

hamār adhyāpikā

TANULMÁNYOK
INDIÁRÓL
NÉGYESI MÁRIA
TISZTELETÉRE

Szerkesztette:

ITTZÉS MÁTÉ

Hamārī adhyāpikā
Tanulmányok Indiáról Négyesi Mária tiszteletére



Némi Lelke

Hamārī adhyāpikā

Tanulmányok Indiáról
Négyesi Mária tiszteletére

Szerkesztette:
Ittész Máté

ELTE BTK Indológia Tanszék
Budapest
2018



A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap (www.nka.hu) támogatta.

© Szerzők, 2018

© Szerkesztő, 2018

ISBN 978-963-284-795-5



www.eotvoskiado.hu

Felelős kiadó: az ELTE Bölcsészettudományi Kar dékánja

Projektvezető: Sándor Júlia

Kiadói szerkesztő: Kiss Ernő Csongor

Tördelés: SzépKönyvek

A borítót tervezte: Csele Kmotrik Ildikó

Nyomdai munkák: Pátria Nyomda Zrt.



Tartalom

Köszöntő	9
Tabula gratulatoria	11
Szerkesztői megjegyzések	13
AKLAN ANNA	
Tengeri történelem: thalasszológia és az Indiai-óceán-tanulmányok	15
BALOGH DÁNIEL	
A szanszkrit időmértékes verselés	31
BANGHA IMRE	
A hindi irodalom kezdetei	49
DÉRI BALÁZS	
Óda a régi idők lányairól	65
DEZSŐ CSABA	
A <i>purohita</i> alakja a <i>Raghuvamśában</i>	67
FERENCZI ROLAND	
A Cēra király bőkezű ajándékai a <i>Patirruppattuban</i> , avagy miről ismerszik meg egy igazi hős?	87
GAÁL BALÁZS – TÓTH IBOLYA	
Zöldségevő vagy húsevő Ásoka?	101

HIDAS GERGELY – KISS CSABA	
Középkori kevert kasztok	111
ITTZÉS MÁTÉ	
Hervadhatatlan hírnév	127
JENEY RITA	
Magyar régészeti kutatások Dél-Ázsiában a 19–20. században	133
KAKAS BEÁTA	
Az együttérzés gyakorlata és a <i>bodhisattvai</i> attitűd Kamalaśīla <i>Bhāvanākramā</i> iban	147
KOVÁCS HAJNALKA	
A bételtekercs összetevőinek versengése Bēdil <i>Muḥīt-i A‘zam</i> című <i>maṣnavī</i> jában	165
KÖRTVÉLYESI TIBOR	
Íjkerítés, nyílágypont	181
MECSI BEATRIX	
Buddhista szentek Indiából a kelet-ázsiai művészetben	197
PÉRI BENEDEK	
Az MTA Könyvtára Keleti Gyűjteményében őrzött Indiában másolt perzsa kéziratok brit tulajdonosai	207
RENNER ZSUZSANNA	
Az <i>Aparājitapṛcchā</i> és az állat alakú Vadkan-ábrázolások	221
RUZSA FERENC	
Hol nem volt az ősi tamil főváros? Különféle legendák	239
SÁGI PÉTER	
Vallási kötődésű társadalmi kérdések Mamtā Kāliyā prózájában	251

SZÁLER PÉTER

Egy különös barátság, Śiva ajándéka és a kígyóváros

A Pāṇḍya király Kālidāsa *Raghuvamśa* című eposzában.....263

SZÁNTÓ PÉTER-DÁNIEL

Śrīmitra, egy tantrikus buddhista mester a Gāḍavāla-udvarban273

SZANYI SZILVIA

Az álmok szerepe a *yogācāra* filozófiában.....281

SZITÁR KRISTÓF

Presztízskérdés?

Kozmopolita és lokális aspektusok Muḥammad Qulī Quṭb *śāh*

költészetében.....291

SZIVÁK JÚLIA

A szív akkor is indiai marad

Adalékok az indiai diaszpóra és a könnyűzene kapcsolatának

megértéséhez.....303

VÁLÓCZI RÓBERT

A közönség szerepe a klasszikus indiai színházban.....315

WOJTILLA GYULA

*Brāhmaṇa*életrajz-töredékek a középkori Kashmírból

Történetek a *Kathāsaritsāgarā*ból.....325

Köszöntő

Hamārī adhyāpikā, szól a hatvanöt éves Négyesi Máriát köszöntő kötetünk hindi nyelvű címe, azaz: *A mi tanárnőnk*. Talán nincs is más kifejezés, amely személyének lényegét – és azt is, tudom jól, ahogyan ő maga gondolkodik saját hivatásáról – pontosabban, igazabban megragadná.

Négyesi Máriát tanárnőjüknek – sőt, bizvást állíthatom, A Tanárnőjüknek – tekintik elsősorban azok, akik 1981 óta, amikor oktatóként az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Indoeurópai Nyelvtudományi (ma: Indológia) Tanszékére került, az indológia szakon közvetlen tanítványai voltak, és akiknek tudományos és személyes életpályáját diplomájuk megszerzését követően is, mind a mai napig gondos, törődő, szeretetteljes figyelemmel kíséri és egyengeti. Ők írták – egyesek immár kollégáiként – jubileumi kötetünk tanulmányainak java részét.

Négyesi Mária – 2001-től tanszékvezető egyetemi docensként – tanára az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának, amely a Kari Tanács döntése alapján a 2017. évi kari ünnepen Ürményi József-díjjal tüntette ki. A díj a kar szabályzata szerint annak az oktátónak adományozható, „aki kiemelkedő oktatói tevékenységet folytatott az adományozást megelőző tanévben”. Szükségtelen hozzátennem, hogy Négyesi Mária tanárnő nemcsak egy tanévnyi, hanem egész eddigi oktatói munkásságával is kiérdemelte ezt a patinás kitüntetést.

Így gondolhatnak rá azok is, akik, bár nem voltak tanítványai az egyetemi oktatás vagy a nagykövetségi nyelvtanfolyamok keretei között, mégis idősebb-fiatalabb kollégáiként, közelebbi-távolabbi ismerőseiként vagy barátaiként benne olyan inspiráló személyiséggel, olyan igazi tanáregyeniséggel kerülhettek kapcsolatba, aki sokakban, egyre többekben szeretné és – ami még ennél is fontosabb – tudja felébreszteni és táplálni az érdeklődést, rajongást és elkötelezettséget India kultúrája iránt. Ezt az egyedülálló és példamutató erőfeszítést az indiai állam is elismerte, amikor 2002-ben a hindi nyelv és irodalom népszerűsítéséért a világon évente egy személyiségnek adományozott Dr. George Grierson-díjat éppen őneki ítélte oda.

Négyesi Mária neve egybeforrt és egyet jelent a magyar indológiával, és sokunknak itt, Magyarországon ő a megtestesült „indiaiság”. Legtöbben nem is láttuk őt más öltözetben, csak tarka színekkel Indiát közénk varázsoló *šalvār-qamīz*ban, és ezt a hatást a karperecek csilingelésének hangja és az általa kínált *kājū barfī* vagy más indiai édesség íze tette megannyiszor még érzékletesebbé. Hányszor történt meg az is, tudományos konferenciákon és más alkalmakkor, hogy hindi nyelven elmondott szavai után a hallgatóság őt korábban nem ismerő tagjai megdöbbenve tudták meg, hogy nem anyanyelvi beszélőt hallgattak. Ízig-vérig India!

Indiáról, India kultúrájáról, India nyelveiről, ízeiről, hangjairól és színeiről szól jelen kötetünk huszonöt tanulmánya is, amelyeket a köszönet szavaival együtt adunk most ajándékként ünnepeltünk kezébe. A Tanárnőnek, tanárnőnknek mindannyiunk nevében boldog születésnapot kívánok. Kedves Mária, Isten éltesse!

Budapest, 2018. április 29.

Ittész Máté

Tabula gratulatoria

Adamik Béla
Adamik Tamás
Bács Tamás
Bányai Viktória
Berki Eszter
Bethlenfalvy Géza
Biró Tamás
Birtalan Ágnes
Bolonyai Gábor
Borbély Judit
Buzási Gábor
H. E. Rahul Chhabra
Dávid Géza
Dezső Tamás
Ferenczi Attila
Földvály Miklós István
Horváth Judit
Irsay-Nagy Balázs
Kalotáné Németh Ágnes
Karsai György
Koltai Kornélia
Komoróczy Géza
Kósa Gábor
Kozák Dániel
Krupp József
Mayer Gyula
Konstantinos Nakos

Niederreiter Zoltán
Ormos István
Tejpal Singh Rawat
Lutz Richter-Bernburg
Ritoók Zsigmond
Rung Ádám
Salát Gergely
Sárközy Miklós
Vijaya Sati
Dileep Shakya
Pramod Kumar Sharma
Simon Lajos Zoltán
Solti Dóra
Somi Panni
Somogyi Eszter
Szántó Iván
Szombathy Zoltán
Takács Gábor
Torma Katalin
Törzsök Judit
Varga Benjámin
Vásáry István
Vér Ádám
Asghar Wajahat
Zentai György
Zólyomi Gábor
Zsigmond Benedek

Szerkesztői megjegyzések

Mivel a keleti nyelvek átírásával kapcsolatban nem beszélhetünk mindenki által általánosan használt és elfogadott átírási rendszerről, ezért röviden szót kell ejtenünk a jelen kötetben alkalmazott elvekről, amelyeket a szerkesztés során igyekeztünk valamennyi tanulmányban következetesen és egységesen alkalmazni, tudatában annak, hogy nyilvánvalóan másféle megoldásokat is lehetett volna követni.

A nem latin betűs írásokat használó keleti nyelvekből származó szavakat (közneveket és tulajdonneveket egyaránt) alapvetően a nemzetközi tudományos-ságban megszokott mellékjeles átírással adtuk vissza. Az indoárja nyelveknél az Osiris Kiadó *Helyesírás* című kötete (OH.) által is ismertetett rendszert alkalmaztuk (International Alphabet of Sanskrit Transliteration), a tamilnál szintén a nemzetközi gyakorlatot követtük, míg a perzsánál egy, a Library of Congress által használt átíráshoz nagy mértékben hasonló és az MTAK Keleti Gyűjteménye perzsa anyagának katalógizálása során is alkalmazott rendszert vettünk alapul.

Ez alól az általános irányelv alól két ponton tettünk kivételt: 1. A különféle nyelvi-etnikai (szanszkrit, apabhramsa, pandzsábi stb.) és vallási (dzsaina, saiva, vaisnava stb.) elnevezéseket az OH. által is – a *Tanácsadó* és a *Szótár* részben – képviselt és javasolt alakban, tehát magyarban meghonosodott formájukban, illetve magyaros átírásban adjuk meg (beleértve azt is, hogy az „eredeti” kiejtés szerinti hosszú szóvégi magánhangzókat röviden írjuk: hindí helyett hindi, urdú helyett urdu stb.). 2. A ma vagy ma is létező, országnál kisebb földrajzi egységek (így elsősorban India szövetségi államai, illetve a velük egybeeső földrajzi régiók: Punjab, Rajasthan stb.) és helységek (Lahore, Gwalior, Lucknow stb.) nevét viszont – a többnyire „angolos” térképeken való könnyebb azonosíthatóság kedvéért – egységesen „angolos” formában közöljük, még ha bizonyos esetekben a magyaros átírás (is) bevett gyakorlatnak számít. A mai országnevek (India, Banglades, Srí Lanka stb.) és pár egyéb közismert földrajzi név (Himalája, Gangesz, Dekkán stb.) természetesen magyaros formában szerepel.

A kötetben szereplő idegen nyelvű idézetek és műcímek fordítása, hacsak nincs más név feltüntetve, minden esetben az adott tanulmány szerzőjétől származik.

Itt szeretnék egyúttal köszönetet mondani a tanulmányok szerzőinek, különösképpen Dezső Csabának, a kötet szerkesztésében nyújtott segítségükért és készséges együttműködésükért, valamint Sági Péternek a cím ötletéért. Szintén köszönet illeti az ELTE Eötvös Kiadó munkatársait, Sándor Júliát, Stelcz Krisztinát és Kiss Ernő Csongort a szöveggondozási és kiadói munkálatokért.

A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap miniszteri keretéből Balog Zoltán, az emberi erőforrások minisztere finanszírozta, akinek ezúton mondok köszönetet nagyvonalú támogatásáért.

Ittész Máté

Tengeri történelem: thalasszológia és az Indiai-óceán-tanulmányok¹

Fernand Braudel nyomában – és az általa kidolgozott mediterráneizmus fogalmát alapul véve – Nicholas Purcell és Peregrine Horden a Mediterráneum történetének új megközelítését dolgozták ki, amelynek az „új thalasszológia” (Horden–Purcell 2006: 722) nevet adták, a görög *thalassa* (‘tenger’) szóból kiindulva. A fogalom azon a tényen alapul, hogy azok a földrajzi egységek (elsősorban tengerek, óceánok, de hasonlóképpen sivatagok és hegyláncok is), amelyeket a korábbi historiográfia régiók közötti határvonalaknak tekintett, valójában éppen ellenkezőleg, tényekkel alátámaszthatóan kultúrák, régiók közötti összekötő elemeknek bizonyulnak. Átjárható határok, porózus peremek, rugalmasság, interkonnektivitás, nyitott tér- és időbeli határok – ezek és ehhez hasonló fogalmak váltak egy új kutatási áramlat hívószavaivá. A korábban elválasztó határnak tekintett földrajzi elemeken átívelő, nagyobb egységekben gondolkodó új történelemszemlélet tehát tágabb földrajzi keretek közé emelte a kutatást. A megközelítés másik jelentős eleme az úgynevezett *longue durée* perspektíva, azaz a hosszabb időszakon, több évszázadon vagy még hosszabb időn keresztülívelő időintervallumok tanulmányozása. Habár a thalasszológia megnevezés a mai napig vitatott, azon kutatók számára, akik ezt megelőzően is távoli kultúrák kapcsolatait tanulmányozták (például Mair 2006), hasznos új paradigmának bizonyulhat kutatási eredményeik magyarázatára. Jelen tanulmány átfogó képet ad erről az új jelenségről, amelyet akár egy új tudományterület, a thalasszológia születésének is tekinthetünk. A fogalom kialakulásának áttekintése után közelebbi témánk, az Indiai-óceán és a rajta átívelő kereskedelmi és kulturális kapcsolatok kutatásában a mediterráneizmus hatására fellépő elméleti változásokat mutatjuk be.

¹ Az e cikkhez kapcsolódó kutatást a Budapesti Közép-európai Egyetem Alapítvány (CEUBPF) támogatta. Az itt kifejtett nézetek a szerző saját véleményét képviselik, de nem feltétlenül tükrözik a CEUBPF véleményét.

Braudel és a mediterráneizmus

A francia *Annales* folyóirat létrejötte a múlt század elején az interdiszciplináris megközelítés kezdetét jelzi, alapítói a történelemtudomány és a többi tudományág, elsősorban a szociológia, a közgazdaságtan, valamint a földrajz több szempontú megközelítését kívánták felhasználni a történetírásban. Fernand Braudelnek, az Annales-iskola meghatározó történészének 1949-ben megjelent, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* című nagyszabású műve (magyar fordítása: Braudel 1996) alapjaiban változtatta meg a történetírást. Braudel történelemszemléletét áthatja a szociológiai megközelítés, célja átfogó történelmet írni, továbblépni az egyedi történetekre és a vezető személyiségekre koncentráló historiográfián, felhasználva a társadalomtudományok szempontjait és kutatási eredményeit is. Ezt nevezi ő totális történetírásnak. Kiindulópontja az, hogy a földrajzi tér nem csupán háttérter biztosít a történelmi eseményeknek, hanem szorosan összekapcsolódva az emberi jelenléttel meghatározó eleme a történelemnek. Nagy hangsúlyt fektet az ember és a földrajzi környezet viszonyára, egymással való kölcsönhatására. Braudel célja, hogy ne csupán a kiemelkedő eseményeket mutassa be, hanem nagy mennyiségű statisztikai adatot figyelembe véve a tágabb társadalmi változásokat, irányzatokat ragadja meg.

Az emberiség történelmét tekintve három aspektust különít el (Braudel 1996: 4–5), három szinten határozza meg a történeteket, létrehozva a „plurális történeti idő modelljét” (Czoch 2010: 90). A legnehezebben észlelhető, leglassabb változás a földrajzi környezet változása, amely Braudel szerint mégis meghatározó szerepet játszik a történelemben. Ezt az aspektust nevezi *longue durée*-nek (‘hosszú időtartam’-nak) vagy földrajzi időnek, más néven mozdulatlan történelemnek, s ezen belül az ember és a környezet viszonyát vizsgálja. A tengeri történelmek esetében különösen jelentős ez az aspektus. A második, már gyorsabb változásokat jelentő szint a társadalomtörténet: a társadalmi folyamatok, ciklikus változások, azaz a konjunktúra szintje, az átfogó társadalmi, politikai és gazdasági változások vizsgálata – ez a társadalmi idő. A harmadik aspektus pedig az eseménytörténet, az *histoire événementielle*, az egyedi események szintje, a Braudel előtti történetírás fő fókuszpontja. Braudel véleménye szerint a történetírásnak elsősorban az első két aspektusra kell hangsúlyt fektetnie, a történésznek pedig időben és térben minél tágabb határok között kell értelmeznie a történelmi folyamatokat.

A szemléletváltás elsődleges jelentősége a perspektíva- és léptékváltásban volt: Braudel az egész földközi-tengeri medencét kulturális és történelmi egységként fogta fel, ami teljesen új fejlemény volt az addigi, elkülönült régiókra (Itália, Franciaország, Peloponnészosz, illetve az ezektől általában teljesen függetlenül vizsgált Egyiptom és az afrikai partvidék, valamint Kis-Ázsia) irányuló történetírás után. Braudel az egész Mediterráneum egységes mivolta mellett érvelt, s ez az új perspektíva számos megváltozott megközelítést vont maga után. A geográfiai perspektíva kitágításával együtt Braudel az időbeli határok szélesebb meghatározását szorgalmazta, hiszen véleménye szerint a *longue durée* értelmezésével, a környezeti tényezők és az ember kölcsönhatásával, a mélyben zajló folyamatok felismerésével érthetők meg alapvetően a történelem átfogó folyamatai, ezen belül pedig az egyedi események. Braudel nem csupán elméleti síkon fejlesztette ki új megközelítését: az első kötetet doktori disszertációként kezdte 1923-ban, majd huszonöt év kiterjedt és alapos levéltári, kéziratári kutatásai után 1949-ben jelentette meg.

Braudel szemlélete gyökeres változást hozott a történetírásban. Többek között a műve nyomán meginduló interdiszciplináris kutatások vezettek el oda, hogy az 1980-as és az 1990-es években világszerte alakultak a Földközi-tengerrel foglalkozó interdiszciplináris és interkulturális kutatóközpontok, társaságok, amelyek közül többen is saját folyóiratot jelentetnek meg. Ugyanebben az időben számos olyan független periodika is alakult, amelyik a Mediterráneummal foglalkozik.² A központok többsége elsősorban a középkorra és az újkorra fókuszál, és antropológiai, szociológiai megközelítést is alkalmaz.

