ Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 38.

²⁸ Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 112.

²⁹ Szevortjan csoportosítása szerint három dialektusa van: déli (*yalıboyu*), középső vagy központi (*ortayolaq*) és északi (*çöl/nogay*). A „Kırım Tatarlari” című cikkében Szevortjan megemlíti, hogy a krími tatár a kipszak csoporthoz tartozik, bár fonológia és szókincs tekintetében továbbra is az oguz csoport hatása alatt áll. Arra is kitér, hogy a krími tatár irodalmi nyelv olyan nagyobb nyelvjárásokból áll, amelyek eredete a kun nyelvre és a Fekete-tengertől északra élő rokon törzsek nyelveire vezethető vissza. Ld. Musayev, *Kırım Tatarcası*, 209–246.

³⁰ Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 367–368.

³¹ Ennek két fő oka volt. Egyrészt az oszmán-török birodalmi nyelv volt, másrészt a cári Oroszország által a török (Turkic) népek közé telepített orosz bevándorlók miatt minden nép arra törekedett, hogy létrehozza saját, helyi nyelvét. Toker, İsmail Gaspıralı, 36.

29-ei számában megjelent, még arab betűs „Edebî-ilmî dile dođru” („Az irodalmi-tudományos nyelv felé”) című cikkében a következő mondatokban fejti ki nézeteit a nyelvről:

„Nézve mindezeket a küzdelmeket, zavarokat, viharokat és forradalmakat, amelyeken nyelvünk keresztülment, egyfelől elszomorodtunk, ugyanakkor örültünk is, és mindezt nagyon természetesnek találtuk. Mert egy nemzetnek, amely irodalmi, tudományos és civilizációs útra lép, először is szüksége van arra, hogy kezdetleges/fejletlen nyelve irodalmivá és tudományossá váljon, és ebből az igényből fakadóan nyelvi, nyelvjárási, helyesírási, írásbeli, szóbeli és terminológiai viták és küzdelmek alakulnak ki. Amíg ezek a viták és küzdelmek folytatódnak, természetes, hogy a nyelv különböző válságokon és botladozásokon megy keresztül. Figyelembe véve az egyik török nyelvész – akinek a nevére nem emlékszem – megállapítását, miszerint »a nyelvek olyanok, mint a tenger, ha nem hullámoznak, bűzlenek«, szükséges, sőt elengedhetetlen volt, hogy nyelvünk ingadozzon, hogy zűrzavaron és anarchián menjen keresztül. Éppen ezért nyelvünk az elmúlt években ingadozott, tombolt, forrongott, bugyborékkolt, pezsgett és utazott a nyelv tengerében... Versengés folyt, hogy melyik nyelv, melyik dialektus, melyik stílus lesz számunkra a leghasznosabb. Sok csata, kemény küzdelem és vita után, körbe-körbe, hol jobbra, hol balra, hol előre, hol hátra, végül a „nyugati töröknek” nevezett tiszta, egyszerű, elegáns és szép török nyelvben való „lehorgonyzás” meggyőződésére jutottunk. Mert amennyire szükség volt arra, hogy a nyelv ne csak az oktatás, a vita, az értelmiségiek és a tudósok, hanem minden írástudó ember számára is alkalmas legyen, annyira ki kellett jelölni azt is, hogy a használandó nyelv és nyelvjárás ne csak az eposzok, versek, történetek és mesék írására legyen alkalmas, hanem a civilizált, tudományos és természettudományos területeken írandó könyvek, cikkek stb. szolgálatára is.”

Ayvazov azt állítja, hogy ezek a viták a Krímben dőltek el, és a török nyelvet használták az újságokban, sőt még a tankönyvekben is.³² Más szóval, az 1920-as években a Krímben az írni-olvasni tudók által tanult első írott nyelv kétségtelenül az oszmán-török lett. Ebből a szempontból a krími tatároknak nem okozott gondot a nyelvtanulás, amikor Törökországba érkeztek. A teljes egészében krími tatárokból álló falvakban minden olyan fiatal, aki katonai szolgálat, oktatás vagy gazdasági okok miatt kapcsolatba került a falun kívüli lakosokkal, jól beszélte a török nyelvet, de otthon a krími tatárt használta. Más volt azonban a helyzet azoknál a nőknél, akik nem vagy nem megfelelően voltak képzettek, és nem tartottak kapcsolatot a szomszédos krími tatár falvakon kívüli lakossággal.

³² Yüksel, Kırım Tatar millî hareketi, 432.

Köreiben a nyelv, a kultúra és az életmód változatlan maradt ahhoz képest, mint amikor elhagyták a Krímet. Ezért a nyelvi és kulturális elemek általában a nőknek köszönhetően maradtak fenn.³³

Az 1950-es évekig a krími tatár falvak többségéből nem került sor elvándorlásra más településekre, és így nem is történt keveredés a nem tatár csoportokkal. A kultúra és a nyelv változásának egyik legfontosabb kiváltó oka a különböző kulturális csoportokkal való házasodás, az exogámia. A történelemben számos olyan közösséget találunk, amelyek az ilyen szociokulturális kapcsolatok eredményeként változtak és alakultak át. A két különböző kultúrájú és így két különböző nyelvet beszélő párok gyermekei későbbi életükben nem képesek mindkét nyelvet egyforma mértékben használni és fenntartani, és elkerülhetetlenül a domináns nyelvet részesítik előnyben. Például egy 2017-ben publikált tanulmányban, amely egy kortárs interjúorozatra épült az Eskişehir tartományban élő krími tatárokkal, a résztvevők elmondták, hogy általában a család idősebb tagjai (és inkább a férfiak) hozzák meg a döntést arról, hogy egy házasságra megérett lány vagy fiú kivel házasodjon össze. Ilyenkor az egyik fő jellemző, amelyet a házasulandó lányban vagy fiúban kerestek, az volt, hogy olyan tatár legyen, akinek jó családja van, de ne legyen vele rokoni kapcsolat. Mivel a közösség folytonosságát csak azonos kultúrájú emberek tarthatják fenn, a menyasszonynak, illetve vőlegénynek tatárnak kell lennie.³⁴ A vegyes házasságok általában 1950 és 1960 között kezdődtek. Kırımlı ezt a falu és a város közötti társadalmi, kulturális és gazdasági szakadék szisztematikus felszámolásának tulajdonítja a Demokrata Párt 1946-os hatalomra kerülése után. A mezőgazdaság modernizációja, az iparosodás, a vidékről a városokba irányuló költözés felgyorsulása, valamint az utazási lehetőségek kiszélesedésének köszönhetően a települések közötti időbeli távolság csökkenése jellemzi ezt a szakaszt.³⁵ Az állam és más vallási és ideológiai csoportok könnyebben és hatékonyabban tudtak behatolni a falvakba. Mivel az egész ország keresztülment ezen a folyamaton, természetesen a krími tatárok sem maradtak ki belőle.

A krími tatár falusi közösségek felbomlása 1960 és 1970 között folytatódott. Minden iskoláskorú krími tatár gyermek alsó és felső tagozatos oktatásban részesült, és a hivatalos nyelv tanulása mindenki számára kötelezővé vált. Sok, kizárólag krími tatárokból álló faluban a szülőket pénzbírsággal sújtották, ha gyermekeik az iskolában anyanyelvükön beszéltek, és módszeresen akadályozták őket a nyelvhasználatban. A családok a tatár helyett törökül kezdtek beszélni, hogy a gyerekek az oktatás során elkerüljék a problémákat, és minél jobban megtanuljanak törökül.³⁶ Ahogy az új generáció oktatással

³³ Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 40.

³⁴ Yavuz, *Kırım Tatar diasporasında melezleşen kimlik*, 176.

³⁵ Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 40.