Horden, Purcell és a „megrontó tenger”

Az idő- és térszemlélet, amelyet Braudel a 17. századi (tágabb kereteiben a 15–19. századi) Földközi-tenger területére vonatkoztatva három vaskos kötetben illusztrált, nem csupán a közép- és újkorral foglalkozó történészeket ihlette meg. Két oxfordi professzor, Peregrine Horden középkortörténész és Nicolas Purcell ókortörténész Braudel történelemszemléletét kísérleti jelleggel kiterjesztette az ókori

² Például Association for Mediterranean Studies, Massachusetts: *Mediterranean Studies*; Tel Aviv University – Routledge, London: *Mediterranean Historical Review*; *Confluences Méditerranée*; Society for the Medieval Mediterranean: *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*; *Journal of Mediterranean Archaeology*; stb.

és a Braudel által nem tanulmányozott 17. század előtti Mediterráneum területére, aminek eredményét *The Corrupting Sea* címmel jelentették meg (Horden–Purcell 2000). A kihívó cím arra a görög–római irodalomban szinte közhelyként előforduló elképzelésre utal, miszerint a Földközi-tengeren könnyen kivitelezhető tengeri közlekedés kizárja, hogy vidékén megfelelő társadalmi rend létesüljön.

A szerzők Braudelt követve nagy hangsúlyt fektetnek a környezeti tényező szerepére, a mikroökológiai viszonyok feltérképezésére, történelmi hatásaira. Megkülönböztetik továbbá a Földközi-tenger térségében lejátszódó történelmet (*history in*) mint elszigetelt egyedi eseményeket, melyek keretét a Mediterráneum adja, a Földközi-tenger egészének történelmétől (*history of*) (Horden–Purcell 2000: 3–4). Az antikvitástól a középkorig, sőt olykor a modern korig terjedő intervallumban végeztek tanulmányokat: „Azokat az anyagokat kerestük, amelyek a Mediterráneumot olyan régióként mutatják be, amely idő- és térbeli szélsőségeken keresztülélő új és gyümölcsöző hasonlatokkal szolgálhat, olyan régióként, amelyben a hagyományosan felállított megkülönböztetések, mint »ókor« és »középkor« vagy »kelet« és »nyugat« megérettnek az újragondolásra” (Horden–Purcell 2000: 2).

Vizsgálódásaik során azt találták, hogy az általuk eredetileg kitűzött időszakon belül megállapított „egység és folytonosság” (Horden–Purcell 2000: 3) mindkét irányban túlnyúlik a vizsgált perióduson, és a prehistorikus kortól egészen a modern korig létezik egy egységet és folytonosságot képviselő Mediterráneum.

Thalasszológia

Horden és Purcell könyve nagy visszhangot váltott ki tudományos körökben.³ Egyesek támadták, mások forradalminak ismerték el az új megközelítést. A kritika elsősorban arra irányult, ami a szemlélet erőssége és újszerűsége: a túlságosan tágira engedett időbeli és térbeli határokra, valamint a diszciplináris sokféleségre. Évszázadokat, évezredekkel és több ezer kilométerrel átívelve lehetetlen tudományos igényességű munkát végezni korunk nagy mértékben specializálódott kutatási kultúrájában. Herzfeld (1987) elsősorban a braudeli mediterráneizmust követő

³ Például Harris 2006. Az *American Historical Review* 2006. júniusi száma teljes egészében a témának volt szentelve. David Abulafia szerkesztésében tanulmánykötet jelent meg a Földközi-tenger történelméről 2003-ban, a braudeli irányzattal ellentétben a történelem egyéni szereplőinek szubjektív döntéseire helyezve a hangsúlyt (Abulafia 2003).

etnográfiai és antropológiai kutatásokat kritizálja, szerinte a tagadhatatlan gazdasági kapcsolatok nem jelentenek kulturális egységet a területen. Úgy tartja, hogy a mediterráneista szemlélettel dolgozó kutatók ördögi körben járnak, és az előfeltevéseiket mutatják be konklúzióként. Horden és Purcell viszont közös munkára sarkallják a kutatókat, egymás munkájának felhasználására, és kitartanak amellett, hogy csak az eddig megszokott térbeli, időbeli, illetve diszciplináris határok átlépésével, a fókuszpontok elmozdításával lehet valóban új tudományos eredményeket elérni.

A vita egyik csúcspontja a szerzőpáros *The Mediterranean and "the New Thalassology"* című cikke (Horden–Purcell 2006), melyben elsőként mondják ki a tengeri és óceáni történelem mint új (szub)diszciplína létjogosultságát. Javaslatot tesznek arra, hogy a Földközi-tenger régiójának újfajta megközelítéséből nyert eredményeket a többi világtengerre, óceánra vagy „virtuális tengerre” (Horden–Purcell 2006: 723), azaz veszélyesnek, nehezen átkelhetőnek tartott földrajzi egységekre, hegyláncokra, sivatagokra stb. is értelmezzék. Érvelésük szerint a földrajzi határok kitágítása révén a hagyományos értelemben vett kultúregységekre, nemzetállamokra koncentráló, széttagozódott történetírás politikailag is semlegesebbé válhat. A tengerekre és óceánokra történő koncentráció a történelem kiegyensúlyozottabb megítélését teszi lehetővé, szakítva azzal az eddig uralkodó elképzeléssel, hogy kizárólag a szárazföld képes a társadalmi életet támogatni.

Az Indiai-óceán-tanulmányok⁴

Habár a Mediterráneum s annak nyomán a Csendes-óceán és az Atlanti-óceán történelmének átfogó kutatásai új lendületet kaptak a 2000-es években, Marcus Vink kiterjedt szakirodalmat felölelő, alapos tanulmányában helyesen veszi észre: „Annak ellenére, hogy magas tudományos igényességű művek születtek a témában, az Indiai-óceán sokkal kevésbé ismert, mint társai [...] – legalábbis az észak-amerikai (és európai) tudományos életben” (Vink 2007: 41). Az „Indiai-óceán-tanulmányok” (*Indian Ocean Studies*) kifejezés szórványosan előfordult már az 1950–1960-as években, de valójában a mediterráneum-központok felállításával egy időben, az 1980–1990-es években indult meg kifejezetten az Indiai-óceán mint „mediterráneum” kutatása.

⁴ Ez az alfejezet nagy részben Vink 2007-es cikkére épül.

A fent kifejtett mediterráneizmus hatást gyakorolt a következő évek kutatásaira, olyannyira, hogy a Földközi-tenger vált a tengeri történelmi kutatások névadó paradigmájává. Az Indiai-óceán vagy másként „afroázsiai mediterráneum” tanulmányozása során a kutatók megkülönböztettek japán, kínai, délkelet-ázsiai, indiai, valamint arab nyelvű mediterráneumokat (Vink 2011: 406).

Az Indiai-óceán történelmét az 1990-es és a 2000-es évektől kezdődően számos tanulmányban vizsgálták. A „mediterráneista” irányzat megjelenését különösen három nagyhatású kutató, Kirti Chaudhury, Michael Pearson és Kenneth McPherson alapozta meg. Chaudhury két alapvető művében (Chaudhury 1985; 1990) explicit módon Braudel és Immanuel Wallerstein alapján közelítette meg az Indiai-óceán történelmét. Az iszlám 7. századi terjedésétől a 18. századig tartó periódust vizsgálva Chaudhury azt állapította meg, hogy a luxuscikkek, valamint az alapvető cikkek nagy mennyiségű, távolsági kereskedelme a régió földrajzi és kulturális határokon átívelő történelmi egységét hozta létre, az Indiai-óceán partján fekvő városok pedig biztosították a munkaerő egyenletes eloszlását. Chaudhury ugyanakkor a térség bizonyos szempontú egységének elismerése mellett fenntartja, hogy egyéb szempontokból (vallás, társadalmi berendezkedés, kulturális hagyomány) viszont különbséget kell tenni, és annak megfelelően vizsgálni. Pearson (2003) – szintén a középkori tengeri történelem vizsgálatával – osztotta és továbbvitte ezeket az elképzeléseket, megerősítve, hogy az Indiai-óceán geográfiailag a világon a legkedvezőbb lehetőséget biztosítja a hosszú távú hajózáshoz. Véleménye szerint a földrajzi strukturális elemek hozzájárulnak az emberek, javak és eszmék áramlásához. Fontos egységesítő tényezőnek tartja a térségben a *lingua franca* kialakulását és használatát. Kenneth McPhearson (1993) az egység-különbözőség dichotómiáját „egymást átfedő kulturális zónák” posztulálásával oldotta fel (Vink 2007: 45).

Az új szemléletet azonban kritika is érte, elsősorban Pierre Chaunu és Niels Steensgaard részéről, akik szerint az Indiai-óceán térsége nem hasonlítható össze a Földközi-tenger területével, mivel sokkal kevésbé egységes (Vink 2007: 46).

Az Indiai-óceán-tanulmányok kialakulásához a wallersteini világrendszer-elmélet⁵ is hozzájárult, annak ellenére, hogy az elmélet atyja, Immanuel Wallerstein

⁵ Immanuel Wallerstein amerikai szociológus, politológus 1974-ben publikálta első, úttörő jellegű művét *The Modern World-System* címmel (magyar fordítása: Wallerstein 1983) világrendszer-elméletének alapjairól, melyet számos más, hasonló szellemben megírt könyve követett. Egyik meghatározó elődjének Braudelt tartja, különös tekintettel történelemszemléletére, elsősorban a társadalmi viszonyok történelmi eseményekre gyakorolt meghatározó szerepe, valamint a geográfiai határok kitágítása és ezzel kapcsolatosan a különböző távolabbi régiók egymással való kapcsolatának fontossága miatt. A világot egységes közgazdasági rendszernek fogja fel, amely központból és perifériából épül fel. Elmélete szerint, követve az Annales-iskola képviselőit, csak

szerint az Indiai-óceán térsége nem tartozott az európai világrendszerhez, azaz szemlélete szerint a világ gazdasági rendszerhez, hanem egy külsődleges terület („external arena”) volt csupán, amely csak a gyarmatosítás idejében épült be a világ-gazdasági rendszerbe. A térséget ismerő tudósok⁶ hevesen tagadták ezt az állítást, amelyet Wallerstein *tabula rasa* elméletének neveztek, hiszen véleményük szerint az afro-eurázsiai gazdaság már a gyarmatosítás előtt is szorosan összefüggő hálózatot alkotott. A Kína-központú úgynevezett kaliforniai iskola képviselői⁷ szerint pedig a 19. század előtt policentrikus világrendszerek léteztek, amelyek közül egyik sem volt a többinél kiemelkedőbb központ.

Az Indiai-óceán mint „külső aréna” wallersteini elképzelése többek között az alapvető szükségletek és luxuscikkek inkonzisztens és túlságosan leegyszerűsítő kettősségén alapul: arra a meggyőződésre, hogy a kereskedelem itt túlnyomórészt luxuscikkekre irányult. A legfőbb cáfolat erre az érvre az, hogy amit Wallerstein luxuscikkeknek címkéz, az az adott térben és időben mennyiségét, felhasználását és elterjedtségét tekintve nem számított luxuscikkeknek (például bors a Római Birodalomban, illetve egyéb fűszerek, amelyeket gyógyszerként is alkalmaztak).

Habár a mediterráneista gondolkodás önmagában is és az Indiai-óceánra vonatkoztatva is jelentős új eredményekkel kecsegtet, mégis, a kritikákat is olvasva, világos, hogy különféle kérdéseket is felvet, s bizonyos veszélyeket is rejt. Legfontosabb talán a tér és az idő kérdése: hogyan lehet behatárolni a teret, amelyet elnagyoltan Indiai-óceánnak nevezünk? A különböző tengerek, amelyek mind részei az Indiai-óceánnak, önmagukban is óriási kiterjedésű vízfelületek – hogyan lehet a változatos részekből egy értelmes és értelmezhető szintézist kialakítani? Meddig gyűrűzött az óceán történelmének hatása? Érdemes-e korlátozni az óceáni térséget a part menti településekre, vagy kiterjedjen a vizsgálat a tengerpart és a hátszág kapcsolatára is? Láttuk, hogy a mediterráneizmus elméletét ismerő és követő kutatók általában a középkorral és a kora újkorral foglalkoztak – érdemes lehet-e a szemléletet az ókorra is kiterjeszteni? Mit jelent az interdiszciplináris megközelítés, mik a határai, mennyire lehet alkalmazni egy-egy területet vagy időszakot vizsgálva? Egységbe lehet-e fogni a fent leírt kulturális, nyelvi, vallási széttagoltságot s ugyanakkor az évszázadokon átívelő gazdasági kapcsolatok által létrehozott földrajzi egységet? A történelemtudomány mellett vajon egyéb tudományterületeken, például az irodalom, művészet és filozófia történetében eredményesen alkalmazható lehet-e ez a szemlélet?

interdiszciplináris megközelítéssel lehet „megérteni a világot, amelyben élünk” (Wallerstein 2010: 9), s annak történelmi előzményeit is.

⁶ Andre Gunder Frank, Barry Gills, Samuel Adshad, Janet Abu-Lughod (Vink 2007: 49).

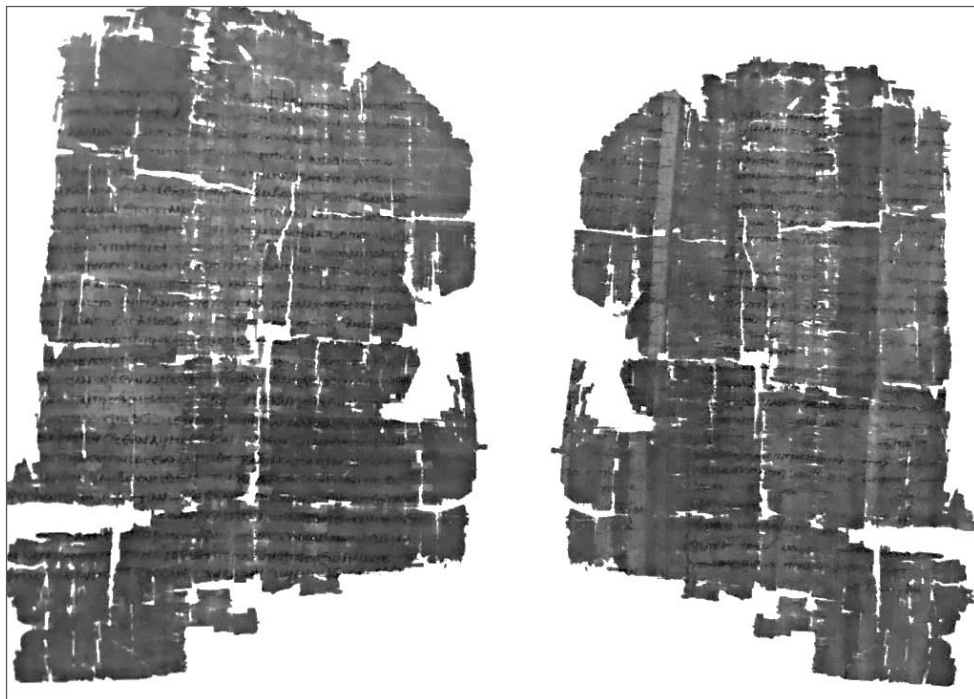
⁷ Például Ken Pomeranz, Roy Bin Wong, Jack Goldstone, Richard von Glahn (Vink 2007: 49).

Releváns kérdések ezek, mégis úgy tűnik, hogy a hagyományos szárazföldi határokat átlépve a tengereken és egyéb áthatolhatatlannak tűnő, eddig válaszhatárnak tartott földrajzi egységeken átívelő kapcsolatok vizsgálatában a szemléletváltás új eredményeket hozhat: a zárt kulturális egységek elképzelése helyére a történelmi valóságnak jobban megfelelő, átjárhatóbb határokkal, élénk kapcsolatokkal jellemezhető társadalmak képe rajzolódik ki.

A legújabb fejlemények az Indiai-óceán-tanulmányok területén

Az elmúlt évtizedben a „tengeri történelem”, „tengeri történetés” kifejezések elfogadottá, sőt divatosná váltak az amerikai és európai historiográfiában. A legújabb fejlemények szerint a tengerek mint egységet alkotó földrajzi képződmények Braudellel kezdődő felismerése, majd elismerése után a tudomány figyelme az ezen egységek *közötti* kapcsolat felé fordul. Sanjay Subrahmanyán beszélt elsőként „összekapcsolt történelmekről” („connected histories”; Subrahmanyam 1997: 735), s részben ennek nyomán a történészek ma már globális történelemben gondolkodnak, amely e különböző egységek egymással fenntartott kapcsolataiból áll össze (Polónia et al. 2017: 90). Tudatában vannak ugyanakkor a lokális történelmek alapvető fontosságának, melyet globális keretbe illesztenek. A tudományos kutatás ígéretes lehetőségének a tengeri környezet történelmi vizsgálatát látják (Polónia et al. 2017: 90). Moorthy és Jamal szerkesztésében átfogó kötet jelent meg az Indiai-óceán-tanulmányok témakörében (Moorthy–Jamal 2010). Nagy lendületet kapott Afrika és India kapcsolatának a vizsgálata (például Desai 2010; Boivin 2013; Barter 2016), ezek közül is kiemelkednek az irodalomelméleti tanulmányok (például Hofmeyr 2010; 2011; Matsha 2015).

Az Indiai-óceán hatalmas kiterjedésű térség. Az eddigiekből azonban egyértelműen körvonalazódik, hogy a tanulmányok túlnyomó többsége a terület nyugati részére koncentrál. A délkelet-ázsai térség, illetve a keleti kereskedelmi övezettel, elsősorban Kínával fenntartott kereskedelmi és egyéb kapcsolatok szinte teljesen érintetlenek maradtak mind ez idáig. Ez az izgalmas terület feltétlenül sok újdonsággal szolgálhat. Tom G. Hoogervorst (2013) monográfiája mind tér-, mind időbeli kereteit tekintve, valamint metodológiájában is egyedülálló a térség szakirodalmában: igazi braudeli léptékben a Kr. e. 2. évezredtől a Kr. u. 1. évezred végéig vizsgálja a terület tengeri kereskedelmi és interetnikai kapcsolatait, régészeti és nyelvészeti módszereket alkalmazva.



1. kép

A tengeri történelem fő fókuszpontja még mindig a középkor és a kora újkor. Az irányzat jellemző fogalmai az összekapcsolt történelem (connected history), környezeti tényezők, távolsági kereskedelem, a kutatás fontos területei pedig a kikötővárosok és a kereskedődiaszpórák.