³⁶ Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 41.

vagy munkával kapcsolatos okokból különböző városokba költözött, egyre gyakoribbá váltak a vegyes házasságok. Bár ez a folyamat nem minden faluban egyszerre figyelhető meg, összességében az 1970-es és 1980-as évek között zajlott. A vegyes házasságokban – különösen akkor, ha az anya nem volt krími tatár – általában nem tartották szükségesnek, hogy a gyermekekkel a nyelvet és a kultúrát megismertessék, és ez kiváltképpen jellemző volt a városban élő családoknál.³⁷

Kisebbségi közösségekben ugyanakkor általánosan jellemző tendencia, hogy a nők könnyebben illeszkednek be az uralkodó kultúrába, ami az utóbbi évtizedekben – ellentétben a nők korábbi kultúrahordozó szerepével – a gyermekekkel való kommunikációban a domináns nyelv javára és az anyanyelv rovására hatott, amint azt alább látni is fogjuk. A törökül folyékonyan beszélő tatár nők tudatosan vagy öntudatlanul otthon is az uralkodó nyelvet használják a mindennapi kommunikációban. A kutatások hangsúlyozzák a generációk közötti nyelvi átörökítés fontosságát, különösen akkor, ha a nyelvi kihalás veszélye fenyeget. Amit a nyelvészek a világ nyelveinek kihalásához vezető tényezőkkel kapcsolatban kiemelnek, az a nyelv gyermekkori tanulása és használata.³⁸ Johanson szerint a nyelvek akkor halnak ki, amikor már nincs rájuk szükség, azaz amikor már nincs elégséges társadalmi funkciójuk ahhoz, hogy a családok igyekezzenek továbbadni őket gyermekeiknek, és arra figyelmeztet, hogy ennek következtében a fiatalabb generáció a domináns vagy presztízsnyelvet fogja előnyben részesíteni az anyanyelvével szemben. Az a nyelv, amelyet a fiatalabb generáció nem tanul meg rendesen, idővel eltűnik.³⁹ Ezen a ponton döntő jelentőségű a televízió elterjedése a tatár otthonokban az 1970-es évek vége felé. A média nyilvánvalóan fontos szerepet játszik a mindennapi életgyakorlatok és a kultúra kialakításában és megszokottá válásában, valamint a közös nyelv kialakításában.⁴⁰ Azok a falusi nők, akik az 1980-as évek elejéig otthon ápolták krími tatár gyökereiket, és akik közül sokan nem ismertek más nyelvet vagy kultúrát, a televízió révén nagy mértékben nyitottak a külvilág felé. Már az idős nők is beszéltek törökül a fiatalokkal vagy az unokáikkal. Így csökkent vagy teljesen megszűnt az a környezet, amelyben a fiatalok, akik a közoktatásnak köszönhetően tökéletesen beszéltek törökül, krími tatárt hallhattak.⁴¹ Természetes folyamatként a nyelv mellett a kultúra és a hagyományok is háttérbe szorultak a televízió által közvetített új minták, valamint a nagyobb településekkel kialakult egyre szorosabb kapcsolatok hatására.

³⁷ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 42.

³⁸ Krauss, *The World’s Languages*, 5–6.

³⁹ Johanson, *Discoveries on the Turkic Linguistic Map*, 34.

⁴⁰ Hartley, *Understanding News*, 7; Bell, *The Guidebook*, 49.

⁴¹ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 42.

Mindazonáltal a törökországi krími tatárok körében figyelemre méltó tevékenységek és törekvések is vannak kultúrájuk és nyelvük megőrzése érdekében. Történetükben új fejezetet nyitottak meg az újonnan megalakított kulturális egyesületek,⁴² amelyek száma az 1990-es évek óta gyorsan nőtt Törökországban, és a tatárokkal való kapcsolatok újraindítását célozták a Krímben, Romániában és Bulgáriában. Noha ezek az egyesületek csak korlátozott mértékben tudják elérni a falvakban élő krími tatárokat, Törökország szinte minden városában szerveznek rendezvényeket, amelyek célja a krími tatár kultúra bizonyos elemeinek (néptánc, népzene, játékok, ételek stb.) megőrzése és bemutatása, amelyek a falvakban részben vagy már teljesen feledésbe merültek. Ezekkel az alapítványokkal együtt az *Emel*⁴³ folyóirat szintén a krími tatárok azon törekvését szolgálja, hogy hallassák hangjukat, és megőrizzeik identitásukat. A periodika először 1930-ban Dobrudzsában jelent meg, és bár a második világháború idején megszűnt, az 1960-as évektől Isztambulban újra indult a kiadása. Emellett a Qırım Haber Ajansı (röviden QHA) a krími tatár közösség egyik legjelentősebb nemzetközi hírforrásává vált az elmúlt évtizedekben. A hírszolgálat több nyelven – köztük ukránul, oroszul, törökül és angolul – közöl tudósításokat, amelyek a krími és ukrainai tatár közélet mellett a világ diaszpóráiban élő krími tatárokat is érintik. Az ügynökséget Yüksel İsmet üzletember és Yüksel Gayana, a Krími Tatár Nemzetgyűlés egyik tagja hozta létre Kırımoğlu Mustafa Abdülcemil⁴⁴ kezdeményezésére. A portál 2006. május 18-án – a tatárok 1944-es deportálásának évfordulóján – kezdte meg működését Akmescitben (Szimferopol). A 2014-es orosz annektálást követően a Krím-félszigeten folytatott tevékenységét megszüntette, majd 2015-ben Kijevbe helyezte át székhelyét, és 2016-tól Ankarában is irodát nyitott a nemzetközi kapcsolatok erősítése céljából.⁴⁵ A szervezet ma Kijevben és Törökországban folytatja tevékenységét, hogy hallassa a krími tatárok hangját.⁴⁶

A törökországi krími tatár közösség a folyóiratkiadási és újságírói tevékenység mellett részt vesz az egyesületek által rendezett kézművestermék-kiállításokon,⁴⁷ valamint a jelenlegi ukrán–orosz háborúról és annak a krími tatárookra való hatásáról szóló konferenciákon és szemináriumokon. A közösség túlnyomó

⁴² A krími tatárok képviselői által 1955-ben Ankarában tartott találkozó sorozatot követően 1955. július 1-jén „Kırım Türkleri Kültür, Yardımlaşma ve Folklor Derneği” néven alakult meg az első egyesület azzal a céllal, hogy a krími tatárokat egy fedél alá gyűjtse Törökország-szerte. Ld. *Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Tüzüğü*.

⁴³ Az *Emel* folyóiratról ld. *Emel Dergisi hakkında*.

⁴⁴ Mustafa Abdülcemil Kırımoğlu krími tatár politikus és aktivista. 1998 óta tagja Ukrajna Legfelsőbb Tanácsának, és 1991-től 2013-ig a krími tatárok nemzetgyűlésének elnöke volt. Ma a krími tatárok öt ismerik el vezetőjükné.

⁴⁵ Ld. „Kırım Haber Ajansı.” Wikipédia (török nyelvű változat).

⁴⁶ Ld. *Vatan Kırım*; a *Kırım Haber Ajansı* hírportál weboldala: <https://www.qha.com.tr/>.

⁴⁷ Ld. *Balköy Kırım Tatar Nakış İşleme Eğitimi Projesi sergisi*.

része Ukrajnát támogatja, és elutasítja a Krím Oroszország általi annektálását. Az egyesületek által szervezett események közé tartoznak továbbá a néptáncos és zenei együttesek előadásai és az ezekhez kapcsolódó tanfolyamok,⁴⁸ rendszeres találkozók tartanak fiatal tatár aktivistákkal,⁴⁹ versenyeket szerveznek, krími tatár ételeket és hagyományokat mutatnak be különböző városokban és falvakban az évente megrendezett tavaszi ünnepeken,⁵⁰ és minden év május 18-án összegyűlnek Törökország különböző városaiban, hogy megemlékezzenek a krími tatárok deportálásának évfordulójáról.⁵¹ A krími tatár nyelv tanítása érdekében, különösen a fiatalabb generációk számára, nyelvkönyveket adnak ki, és nyelvtanfolyamokat kínálnak az egyesületekben.⁵²

A törökországi krími tatár közösség közelmúltbeli kulturális aktivizálódása és identitáskeresése világosan megfigyelhető a diaszpóra új szerveződéseiben és online jelenlétében. Bár a Krímből a 19. és 20. századi bevándorlási hullámokkal érkezett kulturális elemek lassan kezdtek feledésbe merülni, az új társadalmi szervezeteknek, valamint a világ különböző részein élő krími tatárokkal az interneten és a közösségi médián keresztül való kapcsolattartásnak köszönhetően ezek most újra felszínre kerülnek, és a diaszpóra tagjai ismét megosztják őket egymással.

A törökországi krími tatárok nyelvvesztésének folyamata

Az UNESCO 2011-ben kiadott, *A világ veszélyeztetett nyelveinek atlasza* című jelentése kilenc olyan tényezőt sorol fel, amelyek a nyelvek fennmaradásához szükségesek.⁵³ Ezek közül témánk szempontjából az alábbi hat tényező különösen fontos: (1) a nyelv generációk közötti átörökítése, (2) a nyelvet beszélők kellő létszáma, (3) a nyelvet beszélők aránya az adott ország/régió teljes népességéhez képest, (4) a közösség tagjainak viszonyulása az anyanyelvükhöz, (5) reakciójuk az új médiumok megjelenésére, (6) a nyelvoktatás és a nyelvi műveltséget segítő anyagok elérhetősége. Az UNESCO a veszélyeztetett nyelvek esetében hat szintben határozza meg a nyelv életben maradásának esélyeit. Ezek a következők: (1) a nyelv biztonságban van, (2) sérülékeny, (3) határozottan veszélyeztetett, (4) súlyosan veszélyeztetett, (5) kritikus mértékben veszélyeztetett és (6) kihalt. A nyelvi szempontból biztonságos szinten a nyelvet mindenféle életkorhoz tartozó személy beszéli. A sérülékeny szinten a nyelvet

⁴⁸ Ld. *Cıyın Ansambli'nin Kırım halkoyunları çalışmalarına davet ediyoruz.*

⁴⁹ Ld. *Genç Tatar İrsiyatifinden Ankara'da istişare toplantısı.*

⁵⁰ Ld. *Tepreş Şenlikleri.*

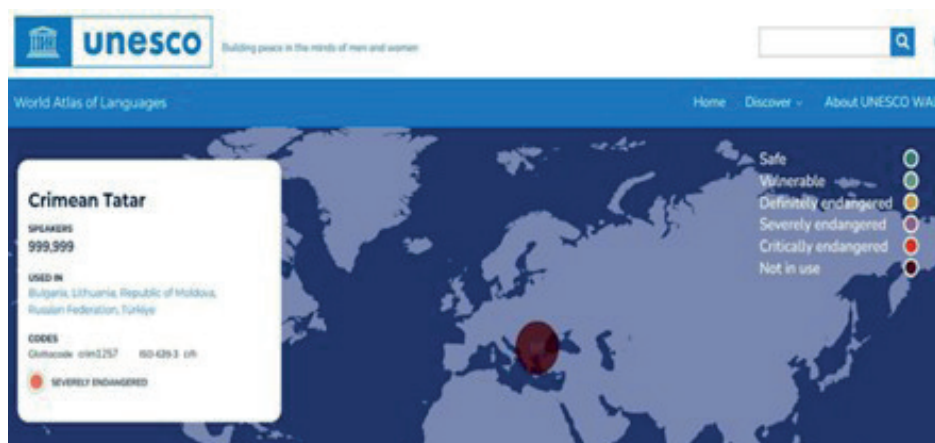
⁵¹ Ld. *Başkentte Kırım Tatar sürgününün 70. yılı münasebetiyle anma programı düzenlendi.*

⁵² A 2022-ben megjelentetett, török anyanyelvűek számára készült krími tatár nyelvkönyv bevezetéséről ld. *Kırım Derneği Bursa Şubesinin katkılarıyla hazırlanan Kırım Tatarca ders kitabı çıktı.*

⁵³ Ld. *Atlas of the World's Languages in Danger.*

sok gyermek beszéli első nyelvként, de a nyelvhasználat a magánszférára, például az otthonra korlátozódik. A határozottan veszélyeztetett nyelvi szinten a nyelvet otthon nem tanulják első nyelvként. A súlyosan veszélyeztetett szinten a nyelvet csak a nagyszülők, az első vagy idősebb generáció beszéli. A szülők ugyan értik a nyelvet, de nem beszélnek a gyermekeikkel rajta. A kritikusan veszélyeztetett szinten a nyelv legfiatalabb beszélői a nagyszülők, és a nyelvet nem használják a mindennapi kommunikációban. Az idősebbek részben ismerik a nyelvet, de nem használják, hacsak valaki nem beszéli velük. Az utolsó, kihalt szinten már senki sem beszéli a nyelvet vagy emlékszik rá.

A krími tatár nyelv az UNESCO által kiadott atlaszban a „súlyosan veszélyeztetett” kategóriába tartozik.



1. kép. A krími tatárok *A világ veszélyeztetett nyelveinek atlaszában*⁵⁴

David Crystal szerint „amikor egy közösséget száműznek, a túlélők többsége, mivel nem tudnak szülőföldjükön maradni, egy másik közösség központjaiba menekül, ahol a szegénységi környezetben fokozatosan elveszítik kulturális identitásukat. A túlélés érdekében igyekeznek megtanulni egy új nyelvet, amennyire csak tudnak.”⁵⁵ Figyelembe véve a krími tatár közösségben bekövetkezett, fent említett történelmi-politikai és szociokulturális változásokat megállapíthatjuk, hogy a Törökországban élők nyelvvesztésének folyamata több szakaszban zajlott le.

Az első szakasz az oktatás és a vallás terén az 1783-ban, a Krím oroszok általi elfoglalása után elrendelt reformokkal kezdődött. Jóllehet a krími tatárokat megakadályozták abban, hogy új iskolákat hozzanak létre, illetve felújítsák a meglévőket, a nyelvhasználat tekintetében pedig bizonyos korlátozásokkal

⁵⁴ Ld. *Crimean Tatar*.

⁵⁵ Crystal, *Language Death*, 75.

kellett szembenézniük, az anyanyelvet még problémamentesen át tudták örökíteni. Más szóval, a nyelvvesztés még nem indult el ebben az időszakban a szülőföldjükön. A kivándorlások kezdetével új fejezet nyílt a Törökországban letelepülő krími tatárok életében. A szülőföldön maradtak sorsa sajnálatosan kedvezőtlenül alakult, hiszen 1944-ben elűzték őket, és csak 1987 után tudtak visszatérni a Krímbe. Ők ma is orosz fennhatóság alá tartoznak, amely számos esetben politikai és kulturális elnyomást gyakorol a krími tatár közösségre – többek között civil szervezeteik betiltásával, aktivistáik üldözésével és média-felületeik korlátozásával. A létszámuk pedig olyan alacsony, hogy még kisebb-ségnek sem tekinthetők.

Az 1950-es évekkel kezdődő második szakasz Törökország számos városában élő krími tatárokat érintette. Eddig az időszakig az itteni tatárok többsége sokkal jobban megőrizte nyelvét és kulturális elemeit, mint a Krímbe élő rokonaik, mivel nem akartak vegyes házasságokat, és csak a tatár falvakkal érintkeztek. Az olyan változások azonban, mint az akkori törökországi kormányváltás, a falvak és városok közötti kommunikáció kiépítése, az iparosodás és a modernizáció pozitívan és negatívan is hatottak a krími tatárokra. Crystal megfigyelése szerint egy elszigetelt területen élő ötszáz fős népesség valószínűleg megőrzi a nyelvét, míg egy város különböző részein szétszórva élő ötszáz ember valószínűleg nem tud életben tartani egy nyelvet.⁵⁶ A vidékről ebben az időszakban a városokba költöző krími tatárok valóban fokozatosan áttértek az uralkodó nyelvre a falujukban beszélt saját nyelvük kárára. Az identitás, a szociokulturális struktúra és az anyanyelv megőrzése szempontjából a városok nem helyettesítik a kisebb településeket, amelyek alkalmasak egy etnikai közösség életben tartására. A krími tatárok szempontjából különösen az jelent veszélyt, hogy a fiatal lakosság a megélhetés és a tanulás miatt a városokba költözik. A domináns kultúrával való intenzív érintkezés (vegyes házasság, munka, oktatás stb.) leszűkíti a szubkultúrát alkotó egyének és társadalmak anyanyelvhasználati területét és diszfunkcionálissá teszi azt. Mivel a nyelvek életben maradása elkerülhetetlen beszélők nélkül, ezért a társadalmi funkciójukat a domináns nyelvvel szemben elvesztő kisebbségi nyelvek veszélyben vannak, és így idővel várhatóan kihalnak.⁵⁷ Az Eskişehir tartományban található Tokathan faluban például az 1950-es évek óta megnőtt a városba költözők aránya. Ennek következtében, bár az 1980-as évekig csak tatáruul beszéltek a faluban, ma már a 30 év alattiak általában nem beszélnek, hanem csak értik a krími tatárt.⁵⁸ Ugyanebben az időszakban az oktatás nyelvét illetően is megjelent az elnyomás. A szintén Eskişehir tartományban fekvő Aksaklı faluban élők elmondása szerint a térségben korábban mindenki krími tatáruul beszélt, azonban az 1950-es években az iskolákban már pénzün-

⁵⁶ Crystal, *Language Death*, 11–12.

⁵⁷ Aitchison, *Language Change*, 235.

⁵⁸ Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 364.

tetéssel sújtották azokat a családokat, akiknek gyermekei anyanyelvükön társalogtak egymás között.⁵⁹ Ehhez hasonlóan Çardakbaşıban arról emlékeztek meg, hogy az 1960-as években a falu általános iskolájába érkező tanár megtiltotta a diákoknak anyanyelvük használatát, és akik krími tatárul beszéltek, azoknak a családjára pénzbüntetést róttak ki. Ma, bár a falu tagjai értik a nyelvet, a mindennapi életben mindannyian törökül beszélnek.⁶⁰ Ankara tartományban Lezgi faluban is vannak olyan visszaemlékezések, hogy az 1970-es évekig a falu tanítói tiltották a nyelv használatát.⁶¹