Ókori tengeri történelem, avagy az Indiai-óceán és a Mediterráneum kapcsolata⁸

Amint az a fentiekből kiderül, az Indiai-óceán-tanulmányok mint történelmi szubdiszciplína témakörében megjelenő írások túlnyomó többsége az újkori európai

⁸ A jelen tanulmány szakirodalmi áttekintése nem kimerítő, a napjainkban egyre inkább a tengeri történelmek felé irányuló figyelem növekvő számú publikációt eredményez az Indiai-óceán térségének történelmét illetően



2. kép

kereskedelem színre lépése, illetve leg hamarabb az iszlám terjedése utáni időkre fókuszálva használja a mediterráneizmussal jellemezhető elméleti keretet. Pedig az Indiai-óceán térsége és a mediterrán világ már a Római Birodalom korában, legkésőbb a Kr. u. 1. századtól kezdve közvetlen kapcsolatban állt (vö. 1. és 2. kép); korábban pedig, körülbelül a Kr. e. 4. évezred óta, Mezopotámián keresztül közvetett kereskedelmi kapcsolatban álltak. Ám e tényre kevés tanulmányban világítanak rá, annak ellenére, hogy „az Indiai-óceán büszkélkedhet a gazdasági integráció, az interkulturális kapcsolatok és a kommunikáció leghosszabb történelmével a világ óceánjai közül.”⁹ Már jóval

az időszámításunk kezdetét megelőzően virágzott a tengeri kereskedelem az északi partoknál” – fogalmazza meg Stefan Amirell (2015: 443).¹⁰

Ez nem jelenti azt, hogy az Indiai-óceán 7. század előtti történelméről ne születtek volna kutatások, publikációk. Azonban az elméleti újítások, azaz a mediterráneizmus és az Indiai-óceán-tanulmányok mint elméleti-módszertani keret hiányozni látszik a Földközi-tenger és az Indiai-óceán, közelebbről a görög–római Mediterráneum és India közötti, elsősorban kereskedelmi kapcsolatokkal foglalkozó tanulmányokból. Thalasszológiai kifejezéssel élve: habár születtek művek a *térségben* lezajló történelemről (*history in*), azok nem épültek bele a *térségről* (*history of*) szóló történelembe. Az ókori Mediterráneum és India kapcsolatának régészeti bizonyítékait (vö. 3. kép) feltáró tudósok (Begley et al. 1996; Sidebotham 2011; Tomber 2008) nem használták a braudeli mediterráneizmus elméleti hátterét,

is. Tanulmányom elsődleges célja a braudeli, thalasszológiai háttérű szakirodalom bemutatása, ezen túlmenően a római–ind kapcsolatokat bármilyen historiográfiai háttérrel tárgyaló publikációk ismertetése. Mivel a téma kevésbé tárgyalt a hazai szakirodalomban, a fejezet néhány érdekesnek, kevésbé ismertnek ítélt adatot tartalmaz, természetesen korántsem a teljesség igényével. Az érdeklődő olvasók a cikkben bemutatott tanulmányokból kaphatnak részletesebb tájékoztatást.

⁹ Közelebbi vizsgálatok talán cáfolnák ezt az erőteljes megfogalmazást, hiszen tudjuk, hogy a többi óceánon keresztül is hajóztak már prehistorikus időkben.

¹⁰ Amirell *Female Rule in the Indian Ocean World* című cikke (Amirell 2015) példa a nemi szerepek és az Indiai-óceán-tanulmányok kapcsolatára.

holott éppen az ő munkájuk eredményeképpen alkalmazhatjuk egyáltalán a mediterráneizmus-thalasszológia elméleti keretét e két távoli kultúrkör kapcsolatának vizsgálatára. Himanshu Prabha Ray (1994) és Rila Mukherjee (2013) már tudatosan alkalmazzák ezt a megközelítést, ám az első mediterráneista szemléletben készült mű egy Kuzhippalli S. Mathew szerkesztésében 2015-ben megjelent tanulmánykötet volt (Mathew 2015).

Az ókori indo–görög kapcsolatok a hazai szakirodalom tükrében

Az ókori történetírás szemléletváltása a szárazföldi történelem felől a szárazföldi határokon átívelő tengeri történelmek felé az elmúlt években a hazai szakirodalomban is megjelent. Székely Melinda részletes monográfiája az indo–római kereskedelmi kapcsolatokról, valamint a témában írott egyéb publikációi szinte áttörést jelentettek a magyar történetírásban (Székely 2008; 2011). Grüll Tibor tanulmányaiban és monográfiájában a tengerek szerepét mutatja be Róma gazdasági életében (Grüll 2016). Ferenczi Roland az indo–római kereskedelemhez kapcsolódó problémáiról, a kalózokról jelentetett meg tanulmányt. Munkájának újszerűsége abban rejlik, hogy a régészeti és történelmi adatokon kívül tamil irodalmi forrásokat is felhasznál (Ferenczi 2016).

A magyar nyelven megjelent munkák tudományos igényességűek, a források és az elérhető szakirodalom széles körű ismeretéről tesznek tanúbizonyságot. Jelen témánk szempontjából azonban elmondható, hogy tartózkodnak a történelemfilozófiai, történelemelméleti állásfoglalástól. Az is megállapítható, hogy India még mindig alulreprezentált a magyar nyelvű kutatásban.

Konklúzió

A tengeri történelem, a távoli földrajzi entitásokat egységbe foglaló, az izolációval szemben a tenger által létrejött kapcsolatokra fókuszáló történetírás mint szubdiszciplína létjogosultsága egyre inkább elfogadottá válik tudományos körökben.



3. kép

Az Indiai-óceán térségének „mediterráneista” szemszögből történő, földrajzi és kulturális határokon átívelő, hosszabb időintervallumot átfogó vizsgálata, valamint az Indiai-óceánon belül eddig kevésbé kutatott területek, elsősorban Délkelet-Ázsia tanulmányozása, továbbá az Indiai-óceán és a környező tengerek, óceánok kapcsolatának (például India és a Mediterráneum vagy India és Kína szinte egyáltalán nem kutatott kapcsolatának) vizsgálata mindenképpen sok lehetőséget rejt magában. Az új régészeti adatok fényében, elsősorban annak bebizonyosodásával, hogy kereskedődiaszpórák már az ókorban is léteztek, érdemes újragondolni a kulturális, intellektuális kapcsolatokat is. Habár minden a témával foglalkozó tanulmány megjegyzi, hogy „a kereskedők, utazók és tengerészek tudást és eszméket is közvetítettek, amelyek azonban aligha hagytak maguk után fizikai nyomot” (Sidebotham 2011: 3), mégis kevés tanulmány született az intellektuális kapcsolatokat kifejezetten „mediterráneista” megközelítésben vizsgálva. Az ókori irodalmat, mitológiát vagy filozófiát alapvetően mindmáig a szárazföldi, elzárt kultúrák fogalmi keretein belül tanulmányozzák, nagyon kevés az összehasonlító, Braudel, Horden és Purcell nyomdokain a földrajzi és kulturális határokon átívelő, az évszázadok óta ismert

szövegeket új megközelítésben vizsgáló kutatás. Az Indiai-óceán történelmének mediterráneista háttérű feldolgozását a történelemfilozófiai háttér tudatos alkalmazásán kívül az is nehezíti, hogy sok anyag még feldolgozatlan,¹¹ sok régészeti lelőhely kiaknázatlan.¹²

Természetesen a nagyszabású, globális vizsgálatok csak úgy lehetnek hitelesek, ha kellő alaposágú lokális adatokon alapulnak, és az is nyilvánvaló, hogy minden új megközelítéssel és elmélettel elkerülhetetlenül veszélyek járnak együtt. Mindezeket szem előtt tartva mégis úgy tűnik, hogy a hosszú földrajzi távolságokon átívelő kapcsolatoknak, az eddig izoláltnak tekintett kultúrák kommunikációjának vizsgálata számos izgalmas lehetőséget rejt. Az eddigi adatok, az új régészeti leletek alapján pontosabb képet kaphatunk a történelmi valóságról, a különböző népek, kultúrák interakcióiról, keveredéséről, együttéléséről. Valószínű, hogy a történelemtudomány mellett a kapcsolódó bölcsészettudományok is inspirációt meríthetnek ebből az újfajta, elszigeteltség helyett kommunikációra fókuszáló megközelítésből.

Bibliográfia

- ABULAFIA, David (ed.) 2003: *The Mediterranean in History*. Los Angeles, J. Paul Getty Publications.
- AMIRELL, Stefan 2015: Female Rule in the Indian Ocean World. *Journal of World History* 26, 443–489.
- BARTER, Shane J. 2016: Coffee: An Indian Ocean Perspective. *International Journal of Area Studies* 11, 61–81.
- BEGLEY, Vimala et al. 1996: *The Ancient Port of Arikamedu. New Excavations and Researches 1989–1992*. Paris–Pondicherry, École française d’Extrême-Orient.

¹¹ Az egyik legnagyobb ismert, ám témánkra tekintettel még nem feldolgozott adatbázis az úgynevezett kairói *geniza*, amely Kr. u. 950-től a 19. századig keletkezett több mint háromszázezer kéziratot foglal magában, amelyek főleg héber írással, arameus nyelven írt vallási és világi szövegeket tartalmaznak. A világi szövegek felbecsülhetetlen jelentőségük nem csupán a Közel-Kelet és a Mediterráneum szempontjából, hanem a globális történelem szempontjából is, hiszen az iratok a földközi-tengeri kereskedelem mellett (Marseille, Velence stb.) említést tesznek észak-európai városokkal fenntartott kapcsolatokról (Kijev, Rouen), valamint az indiai kereskedelemről is.

¹² Például a már feltárt területek, Arikamedu és Pattanam is rejthetnek még eddig nem ismert kincseket, nem is beszélve a víz alatti régészet lehetőségeiről az indiai partok mentén.

- BOIVIN, Nicole et al. 2013: East Africa and Madagascar in the Indian Ocean World. *Journal of World Prehistory* 26, 213–281.
- BRAUDEL, Fernand 1996: *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában.* 1–3. köt. Budapest, Osiris.
- CHAUDHURY, Kirti N. 1985: *Trade and Civilization in the Indian Ocean. History from the Rise of Islam to 1750.* Cambridge–New York, Cambridge University Press.
- 1990: *Asia before Europe. Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750.* Cambridge–New York, Cambridge University Press.
- CHERIAN, P. J. 2016: *Muziris Children's Museum Catalogue.* Nalanda, Kerala Council for Historical Research.
- CASSON, Lionel 1990: New Light on Maritime Loans: P. Vindob. G 40822. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 84, 195–206.
- CZÓCH Gábor 2010: A periodizáció problémái és a francia történetírás. *Aetas* 25, 89–96.
- DESAI, Gaurav 2010: Oceans Connect: The Indian Ocean and African Identities. *Publications of the Modern Language Association of America* 125, 713–720.
- FERENCZI Roland 2016: A Malabár-part kalózzai az indo-római kereskedelem idején. *Keletkutatás* 2016. tavasz, 39–62.
- GRÜLL Tibor 2016: *A tenger gyümölcsei. A tengerek szerepe a Római Birodalom gazdaságában.* Budapest, Kronosz Kiadó.
- HARRIS, William Vernon (ed.) 2006: *Rethinking the Mediterranean.* Oxford, Oxford University Press.
- HERZFELD, Michael 1987: *Anthropology Through the Looking-Glass. Critical Ethnography on the Margins of Europe.* Cambridge, Cambridge University Press.
- HOFMEYER, Isabel 2010: Universalising the Indian Ocean. *Publications of the Modern Language Association of America* 125, 721–729.
- HOFMEYER, Isabel et al. 2011: Introduction: Print Cultures, Nationalism, and Publics of the Indian Ocean. *Africa* 81, 1–22.
- HORDEN, Peregrine – PURCELL, Nicholas 2000: *The Corrupting Sea.* London, Blackwell.
- 2006: The Mediterranean and “the New Thalassology”. *American Historical Review* 111, 722–740.
- HOOGERVORST, Tom G. 2013: *Southeast Asia in the Ancient Indian Ocean World.* Oxford, Archeopress.

- MAIR, Victor H. 2006: Introduction: Kinesis Versus Stasis, Interaction Versus Independent Invention. In: MAIR, Victor H. (ed.): *Contact and Exchange in the Ancient World*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1–16.
- MATHEW, Kuzhippalli S. (ed.) 2015: *Imperial Rome, Indian Ocean Regions and Muziris. New Perspectives on Maritime Trade*. New Delhi, Manohar.
- MATSHA, Rachel 2015: Surfing the Tide: Cross-Cultural Identities in the Works of Lindsey Collen. *Safundi. The Journal of South African and American Studies* 16, 466–484.
- MCPHEARSON, Kenneth 1993: *The Indian Ocean. A History of People and the Sea*. Oxford, Oxford University Press.
- MOORTHY, Shanti – ASRAF, Jamal (eds) 2010: *Indian Ocean Studies. Cultural, Social and Political Perspectives*. New York, Routledge.
- MUKHERJEE, Rila 2013: *Oceans Connect. Reflections on Water Worlds across Time and Space*. New Delhi, Primus Books.
- PEARSON, Michael 2003. *Indian Ocean*. New York, Routledge.
- POLÓNIA, Amelia et al. 2017: Connected Oceans: New Pathways in Maritime History. *International Journal of Maritime History* 29, 90–95.
- RAY, Himanshu Prabha 1994: *Winds of Change. Buddhism and the Maritime Links of Early South Asia*. Delhi, Oxford University Press.
- SIDEBOTHAM, Steven 2011: *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*. Berkeley–Los Angeles, University of California Press.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay 1997: Connected Histories: Notes Toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies* 31, 735–762.
- SZÉKELY Melinda 2008: *Kereskedelem Róma és India között*. Szeged, JATE Press.
- 2011: „Sziklákon, tűzön-vízen át.” Kereskedelmi út Rómából Indiába – Egyiptomra át. *Ókor* 10(3), 58–64.
- TOMBER, Roberta 2008: *Indo-Roman Trade. From Pots to Pepper*. London, Duckworth.
- VINK, Markus 2007: Indian Ocean Studies and the ‘New Thalassology’. *Journal of Global History* 2, 41–62.
- 2011: The Afrasian Mediterranean: Port Cities and Urban Networks in the Indian Ocean World. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 54, 405–416.
- WALLERSTEIN, Immanuel 1983: *A modern világgazdasági rendszer kialakulása*. Budapest, Gondolat.
- 2010: *Bevezetés a világregyszer-elméletbe*. Budapest, L’Harmattan.

Képek jegyzéke

1. *kép*: A Muziris-papirusz (P. Vindob. G 40822) másolata a pattanami ásatások helyszínén berendezett múzeumban. A papirusz egy Muzirisban megkötött, Indiából Alexandriába szállítandó árucikkekre vonatkozó kereskedelmi egyezmény megerősítése Egyiptom területén (Kr. u. 1–2. század) (Casson 1990; Cherian 2016: 57).
2. *kép*: A pattanami ásatások során előkerült Kr. u. 1–2. századi karneol intaglio. Az álló alakot a római Fortuna istennővel azonosítják (Cherian 2016: 30).
3. *kép*: Arikamedu, 2017. Felszíni terepbejárás során a folyamatos erózióknak kitett, beomló folyópartból előkerült, feltehetőleg Kr. u. 1–2. századi üveggyöngyök. Fotó: Aklan Anna.

A szanszkrit időmértékes verselés

Olvass verseket oly nyelveken is, amelyeket nem értesz. Ne sokat, mindig csak néhány sort, de többször egymás után. Jelentésükkel ne törődj, de lehetőleg ismerd az eredeti kiejtismódjukat, hangzásukat.

Így megismered a nyelvek zenéjét, s az alkotó-lelkek belső zenéjét. S eljuthatsz oda, hogy anyanyelved szövegeit is olvasni tudod a tartalomtól függetlenül is; a vers belső, igazi szépségét, testtelen táncát csak így élheted át.

(Weöres Sándor: *A versről*¹)

Bevezetés

Amikor a mára intézménnyé vált csütörtök esti indiai kultúrprogramon szanszkrit versformákról tartottam előadást, Négyesi tanárnő utána négyszemközt megjegyezte, hogy ez tulajdonképpen nem is volt olyan száraz, mint amire számított. Ennek örömére szeretném most írásban is felajánlani ezt a témát. Nem számolok be komoly tudományos eredményekről,² inkább ismeretterjesztőnek szánom ezt az írást, és remélem, hogy a következő indológusgenerációknak hasznos mankóként szolgálhat majd.

¹ *A teljesség felé*. Harmadik rész (Weöres 2015: 112).

² Ami önálló kutatás áll e cikk mögött, az részben az ICCR Tagore-ösztöndíjának segítségével elkészített doktori értekezésemhez kapcsolódik, részben pedig jelenlegi munkámhoz illeszkedik, amelyet a European Research Council 609823. számú Synergy Grantja által támogatott *Beyond Boundaries* projekt keretében végeztem.

Miért jó nekünk szanszkrit versmértékekkel barátkozni? Amikor Töttössy professzor rendszeresen rákérdezett az óráin, hogy az otthon preparált szövegben melyik versnek mi a metruma, diákként nem kerestem tartalmasabb indokot, mint a tanár úr különbsége. Ha gondolkodtam volna a kérdésen, esetleg eszembe jutott volna a cikk mottójául választott Weöres-idézet. Később talán hozzátettem volna, hogy magának a szanszkrit költészetnek az értését és értékelését is segíti, ha az ember ismeri a versmértéket. Azt azonban csak néhány éve kezdtem látni, hogy a kutatómunkához mennyire hasznos az ilyen ismeret: ha egyszer felirat vagy előre nagyjából sem ismert szövegű kézirat kerül a kezünkbe, és a hordozó rossz állapota vagy az írás szokatlan volta miatt alig-alig sikerül kiolvasnunk, hatalmas segítség lehet, ha pár kisilabizált részletből ráismerünk egy versmértékre, amelyet aztán sablonként használhatunk ahhoz, hogy hol miféle szótagokat kéne találnunk.

Metrikai alapelvek

Ha a vers fogalmát ritmusos szöveggént definiáljuk,³ akkor az itt reflektorfénybe állított versekben a ritmus elsődleges hordozói és alapegységei a szótagok, annak minőségét pedig egyedül a szótagok hossza határozza meg. A verselésben a szótag (szanszkritul *akṣara*, *varṇa*) hossza kétféle lehet: rövid (*laghu* 'könnyű') vagy hosszú (*guru* 'nehéz'). Az ütem alapegysége a rövid szótag időtartama, melynek neve az európai metrikában *mora*, szanszkritul *mātrā*. A hosszú szótag ritmikailag mindig és pontosan a rövid szótag kétszeresének felel meg, vagyis két *mora* időtartamú.

A prozódiai szótaghossz nem a nyelv saját szabályai szerint meghatározott szótagokon alapul, hanem magánhangzótól (avagy ritmusegység kezdetétől) a következő magánhangzót megelőző utolsó mássalhangzóig (avagy ritmusegység végéig) tartó szakaszokon. A nyugati klasszikus verstanhoz hasonlóan szanszkritul is az a szótag számít rövidnek, amelynek magánhangzója⁴ rövid, és azt legfeljebb egy mássalhangzó követi,⁵ hosszúnak számít (természeténél fogva) az a szótag, amelynek magánhangzója hosszú vagy diftongus, illetve (helyzeténél fogva) az a szótag,

³ A verstani alapfogalmakkal való ismerkedéshez ajánlom a NYEST *Verselő* című internetes cikksorozatának első négy részét (Molnár 2013).

⁴ A magánhangzók közé értve a hangzó *r*-t és *l*-t is.