Bár az emberek maguk túlélnek, lehetséges, hogy a nyelvük kihal, és ennek legfontosabb oka a kulturális asszimiláció, amelynek Crystal szerint számos oka lehet. Amikor egy kultúra asszimilálódik egy másikhoz, akkor ez maga után vonhatja a veszélyeztetett nyelv eltűnését is, és ezeknek a folyamatoknak az eredményeként nyelvcsere következik be. Ez három fő szakaszra bontható. Az első az emberekre való nyomásgyakorlás, hogy az uralkodó nyelvet beszéljék. Ez a nyomás lehet politikai, társadalmi vagy gazdasági, megvalósulhat „felülről lefelé” (*top down*), például ajánlások vagy kormányzati jogszabályok formájában, „alulról felfelé” (*bottom up*), a társadalmi divatok és a környezet nyomásával, valamint „konkrét irány nélkül” a társadalmi-politikai és a társadalmi-gazdasági tényezők együttes hatására.⁶² A nyelvvesztés második szakaszában kialakul a kétnyelvűség: az emberek egyre gyakrabban használják az új nyelvet, miközben még képesek megérteni az anyanyelvüket is. A harmadik szakaszban azonban ez az egyensúly megbomlik: a kétnyelvűség fokozatosan visszaszorul, és az új nyelv dominánssá válik a mindennapi kommunikációban. Crystal szerint a fiatalabb generáció egyre jobban az új nyelvre támaszkodik, miközben az anyanyelv szerepe elhalványul. Ezzel párhuzamosan megjelenhet az a társadalmi attitűd, hogy a régi nyelv felesleges, ami szégyenérzetet keltethet annak használata során. Az otthonon kívül a gyerekek már nem használják az első nyelvet, és a nyelvvesztés akkor következik be, amikor a családban az egészséges kétnyelvűséget felváltja az egynyelvűség.⁶³

Honnan ered a nyelvvel szembeni szégyen és bizonytalanság érzése, amelyről Crystal⁶⁴ beszél? Hiszen senki sem születik ilyen érzéssel a saját anyanyelve iránt. A fő tényező, amely ezt a helyzetet előidéz, kétségtelenül az uralkodó kultúra. Az emberek az uralkodó kultúra hatására a saját nyelvüket másnak vagy értéktelennek tekinthetik. A nyelvvesztés okai között olyan tényezők szerepelnek, amelyek ezt a szégyenérzetet kiváltják, mint a domináns kultúra

⁵⁹ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 283.

⁶⁰ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 292.

⁶¹ Kırımlı, *Türkiye’deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 144.

⁶² Crystal, *Language Death*, 77–79.

⁶³ Crystal, *Language Death*, 79.

⁶⁴ Crystal, *Language Death*, 79, 84–85.

politikai és társadalmi nyomásgyakorlása, a beszélők kisebbségi státusza, a gazdasági és kulturális erózió, a közösségi média és a média nyomása stb. Ezek a tényezők időnként érvényesek lehetnek a standard nyelvvel szemben álló regionális és helyi nyelvváltozatokra is, ilyenkor azonban az ezzel járó változások hosszabb idő alatt zajlanak le. Két vagy több nyelv időbeli kölcsönhatásának eredményeként egy vagy több nyelv nyelvi szempontból a domináns nyelv befolyása alá kerül. Thomason és Kaufman szerint ezen a ponton az időben kiterjedt intenzív interakciónak három következménye lehet: (1) gyors eltolódás a domináns nyelv felé; (2) nyelvvesztés vagy nyelvi kihalás; (3) nyelvfenntartás intenzív kölcsönzés mellett.⁶⁵ Nyelvi kihalás vagy nyelvvesztés esetén bizonyos időre van szükség ahhoz, hogy az egyik nyelv beszélői elhagyják saját nyelvüket egy másik nyelv javára. „A veszélyeztetett nyelvek mindegyike az idegen szerkezeti sajátosságok intenzív másolásából eredő változásokat mutat. Gyengeségük oka azonban nem a másolás miatti szerkezeti romlás, hanem a társadalmi funkcióvesztés.”⁶⁶ Amikor a domináns kultúra nyelvéből kölcsönzött szavak nagy száma hozzáadódik ahhoz, hogy a fiatalabb generáció a presztízsnyelvet választja természetes kommunikációs eszközként, a kölcsönző vagy befogadó nyelv egyúttal forrásnyelvvé is válik, és átadja egyes saját elemeit a domináns nyelvnek. A világtörténelem tele van olyan nyelvekkel és társadalmakkal, amelyek ilyen átalakulásokon mentek keresztül. Aitchison ezt a jelenséget nyelvi kihalás helyett nyelvi öngyilkosságnak (*language suicide*) nevezi.⁶⁷ Manapság például a történészek és a nyelvészek általánosan elfogadják, hogy a magyarországi kunok nyelve a domináns magyar nyelv hatására tűnt el, ahogyan a mai Bulgária területén, a Duna körül élő ősi bolgár-törökök nyelve is a domináns szláv kultúrának köszönhetően. Ez a helyzet inkább a nyelvi érintkezés (*language contact*) eredményeként alakult ki. A nyelvi érintkezés folyamatában két nyelv állandó harcban áll egymással. A krími tatár közösség helyzete azonban más, mint a kunoké vagy a bolgároké. A krími tatárok ugyanis attól a pillanattól kezdve, hogy Törökországba érkeztek, nem kerültek komoly kulturális konfliktusba az itt élő lakossággal, legalábbis nem olyan mértékben, mint a szíriai menekültek.⁶⁸ A török nyelv és kultúra mindig is közelebb állt

⁶⁵ Thomason–Kaufman, *Language Contact*, 100.

⁶⁶ Johanson, *Discoveries on the Turkic Linguistic Map*, 34.

⁶⁷ Aitchison, *Language Change*, 236–237.

⁶⁸ Azok a tanulmányok, amelyek azt vizsgálják, hogy a közvélemény hogyan viszonyul a Szíriából érkező menekültekhez, azt mutatják, hogy a szíriaiakat a Törökországba való menekülés első éveiben, különösen 2011 és 2015 között a háború elől menekülő áldozatoknak tekintették, és ezért a közvélemény pozitívan vélekedett róluk. A szíriai háború elhúzódásával és a törökországi szíriai lakosság számának növekedésével, valamint a közvéleményben annak a formálódó gondolatnak az erősödésével, hogy a szíriaiak tartósan Törökországban maradnak, ez a kezdetben pozitív megítélés az évek során negatív irányba változott. Murat Erdoğan 2017-ben és 2019-ben 26 tartományban 2089, majd 2271 török állampolgár részvételével végzett két különböző felmérése szerint a Törökországban élő szíriaiakat túlnyomórészt negatív és előítéletes módon „veszélyes”

a krími tatárokhoz, mint a keresztény és szláv. Ennek ellenére néhány krími tatár faluban vannak bizonyos kivételek. Például az 1888-ban bevándorolt krími tatárok (és nogájok), akik Konya Süleymaniye (Susuz) falujában telepedtek le, elutasították, hogy egy másik, a városhoz közeli régióban telepedjenek le, amelyet az állami tisztviselők ajánlottak fel az első letelepedési időszakban. Attól tartottak, hogy ha itt élnének – különösen a fiatalok –, kapcsolatba kerülnének a városban élő törökökkel, és elveszítenék kultúrájukat és nyelvüket.⁶⁹ Az Eskişehirben található İkipınar faluban letelepedett krími tatároknak szintén sokáig voltak nézeteltéréseik a térségben élő jörükökkel.⁷⁰ Ennek fő oka az ott élő jörükök körében elterjedt aggodalom volt, hogy a krími tatárok elfoglalják a birtokaikat.⁷¹ Egy másik viszály az Uyuzhamam faluban élő krími tatárok és a szomszédos Bozan faluban élő törökök között zajlott. Az 1950-es években e két falu öregei egyes házasságokat javasoltak, hogy véget vessenek a köztük lévő ellenségeskedésnek. Ez a krími tatárok teljes kulturális asszimilációjához vezetett. Olyannyira, hogy az ott élő krími tatárok az 1950-es évektől kezdve teljesen elhagyták a saját nyelvük használatát.⁷² Érdeemes megemlíteni Kerim Korcan *Tatar Ramazan* című, 1969-ben írt és az 1990-es években azonos címmel filmre adaptált novelláját is. Ebben a fiktív történeten alapuló novellában, amely megjelenése idején igen népszerű volt Törökországban, a tatár társadalom tükörképét látjuk a törökök szemszögéből:

„Nézd meg a nevét. Mi is az? Tatar Ramazan! Mondjuk el még egyszer. Tatar Ramazan... Tatár, mit jelent a tatár? Mindenfélét jelenthet. Egy válasunk van, de a nyelvük más. Mi azt mondjuk, *kesser* ('szekerce'), ők azt mondják, *şot*. Mi azt mondjuk, *kaybettik* ('vesztettünk'), ők azt mondják, *coyttuk*. Sok tatárt láttunk már... Ezek az emberek különböznek tőlünk, egyikük sem török. Csak a vallásunk közös. Az arabok ugyanolyan vallásúak, mint mi, de a nemzetiségük más. Ez már csak ilyen...”⁷³

Ezek a kifejezések (ugyanezek a mondatok szerepelnek a filmben is) jól példázzák a török–tatár kulturális és nyelvi konfliktust, amely többnyire abból

és „terhet jelentő” emberként határozzák meg. Emellett a válaszadók a szíriaiakat „kulturálisan más”-ként jellemzik, és ez a válasz 2017-ben és 2019-ben is magas, 80%-os arányban hangzott el. Ld. Pandır, Mülteci temsillerinde kültürel farklılık inşası, 349.

⁶⁹ Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 515.

⁷⁰ A jörükök egy oguz eredetű török népcsoport, akik eredetileg nomád életmódot folytattak, újabban azonban egyre jellemzőbb náluk a letelepedés, és inkább földműveléssel foglalkoznak. A jörük név a török *yürü*- 'jár' igéből származik, emiatt jörüknek is nevezik őket. Ma Törökország közép-anatóliai, mediterrán és égei-tengeri régióiban élnek.

⁷¹ Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 325.

⁷² Kırımlı, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*, 366.

⁷³ Korcan, *Tatar Ramazan*, 62.

fakad, hogy az egyik nyelv ugyanannak a nyelvcsaládnak az oguz, a másik a kipszak ágához tartozik.⁷⁴ Az ilyen apróbb félreértésekkel együtt sem beszélhetünk általánosságban konfliktusról.

A második szakaszban, amely az 1970-es évek végéig tartott, az audiovizuális média hatása volt jelentős. Különösen a televíziózás széles körű elterjedése esik egybe ezzel az időszakkal. Mint már említettük, ebben az időszakban a krími tatár nők a falvak többségében nem voltak elzárva a külvilágtól. Különösen a korszak fiatal női generációja nem maradhatott közömbös az új élettel és az uralkodó kultúrával szemben, és a televíziós technológia és a sok faluban ekkoriban meginduló vegyes házasságok hatására hajlandóvá váltak közelről megismerni a külvilágot és annak egyes elemeit behozni a saját életükbe, vagyis a privát szférájukba, tehát az otthonukba. Azok a nők, akik haladó szinten kezdtek törökül beszélni, még mindig folyékonyan beszéltek a saját nyelvüket.

Elkerülhetetlen volt, hogy az 1950-es évektől az 1970-es évek végéig tartó időszak, amely Törökország számára gazdasági és politikai értelemben egyaránt hullámvölgynek számított, a krími tatár közösségre is erős hatást gyakoroljon, ami pedig végső soron hátrányosan érintette őket.

Az utolsó, harmadik szakaszban – amely az 1970-es évektől napjainkig tart – megalapozottnak tűnik az a megállapítás, hogy a krími tatár közösség minden tagja, a fiataloktól az idősekig, magas szinten használja a török nyelvet. A kezdeti időszakban főként nyelvi érintkezésről beszélhetünk, amelynek középpontjában elsősorban a szókölcsonzések álltak. A kulturális integráció eleinte lassan zajlott, ebben a legutolsó időszakban azonban felgyorsult. Ily módon a nyelvi érintkezésben egyre gyakoribbá vált a tatár és a török közti kódváltás (*code switching*). A 40–50 év feletti krími tatárok esetében ez a kódváltás inkább az anyanyelvük javára történt, míg a 30–40 év közöttiek beszédében inkább a török nyelv felé hajlott. A 30 év alatti krími tatárok többsége érti ugyan a krími tatár nyelvet, de nem beszéli azt. Más szóval, az 1980-as években a falvak többségében a szülők először kezdtek tanúi lenni annak, hogy gyermekeik hirtelen áttértek a török nyelvre mind az egymás közötti, mind a családjukkal való kommunikációban. Ezt követően a krími tatár közösség fiatalabb generációja közömbössé vált az anyanyelve iránt. A krími nyelvpolitikával ellentétben azonban ez a helyzet nem volt olyan súlyos, kivéve a krími tatár nyelv betiltását néhány törökországi falu iskolájában. A két nyelv egymáshoz való közelsége, valamint az anyanyelv elégtelensége az üzleti életben, az oktatásban és más területeken ahhoz vezetett, hogy a fiatalabb generáció már nem érdeklődik a krími tatár nyelv iránt. Ennek eredményeképpen a 2000-es évektől kezdve a korábban kétnyelvű fiatalok körében is kezd kialakulni az egy nyelvűség.

⁷⁴ Néhány speciális esetben a homonimák okoznak érdekes félreértéseket. A krími tatár és a török közti ilyen hamis barátokról (*false friends*) szóló legfrissebb tanulmány Nadzhie Rustemova 2014-ben megjelent mesterszakos diplomamunkája. Ld. Rustemova, *Kırım Tatarcası*.

Különösen ezt az időszakot követően az olyan modern technológiai eszközök, mint az internet, a mobiltelefonok, a számítógépek és a tabletek, pozitív és jelentős változásokat eredményeztek a krími tatár fiatalok, sőt az idősek életében is. A pozitív oldalhoz tartozik, hogy azok, akik nem akarják a krími tatár nyelvet veszni hagyni, bizonyos módszerekhez folyamodnak, hogy visszafordítsák a nyelvvesztési tendenciát. Megpróbálják megtanulni a nyelvet úgy, hogy online kurzusokon vesznek részt a krími kulturális társaságoknál vagy az interneten, videókat néznek és készítenek, a közösségi médián keresztül segítséget kérnek azoktól, akik tudják a nyelvet, egyéni kutatásokat végeznek, és szótárakat vagy tankönyveket szereznek be. Az ilyen igények növelik az érdeklődést a krími társaságokban való aktív szerepvállalás vagy a turkológiai tanszékeken végzett kutatások iránt. Fentebb már említettük, hogy Törökországban általában a krími tatár északi (*çöl*) dialektusát beszélik, bár az egyes települések eltérő, sajátos vonásokkal rendelkezhetnek. Mégis, az a tény, hogy az északi dialektusnak még nincs egységesített írásrendszere, csak szóbeli szempontból javítja a fiatalabb generáció nyelvtanulásának színvonalát. Úgy látjuk, hogy azok, akik a nyelvet csak beszélni tanulják, a szülei és a család idősebb tagjainak, például a nagyszülőknek a beszélgetéseiből szereznek kompetenciát. A nyelvet a krími kulturális társaságokban vagy a turkológia területén végzett nyelvi tanulmányok által tanulók a krími tatár standardizált bahcsiszeráji (központi/*ortayolag*) dialektusát sajátítják el a krími oktatókon keresztül a cirill ábécével együtt, hogy követni tudják a Krímben megjelent kiadványokat.⁷⁵

A krími tatár nyelv támogatása terén számos esemény és kezdeményezés is zajlik: például a törökországi tatár fiatalok részt vesznek a krími tatár nyelv fejlesztését és terjesztését célzó versenyeken, a „Krími tatár nyelvi olimpián”,⁷⁶ amelyet 2013-tól minden évben a Krími Mérnöki és Pedagógiai Egyetem szervezett volna, a Krím 2014-es orosz elfoglalásával azonban a versenyek Törökországban folytatódtak. A Török Köztársaság Kulturális és Idegenforgalmi Minisztériuma (Kültür ve Turizm Bakanlığı) és a Külföldi Törökök és Rokoni Közösségek Elnöksége (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı) támogatásával néhány évente Ankarában rendezik meg a „Krími Tatár Ifjúsági Kongresszust” (Qırım Tatar Yaşlıq Qurultayı).⁷⁷ A kongresszus fő célkitűzései közé tartozik a különböző országokban élő krími tatár fiatalok találkozása azzal a céllal, hogy mit lehet tenni a nyelv és a kultúra életben tartásáért, illetve szülőföldjükért, a Krímért, amely Oroszország és Ukrajna között újabban csatátérre vált.⁷⁸

⁷⁵ Ld. *Kırım Derneği Bursa Şubesinin çevrimiçi Kırım Tatarca dersleri başladı; Kırım Tatar dil ve edebiyat dersleri.*

⁷⁶ A 2015-ös nyelvi versenyről ld. „*Kırım Tatarca Olimpiyatı*”nın ikincisi derneğimizde gerçekleştirildi.

⁷⁷ Ld. *Kırım Tatar Milli Bayrak Günü kutlu olsun.*

⁷⁸ A 2019-es, kilencedik krími tatár ifjúsági kongresszusról ld. 9. *Kırım Tatar Gençlik Kurultayı (Qırımtatar Yaşlıq Qurultayı).*

A krími tatárok számára természetesen fontos, hogy Törökország miniszteri szinten ilyen támogatást nyújt nekik. Az oktatási tantervben azonban még nem történt ilyen lépés a nyelv életben tartása érdekében. A Nemzeti Oktatási Minisztérium (Millî Eğitim Bakanlığı) 2012-ben beemelte a tantervbe az „Élő nyelvek és nyelvjárások” című választható tantárgyat, a jelenlegi (2023-tól választható) nyelvi kurzusok pedig a következők: abház, adige (cirill betűvel), adige (latin betűvel), albán, bosnyák, grúz, kurd (kurmandzsi), láz és kurd (zazaki). A Nemzeti Oktatási Minisztérium által 2021-ben végzett felmérés során azokban az iskolákban, ahol ezeket a tantárgyakat oktatják, megkérdezték a diákokat, milyen más nyelveket szeretnének még tanulni. Figyelemre méltó, hogy a válaszokban a Törökországban is beszélt törökségi nyelvek közül csupán a kazah szerepel, a krími tatár nyelv nem.⁷⁹ Ez azt jelzi, hogy a krími tatár fiataloknak nincs igényük arra, hogy az állam lehetővé tegye számukra nyelvük megtanulását. Törökországban a krími tatár nyelvet csak választható tárgyként tanítják az egyetemek turkológiai tanszékein.