⁵ Ebben a kontextusban mássalhangzónak tekintendő az ind hangtan által amúgy sem a magánhangzók, sem a mássalhangzók közé nem sorolt *anusvāra* és *visarga*.

amelynek magánhangzóját egynél több mássalhangzó⁶ követi. Ezenfelül konvenció szerint hosszúnak számít a verssorok (versnegyedek) utolsó szótagja, természetétől és az esetleg rákövetkező mássalhangzóktól függetlenül.⁷

Hosszú és rövid szótagok ritmusán alapuló – kvantitatív, vagyis időmértékes – verset elsősorban olyan nyelven lehet írni, amelyben nem játszik jelentős szerepet a szótaghossztól független erőhangsúly. A szanszkrit ilyen nyelv, amint az ógörög is; az angol vagy az orosz nem ilyen nyelv. Ez utóbbi nyelveken leginkább ütemhangsúlyos (kvalitatív) verseket lehet írni, amelyekben az erőhangsúly a ritmustényező. A magyaros verselés is ütemhangsúlyos, azonban a mi nyelvünkben az erőhangsúly ugyan prominens, ugyanakkor a jelentéssel való kapcsolata minimális. Ezért különösebb önkínzás nélkül megtehetjük azt is, hogy a természetes erőhangsúlyt háttérbe szorítva időmértékes verset írunk. Képzeljük el, mi történik egy magyaros verssel, ha időmértékesként skandálni próbáljuk – és viszont: hová tűnik az időmértékes vers, ha az erőhangsúlyok alapján ritmizáljuk:⁸

	<i>Hányja-veti fakalánját: kinek adja Zsuzsa lányát?</i>															
hangsúly:	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
időmérték:	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	<i>Háromszor veri ezt kenden Lúdas Matyi vissza!</i> ¹⁰															
hangsúly:	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
időmérték:	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–

A szanszkrit verstan alapelvei

A legtöbb szanszkrit versmérték az egyes szótagok szintjén szabályozza a ritmust; ezt a módszert „szillabo-kvantitatív” verselésnek (szanszkritul *varṇavṛtta*) nevezhetjük. A számottevő erőhangsúly nélküli nyelveken e típuson kívül könnyedén írhatók olyan versek is, amelyekben a ritmus alapja elsősorban a szótagok bizonyos

⁶ Egyes metrikai értekezések a latin verselés *muta cum liquida* szabályához hasonlóan megengedik, hogy bizonyos zárhang + *r* kombinációk ebből a szempontból egy mássalhangzónak számítsanak.

⁷ Ugyanez az elv az európai klasszikus prozódiaiban is érvényesül (*brevis in longo*).

⁸ Tekintsünk el azoktól az esetektől, amikor a költő éppen azzal játszik, hogy egy vers időmértékes, illetve ütemhangsúlyos olvasata hogyan cseng össze vagy ellenpontozza egymást.

⁹ A ritmusképletek jeleinek magyarázatát lásd az A. függelékben.

¹⁰ Fazekas 1817.

egységenként összesített hossza, azok darabszámától függetlenül. Ez a fajta verselés (*mātrāvṛtta*, *jāti*) közelebb áll az európai klasszikus nyelvek verslábalapú időmértékes verseléséhez. A szanszkrit irodalomban így működnek a „dalnoki” versformák: jelesül az *āryā* versmérték és rokonsága, valamint – részben – a *vaitālīya* típusú versmértékek. Végezetül: úgy is lehet verset írni, hogy annak ritmusa kizárólag a szótagok számán alapuljon azok hosszától függetlenül (*akṣaravṛtta*). A védikus verselés közelebb áll ehhez a formához, mint az időmértékes vershez: a védikus versmértékek elsősorban a sorok szótagszámát kötik meg, és csak az utolsó néhány szótagjukra jellemző a lazán szabályozott „ritmusrím”, avagy kadencia.¹¹

A szótagszámláló védikus versmértékek nevei a klasszikus költészet idején szilabo-quantitatív versformacsaldok neveiként élnek tovább, a védikus mértékeknel hosszabb sorokból álló versformák pedig új családneveket kapnak szótagszám szerint. E családok mindegyikébe sokféle – bár az összes elméletileg lehetséges permutációhoz képest így is elenyésző számú – prozódiai minta tartozik. A strófákat négy negyedre (*pāda*) osztják, amelyeket az egyszerűség kedvéért itt gyakran soroknak nevezek. A verssorok végének szóhatárra kell esnie, és ez a szabály erősebben érvényesül a vers felénél, mint a félverseken belül, vagyis az első–második (a–b) és a harmadik–negyedik (c–d) negyed között. Így olykor (főleg rövidebb metrumokban) előfordul, hogy összetett szó tagjai közé kerül a sorvég, még ritkábban az is megtörténik, hogy egy sor vége a következő sor elejével (akár összetételen belül, akár azon kívül) magánhangzó-*saṃdhi* miatt összeolvad – ám ezek a jelenségek csak a páratlan sorok végén következnek be. A második sor végén a hangváltozási szabályok eleve működésbe sem lépnek: a félvers vége *saṃdhi* szempontjából mondatvéggként viselkedik.

A szanszkrit időmértékes költészet alapvető ritmikai egységei (periódusai) a negyedek, de sok metrumban – főleg a hosszabbakban – a negyednél rövidebb periódusok is megjelennek. Ezeket a sornál rövidebb egységeket az európai verstanban különnek nevezzük; határuk a cezúra vagy sormetszet. Szanszkritul a cezúra neve *yati*, amit ebben a kontextusban leginkább talán a ’lehatárolás’ szóval fordíthatnánk; a terminus leggyakoribb szinonimája a *virāma*, amely pedig ’megpihenés’-t, ’elhallgatás’-t jelent. Ugyanez a megnevezése a versnegyedek határának is, tehát az ind poétika nem tekinti minőségileg különbözőnek a sorhatárokat a soron belüli határoktól. Ugyanakkor a költői gyakorlaton egyértelműen látszik, és a költészetelméleti

¹¹ A védikus nyelv háromtónusú dallamhangsúlya – az ógörög dallamhangsúlyhoz hasonlóan – nem játszott kiemelt szerepet a szöveg ritmizálásában. Ugyanakkor Velankar (1943: 207–208) szerint a védikus dallamhangsúly eltűnése motiválta az időmértékes verselés előtérbe kerülését: a tónus a szótagszámon alapuló ritmusegységek afféle díszje volt, és ahogy elsorvadt az élő költői nyelvben, úgy helyettesítette ékítő szerepében fokozatosan a hosszú–rövid szótagok váltakozására épített ritmusrendszer.

szövegek is kimondják, hogy a sorvégek „cezúrái” fontosabbak, erősebbek a soron belülieknél. Ahogy a páratlan negyedek végei gyengébb határok a félvers végénél, ugyanúgy gyengébb határ a cezúra bármely sorvégnél: gyakrabban enged meg összetételen belüli szóhatárt és *saṃdhit*-elmosódott szóhatárt.¹² Emellett a sorvégeken – a korábban említett szabály szerint – a rövid szótagokat is hosszúnak kell tekinteni, a cezúrák előtt azonban ez soha nem fordul elő. Ha a metrumképlet hosszú szótagot ír elő a cezúra előtt (márpedig szinte mindig ez a helyzet), akkor az a szótag mindig ténylegesen hosszú is lesz, ellentétben a sorvégekkel, ahol előfordul ténylegesen rövid és csak konvenció szerint hosszúnak tekintett szótag.

A hosszabb metrumok sorai tehát kőlonokra tagolhatók, ezeknél kisebb egységekkel – mint az európai klasszikus költészet verslábai – azonban az ind költészetben csak a moraszámláló versekkel kapcsolatban foglalkozik. A poétikai művek a szillabo-kvantitatív metrumképletek megadásához használnak ugyan afféle „kváziverslábakat”¹³, ám ezek csak leképezésre szolgálnak, nem pedig a versmérték elemi építőkövei. E rendszer három szótagból álló csoportok (*trikagaṇa*) lehetséges hosszú-rövid permutációihoz rendel hozzá kódoként egy-egy mássalhangzót. A hárommal nem osztható szótagszámú versmértékek leírásához tartalmaz a rendszer további két kódot, amelyek egy darab hosszú, illetve rövid szótagot jelentenek. E kódmássalhangzók – önmagukban vagy rövid *a* magánhangzóval kiegészülve – a metrumot leképező hangsorrá rendezhetők, és a poétikai művek ezek segítségével ismertetik a versmértékeket. A klasszikus metrumdefiníciók a kódon kívül általában tartalmazzák a versmérték nevét, cezúrákat tartalmazó versmértékek esetén megadják a kőlonok hosszát, és ráadásképpen gyakran maguk is a leírt metrumban állnak (*lakṣya-lakṣaṇa*, vagyis a jel maga a jelölt dolog). Így például a *śārdūla-vikrīḍita* egy klasszikus definíciója (*Vṛttaratnākara* 3, 96):

sūryāśvair masajāḥ statāḥ saguravaḥ śārdūlavikrīḍitam

Ha nem tudjuk előre, hogy mit kell keresnünk a szótagsorban, a szanszkritul tudókat is félrevezetheti. Például mit keres itt a Nap és a lovak? Ők a kőlonhosszok számkódjai.¹⁴ *Sūrya* = *Āditya*; az *Ādityák* (mint istencsoport) tizenketten vannak. Lovakból pedig (történetesen épp a Napnak, de ez véletlen egybeesés) hét szokott lenni. 12 és 7 a versmérték első és második kőlonjának szótagszáma. Ezután jön

¹² Ez utóbbi jelenségről bővebben lásd Balogh 2015.

¹³ Ezek neve *gaṇa*, hasonlóan a moraalapú verselés verslábaihoz, amelyek a mi fogalmaink szerint is verslábak.

¹⁴ Az ehhez hasonló kódolt számok (*bhūtaśaṃkhyā*) hasznos összefoglalása: Subbarayappa–Sarma 1985: 332–333.

a betűkódos ritmusképlet: $masajāḥ = m+s+j$, majd $statāḥ = s+t+t$, és ezek társaságában egy *guru*, vagyis hosszú szótag, azaz a mi prozódiai jelölésünkkel: $- - + + \cup \cup - + \cup - \cup + \cup \cup - + - - \cup + - - \cup + -$.¹⁵

Ez az indiai hagyomány szerinti kódolás kiválóan alkalmas a metrikai képletek tömör és könnyen megjegyezhető leírására (különösen a verbális memóriáját magas szintre fejlesztő *brāhmaṇa* értelmiség számára). A rendszer hátulütője viszont, hogy a hármas tagolás miatt elkendőzi a különböző versmértékekben azonos módon felbukkanó metrikai frázisokat. Így például a $- \cup - - \cup - -$ hétszótagú frázis több kedvelt versmérték befejező szakasza, azonban *trika*alapon többféleképpen írható le – attól függően, hogy a frázist hárommal osztható számú szótag előzi-e meg, vagy egy, illetve kettő az osztás maradéka.¹⁶ Ha európai időmértékes vers leírására próbálnánk használni, ugyanebből az okból átláthatatlanná tenné a verslábakat is. A daktilikus hexameter („Háromszor veri ezt kenden Lúdas Matyi vissza!”) első négy lábában két szótagos spondeusok ($- -$) és három szótagos daktilusok ($- \cup \cup$) váltakoznak, utolsó két lába pedig $- \cup \cup$, $- -$ képletet követ. Ha azonban *trikagaṇā*-kal írnánk le különböző hexametersorokat, sem a végek teljes azonosságát, sem a korábbi szakaszok sémabeli azonosságát nem lehetne észrevenni a képletekből. Mivel a klasszikus szanszkrit időmértékes verselés pontosan megszabott, invariáns ritmusképletekkel dolgozik, sem a költő, sem a leíró költészettudós nem igényli, hogy tudatában legyen a metrumok rokonságának, variációinak.

Gāthā típusú versformák¹⁷

durdivase 'sitapakṣe duḥsaṃcārāsu nagaravīthīṣu |
patyau videśayāte paraṃ sukhaṃ jaghanacapalāyāḥ ||

Rossz időben, holdfogytakor, ha nincs ember az utcán,
S férje nincs honn, akkor él csak a rossz asszony igazán.¹⁸

¹⁵ A betűkódok feloldását lásd a B. függelékben.

¹⁶ Így például a *mālinī* versmérték végén $m+y+y$ ($[- -] - + \cup - - + \cup - -$); a *mandākrāntā* végén $t+t+g+g$ ($[- -] - \cup + - - \cup + - -$); a *sragdharā* végén $y+y+y$ ($[\cup -] - + \cup - - + \cup - -$).

¹⁷ Jacobi 1886 és Michael Hahn diákok számára készült összefoglalója nyomán (Hahn s. a.). A témában való elmélyedéshez kiváló áttekintést nyújt Ollett 2013.

¹⁸ *Pañcatantra* 1, 4, 173; Schmidt József (1959: 45) prózafordítása.

A *gāthā*, avagy *āryā* családba tartozó versek két, egyenként 8 verslábból (*gaṇa*) álló félversre oszlanak; mindkét félvers első három verslába után cezúra áll. Az ind metrikai hagyomány ezeket a versmértékeket is négy negyedből állónak tekinti, ahol a páratlan negyedek három, a páros negyedek pedig öt verslábát tartalmaznak. A verslábak határainak szótaghatárokkal kell egybeesniük, de szóhatárokkal nem. Egy *gaṇa* általában 4 mora értékű, azonban minden félvers utolsó verslába egyetlen – kétmorásnak számító – szótag. A család leggyakoribb képviselője az *āryā*, amelyben a második félvers 6. lába egyetlen rövid szótaggá csonkul. A versformacsalád további tagjai a *gīti* (mindkét félvers képlete az *āryā* 1. félverse szerint), *upagīti* (mindkét félvers képlete az *āryā* 2. félverse szerint), *udgīti* (a félversek fordított sorrendben az *āryā*hoz képest) és *āryāgīti* (mindkét félvers képlete az *āryā* 1. félverse szerint, de a 8. versláb is négymorás; mivel az utolsó szótag hosszúnak számít, ezért ennek képlete csak – – vagy ◡ ◡ – lehet).

Néhány további szabály határozza meg, hogy a lábak milyen szótagokból állhatnak össze: a páratlan számú *gaṇā*k (mindkét félvers 1., 3., 5. és 7. lába) képlete nem lehet ◡ – ◡; az első félvers 6. lába viszont kötelezően ◡ – ◡ vagy ◡ ◡ ◡ ◡ kell, hogy legyen.¹⁹ Ha ez a láb a ◡ ◡ ◡ ◡ formát ölti, akkor első szótagja *után* (tehát a verslábban belül) cezúrának kell állnia. Ha viszont az első félvers 7. vagy a második félvers 5. lába csupa rövid szótag, akkor e lábak *előtt* jelenik meg cezúra.²⁰

Az *āryā* speciális esete a *capalā*, amelyben az első öt versláb a ◡◡ – , ◡ – ◡ , – – : ◡ – ◡ , – ◡◡ mintát követi (tehát tíz szótagja tulajdonképpen időmértékesen kötött). Ha ez az első félversben történik, a forma neve *mukhacapalā*, ha a második félversben, akkor *jaghanacapalā*, ha pedig mindkettőben, akkor *mahācapalā*.²¹

A konvencionális (*pathyā*) formán kívül léteznek „kiterjesztett” (*vipulā*) változatok is, amelyek akkor jönnek létre, ha elmarad a harmadik láb utáni cezúra. Ilyenkor a negyedik láb képlete ◡ ◡ ◡ ◡ vagy ◡ – ◡, és az előbbi képlet esetén az első rövid szótag után cezúra áll. A *capalā*hoz hasonlóan szokás ezeket a formákat *mukhavipulā*, *jaghanavipulā* és *mahāvipulā*²² névvel illetni aszerint, hogy az első, a második vagy mindkét félversben alkalmazzák-e a kiterjesztést.

¹⁹ A teljes képletet lásd a C. függelékben.

²⁰ Hahn (s. a.: 4) értelmezésében ez a szabály a második félvers 7. lábára is vonatkozik, de Ollett 2013: 341–342 itt követett értelmezése valószínűbbnek tűnik. Piṅgala *Chandaḥśūtrāja* (4, 19) nem teljesen egyértelmű, de Halāyudha kommentárja (*Mṛtasamjīvanī* ad loc.) alapján a hetedik lábról írottak csak azokra az esetekre vonatkoznak, amikor a hatodik láb ◡ – ◡ vagy ◡ ◡ ◡ ◡ (*ṣaṣṭhe gaṇe madhyagurau sarvalaghau vā jāte saptamo gaṇaḥ sarvalaghuś ced bhavati*).

²¹ A megnevezések egyértelműen játékosak: *mukha-capalā* ’szószátyár’; a szakasz elején idézett népszerű versike éppen *jaghanacapalā* metrumban mondja el, mikor örül az ’altestileg csapongó’ nő (*jaghana-capalā*).

²² Ezek a nevek talán másodlagosak a *capalā*variációk példája nyomán, de maguk is játékosak: *mukha-vipulā* ’nagyszájú/széles szájú’; *jaghana-vipulā* ’farban bő’.

A klasszikus *śloka*²³

*śrutvā tv idam upākhyānaṃ
 śrāvyam anyan na rocate |
 puṃskokilarutaṃ śrutvā
 rūkṣā dhvāṅkṣasya vāg iva ||*

Ha e történetet hallod,
 fülsértő lesz akármilyen más,
 mint a kókila-dal mellett
 a rekedt varjúkárogás.²⁴

A klasszikus *śloka* (*anuṣṭubh*, *vaktra*) négy, egyenként nyolc szótagos sorból áll,²⁵ amelyek a páratlan (a és c) negyedekben kissé más sablont követnek, mint a párosokban (b és d). A sorok első négy szótagja viszonylag kötetlen, de a második és a harmadik szótag közül legfeljebb az egyik lehet rövid, emellett a páros negyedekben, ha a 2–3. szótag mintája – ∪, akkor a 4. szótag kötelezően rövid (másképpen fogalmazva: a 2–4. szótagokban tilos a ∪ ∪ ∪ és ∪ ∪ –, valamint páros negyedekben a – ∪ – is). Az utolsó négy szótag (pontosabban az utolsó előtti három, hiszen a legutolsó mindig hosszúnak számít) a páratlan sorokban ∪ – – –, a páros sorokban ∪ – ∪ –.²⁶

Ez a *śloka* konvencionális (*pathyā*) formája; rajta kívül léteznek „kiterjesztett” (*vipulā*) variációk is a képletre. Ezeknél a páros sorok a *pathyā* formával egyeznek meg, de a strófa egyik vagy mindkét páratlan sora alternatív sémát követ. Ezek az ókori eposzokban még valószínűleg a versforma kevésbé kötött voltának tudhatók be, a későbbi műköltészetben viszont már kifejezett követelménynek számít, hogy a *pathyā* monotónitását időről-időre *vipulā* törje meg. A *vipulā* formákat gyakran aszerint nevezik meg, hogy az 5–7. szótagok melyik *trikagaṇa* képletét követik, így beszélhetünk *na-*, *bha-*, *ma-* és *ra-vipulā* formákról (egyéb variációk legfeljebb

²³ Jacobi 1885 és Hahn s. a. nyomán.

²⁴ *Mahābhārata* 1, 2, 236. Szerdahelyi (2007: 25) metrikus fordítása Tóth Edit próza fordítása nyomán.

²⁵ De ettől még a *śloka* határozottan *nem* magyaros felező nyolcas. Aki a *ślokát* „PAMpapampa-PAMpapampa-PAMpapampa-PAMpapampa” ritmusra recitálja, az egyéb galádságokra is képes.