2010 óta a Krími Török Kulturális és Segítségnyújtási Egyesület (Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği) ankarai központjában és az egyesület által szervezett egyes rendezvényeken tett látogatásaim során személyesen is tapasztaltam, hogy az egyesület tevékenységeinek minden területén kizárólag a török nyelvet használják. Bár a krími tatár nyelvet igyekeznek tanítani az egyesületen belül, a krími tatárok közötti kommunikáció nyelveként háttérbe szorult. Ez abból fakadt, hogy a krími tatárokat meg akarják ismertetni a nem tatár közösséggel. A veszély mértékét mutatja, hogy még azok is, akik ismerik a nyelvet, törökül beszélnek egymás között. Hasonlóképpen a Krímről diákként Törökországba érkező fiatalok is egymás között csak oroszul beszélnek, míg a Törökországban élő krími tatárokkal törökül tudnak kommunikálni. Ez azt mutatja, hogy a nyelvet csak jelképesen használják. Véleményem szerint, ha az egyesületeken belül végzett tevékenységek nem az anyanyelven zajlanak, akkor nem fogják elérni a kívánt hatást. Ma, bár megfigyelhető, hogy a közösségben megforduló emberek ismerik a magukkal hozott kulturális értékek egy részét, és igyekeznek életben tartani azokat, mégis eltűnőben van krími tatár identitásuk, mivel a falvakból fokozatosan költöznek a nagyobb településekre, és ezáltal a közösség tagjai között felbomlik a kapcsolati háló. Nagyon nehéz így a nyelvet megőrizni, és egy nagy, domináns nyelvi környezetben az anyanyelv továbbadása a következő generációnak hosszabb távon nem egyszerű feladat. A Krím és az ottani emberek függetlenségi törekvése iránt érzett szellemi kötelék erősíti ugyan az identitástudatot, mégsem elegendő a nyelvi megmaradáshoz, hiszen amikor minden erőfeszítés a krími ügy köré összpontosul, a nyelv bizonyos mértékig háttérbe szorulni látszik. A nyelvvesztés idővel szükségszerűen a teljes identitásvesztést is maga után vonja, ennek figyelembevételére elengedhetet-

⁷⁹ Ld. *İlk ve ortaöğretim kurumlarında yabancı diller*, 33.

len szükség van az egyesületek és minden törökországi krími tatár szervezet tevékenységében. Ha a nyelv, amely az identitás és a kultúra védelmezője és hordozója, elhal, akkor az ügy is elhal. Ezt bizonyítja az a tény, hogy a Törökországban való letelepedés óta, különösen az 1950-es évek után, nem volt krími tatár nyelvet oktató intézmény, nem indítottak hosszú távú és komoly nyelvtanfolyamokat, és nem tették meg a kellő lépéseket annak érdekében, hogy a gyerekek otthon a krími tatár nyelvet beszéljék. A szisztematikus és folyamatos nyelvtudatosítás és nyelvoktatás helyett a családból kiinduló, a szülők révén történő természetes úton zajló nyelvtanítás terjedt el. Így viszont a fiatalabb generációk sohasem fogják anyanyelvüket vonzó kommunikációs eszköznek tekinteni, mert a domináns nyelv hasznosabb és vonzóbb lesz számukra.

A fent említett pontok fényében láthatjuk, hogy a törökországi krími tatár közösség nyelve elérte ezt a végső szakaszt, és elkezdett osztozni a veszélyt már megérző nyelvek sorsában. A krími tatár nyelv még nem mondható kihaltnak, hiszen vannak beszélői Törökországban és a világ más országaiban, de ha nem tesznek komolyabb lépéseket, és a helyzet változatlanul fennmarad, a nyelv kihalása elkerülhetetlen lesz.

Bibliográfia

9. *Kırım Tatar Gençlik Kurultayı (Qırımtatar Yaşlıq Qurultayı)*. <https://emelvakfi.org/emeldergi/si/9-kirim-tatar-genclik-kurultayi-qirimtatar-yasliq-qurultayi/> (2023. szeptember 1.).
- Aitchison, Jean, *Language Change. Progress or Decay?* Cambridge, 2001. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511809866>
- Andrews, Peter Alford, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, 1989.
- Atlas of the World's Languages in Danger*: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000192416/PDF/192416eng.pdf.multi> (2024. július 23.).
- Aydingün, Ayşegül–Aydingün, İsmail, *Kırım Tatarlarının vatana dönüşü: kimlik ve kültürel canlanma*. Ankara, 2014.
- Balköy Kırım Tatar Nakış İşleme Eğitimi Projesi sergisi*. <https://www.kirimdernegi.org.tr/haberler/1401-balkoy-kirim-tatar-nakis-isleme-egitimi-projesi-sergisi> (2023. augusztus 30.).
- Başkentte Kırım Tatar sürgünü'nün 70. yılı münasebetiyle anma programı düzenlendi*. <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/baskentte-kirim-tatar-surgununun-79-yili-munasebetiyle-anma-programi-duzenlendi/2900875> (2023. augusztus 30.).
- Bell, Allan, *The Guidebook to Sociolinguistics*. Malden–Oxford, 2013. <https://doi.org/10.1002/9781394260874>
- Berta Árpád, Szentkatolnai Bálint Gábor és a keresztény tatárok. *Erdélyi Tudományos Füzetek* 220 (1994) 21–26. <https://doi.org/10.36240/etf-220.04>
- Chubarov, Elvedin, *About Kurultai*. <https://qtm.org/en/pro-kurultaj/> (2023. augusztus 28.).
- Cıyın Ansambli'nin Kırım halkoyunları çalışmalarına davet ediyoruz*. <https://kirimdernegi.org.tr/haberler/1370-ciyin-ansambli-nin-kirim-halkoyunlari-calismalarina-davet-ediyoruz> (2023. augusztus 30.).
- Crimean Tatar*. <https://en.wal.unesco.org/languages/crimean-tatar> (2023. augusztus 28.).
- Crystal, David, *Language Death*. Cambridge, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139106856>
- Emel Dergisi hakkında*. <https://emelvakfi.org/emel-dergisi-hakkinda/> (2023. augusztus 30.).