²⁶ A képletet egésszen felírva lásd a D. függelékben.

elvétve fordulnak elő).²⁷ Az 5–7. szótagok teljes megkötésén kívül a *vipulā* formákban a 2–4. szótag is kevésbé szabad, mint a *pathyā śloka*ban, és némelyik forma cezúrát is tartalmaz a 4. vagy 5. szótag után.²⁸

Vaitālīya mértékek

ubhayor api pārśvavartinām
tumulenārtaraveṇa vejitāḥ |
vihaḡāḥ kamalākarālayāḥ
samaduḡkhā iva tatra cukruśuḥ ||

Zokogás riadalma verte fel
 a madárnépet a lótoszok közül –
 s a madárhadak és a szolgálhad
 panaszos-bús szava együtt jajgatott.²⁹

A versmértékek egy sajátos csoportja a *vaitālīya*, amelyben a sorok első fele kötetlen szótagszámú, ám kötött moramennyiségű, második felük viszont szótagszinten szabályozott. A kezdeti szakasz hossza a páratlan sorokban 6 mora, a páros sorokban 8 mora, és ebben a szakaszban a páros sorszámú morák nem alkothatnak hosszú szótagot a rájuk következő morával. Tehát voltaképpen 3, illetve 4 ∪ képletű verslábbal kezdődnek a sorok, azzal a további kikötéssel, hogy a páros sorok kezdő szakasza nem állhat sem csupa rövid, sem csupa hosszú szótagból. A moraszámláló felütést szótagszinten kötött kadencia követi, amely a *vaitālīya* alaptípusánál – ∪ – ∪ ∪ ∪; az *aupacchandāsika* (vagy *aupacchandāsaka*) nevű változatban még egy hosszú szótag kerül a képlet végére, tehát a kadencia – ∪ – ∪ – ∪ ∪.

²⁷ Az ind metrika klasszikus teoretikusa, Piṅgala nem említi a *ma-vipulāt*, viszont leír egy *ta-vipulā* formát (*Chandaḡsūtra* 5, 19: *bhrau ntau ca*). A ránk maradt szanszkrit irodalomban a *ta-vipulā* szinte nem is létezik, a *ma* viszont kifejezetten gyakori.

²⁸ Az indiai metrikai tradíció alig foglalkozik a *vipulāk* e finomságaival. Piṅgala nem is szól róluk, kommentátora, Halāyudha pedig csak annyit jegyez meg mellékesen, hogy a *vipulāk* negyedik szótagja konvenció szerint általában hosszú (*Mṛtasamjīvanī [comm. ad Chandaḡsūtra]* 5, 19: *sarvāsām vipulānām caturtho varṇaḥ prāyeṇa gurur bhavātīy āmnāyaḥ*). A költők azonban láthatóan tudatában voltak a további szabályoknak, melyeket számunkra modern kori tudósok fogalmaztak meg az irodalmi anyag elemzésével.

²⁹ Kālidāsa: *Raḡhuvamśa* 8, 39. Vekerdi József nyersfordítása alapján Tellér Gyula (majdnem) metrikus fordítása (Vekerdi 1961: 152).

Upajāti formák

kālo 'smi lokakṣayakṛt pravṛddho
lokān samāhartum iha pravṛttaḥ |
rte 'pi tvā na bhaviṣyanti sarve
ye 'vasthitāḥ pratyānīkeṣu yodhāḥ ||

Vagyok a Végzet, a világvesztő;
 munkám a Romlás; ami él, megölni.
 Nélkülöd is mind a halálba hullna
 tüstént e sok hős, ki ma szembenéz itt.³⁰

A klasszikus *upajāti* negyedeinek első szótagja kötetlen, a többi azonban kötött. Tipikus formája a tizenegy szótagú védikus *triṣṭubh* versmérték leszármazottja, ezért néha *triṣṭubh upajāti*nak is nevezik (⚭ – ⚭ – ⚭ – ⚭ – ⚭ – ⚭), megkülönböztetésül az azonos elven működő (csupán egy szótaggal hosszabb, ⚭ – ⚭ – ⚭ – ⚭ – ⚭ – ⚭ – ⚭ képletű) *jagatī upajāti*, avagy *vaṁśamālā* versformától. A védikus *triṣṭubh* és *jagatī* csupán az utolsó négy, illetve öt szótagra alkalmaz többnyire kötött kaden-ciát (a *triṣṭubh*nál – ⚭ – ⚭, a *jagatī*nál – ⚭ – ⚭ – ⚭ – ⚭). A nagyeposzokban gyakran fordulnak elő mind *triṣṭubh*, mind *jagatī* típusú versek, amelyek ritmusa precízebb a védikus formánál, de még nem olyan kötött, mint a klasszikus *upajātiké*. Erre példa a szakasz elejére kitűzött szemelvény, amelynek első két negyede pontosan a klasszikus *upajāti* sémáját követi, a második két negyed azonban itt-ott eltér attól.

Kötött *varṇavṛtta* mértékek

durālokastokastavakanavakāśokalatikā-
vikāsaḥ kāsāropavana-pavano 'pi vyathayati |
api bhrāmyadbhṛṅgīraṇitaramaṇīyā na mukula-
prasūtiś cūtānāṃ sakhi śikhariṇīyaṃ sukhayati ||

³⁰ *Bhagavadgītā* 11, 32 = *Mahābhārata* 6, 33, 32. Vekerci József prózafordítása nyomán Lakatos István (1987: 108) metrikus fordítása.

Dehogy bírnék ránézni, ha virul az ásóka-terebély,
a tó partján erdők üde szele is éget örökösen,
s a méhraj lágy zsongása a tavaszi mangófatöveken,
barátnőm! fájó éjszaka szomorúságát veti nekem.³¹

Az irodalomban használt versmértékek legnagyobb része minden szótag hosszát pontosan megszabja. A sorok e metrumok nagy részében azonos képletet követnek (*samavṛtta*), ám vannak olyan versformák is, amelyeknek páros, illetve páratlan sorai eltérő (bár egymástól sokszor csak minimálisan különböző, például egy szótaggal hosszabb-rövidebb) metrumképlethez igazodnak (*ardhasamavṛtta*). Elméletileg léteznek olyan versmértékek is, amelyek minden egyes sora más képletet követ (*viśamavṛtta*), ezek azonban a szöveganyagban igen ritkák. Az imént bemutatott *vaitālīya* és *upajāti* típusú versformáknak is megvannak a szótagszinten rögzült, tisztán használatos változataik. A 11 szótagú *upajāti* két lehetséges képlete az *indravajrā* és az *upendravajrā*, amelyeket keveretlenül is használnak a költők; a 12 szótagú *vaṃśamālā*-nak pedig az *indravaṃśa* és *vaṃśastha* formák felelnek meg.³² A 14/16 morás *vaitālīya* forma egy konkrét megvalósulása a 10/11 szótagos *vīyoginī*, egy másik pedig a 11/12 szótagos *aparavaktra*; a 16/18 morás *aupacchandāsikā*-nak pedig ugyanígy felel meg a 11/12 szótagos *mālabhāriṇī* és a 12/13 szótagos *puṣpītāgrā*.³³ Az irodalmi művekben ezek a kötött sablont követő formák jóval gyakoribbak a szabadabb, részben morai-kus séma szerinti formáknál, ugyanakkor mind a klasszikus kommentátorok, mind a versformákhoz mutatókat készítő modern szövegkiadók gyakran *vaitālīya* néven határoznak meg olyan verseket, amelyeknek valójában minden szótagja az itt említett képletek valamelyikét követi.³⁴

A védikus vers kadencia előtti részének szabadsága, a *vaitālīya* és *aupacchandāsika*, valamint a *śloka* első feleinek csupán nagy vonalakban szabályozott volta és az *upajāti* egyetlen szótagra redukált szabadsága talán egy olyan evolúciós folyamat élő kövületei, amely a pusztán (vagy elsősorban) szótagszámláló verstől a kadencia fokozatos terjeszkedésével a szótagszinten kötött időmértékes versig vezet. A szótagszinten szabályozott versformák fokozatos kialakulására utalnak az ismert

³¹ Jayadeva: *Gītāgovinda* 2, 20. Vekerdi József prózafordítása alapján Weöres Sándor (1982: 28) metrikus fordítása. A magyar változatban a metrumhűség oltárán elvázott *ásokafából* „ásóka” lett. A szanszkrit szövegbe a versmérték neve is bele van szöve, hasonlóan a fentebb idézett *jaghanacapaḷā* vershez.

³² A formanevekhez tartozó metrumképleteket lásd az E. függelékben.

³³ A sort folytatni is lehet: a *vaitālīya* fent nem ismertetett *āpātalikā* nevű változatának is megvannak a sablon-szintű változatai. Ezek azonban ritka metrumok.

³⁴ Én is éppen ezt tettem, amikor feljebb a *vaitālīya* illusztrálására olyan verset választottam, amely voltaképpen tiszta *vīyoginī*.

metrikai képletekben kimutatható olyan szabályosságok is, amelyeket legjobban azzal lehet magyarázni, hogy e képletek némi szabadsággal variálható verslábakra vezethetők vissza.³⁵ Feltételezhetjük, hogy a klasszikus poétika formatív periódusában – amelynek termékei zömét a művek hagyományozói vagy nem őrizték meg, vagy fokozatosan a klasszikus normáknak megfelelővé „korrigálták” – a versmértékek a kötelezően követendő absztrakt séma alkalmazása esetén még megengedték a konkrét ritmikai megvalósulás bizonyos fokú variációját. A sorvégek részleges kötöttsége idővel egyre szigorúbbá, a kötöttség által érintett szakasz pedig egyre hosszabbá válhatott, míg végül maguk az absztrakt séma konkrét megvalósulásai, a minden egyes szótagot specifikáló metrikai sablonok váltak a verselés egyik iskolájának alapjává.

Függelék

A. Modern prozódiai jelek

Időmértékes verselés

- hosszú szótag
- ∪ rövid szótag
- ≒ kötetlen hosszúságú szótag (*anceps*)
- ≡ egy rövid vagy két hosszú szótag

Ütemhangsúlyos verselés

- × elsődlegesen hangsúlyos szótag
- × másodlagosan hangsúlyos szótag
- × hangsúlytalan szótag

Általános

- , versláb határa
- : sormetszet (cezúra)
- / verssor (*pāda*, negyed) vége

³⁵ Ezt az elgondolást Deo 2007 fejti ki, véleményem szerint igen meggyőzően.

B. A ritmus betűkódjai (*trikagaṇa*)

A betűkódok megjegyzését segítő memoriter: *yamātārājabhānasalagā*.³⁶ Ha a más-salhangzókat ebben a sorrendben, ezekkel a magánhangzókkal kiegészítve tanuljuk meg, mindegyik kód mássalhangzó az öt követő két szótaggal együtt megadja a neki megfelelő *gaṇa* képletét (*yamātā* ~ – – stb.)

kód	memoriterrészlet	képlet	= európai versláb
y य	<i>yamātā</i> ...	~ – –	bacchius
m म	<i>mātārā</i> ...	– – –	molosszus
t त	<i>tārāja</i> ...	– – ~	palimbacchius/antibacchius
r र	<i>rājabhā</i> ...	– ~ –	amphimakrosz
j ज	<i>jabhāna</i> ...	~ ~ ~	amphibrachisz
bh भ	<i>bhānasa</i> ...	– ~ ~	daktilus
n न	<i>nasala</i> ...	~ ~ ~	tribrachisz
s स	<i>salagā</i>	~ ~ –	anapesztus
l ल = <i>laghu</i>	<i>la</i>	~	—
g ग = <i>guru</i>	<i>gā</i>	–	—

C. *Gāthā* formák képlete

		1	2	3	4	5	6	7	8
<i>pathyā</i>	1.	~ ~ ~	~ – ~ ~ ~ ~	~ ~ ~ :	~ – ~ ~ ~ ~	~ ~ ~	~ – ~ ~ : ~ ~ ~	: ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ – ~ ~ – –	~
	2.	~ ~ ~	~ – ~ ~ ~ ~	~ ~ ~ :	~ – ~ ~ ~ ~	: ~ ~ ~ ~ ~ ~ ~ – ~ ~ – –	~	~ ~ ~ ~	~
<i>capalā</i>		~ ~ –	~ – ~	– – :	~ – ~	– ~			
<i>vipulā</i>		~ ~ ~	~ – ~ ~ ~ ~	~ ~ ~	~ – ~ ~ : ~ ~ ~				

³⁶ Idézi: Deo 2007: 68.

- *āryā*: (1) – (2)
- *upagīti*: (2) – (2)
- *udgīti*: (2) – (1)
- *āryāgīti*: (1) + 2 mora – (1) + 2 mora

A versformacsalád további tagjai a *gīti* (mindkét félvers képlete az *āryā* 1. félverse szerint), az *upagīti* (mindkét félvers képlete az *āryā* 2. félverse szerint), az *udgīti* (a félversek fordított sorrendben az *āryā*hoz képest) és az *āryāgīti* (mindkét félvers képlete az *āryā* 1. félverse szerint, de a 8. versláb is négymorás; mivel az utolsó szótag hosszúnak számít, ezért ennek képlete csak – – vagy ∪ ∪ – lehet).

D. A *śloka* képlete

		1	2–4	5	6	7	8
<i>pathyā</i>	a, c	⌞	– – ⌞ ∪ – ⌞ – ∪ ⌞	∪	–	–	⌞
	b, d	⌞	– – ⌞ ∪ – ⌞ – ∪ ∪	∪	–	∪	⌞
<i>vipulā</i> (a, c)	<i>na</i>	⌞	– – – ∪ – – – ∪ –	∪	∪	∪	⌞
	<i>bha</i>	⌞	– ∪ –	–	∪	∪	⌞
	<i>ma</i>	⌞	– ∪ –	– :	–	–	⌞
	<i>ra</i>	⌞	– – – : ∪ – – : – ∪ – :	–	∪	–	⌞

E. A leggyakoribb *varṇavṛtta* versmértékek képletei

Az indiai metrikai értekezésekben tárgyalt versformák száma általában néhány száz. A fennmaradt irodalomban használt versmértékek száma azonban csupán száz körülre rúg, így Stenzler nagyszabású gyűjtőmunkája (Kühnau 1890: 74–82) összesen 92 metrumot produkált, a moraalapú versmértékeket is beleértve. Ennek a skálának is mintegy fele rendkívül ritka, és a kevésbé ritka félnek körülbelül fele adja ki az ismert

szanszkrit versek zömét. Ezek legfontosabbjait mutatom be itt. Ritkább versmértékek felismeréséhez és megismeréséhez máig a leghasznosabb segédlet Apte (1890) szótárának metrikai melléklete (*Appendix A*).

szótagszám	képlet	név
10/11	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>vīyoginī</i> ³⁷
11	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>indravajrā</i>
11	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>upendravajrā</i>
11	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>upajāti</i> ³⁸
11	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>rathoddhatā</i>
11	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>śālinī</i>
11	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>svāgatā</i>
11/12	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>aparavaktra</i> ³⁹
11/12	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>mālabhāriṇī</i> ⁴⁰
12	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>indravaṃśā</i> ⁴¹
12	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>vaṃśastha</i> ⁴²
12	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>vaṃśamālā</i> ⁴³
12	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>drutavilambita</i>
12	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>pramitākṣarā</i>
12	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>vaiśvadevī</i> ⁴⁴
12/13	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ / ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>puṣpitāgrā</i> ⁴⁵
13	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>mañjubhāṣiṇī</i>
13	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>praharṣiṇī</i>
13	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>rucirā</i>
14	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>vasantatilaka</i> ⁴⁶
15	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>mālinī</i>
17	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>hariṇī</i>
17	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	<i>mandākrāntā</i>

³⁷ Más néven *sundarī*. A *vaitālīya* mérték egy konkrét megvalósulása.

³⁸ *Indravajrā* és *upendravajrā* szabad keveréke.

³⁹ A *vaitālīya* mérték egy konkrét megvalósulása.

⁴⁰ Az *aupacchandāsika* mérték egy konkrét megvalósulása; = *vīyoginī* + egy hosszú szótag a végén.
= *indravajrā* + egy rövid szótag az utolsó szótag előtt.

⁴² Más néven *vaṃśasthāvila*; = *upendravajrā* + egy rövid szótag az utolsó szótag előtt.

⁴³ *Indravaṃśā* és *vaṃśastha* szabad keveréke, az *upajāti* 12 szótagos megfelelője.

⁴⁴ = *śālinī* + egy hosszú szótag az elején.

⁴⁵ Az *aupacchandāsika* mérték egy konkrét megvalósulása; = *aparavaktra* + egy hosszú szótag a végén.

⁴⁶ Vagy *vasantatilakā*, más néven *siṃhonnatā*, *uddharṣiṇī*.

17	~~~~~:~~~~~:~~~~~	<i>nardaṭaka</i> ⁴⁷
17	~~~~~:~~~~~:~~~~~	<i>prthvī</i>
17	~~~~~:~~~~~:~~~~~	<i>śikharīṇī</i>
19	~~~~~:~~~~~:~~~~~	<i>śārdūlavikrīḍita</i>
19	~~~~~:~~~~~:~~~~~	<i>sumadhurā</i>
20	~~~~~:~~~~~:~~~~~	<i>suvadanā</i> ⁴⁸
21	~~~~~:~~~~~:~~~~~	<i>sragdharā</i> ⁴⁹

Bibliográfia

Források

- Fazekas Mihály 1817: *Lúdas Matyi. Egy eredeti magyar rege négy levonásban.* mek.oszk.hu/00600/00648 (Letöltve: 2017. 07. 20.)
- Halāyudha: *Mṛtasaṃjīvanī* = Paṇḍit KEDĀRANĀTHA of Jaypur (ed.) 1938: *The Chhandas Śāstra by Śrī Piṅgalanāga. With the Commentary Mṛtasaṃjīvanī, by Śrī Halāyudha Bhaṭṭa.* 3rd rev. ed. Bombay, Nirṇaya Sāgar.
- Jayadeva: *Gītagovinda* = STOLER MILLER, Barbara (ed., transl.) 1977: *Gītagovinda of Jayadeva. Love Song of the Dark Lord.* Delhi, Motilal Banarsidass.
- Kālidāsa: *Raghuvamśa* = NANDARGIKAR, Gopal Raghunath (ed.) 1971: *The Raghuvamśa of Kālidāsa.* 4th ed. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Kedāra Bhaṭṭa: *Vṛttaratnākara* = VELANKAR, Hari Damodar (ed.) 1949: *Jayadāman. A Collection of Ancient Texts on Sanskrit Prosody and a Classified List of Sanskrit Metres with an Alphabetical Index.* Bombay, Haritosha Samiti, ७१-९३.
<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.318664> (Letöltve: 2017. 07. 20.)
- Mahābhārata* = http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/sas/mahabharata.htm (Letöltve: 2017. 07. 23.)
- Pañcatantra* = KIELHORN, Franz (ed.) 1885: *Panchatantra I.* Bombay, Government Central Book Depot.

⁴⁷ Más néven *narkuṭaka*.

⁴⁸ = *sumadhurā* + egy rövid szótag a középső kólon elején.

⁴⁹ Közeli rokona a *suvadanā* (és a *sumadhurā*), azonban azoknál sokkal gyakoribb.

Piṅgala: *Chandaḥsūtra* = Paṇḍit KEDĀRANĀTHA of Jaypur (ed.) 1938: *The Chhandas Śāstra by Śrī Piṅgalanāga. With the Commentary Mṛitasañjīvanī, by Śrī Halāyudha Bhaṭṭa*. 3rd rev. ed. Bombay, Nirṇaya Sāgar.

Szakirodalom

- APTE, Vaman Shivram 1890: *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Poona, Shiralkar & Co. A metrikai függelék online: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/csldoc/dictionaries/ap90.html> (Letöltve: 2017. 07. 20.)
- BALOGH Dániel 2015: Ördög úr esete a cifra cezúrákkal, avagy a szanszkrit időmértékes verselés sormetszetei Viśākhadatta költészetében. In: KAKAS Beáta – SZILÁGYI Zsolt (szerk.): *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan, 25–43.
- DEO, Ashwini S. 2007: The Metrical Organization of Classical Sanskrit Verse. *Journal of Linguistics* 43, 63–114.
- HAHN, Michael s. a.: *A Brief Introduction into the Indian Metrical System (for the Use of Students)*. https://www.academia.edu/6353023/Michael_Hahn_A_brief_introduction_into_the_Indian_metrical_system_for_the_use_of_students_ (Letöltve: 2017. 07. 20.)
- JACOBI, Hermann 1885: Zur Lehre vom Çloka. *Indische Studien* 17, 442–451.
- 1886: Zur Kenntniss der Āryā. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 40, 336–342.
- KÜHNAU, Richard 1890: Metrische Sammlungen aus Stenzler's Nachlass. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 44, 1–82.
- LAKATOS István (ford.) 1987: *A magasztos szózata. Bhagavad-gītā*. Budapest, Európa.
- MOLNÁR Cecília Sarolta 2013: *Verselő 1–4*. <https://www.nyest.hu/hirek/erezd-aritmust>; <https://www.nyest.hu/hirek/verslabakon-tancolni>; <https://www.nyest.hu/hirek/ahol-ertik-a-hexametert-is>; <https://www.nyest.hu/hirek/utom-az-utemet> (Letöltve: 2017. 07. 20.)
- OLLETT, Andrew 2013: The *gaṇacchandas* in the Indian Metrical Tradition. In: MIRNIG, Nina – SZÁNTÓ, Péter-Dániel – WILLIAMS, Michael (eds): *Puṣpikā. Tracing Ancient India Through Texts and Traditions*. Vol. 1. Oxford–Oakville, Oxbow, 331–364.
- SCHMIDT József (ford.) 1959: *Pancsatantra azaz Ötös Könyv*. Budapest, Magyar Helikon.

- SUBBARAYAPPA, B. V. – SARMA, K. V. 1985: *Indian Astronomy. A Source-Book (Based Primarily on Sanskrit Texts)*. Bombay, Nehru Centre. A hivatkozott függelék tartalma online: <http://tibetica.blogspot.hu/2008/02/bhtasakhy.html> (Letöltve: 2017. 07. 20.)
- SZERDAHELYI István (ford.) 2007: *Mahábhárata*. Csíkszereda, Státus.
- VEKERDI József (szerk.) 1961: *Kálidásza válogatott művei*. Budapest, Európa.
- VELANKAR, Hari Damodar 1943: Metres and Music. *The Poona Orientalist* 8, 202–213.
- WEÖRES Sándor 2015: *A teljesség felé*. Budapest, Helikon.
- WEÖRES Sándor (ford.) 1982: *Gíta Govinda (Pásztorének)*. Budapest, Magvető.

A hindi irodalom kezdetei

1987 szeptemberében, Négyesi Mária első hindióráján az ábécé mellett nemcsak kétoldalmi hindi szöveg elolvasásához szükséges nyelvtant kaptunk, hanem rálátást a hindi irodalomtörténetre is. Megtudtuk, hogy négy korszakra osztható, a kezdetekre (*ādikāl*, 993–1318), a vallásos *bhakti* (1318–1643) és a klasszicista *rīti* (1643–1843) korszakokra, valamint a modern korra. A fent említett korszakolás Rāmcand Śukla 1929-es *Hindi irodalomtörténete* óta mindmáig az indiai oktatás alapkövét képezi. Diákként fel sem merült bennem, hogy harminc évvel később megpróbálom majd újraírni ezt a történetet.

Bár a fenti korszakolás rendkívül hasznos, több problémát is tartalmaz. Megfelelő filológiai háttér munka hiányában Śukla hibásan datált számos kulcsfontosságú művet, vagy éppen hibásan állapította meg szerzőségüket. Más írásaimban bemutattam, hogy Śukla irodalomtörténete hogyan illeszkedik az indiai függetlenségi mozgalom légkörébe, melynek része volt a nemzeti hagyományok megismerése, és amely e hagyományokat igyekezett felnagyítani (Bangha 2017: 540–549; 2018: 3–4). Ebből a szempontból a leginkább kérdéses korszak a kezdetek irodalmáé. A Śukla által idesorolt művek ugyanis vagy nem hindiül, hanem apabhraṃsa nyelven íródtak, vagy pedig nem az általa vizsgált, a Vikrama időszámítás szerinti 1050–1375, azaz Kr. u. 993–1318 közötti korszakból származnak. Elvetendő tehát az *ādikāl* fogalma? Vagy inkább átértelmezésre szorul? Hol is találhatók a hindi kezdetek a legújabb filológiai kutatások tükrében?

Mielőtt elindulnánk a felfedezőútra, meg kell jegyezni, hogy nem csak a kezdetek problémásak. A vallásos odaadás, a *bhakti* a hindi irodalomban jóval később, csak a Mogul Birodalom (1526–1857) idején válik dominánssá, és csak ekkor lesz belőle írott irodalom. A Śukla által a *nirgun*, azaz leírhatatlan istenséget imádó *bhakti* körébe sorolt szúfi románcokat (*Cāndāyan*, 1379; *Padmāvat*, 1540; stb.) a legújabb kutatás nem a *bhakti* kifejeződéseként értelmezi. A mogul korszak elején jelennek meg a hindiül alkotó bradzsöldi Kṛṣṇa-imádó dalnok-költők (Hit Harivaṃś,

Sūrdās stb.), és ekkor lesz az addig szóbeli *nirgun-bhakti* dal- és vershagyományból (Nāmdev, Kabīr, Raidās stb.) kéziratos irodalom. Ebből a korszakból származnak a hindi nyelven fennmaradt legkorábbi *bhakti*kéziratos könyvek, a szikh *Gurū Granth Sāhib* előzményének számító *Goindvāl pothīk* (1570–1572) (Mann 1996) és a Sūrdās és Kabīr verseit is tartalmazó Fatehpur-kézirat (1582) (Bahura–Bryant 1982). Mivel szanszkrit és más nyelvű kéziratok viszonylag nagy számban maradtak fenn az ezt megelőző korszakokból is, és mivel a kéziratok számára kedvező szárazabb éghajlatú Rajasthanban vagy Nepálban sem maradtak fenn ennél korábbi hindi nyelvű *bhakti*kéziratok, nagyon valószínű, hogy a 16. század közepe előtt a hindi *bhakti*nak nem létezett jelentős írott kultúrája.

Mi történt azonban a mogul uralmat megelőző mintegy kétszáz évben? A Śukla-féle irodalomtörténet utáni időszak felfedezéseiből köztudott, hogy léteztek szúfi románcok (*Cāndāyan*, 1379; *Mrigāvatī* 1503), hindu eposz- és *purāṇa*átdolgozások (*Pāṇḍav-carit*, 1435; *Rāmāyan*, 1442; *Dangvāī-kathā*, 1480 körül; *Cakravyūh-kathā*, 1480 körül; stb.). Ezeket a hosszabb epikus műveket minden bizonnyal felolvasásra vagy énekes előadásra szánták, ám valószínűleg írott formában terjedtek. Biztosra vehető továbbá, hogy a később lejegyzett *nirgun-bhakti* versek és dalok jelentős része ebből a korból származik.

Hariharnivās Dvivedī és Śivprasād Śiṃh már az ötvenes években felülvizsgálták a Śukla-féle korai műveket, és további korai puránikus történeteket fedeztek fel, melyek azonban mindmáig kiadatlanok (*Haricand purān*, 1396; *Haricarit-Virātparv*, 1424) (lásd Dvivedi 1955; Śiṃh 1958). Dvivedī és Śiṃh a hindi kezdetek irodalomtörténetét kívánták összeállítani, ám még ők is korainak gondoltak számos olyan művet, amelyet ma már későbbre datálnak. A kezdeti korszak kutatását megnehezítette, hogy a korai hindi művek kiadói gyakran egymástól elszigetelve dolgoztak. Az ezt követő években látott napvilágot a legkorábbi puránikus történet, a dzsaina Sadhāru *Pradyumna-caritja* (1354) (Kashlival–Chainsukhdas 1960). A cambridge-i szanszkrittudós, John Smith pedig rekonstruálta a Rajasthanból származó legrégebbi hindi szerelmi költemény, a *Vīśaldev-rās* (1450 körül) szövegét (Smith 1976).

Találhatók azonban még ezeknél is korábbi alkotások. A hindi perifériáját jelentő maithili irodalom legkorábbi műve, a költői kézikönyv, a *Varṇa-ratnākara* 1325 környékéről származik (Chatterji–Mishra 1940). Két szöveg még korábbra, a 12. századra datálható: a különböző országokat vetélkedő nők alakjában (*rājalakṣmī*) bemutató hosszú köfelirat, a *Rāula-vela* (Gupta 1962), valamint Dāmodara Paṇḍita hindi mondatokkal illusztrált szanszkrit nyelvkönyve, az *Uktivyaktiprakaraṇa* (Jinviyay Muni 1953). Mindezekhez hozzáadható még Viddhaṇū kéziratban létező *Jñānapaṇcamī-caupāīja* (1366), melyet eddig még nem tárgyalt a hindi

irodalomtörténet.¹ Noha ezekről a kutatásokról az egyre inkább elerőtlenedő óhindi irodalomoktatás alig vett tudomást, a fenti listából látható, hogy már a 15. század közepe előtt is viszonylag gazdag irodalmi hagyomány létezett.

Egy és ugyanazon irodalom körébe sorolható-e azonban a teljes anyag? Lehetőség-e valamiféleképpen rendszerezni a műveket? Śukla felfogása szerint a periférikus Rajasthan és Mithila irodalmi a hindi részét képezték, a jelenlegi közmegegyezés azonban e régiók irodalmát általában különválasztja az óhindiétől. Ennek egyik oka az, hogy 2003 óta az indiai alkotmány elismeri önálló nyelvként a rádzsaszthánit és a maithilit. Ennél is fontosabb azonban aláhúzni, hogy a rádzsasztháni művek kéziratait jórészt csak nyugaton, Rajasthanban, a maithilikét pedig jórészt csak Kelet-Indiában használták. Megjegyzendő továbbá, hogy bár az óhindi nyelvészet számára kincsesbánya, a Benaresben íródott *Uktivyaktiprakaraṇa* nem irodalmi mű, és az óavadhinak kategorizált hindi csak illusztrációként szolgál benne. Ha tehát félretesszük a nem hindi és nem irodalmi alkotásokat, akkor a hindi irodalom kezdeteit az alábbi művek adják (a lista származási helyüket és nyelvi besorolásukat mutatja):

- *Rāula-vela*, 12. sz., Dhar (Malwa, Madhya Pradesh) – különféle nyelvjárások
- Sadhāru: *Pradyumna-carit*, 1354, Erach (Bundelkhand, Uttar Pradesh) – maru-gurdzsar
- Viddhaṇū: *Jñānapañcamī-caupāī*, 1366, Rajgir (Bihar) – maru-gurdzsar
- Maulānā Dāūd: *Cāndāyan*, 1379, Dalmau (Uttar Pradesh) – rekonstruált avadhi
- Jākhū Maniyār: *Haricand purān*, 1396 – archaikus bradzs és apabhraṇsa
- Lakhansenī: *Haricarit-Virāṭparv*, 1424, Jaunpur-Chausa (Uttar Pradesh) – bradzs (csak négy sor)
- Viṣṇudās: *Pāṇḍav-carit*, 1435; *Rāmāyan*, 1442, Gwalior – bradzs archaizmusokkal

A *Rāula-vela* kivételével mindegyik mű kéziratokban másolt, elsősorban *caupāī* versformában íródott elbeszélő költemény. A szerzők közül Sadhāru, Viddhaṇū és Jākhū Maniyār dzsaina, Maulānā Dāūd pedig muszlim szúfi volt. Viddhaṇū és Dāūd népi, a többi szerző pedig puránikus történeteket dolgozott fel. Viṣṇudās eposzai, bár hindu témákból merítenek, inkább hősköltemények, melyek a vallásosságnak viszonylag kis teret adnak. A műfaj és a versforma azonossága azt sugallja, hogy a *Rāula-vela* kivételével mindezek a művek egy vallásokon és vidékeken átívelő hagyományt képeznek.

¹ A kézirat a Śrī Hemacandrācārya Jaina Jñānamandira 3233. számú kézirata, melyet a 15–16. században másolhattak.

Az egységes hagyomány ellen szól azonban a nyelvi sokszínűség. Az avadhi és a bradzs, a régi hindi irodalom két fő nyelvjárása már itt megjelenni látszik. Maru-gurdzsarnak a Rajasthanban (*maru deś*) is elterjedt ógudzsarátit nevezik, amelyet elsősorban dzsainák használtak. Ez a nyelv a bradzsban járatos olvasó számára archaikus bradzs benyomását kelti, melyben a bradzs *ardhatatsama* szókinccse helyett gyakran az apabhraṃsára jellemző *tadbhava* szókinccs használatos.² Míg a bradzs kettőshangzókat használ (*kahyau* 'mondta'), a maru-gurdzsar magánhangzócsoportokat (*kahiu* 'mondta'). A maru-gurdzsar még megőrzi a locativus-instrumentalis esetet és egyes apabhraṃsa névutókat. A birtokos névutó például itt még *tanau*, míg a bradzsban *kau* vagy *ko*.

A helyzetet bonyolítja, hogy a művek születésüknél későbbi kéziratokban maradtak fenn, a kéziratos hagyományozás pedig modernizálta nyelvüket az évszázadok során, különösen akkor, ha a műveket elő is adták. Jól megfigyelhető ez a modernizáció a *Pradyumna-carit* kézírataiban. A kiadás alapjául szolgáló legarchaikusabb, 1548-ban másolt kézirat egyik párversének szövege a következő:

puṇu puḍu choḍi dikhāliu jāma, maṇa akulāṇaū naravaī tāma
(*Pradyumna-carit* 54)

Aztán amint [Nārada] [Rukminī] képét kibontotta és megmutatta, a király (ti. Kṛṣṇa) szíve vágyra gyúlt.

Ezt a sort a modernizáló 1578-as kézirat ilyen olvasatban adja:

phaṇi paṭu kholi dikhāyā jāma, maṇa akulāṇi sundara tāma

Itt az első szó elírás a bradzs *phuni* (szanszkrit *punaḥ*) 'aztán' helyett. A második a modern *paṭa* (szanszkrit *paṭṭa*) bradzs hímnem nominativusi végződéssel ellátott alakja. Ugyanezen szavak helyén az 1548-as kéziratban archaikus *tadbhava* szóalakok állnak. Az írnok a régiesnek érzett *choḍ-* 'kienged' ige helyett a modern *khol-* 'kinyit' absolutivumát használta. A leglátványosabb a maru-gurdzsar *dikhāliu* 'mutatta' igealaknak a modern hindiben is használt *dikhāyāra* történő változtatása. Az archaikus *jāma... tāma* (hindi *jaise... taise*) 'amint... úgy' szópár, talán a rím

² A *tatsama* a szanszkritből változtatás nélkül átvett szó egy későbbi nyelvben; az *ardhatatsama*-ban csak a szanszkrit fonémák kiejtése változik meg, amit időnként az írásképe is tükröz (például *Yuddhiṣṭhira* → *Juddhiṣṭhira*), a *tadbhava* szavakban az egész szó megváltozik (például *Yuddhiṣṭhira* → *Dudhiṣṭhila*).

miatt, változatlan maradt. A maru-gurdzsar *akulāṇau* (vö. szanszkrit *vyākula*) 'vágyra gyúlt' szó a múlt idő jelzésére a bradzs -i végződést kapta. A *tadbhava naravaī* (szanszkrit *narapati*) 'király' szót a későbbi írrok annyira idegennek érezték, hogy teljesen másra: a *tatsama sundara* 'szép' melléknévre cserélte. A kiadáshoz használt másik két késő 16. századi kézirat szövege inkább a korábbihoz áll közel, bár néha azok is modernizálnak. E nyelvi modernizáció szem előtt tartása rendkívül fontos az irodalmi hagyomány rekonstruálása szempontjából.

Az általunk felsorolt legkésőbbi két mű Viṣṇudās két eposzátdolgozása, melyeknek a nyelvezete bradzs. Sheldon Pollock ezt a két eposzt tartja a bradzs irodalmi hagyomány elindítójának (Pollock 2007: 394). Érdekes módon e művek kéziratai is néha egészen archaikus formákat őriztek meg. Egy 1750-ben másolt könyv a *Rāmāyan* alábbi olvasatát hozza (Dvivedi 1973: 184):

kaḥī kathā so rāmahī tanī, rājanīti dasaratha kī gaṇī

(*Rāmāyan* 28)

Elmesélte Rāma történetét, és elsorolta Daśaratha királyi elveit.



1. kép

E sor helyén az 1863-as kézirat az alábbi olvasatot hozza (Dvivedi 1972: 2):

rāmacandra prabhu tribhuvana dhanī, tāsu kathā riṣi nārada bhanī
(*Rāmāyan* 15)

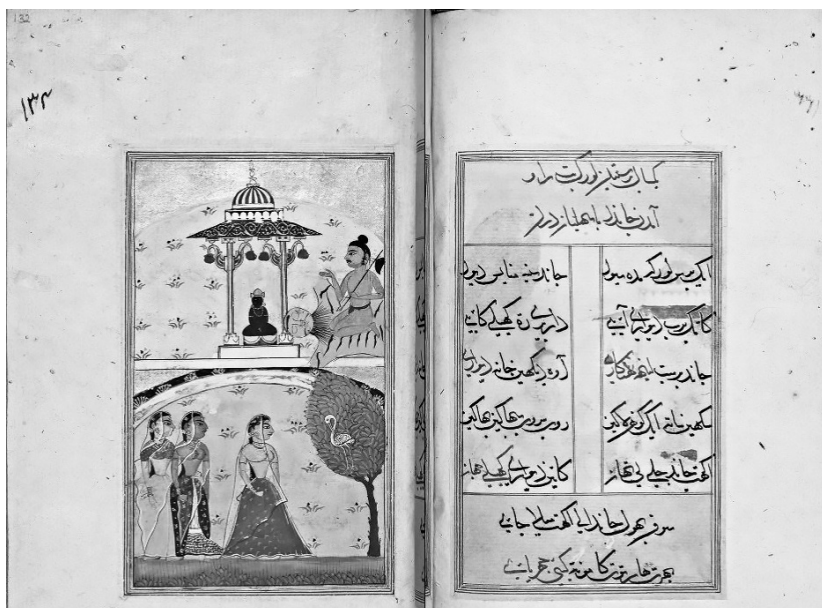
Urunk, Rāma a három világ ura. Nārada *r̥ṣi* elmesélte a történetét.