- Firuzoğlu, Safarov Rafik, Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğuna göçler. In: *Osmanlı*. IV. Ankara, 1999, 687–696.
- Genç Tatar İnsiyatifinden Ankara'da istişare toplantısı. <https://www.qha.com.tr/diaspora/genc-tatar-inisiyatifinden-ankara-da-istisare-toplantisi-463309> (2023. augusztus 30.).
- Hartley, John, *Understanding News*. London–New York, 2005.
- İlk ve ortaöğretim kurumlarında yabancı diller, yaşayan diller ve lehçelerin öğretimi. Mevcut durum analizi ve politika önerileri. Ed. Kavgacı, Hasan. Ankara, 2021. <https://ttkbyayin.meb.gov.tr/yayin/79> (2025. március 12.).
- Jankowski, Henryk, Crimean Tatars and Noghais in Turkey. *Türk Dilleri Araştırmaları* 10 (2000) 113–131.
- Johanson, Lars, *Discoveries on the Turkic Linguistic Map*. Stockholm, 2002.
- Kırım Derneği Bursa Şubesinin çevrimici Kırım Tatarca dersleri başladı. <https://www.qha.com.tr/haber-arsivi/kirim-dernegi-bursa-subesinin-cevrimici-kirim-tatarca-dersleri-basladi-257977> (2025. április 4.).
- Kırım Derneği Bursa Şubesinin katkılarıyla hazırlanan Kırım Tatarca ders kitabı çıktı. <https://www.qha.com.tr/haber-arsivi/kirim-dernegi-bursa-subesinin-katkilariyla-hazirlanan-kirim-tatarca-ders-kitabi-cikti-387573> (2023. augusztus 30.).
- Kırım Haber Ajansı. Wikipédia (török nyelvű változat), https://tr.wikipedia.org/wiki/K%C4%B1r%C4%B1m_Haber_Ajansı%C4%B1, (2025. június 11.).
- Kırım Haber Ajansı. <https://www.qha.com.tr/> (2023. szeptember 1.).
- Kırımlı, Hakan, *Kırım Tatarları kimdir?* <https://www.kirimdernegi.org.tr/temel-bilgiler/kirim-tatarlari-kimdir> (2023. augusztus 12.).
- Kırımlı, Hakan, *Kırım Tatarlarında millî kimlik ve millî hareketler (1905–1916)*. (Türk Tarih Kurumu yayınları, VII/167.) Ankara, 1996.
- Kırımlı, Hakan, *Türkiye'deki Kırım Tatar ve Nogay köy yerleşimleri*. Ankara, 2012.
- „Kırım Tatarca Olimpiyatı”nın ikincisi derneğimizde gerçekleştirildi. <https://www.kirimdernegi.org.tr/haberler/882-kirim-tatarca-olimpiyatinin-ikincisi-dernegimizde-gerceklestirildi> (2023. szeptember 1.).
- Kırım Tatar dil ve edebiyat dersleri. <http://www.kirimdernegi.org.tr/duyurular/524-kirim-tatar-dil-ve-edebiyat-dersleri> (2023. szeptember 1.).
- Kırım Tatar Millî Bayrak Günü kutlu olsun. <https://www.kirimdernegi.org.tr/haberler/1837-kirim-tatar-milli-bayrak-gunu-kutlu-olsun> (2024. augusztus 6.).
- Kırım Tatar Türkleri için uzun dönem ikamet izni duyurusu. <https://istanbul.goc.gov.tr/kirim-tatar-turkleri-icin-uzun-donem-ikamet-izni-duyurusu> (2023. augusztus 28.).
- Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Tüzüğü. <https://www.kirimdernegi.org.tr/dernek/tuzuk> (2023. augusztus 21.).
- Kocacık, Faruk, Rumeli'den Anadolu'ya yönelik göçler ve sonuçları. In: *Osmanlı*. IV. Ankara, 655–660.
- Korcan, Kerim, *Tatar Ramazan*. İstanbul, 2005.
- Krauss, Michael, The World's Languages in Crisis. *Language* 68/1 (1992) 4–10. <https://doi.org/10.1353/lan.1992.0075>
- McCarthy, Justin, *Ölüm ve sürgün. Osmanlı Müslümanlarının etnik kıyımı 1821–1922*. Çev. Sarıkaya, Fatma. Ankara, 2020.
- Musayev, Mehman, Kırım Tatarcası. *Gazi Türkiyat* 1/2 (2008) 209–246.
- Ocaklı, Arzu Kılınç, XIX. yüzyılda İdil-Ural Bölgesinden Anadolu'ya göçler. In: *Türkler Ansiklopedisi*. XIII. Ankara, 2004, 896–906.
- Özenbaşı, Ahmet, *Çarlık hâkimiyetinde Kırım faciası*. Çev. Otar, İsmail. Ankara, 2004.
- Pandır, Müzeyyen, Mülteci temsillerinde kültürel farklılık inşası ve toplumsal kabule etkileri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021) 348–364. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.843503>

- Rustemova, Nadzhiee, *Kırım Tatarcası ve Türkiye Türkçesinde yalancı eşdeğerler*. Yüksek lisans tezi (Süleyman Demirel Üniversitesi). Isparta, 2014.
- Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkas göçleri (1856–1876)*. Ankara, 1997.
- Saydam, Abdullah, Muhacir. In: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhacir--osmanli> (2023. szeptember 3.).
- Şahin, Cemile, Rus yayılcılığına bir örnek. 1944 Kırım Türkleri'nin sürgünü. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015) 326–339. <https://doi.org/10.17719/jisr.20153913754>
- Teissier, Beatrice, Crimean Tatars in Explorative and Travel Writing: 1782–1802. *Anatolian Studies* 67 (2017) 231–253. <https://doi.org/10.1017/S0066154617000060>
- Tepreş Şenlikleri. <https://eskisehir.ktb.gov.tr/TR-156541/tepres-senlikleri.html> (2023. augusztus 30.).
- Thomason, Sarah Grey–Kaufman, Terrence, *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics*. Berkeley–Los Angeles–London, 1988. <https://doi.org/10.1525/9780520912793>
- Toker, Mustafa, İsmail Gaspıralı ve 'Dilde Birlik' fikri üzerine. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2004) 31–45.
- Turan, Ömer, XIX. yüzyılda Kırım, Kafkasya ve civarında misyonerlik faaliyetleri. *Belleten* 64/241 (2000) 921–948. <https://doi.org/10.37879/belleten.2000.921>
- Vatan Kırım*. <https://www.vatankirim.net/qirim-haber-ajansi-qha-621/> (2023. szeptember 1.).
- Vozgrin, Valeriy, Çarlık zamanında Kırım'da Türk millî hareketi. In: *Türkler Ansiklopedisi*. XVIII. Ankara, 2004, 471–484.
- Yavuz, Şahinde, Kırım Tatar diasporasında melezleşen kimlik: Eskişehir Kırım Tatar düşünleri örneği. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi* 14/53 (2017) 167–187.
- Yıldırım, Emine, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Kırım Hanlığı'ndaki etnik unsurlar. *Journal of International Eastern European Studies/Uluslararası Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2020) 318–337.
- Yüksel, Zuhâl, Kırım Tatar millî hareketi ve Hasan Sabri Ayvazov. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2003) 421–434.
- Zujev, Vaszilij, Vüpiszka iz putyesesztvennih zapiszok Vaszilja Zujeva kaszajusihszja do poluosztrova Krıma, 1782 g. <http://www.krimoved.crimea.ua/zuev.html> (2024. május 2.).

SZEMLE

KRÓNIKA

IN MEMORIAM KAKUK ZSUZSA (1925–2025)

Szomorúság tölti el szívünket, írhatom egykori munkatársai, tanítványai és tisztelői nevében, mert csodálatos lett volna, ha Kakuk Zsuzsa megéri 100. életévét, s együtt köszönthettük volna őt ebből az országunkban igen ritka, szakmánkban pedig még soha elő nem fordult esemény alkalmából. Nem adatott meg ez az öröm, pedig csak néhány hónap hiányzott hozzá. De 2025. április 18-án, nagypénteken örökre lehunyta meleg tekintetű, mosolygós, érdeklődő szemeit. Így már csak búcsúzni tudunk tőle.

Minket, a *Keletkutatás* egykori és mai szerkesztőit különösen mélyen érint, hogy a folyóirat alapítója, sokáig lelke, már nincs közöttünk. De az a mérce, amelyet gondosságban és pontosságban ő állított elénk, velünk marad, s igyekszünk hűek lenni az ő tudományos ethoszához.

Az ELTE BTK Török Filológiai Tanszéke is gyászolja őt, hiszen évtizedeken át ő tartotta a nyelvi és nyelvtudományi órákat, illetve hosszán, mintegy húsz évig vezette az intézményt. Mindvégig arra törekedett, hogy a Tanszék legjobb hagyományait folytassa, és azokat a lehetőségekhez mértén gazdagítsa. Ez sajnos soha nem számított egyszerű feladatnak. Az ő idejében a felszínen jó viszony dacára is csak óvatosan lehetett barátkozni a NATO-tag Törökországgal. Ennek ellenére Kakuk tanárnő mindig szorgalmazta a szakmai együttműködést, hogy kapjunk tudományos könyveket, legyen anyanyelvi lektorunk, és hallgatóink kijuthassanak nyári képzésre.

Alaposan készült óráira, s élvezetesen adta át a tudnivalókat. Annak a szakterületnek az elkötelezett szolgálatára oltotta be diákjait, amely nélkül nem érthető meg sem a magyar őstörténet, sem a honfoglalás kora, sem az azt követő néhány évszázad. Világos okfejtése, személyes kisugárása mindenkit hatása alá vont, aki előadásait hallgatta. Ebben a szép beszéd, a hibátlan hangképzés és kiejtés is szerepet játszott. Az egyes török nyelvek szövegeinek olvasásakor sok irányból közelítette meg egy-egy szó jelentését, illetve világította meg a különböző nyelvtörténeti korokban a magyarba került török lexémák etimológiai hátterét, vezetett be a török népek sokszínű világába.

Kakuk Zsuzsa útja a turkológiához nem volt tipikus. A Nagytályáról Egerbe, majd Szatmárnémetibe költözött család jó neveltetést adott leánygyermekének, hiszen a hevesi megyeszékhelyen az angolkisasszonyokhoz, majd az érettségi

idején az irgalmasok gimnáziumába járt. Alapvetően kedves természete mellett az otthon és az iskolákban kapott erkölcsi értékek kísérték végig egész életében. Az egyetemet Debrecenben végezte (1944–1949) magyar és latin szakon. Ebben a témakörben doktorált az akkor még ott tevékenykedő Bárczi Géza vezetése alatt.