Ez az olvasat egyfelől eltávolítja az archaikus maru-gurdzsar *tanī* birtokos névutót, másfelől pedig Rāma istenségét hangsúlyozó *bhaktival* itatja át a szöveget.

Viṣṇudās művei a *Pradyumna-carith*hoz képest csak jóval későbbi kéziratokban maradtak fenn, de még ezek szövegét vizsgálva is számos archaizmust talál az olvasó. Érdekes módon ezek az archaizmusok az esetek túlnyomó többségében maru-gurdzsar szóalakok (Bangha 2014). Ezek a nyelvtani jelenségek pedig a műfaj és a versforma mellett a korai maru-gurdzsar művekhez kapcsolják Viṣṇudās eposzait. Nagyon valószínű, hogy az eredeti nyelvezet a 18–19. századból fennmaradtnál sokkal archaikusabb volt, és nagyon közel állt a *Pradyumna-carit*éhoz. Hasonló lehet a helyzet Jākhū Maniyār *Haricand purān*ja és Lakhansenī *Haricarit-Virātparv*ja esetében is. Az előbbi megőrzött archaikus alakokat, az utóbbiból csak négy sor



2. kép



3. kép

olvasható szövegkiadásban, és bár nem mutat archaikus hatást, a többi mű alapján kizárható, hogy abban az időben ennyire letisztult bradzset használtak volna.

Kilógni látszik a sorból a szúfi Maulānā Dāūd *Cāndāyanja* (Gupta 1967), melyet a legrégebbi fennmaradt avadhi alkotásnak tartanak. Ez a szúfi költemény egészen a 16. századig rendkívüli népszerűségnek örvendett, mikor is a sokkal kifinomultabb esztétikai és filozófiai arzenált felvonultató *Padmāvat* lépett a helyébe. A *Cāndāyant* az avadhi nyelvjárás területére eső Dalmau erődjében írta a szúfi Maulānā Dāūd *turkī*, azaz arab írással (1., 2. és 3. kép).

turakī likhi likhi hindukī gāī

(*Cāndāyan* 9)

Arab betűkkel írva India nyelvén énekeltem.

A költemény azonban nemcsak Dalmau provinciális környezetére figyel, hanem Delhire is. Dāūd a 17. strófában elmondja, hogy a verset akkor költötte, mikor Delhiben Firoz Šāh volt a szultán, és Jaunā Šāh a főminiszter. Dāūd szúfi tanítómestere, „Jainadī” pedig valószínűleg nem más, mint a delhi *cīstī* szúfi mester,

Zainuddīn, Nizāmuddīn utódjának, Našīruddīn „Cirāgh-ē dehlī”-nek az unokaöccse. Mindez azért fontos, mert arra utal, hogy Dāūd célközönsége nemcsak a szűkebb értelemben vett Avadh volt, hanem a Delhi Szultánátus szúfi irányultságú lakói. A *Cāndāyan* szövege öt arab írásos, töredékes, többnyire illusztrált 16. századi és egy 1617-ből származó *devanāgarī* írásos kéziratban maradt fenn. A *devanāgarī* kéziratot Rajasthanban másolták, és a szöveget nem avadhiul, hanem a kor irodalmi nyelvezetén, bradzs nyelvjárásban adja vissza. A bradzs formák minden bizonnyal a fentebb tárgyalt modernizáló tendenciára vezethetők vissza. Az eredeti nyelvezet megállapításának két akadályja van. Az egyik az arab írásból fakadó bizonytalanságok. Ez az írás nemcsak hogy nem jelöli a rövid magánhangzókat, de nem tesz különbséget a kettőshangzók és a hosszú magánhangzók között sem, továbbá korai formája nem jelöli nemcsak az ind, de még a perzsa sajátosságokat sem. Nem tesz például különbséget [dzs] és [cs] vagy [k] és [g] között, a nyelvheggyel képzett ind hangokról nem is beszélve. A másik nehézség abban rejlik, hogy a kéziratok több mint száz évvel későbbiek a mű keletkezésénél. A művet kétségkívül előadásra is szánták, és nyelvezetét valószínűleg ennek függvényében modernizálták is az évszázadok során. A *Cāndāyan* újabb kritikai kiadásán dolgozó Śyām Manohar Pāṇḍey személyes közlése szerint a legelterjedtebb kiadás készítője, Mātāprasād Gupta a mű bizonytalan nyelvezetét a 16. századi avadhihoz igazította, melyen



4. kép

az avadhi legnagyobb mesterei, Mālik Muḥammad Jāyśī és Tulsīdās is alkottak. Mindezek alapján elmondható, a mű nem kötődik annyira erősen Avadhhoz és az avadhi nyelvjáráshoz, mint ahogyan a 20. századi kutatók állították. A versforma és a műfaj alapján valószínűsíthető, hogy Dāūd nyelvezete nem különbözött teljes egészében a hindi területeken egyre inkább meggyökeresedő maru-gurdzsartól.

Feltételezhető, hogy a *Rāula-vela* kivételével a fenti művek ugyanazon irodalmi hagyományhoz tartoztak, és a 14. század közepétől olyan irodalmi kultúra alakult ki a hindi területeken, mely a későbbi hindi irodalmi nyelvjárásoknak, az avadhinak és a bradzsának is alapul szolgált.

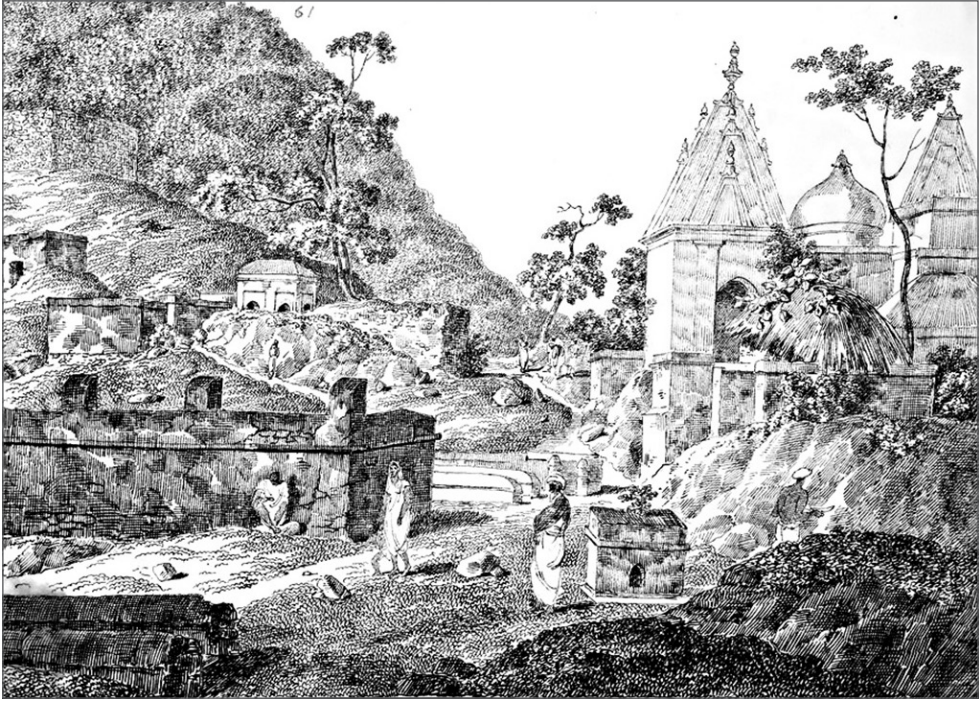
A tény, hogy e művek valamiféle kapcsolatban állnak egymással, témabeli hasonlóságok is megerősíteni látszanak. Az alábbiakban a három legkorábbi művet hasonlítom össze. A *Pradyumna-carit* (1354), Pradyumnának, Kṛṣṇa és Rukmiṇī fiának fordultatos története, Kṛṣṇa és Rukmiṇī házasságával kezdődik. Kṛṣṇa felesége, Satyabhāmā öntudatlanul is megsérti Nārada bölcsét, aki bosszúból nála is szebb feleséget szerez Kṛṣṇának: Rukmiṇīt. Fiukat, a csecsemő Pradyumnát azonban elrabolja egy démon, és egy tündér (*vidyādhara*) házaspár neveli fel. Neveltetése során a gyermek hatalmas tudásra tesz szert, melyet leginkább csínytevésre használ mind nevelőszüleinél, mind pedig igazi szüleihez való visszatérte után, otthon és álruhában, Kṛṣṇa másik felesége, Satyabhāmā és annak fia, Bhānukumāra, de még maga Kṛṣṇa ellen is. Hol Kṛṣṇa hatalmas édességgombócait, *laḍḍū*jait eszi fel, hol Bhānukumārát űzi el varázsszűnyoggal egy kertből, hol pedig Satyabhāmā kútjából issza ki az összes vizet, hogy aztán árvizet okozva kiköpje a városi bazárra. Az őt megtámadni készülő Kṛṣṇa seregét pedig elaltatja. Mikor felfedi kilétét, apja trónörökössé teszi, emellett hatalmas menegzőt rendez neki, melyre a hagyományos indiai országok uralkodói mellett még Gazni (Gājanavai) ura is eljön. A negyedik ének Pradyumna és Rūpcand háborúját írja le. Pradyumna fiának Rūpcand lányát szeretné feleségül, de ő fogadalmat tesz, hogy Kṛṣṇa nemzetségével nem közösködik. Mikor azonban egy csatát követően Pradyumna fogságba ejti, elfogadja a házassági ajánlatot. Az ötödik, utolsó énekben Pradyumna a dzsaina Neminātha tanítását hallgatja, és megtudja, hogy Kṛṣṇa és nemzetsége el fog pusztulni. Erre maga is dzsaina lesz, lemond a világról, majd vezeklése révén megszabadul korábbi tetteinek súlyától, és eléri a legmagasabb dzsaina tudást, a *kevalajñān*át. A történet szinte végig pörög: városleírással kezdődik ugyan, de aztán szinte csak események leírását olvashatjuk benne.

A *Jñānapañcamī-caupāī* (1367) a *jñānapañcamī* ünnepen betartandó böjt hatását mutatja be a kereskedőfiú Bhaviṣyadatta szintén fordulatokban gazdag történetében. Az elbeszélés itt is városleírással kezdődik, majd Bhaviṣyadatta születésével és tanításával folytatódik. Mikor Kamalaśrī, Bhaviṣyadatta anyja házukba enged egy

dzsaina szerzetest (*munivara*), férje elúzi otthonról, és új feleséget vesz, akitől újabb fia születik, Bandhudatta. Felnőve Bandhudatta tengeri kereskedőútra indul, és magával viszi féltestvérét, Bhavişyadattát is, akit aztán egy szigeten hagy. Bhavişyadatta azonban nem hal meg, hanem feleségre lel. Mikor Bandhudatta visszatér, megint csak becsapja Bhavişyadattát, és elhajózik a feleségével. Bhavişyadatta kalandjai azonban minden megpróbáltatás után jól végződnek. A történet szerint azért, mert anyja rendszeresen böjtölt érte *jñānapañcamī* napján. Ez a költemény nem annyira cselekménydús, mint a *Pradyumna-carit*, és valamivel többet bemutat a szereplők érzelmeiből. Mikor például Bhavişyadatta rájön, hogy egyedül maradt a szigeten, hosszú panaszban tör ki. A mű végén pedig dzsaina tanításokat olvashatunk.

A Bhojpur környéki ahír pásztortörzsek legendáiból merítő, ám szúfi ihletettségű *Cāndāyan* a szerelmespár, Lorik és Cāndā történetét meséli el. A történet itt is városleírással kezdődik. Govar város ura, Mahar lányát, Cāndāt négyévesen kasztjának és státuszának megfelelően kiházasítja. Később derül csak ki, hogy a férj egy sohasem mosakodó, félszemű, férfiatlan törpe. Cāndā egy év tépelődés után visszatér az atyai házba. Szépségéről hallva Rūpcand, a szomszédos király háborút indít, hogy elrabolja (1. kép). A vesztesre álló csatát Lorik fordítja meg Cāndā családjá javára, és az ezt követő diadalmentben pillantja meg az egyébként elzárt Cāndā az elefánton lovagoló Lorikot (2. kép). Ezután Cāndā és dajkája aktív segítségével Lorik is beleszeret Cāndāba. Lorik egy évig kolduló *yogin* lesz (3. kép), és végül megszökik Cāndával. Loriknak azonban már van egy felesége, Mainā. Mivel a két feleség nem jön ki egymással, Lorik Cāndával együtt elhagyja otthonát. Útközben Cāndāt kétszer is megmarja egy kígyó. Mikor Cāndā halála miatt Lorik magát is elégetni készül, Cāndā feléled. Közben otthon Mainā egyre várja Lorik hazatérését. Mikor Lorik megtudja, hogy Mainā és anyja nyomorban élnek, hazatér. Sajnos a történetet ezen az epizódon túl egyik kézirat sem őrizte meg.

A formai hasonlóságokon túl csak néhány elbeszélésbeli párhuzamot emelek ki. Számos építőelem megtalálható a szanszkrit és apabhramsa irodalomban. Az érdekesség elsősorban a hasonló építőelemek átvétele. A szanszkrit *mahākāvya* követelményeinek megfelelően például mindegyik történet magában foglal egy idealizált városleírást (*nagaravarṇana*). Ez mindhárom esetben a cselekmény indítása előtt szerepel. A *mahākāvya*hősökkel ellentétben azonban két történet főhőse nem előkelő származású királyfi, hanem egy kereskedő, illetve egy katona, akinek családja nyomorba süllyed. Mindegyik történetben jelentős szerepet játszik a két feleség vetélkedése. Az első kettőben egy szent bölcs látogatásának következményeként szorul háttérbe az első feleség, és a két asszony vetélkedése elsősorban a gyermekeik között nyilvánul meg. Az, hogy az ellenséges király neve két történetben is Rūpcand, inkább



5. kép

csak véletlennek tűnik. További hasonlóság azonban az első két történetben a tanulásra helyezett hangsúly. A harcaskasztú Pradyumna taníttatása alább olvasható:

*phuṇi so paḍhaṇa ujhāvali gayai; likhiyu paḍhitu savu vujhivi liyai.
lakṣaṇa chandu tarku vahu suṇii; nāṭaka rāi bharatha savu muṇii.
dhanuṣa vaṇako vūjhiu jānu; siṅgha jūjhakau jāniū jāṇa.
laḍaṇu paḍaṇu nikāsu paīsārū; savu jāṇa praduvanu kumvāru.*

(*Pradyumna-carit* 137–138)

Idővel tanárhoz (*upādhyāya*) járt tanulni. Írást, olvasást, mindent megismert. Tanulmányozta a versformákat, valamint az érvelés módjait, és a nemes Bharata *Nāṭyaśāstrā*ját is elsajátította.

Magáévá tette az íj és a nyíl tudományát, és megtudta, hogyan kell harcolni egy oroszlánnal.

Megtanulta a hadviselés módjait, a támadást és a visszavonulást. Mindezt megismerte Pradyumna királyfi.



6. kép

Ezzel szemben a kereskedő Bhavişyadatta taníttatása így nézett ki:

*pañca barisa so bhayaü sacetu, gaü caṭasāra paḍahiṃ lahu jītu.
aṣara paṃti lihāi tāsū, puvva paḍiu nahi visaraï jāsū.
lacchaṇa chaṇḍa paḍhaijāi soi, bhavisavayaṇa cāhai savu koi
takku chaṇḍa aru joisu gaṇaï, kāva kavitu guṇa saṃkha ko gaṇaï.
garuḍa maṃtra aru kahaï sujogu, bhavisadatta muha deṣaï logu.
lipya aṭhāraha so puṇi likhaï, kalā vahattari samujhaï kahaï.
puṇu āgamu avagāhaï ṣaraü, ehu phalu ahaï bhavaṃtari taṇaü.*

(*Jñānapañcamī-caupāi* 29–32)

Mikor ötéves korában éretté vált rá, iskolába ment.

Megtanulta a betűket és a hosszabb sorokat. Amit megtanult, sohasem felejtette el.

Megtanulta a versformákat, és mindenki Bhavişyadatta szavait hallgatta.

Megtanulta az érvelést, a versmértékeket és a csillagállás kiszámítását.

Megtanulta, hogy mi egy-egy vers erénye.

Megtanulta, hogy milyen alkalommal milyen varázsmondás üzi el a kígyómérget. Az emberek tisztelettel néztek Bhavişyadattára.

Megtanulta a tizennyolcféle írásmódot, és értve beszélt a hetvenkét művészeiről.

Aztán a szent írásokba merült. Mindez előző életeinek gyümölcse volt.

* * *

Gyakran kérdezik tőlem, hogy milyen régi a hindi irodalom. Jelenlegi tudásunk szerint erre a választ az irodalmi hagyomány legrégebbi alkotása, a *Pradyumna-carit* adja, mivel az megőrizte az alkotás (valószínűleg az alkotás kezdete) időpontját:

saṃvatu caudahasai gae upara adhika gyāraha bhae.

bhāḍava dina pañcaī so sārū, svāti nakṣatra sanīscaravāru.

(*Pradyumna-carit* 11)

Ezernégyszáz és azon túl még tizenegy év telt el a Vikrama érában.

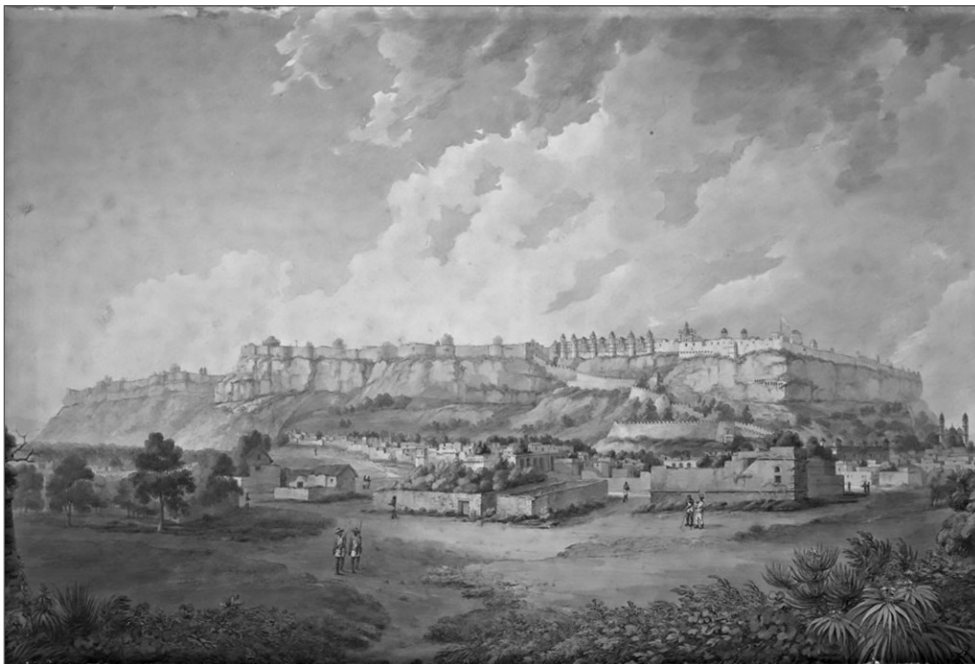
Bhādrapada hónap ötödik napján, a *svāti* csillagállásban szombaton.