1951 hozta el a fordulatot. Ekkor került – a korban nem szokatlan módon kicsit talán véletlenszerűen – aspiránsként (a kandidátusi fokozat elnyerésének egyik akkori módja) az iskolateremtő Németh Gyula mellé. Bár módszertanban sokat tanult Bárczitól, akinek az óráin a török etimológiák is előkerülhettek, a nyelvben és a vonatkozó problematikában nem volt otthonos. Mint maga írta: „újra beültem az iskolapadba. Eljártam Németh Gyula és Fekete Lajos professzorok óráira, ahol megismerkedtem a mai és régi török népek nyelvével, történetével, kultúrájával, írsaival, irodalmával, de mindenekelőtt a magyar történelemben és nyelvtörténetben játszott kiemelkedő szerepükkel.” (Kakuk Zsuzsa vallomása pályájáról. In: *Kakuk Zsuzsa*. [Magyar Nyelvész Pályaképek és Önvallomások, 83.] Budapest, 2008, 6.)

Elsőként a Nyelvtudományi Intézetben kapott állást, ahol egy évet töltött. 1955 októberében jutott egyetemi státushoz; először tudományos munkatársként, 1958-tól adjunktusként, 1965-től docensként, 1977-től pedig már egyetemi tanárként tevékenykedett. Németh Gyula 1964-es nyugalomba vonulása, majd Ligeti Lajos átmeneti megbízatása után 1971-ben választották meg tanszékvezetőnek. Tevékenységét 1986-ban magas állami kitüntetéssel jutalmazták.

A kezdetekhez visszatérve: Professzora bölcsen választott témát számára, olyat, amelyhez nyelvészeti ismeretek feltétlenül szükségesek voltak, ugyanakkor nem kívánt szerteágazó turkológiai képzettséget. Ez nem volt más, mint a hódoltságkori oszmán jövevényszavak kérdésköre, amelyet korábban alig vizsgáltak. Az egyre terebélyesedő összegyűlt anyagot idővel francia nyelvű nagymonográfia mellett (*Recherches sur l'histoire de la langue osmanlie des XVI^e et XVII^e siècles. Les éléments osmanlies de la langue hongroise*. [Bibliotheca Orientalis Hungarica, 19.] Budapest, 1973) magyar szempontból is bemutatta (*A török kor emléke a magyar szókincsben*. [Kőrösi Csoma Kiskönyvár, 23.] Budapest, 1996). Utóbbi műbe csak azok a szavak kerültek bele, amelyek máig élnek a magyarban, legyenek bár közhasználatúak, nyelvjárási szintre visszaszorultak vagy elavulófélben lévők; egyúttal jobban kiemelte, hogy miként illeszkedtek be nyelvünkbe, illetve milyen hangtani és jelentéstani változások mentek végbe bennük a századok során.

A nyelvtörténetnél maradva, meg kell említenünk, hogy a honfoglalás előtti (főleg csuvasos), illetve a kora középkori (besenyő és kun), széles értelemben vett „török” kölcsönszavainkkal is behatóan foglalkozott; a *Magyar nyelv történeti-etimológiai szótára (TESz)* számára ő dolgozott ki a rá jellemző alaposággal közel 200 szócikket.

Kakuk Zsuzsa a török–magyar nyelvi kapcsolatok későbbi szakaszait is érintette, főleg a két magyar szabadsághős, II. Rákóczi Ferenc és Kossuth Lajos

esetében, utóbbinak Kütahjában készült török nyelvtanát is publikálta. De a fejedelem hűséges „szolgájának”, Mikes Kelemennek a rodostói évek során papírra vetett *Törökországi leveleit*, illetve Thököly Imre munkáit is megvizsgálta a bennük felbukkanó török elemek szempontjából.

Egyes kérdések jobb megértéséhez vélt célravezetőnek nyelvjárás-történeti kutatásokat. Gyűjtőútjain Bulgária és az akkori Jugoszlávia török etnikumú vidékeit kereste fel. Az anyag feldolgozása megerősítette Németh Gyula azon feltételezését, hogy a nyugat-balkáni török dialektusok meglehetősen archaikusak, s olyan elemeket is megőriztek, amelyek a 16–17. századi balkáni törökség nyelvében voltak megfigyelhetők. Ezek ismeretében a magyarba átkerült oszmán-török szavak szokatlan hangalakjai is jól magyarázhatók. Itt jegyezhető meg, hogy 1960-ban, a még baráti viszony idején, Kínába is eljutott, ahol – bár terepre nem mehetett – öröme és büszkeségére egy szalar kutatótól módjában állt anyanyelvi szövegeket kapnia, amelyek közzétéve, főleg etimológiai téren váltak mások számára is hasznosíthatóvá.

Kakuk Zsuzsa turkológiai munkásságát határainkon kívül is elismerték. Ezt jelzi, hogy a Türk Dil Kurumu (Török Nyelvtudományi Társaság) 1970-ben levelező, 1978-ban pedig tiszteleti tagjává választotta. Meghívást kapott a Velencei Egyetemre, ahol a török nyelvtörténetről tartott több alkalommal előadásokat.

Kakuk Zsuzsa rendkívül nagy szolgálatot tett azzal, hogy szerkesztőtársaival összeállított egy magyar–török, majd egy török–magyar középszótárt. Bár a nyomtatott szótárak kora leáldozóban van, az anyag mindenképpen értékes és kordokumentum is egyben.

A nyelvtudományi témák mellett a tanárnőt a törökség irodalma is erősen foglalkoztatta. Költői lelkületéhez legközelebb talán *Örök kőbe vésvé* (Budapest, 1985) című, a régi török irodalmi művekből készített antológiája állt. A válogatás (nyers)fordítását egymaga végezte, de a verseket jeles kortárs poéták alakították igazi költeményekké. A szemelvények a 7–15. századi török népek Magyarországon, de Európában is alig ismert, irodalmi színvonalú alkotásaiból nyújtanak kitűnő keresztmetszetet. Az ókirgiz sírköveken lévő szövegeket az orkhoni feliratok részletei követik, majd az ujugurok legszebb manicheus és buddhista verses és prózai emlékeiből, a korai iszlám-török irodalomból, így a *Kutadgu Bilig*ből és Kásgári dalaiból, Rabgúzi, Kutb, Hvárezmi, Lutfi, Hudzsandí, Nevái és mások költeményeiből, az oguz népek eposzaiból, a *Codex Cumanicus* himnuszaiából, valamint a volgai bolgár sírfeliratokból kapunk remek ízelítőt.

A professzorasszony sokoldalúságáról tanúskodik a török folklór iránti érdeklődése. A hetvenes években figyelt fel Kúnos Ignácnak az Akadémián őrzött kéziratos hagyatékára, amely az első világháború idején napjaikat hadifogolytáborokban tengető török népiségű emberek főleg néprajzi jellegű dalait, meséit, találós kérdéseit is tartalmazza. Több – részben társszerzős, esetenként

külföldön publikált – kötet és tanulmány született ebből az anyagból: kazáni tatár népdalok és mesék, krími tatár népdalok és találós kérdések, miser népdalok, valamint egy kazáni tatár szójegyzék.

Kakuk Zsuzsa a tudományszervezésből is kivette részét. Az Akadémia orientalisztikai szakbizottságának tagjaként, majd 1985-től 1990-ig elnökeként törekedett a keletkutatás ügyét előmozdítani. Éveken át egyetlen orientalistaként ő képviselte a szakmát a Magyar Tudományos Akadémia közgyűlésén, illetve vett részt a Művelődési és Közoktatási Minisztérium Akkreditációs Bizottságának nyelvtudományi kollégiumában. Aktívan bekapcsolódott a Kőrösi Csoma Társaság újjáalapításába, amelynek 1982 és 1988 között alelnöki tisztét is betöltötte.

Amikor a 70. születésnapjára készített emlékkönyvet átadtuk neki a kórházban, ahol szívinfarktussal feküdt, tartani lehetett attól, hogy élete veszélyben forog. Azonban szerencsére felépült, majd évről évre a balatonfüredi kórházban részesült erősítő utókezelésekben. Figyelmesen gondozta Lotz Károly utcai lakásának kertjét, gyakran ment sétálni a környéken. De a tanszék sorsa is mindig érdekelt. S a tudománnyal sem szakított – néhány tanulmány megírása mellett Budapest utcanévei foglalkoztatták; tíz, kéziratban maradt tematikus egységben dolgozta fel őket.

Elment hát Kakuk Zsuzsa. Gyászoljuk. A jó embert, a gyermekeit, unokáit és dédunokáit rajongásig szerető anyát, nagy- és dédmamát, a kiváló tudóst. Azok közé tartozott, akiknek a neve a magyar nyelvtudományban és a turkológiában, valamint az őt ismerők emlékezetében „örök kőbe vésve” fennmarad.

Dávid Géza

E számunk szerzői

Aklan Anna	ELTE BTK Indológia Tanszék
Dávid Géza	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Dezső Csaba	ELTE BTK Indológia Tanszék
Şeyma Gezer	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék, doktorandusz
Ittész Máté	ELTE BTK Indológia Tanszék
Pecsuk Ottó	KRE HTK Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék
Péri Benedek	ELTE BTK Török Filológiai Tanszék
Száler Péter	ELTE BTK Indológia Tanszék
Szántó Péter-Dániel	ELTE BTK Buddhológia és Tibetisztika Tanszék