Ez a mi időszámításunkra átszámolva 1354. augusztus 23-át jelenti.³

Érdemes megjegyezni, hogy a korai hindi irodalmi alkotások kisvárosokban, ám fontos katonai, kereskedelmi vagy éppen vallásos központokban születtek. Erach (4. kép) átkelőhely a Betwa folyón és fontos állomás a Dekkán felé vezető úton. Rajgir (5. kép), Magadha fővárosa a dzsainizmus alapítójának, Mahāvīrának az idejében, a 14. században is fontos dzsaina zarándokhely volt. Dalmau (6. kép) impozáns erődítmény, mely a Gangeszen haladó kereskedelmi és katonai forgalmat ellenőrizte. Gwalior (7. kép) Vişṇudās idejében egy kis független hindu állam fővárosa volt, jelentős dzsaina lakossággal és dzsaina apabhransa irodalmi élettel.

A nagy hatású szanszkritirodalom-történész, Sheldon Pollock (2007) arról ír, hogy a beszélt nyelvek első irodalmi alkotásait királyi udvarok hozták létre. Pollock szerint egy beszélt nyelv először királyi feliratokban, később pedig irodalmi művekben jelenik meg. A legrégebbi hindi irodalmi alkotás valóban királyi felirat a Gurjara-Pratihāra-dinasztia idejéből. A fenti művek listája azonban más képet mutat a hindi

³ Az átszámítás a <http://www.cc.kyoto-su.ac.jp/~yanom/pancanga/index.html> honlapon történt. Megjegyzendő, hogy a honlap kissé bizonytalan, és az adott dátummal csak a Kr. u. → Vikrama irány működik. Itt azt is megtudjuk, hogy az ötödik nap a dagadó hold két hetének, a *śuklapakṣā*nak az ötödik napja.



7. kép

irodalmi kultúra meghonosodásáról: a korai alkotások ugyanis katonai, kereskedelmi és vallásos hálózatok csomópontjain születtek. Kézirataik manapság mind az alkotás helyétől távol találhatók. A kéziratok irodalom egyik fontos követelménye, hogy a mű az alkotás helyétől távol is érthető legyen. Ezért aztán a szerzők nem a hely nyelvén írtak, hanem olyan irodalmi nyelven, melyet a különböző helyi nyelvjárássok beszélői is megértenek. Ez az irodalmi nyelv kezdetekben a dzsaina maru-gurdzsar volt. Ez a maru-gurdzsar nyelv szakadt aztán szét idővel különböző irodalmi nyelvekre és nyelvjárásokra: gudzsarátira, rádzsaszthánira, avadhira és bradzsra. Noha a kőfeliraton megőrzött *Rāula-vela* a maru-gurdzsar műveknél régebbi alkotás, elmozdíthatatlansága miatt nem válhatott az irodalmi hagyomány részévé. A kéziratok művek azonban könnyen eljutottak más helyekre a már létező hálózatok mentén, és bár a korai alkotások idővel feledésbe merültek, máig élő irodalmat teremtettek.

Bibliográfia

Források

- Cāndāyan* = GUPTA, Mata Prasad (ed.) 1967: *Cāndāyan. Dāud-viracit pratham hindī sūfī prem-kāvya*. Agra, Pramanik Prakashan.
- Goindvāl pothī* = MANN, Gurinder Simh 1996: *The Goindval Pothis*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Pāṇḍav-carit* = DVIVEDI, Harihar Nivas (ed.) 1973: *Mahābhārat. Pāṇḍav-carit. 1435 ī. viracit mahākāvya. Mahākavi Viṣṇudās kṛt*. Gwalior, Vidya Mandir Prakashan.
- Pradyumna-carit* = KASHLIVAL, Kasturcand – CHAINSUKHDAS, Nyaytirtha (eds) 1960: *Pradyumna-carit. Ādikālik mahākāvya*. Jaipur, Prabandhakārīṇī Kameṭī, Dī. Jain A. Kṣetra Śrī Mahāvīrjī (Keśralāl Bakhṣī).
- Rāmāyan* = DVIVEDI, Loknath (ed.) 1972: *Viṣṇudās kavikṛt Rāmāyan kathā (1442 ī. kā kathākāvya)*. Allahabad, Sahitya Bhavan.
- Rāula-vela* = GUPTA, Mata Prasad 1962: *Rāula vela aur uskī bhāṣā*. Allahabad, Mitra Prakashan.
- Uktivyaktiprakaraṇa* = JINVIJAY MUNI 1953: *Uktivyaktiprakaraṇa*. Bombay, Simhi Jaina Shastra Sikshapitha.
- Varṇa-ratnākara* = CHATTERJI, Suniti Kumar – MISHRA, Babua (eds) 1940: *Varṇa-ratnākara*. Calcutta, Royal Society of Bengal.
- Vīṣaḍadevarāsa* = SMITH, John 1976: *The Vīṣaḍadevarāsa. A Restoration of the Text*. Cambridge, Cambridge University Press.

Szakirodalom

- BAHURA, Gopal Narayan – BRYANT, Kenneth E. 1982: *The Padas of Sūrdās*. Jaipur, Sawai Mansingh II. Museum.
- BANGHA Imre 2014: Early Hindi Epic Poetry in Gwalior: Beginnings and Continuities in the Rāmāyan of Vishnudas. In: ORSINI, Francesca (ed.): *After Timur Came*. Delhi, Oxford University Press, 365–402.
- 2017: Elképzelések a hindi irodalom kialakulásáról. In: GAZDA József (szerk.): *Körösi Csoma Sándor és gyökereink*. Kovászna, Körösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 540–549.

- 2018: The Emergence of Hindi Literature: From the Transregional Maru Gurjar to Madhyadeśī Narratives. In: WILLIAMS, Tyler – HAWLEY, Jack – MALHOTRA, Anshu (eds): *Texts and Traditions in Early Modern North India*. New Delhi, Oxford University Press, 3–39.
- DVIVEDI, Harihar Nivas 1955: *Madhyadeśīy bhāṣā: Gvāliyarī*. Gwalior, Navaprabhat Press.
- JINVIJAY MUNI 1953: *Uktivyaktiprakaraṇa*. Bombay, Śiṃhi Jaina Śastra Śikṣapitha.
- POLLOCK, Sheldon 2007: *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. New Delhi, Permanent Black.
- ŚIṂH, Shiv Prasad 1958: *Sūr-pūrv brajbhāṣā aur uskā sāhitya*. Banaras, Hindi Pracharak Pustakalay.

Képek jegyzéke

1. kép: Csata Rūpcand ellen. Illusztrált 16. századi *Cāndāyan*-kézirat (John Rylands Library, Manchester, Hindustani Ms1). <http://luna.manchester.ac.uk/luna/servlet/media/book/showBook/Manchester~91~1~417431~149115> (Letöltve: 2018. 01. 25.)
2. kép: Lorik elefántháton. Illusztrált 16. századi *Cāndāyan*-kézirat (John Rylands Library, Manchester, Hindustani Ms1). <http://luna.manchester.ac.uk/luna/servlet/media/book/showBook/Manchester~91~1~417431~149115> (Letöltve: 2018. 01. 25.)
3. kép: Lorik mint *yogin*. Illusztrált 16. századi *Cāndāyan*-kézirat (John Rylands Library, Manchester, Hindustani Ms1). <http://luna.manchester.ac.uk/luna/servlet/media/book/showBook/Manchester~91~1~417431~149115> (Letöltve: 2018. 01. 25.)
4. kép: Erach. <http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/addorimss/t/largeimage55347.html> (Letöltve: 2018. 01. 25.)
5. kép: Rajgir. <http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/other/largeimage67232.html> (Letöltve: 2018. 01. 25.)
6. kép: Dalmau. <http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/other/largeimage69478.html> (Letöltve: 2018. 01. 25.)
7. kép: Gwalior. <http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/other/largeimage66182.html> (Letöltve: 2018. 01. 25.)

DÉRI BALÁZS

Óda a régi idők lányairól

Bhartṛhari verse tigrisjáték versformában

*vaktraṃ candravidāmbi paṅkajaparīhāsakṣame locane
varṇaḥ svarṇam apākariṣṇur alinījiṣṇuḥ kacānām cayaḥ |
vakṣojāṅv ibhakumbhavibhramaharau gurvī nitambasthalī
vācāṃ hāri ca mārdaṃ yuvatiṣu svābhāvikaṃ maṇḍanam ||*
(Bhartṛhari: Śṛṅgāraśataka 5¹)

Formahű fordítás keleti, udvarló modorban

Arcuk, mint telihold, szemükbe' nevetés: lótosz virágán kacag,
színük: hogy belesápad abba az arany, méhrajt legyőz éj-hajuk,
mellük, mint elefánt fején a dudorok, ring szélesen csípejük,
nyájas szép a szavuk – a nőkben ez a báj természetükből fakad.

¹ A szanszkrit szöveg forrása: Kosambi, Damodar (ed.): *The Epigrams Attributed to Bhartṛhari, Including the Three Centuries*. Bombay, 1948, Singhi Jain Sastra Sikshapitha–Bharatiya Vidya Bhavan, 36. A műfordítás Dezső Csaba szövegű fordításán alapul.

Palinódia a hajdani dámákról

(kissé régies modorban, daktilusokkal)

Hol van az arcrul a hold-ragyogás,
hol van a szemből az esti varázs?
Hol van a lótosz, a kék lilium,
s hol kacagásuk: a sok miliom

szín? Belesápad ezüst s az arany?
Hol van az éj-haj, a dús odavan?
Repdes-e méhraj arany-feketén,
szálldos-e tincs a szerelmek egén?

Ring-e a mell ama bölcs elefánt
fej-dudorának a párja gyanánt?
S ring-e becsípve zenére csipő,
hogyha szorít az a fránya cipő?

Ámde a nyájas, a szép szavakat
el sose' hagyja a női ajak.
Bája a lánynak, a hölgynek is ez,
s minden időkre a lényege lesz.

(Déri Balázs műfordítása és verse)

A *purohita* alakja a *Raghuvamśában*

Bonisoli Alquati úgy véli (Bonisoli Alquati 2008: 105), a *Raghuvamśa* főszereplője maga a dinasztia, amely egymás után győz le különféle akadályokat. Bár valóban nem lehet egyetlen uralkodót megjelölni az eposz főhőseként, egy szereplő mégis van, akinek jó időben való közbelépései végig a dinasztia fennmaradását segítik: ez a szereplő Vasiṣṭha, az uralkodóház *purohitája*, házipapja. Hogyan lehetséges, hogy Vasiṣṭha több generáción keresztül is a Nap nemzetség tanítómestere és papja volt? Biztos, hogy ugyanarról a Vasiṣṭháról van szó?

A *Taittirīyasamhitā* egy helyen azt írja, hogy a bölcsek közül egyedül Vasiṣṭha volt képes szemtől szembe látni Indrát, aki megtanított neki egy varázsigét. Ezután a teremtmények, akiknek Vasiṣṭha volt a *purohitájuk*, sokasodtak. „Ezért – tanítja a szöveg – Vasiṣṭha leszármazottját tegye meg *brahmannak*” (*Taittirīyasamhitā* 3, 5, 2: *tasmād Vāsiṣṭho brahmā kāryaḥ*). A későbbi *Śatapathabrāhmaṇāban* (12, 6, 1, 41) már azt olvassuk, hogy régen csak Vasiṣṭha utódából lehetett *brahman*, ma már azonban bárkiből, aki alkalmas rá (mindkét szöveghelyet idézi Minkowski 1991: 126).

A *brahman* a védikus áldozatokat végző négy pap egyike, az áldozat bemutatójának (*yajamāna*) a *purohitája*, aki az egész szertartást felügyeli, és biztosítja, hogy hiba nélkül folyjék. Talán ezzel a védikus előírással van kapcsolatban az az epikus-puránikus hagyomány, amely Vasiṣṭhát vagy a Vasiṣṭhákat tartja számon mint Ayodhyā királyainak, az Ikṣvāku vagy Nap nemzetség tagjainak *purohitáit*. Pargiter hét Vasiṣṭhát különböztetett meg a legendákban (Pargiter 1922: 203–211), de mint írja, ezek fokozatosan egy személlyé mosódtak össze. A *Mahābhāratában* már ezt olvassuk egy helyen (vö. Pargiter 1922: 204):

Ikṣvākavo mahīpālā lebhire pṛthivīm imām ||
purohitavaram prāpya Vasiṣṭham ṛsisattamam |
ijire kratubhiś cāpi nṛpās te kurunandana ||

sa hi tāt yājayām āsa sarvān nṛpatisattamān |
brahmaṛṣiḥ Pāṇḍavaśreṣṭha Bṛhaspatir ivāmarān ||
 (Mahābhārata 1, 164, 9c–11)

Az Ikṣvāku-utód királyok meghódították ezt a Földet. Megszerezték maguknak Vasiṣṭhát, a legkiválóbb bölcset mint nagyszerű *purohitát*, áldozatokat is bemutatottak ezek a királyok, ó, Kuruk utóda. Ez a bölcs *brāhmaṇa* volt az áldozópapja valamennyiüknek, e legkiválóbb királyoknak, ó, legfőbb Pāṇḍava, ahogy Bṛhaspati az isteneknek.

A *Raghuvamśa*-ban is valószínűleg ugyanaz a Vasiṣṭha a *purohitája* az egész dinasztíának. Erre engednek következtetni például Dilīpának hozzá intézett szavai (*Raghuvamśa* 1, 71): *Ikṣvākūnām durāpe ’rthe tvadadhīnā hi siddhayaḥ* „az Ikṣvākuk sikere rajtad szokott múlni, mikor a cél nehezen elérhető”.¹ Amikor Rāma hazatér Lañkāról, és Bharata „tanítómesterüket előreengedve” (*Raghuvamśa* 13, 66: *puraskṛtya gurum*) elébe járul, Rāma Vasiṣṭhát mint „az Ikṣvāku nemzetség *guruját* üdvözlí” (*Raghuvamśa* 13, 70: *Ikṣvākuvamśagurave praṇamya*): ez a megfogalmazás is arra utalhat, hogy Vasiṣṭhát az egész dinasztia házipapjának tekintették.

A védikus és az epikus szövegek egyaránt kiemelik a *purohita* uralkodó mellett betöltött szerepét a győzelem elérésében és a veszélyek elhárításában (Gonda 1955: *passim*; 1956: 150–152). Amint azt Gonda kifejtette (Gonda 1955: 118), a védelmező szerep már a hivatal elnevezésében is benne rejlik: *puro hita* annyit tesz: ’elé helyezett’, vagyis mintegy pajzsként a király elé. Az *Aitareyabrāhmaṇa*-ban olvashatjuk, hogy „az istenek nem eszik meg az olyan király ételét, akinek nincs *purohitája*” (*Aitareyabrāhmaṇa* 8, 24, 2: *na ha vā apurohitasya rājño devā annam adanti*; idézi Gonda 1955: 107), valamint azt is, hogy „a *purohita* a *kṣatriya* lelkének a fele” (*Aitareyabrāhmaṇa* 7, 26, 4: *ardhātmo ha vā eṣa kṣatriyasya yat purohitah*; idézi Gonda 1955: 107), illetve „a királyság védelmezője” (*Aitareyabrāhmaṇa* 8, 25, 2: *rāṣṭragopa*; idézi Gonda 1955: 119).

Ezt a szoros összetartozást és együttműködést az állam megvédésében fejezi ki a *Raghuvamśa* egyik verse is, amelyben Atithiről ír Kālidāsa:

¹ A *Raghuvamśa* verseit az 1–6. énekből Goodall–Isaacson 2003-as kiadása alapján idézem, a 7–19. énekből pedig Nandargikar 1982 alapján; az ettől való eltérést jelzem.

*Vasiṣṭhasya guror mantrāḥ sāyakās tasya dhanvinaḥ |
kiṃ tat sādhyam yad ubhaye sādhayeyur na saṃgatāḥ ||*

(Raghuvamśa 17, 38)

Ugyan mit lehetne még elérni, amit tanítómesterének, Vasiṣṭhának varázsigéi és neki, az íjásznak a nyilai együtt nem értek volna el?

Az *Arthaśāstra* tanítása szerint a *purohita* vezető helyet foglal el a király legbizalmasabb tanácsadóinak körében, akiknek a véleményét az uralkodó minden vállalkozása előtt kikéri. Az államtudományi mű első könyvének kilencedik fejezete foglalkozik részletesen a *purohita* személyével:

purohitam uditoditakulaśilaṃ sāṅge vede daive nimitte daṇḍanīyāṃ cābhivinītam āpadām daivamānuṣīṇām atharvabhīr upāyais ca pratikartāraṃ kurvīta (*Arthaśāstra* 1, 9, 9)

Tegyen meg (ti. a király) *purohitának* egy olyan embert, akinek családja és természete is rendkívül kiváló, aki jártas a Védában és segédtudományaiban, az isteni előjelekben és a kormányzásban, és aki az *Atharvaveda* eszközeivel elhárítja az isteni és emberi eredetű bajokat.

tam ācāryaṃ śiṣyaḥ pītaṃ putro bhṛtyaḥ svāminam iva cānuvarteta (*Arthaśāstra* 1, 9, 10)

Úgy kövesse (ti. a király) őt, ahogy a tanítvány mesterét, fiú az apját, szolga az urát.

Amikor Dilīpa remetelakában felkeresi tanácsért Vasiṣṭhát, hosszasan magasztalja *purohitájának* nélkülözhetetlenségét a királyság jólétének fenntartásában. Vasiṣṭha az, „aki elhárítja mind az isteni, mind az emberi eredetű bajokat” (*Raghuvamśa* 1, 60: *daivīnām mānuṣīṇām ca pratikartā tvam āpadām*; vö. Ayyar 1924: 8). Az *Arthaśāstra* (4, 3, 1) nyolc égi eredetű csapást sorol fel: tűz, víz, betegség, éhínség, patkányok, kártékony állatok, kígyók és démonok. Egy másik helyen (*Arthaśāstra* 8, 4, 1) a tűzvészt, az áradást, a betegséget, az éhínséget és a járványt említi. Elhárításukban nagy szerepe volt az *Atharvaveda* rítusainak,² és így az *Atharvaveda* varázsigéiben jártas *purohitának*.

² Az *Arthaśāstra* 9, 7, 84 a túl sok, illetve a túl kevés eső, valamint a démonok ellen írja elő az *Atharvaveda* szertartásait, a 4, 3, 40 szintén a démonok ellen, a 4, 3, 35 pedig a kígyók ellen.

Vasiṣṭha varázsigéi „már távolról legyőzik az ellenséget” (*Raghuvamśa* 1, 61: *mantrair dūrāt samyamitāribhiḥ*), tűzbe vetett áldozata pedig „esővé lesz az aszálytól kiszáradt vetésnek” (*Raghuvamśa* 1, 62: *havir āvarjitaṃ... vṛṣṭībhavati sasyānām avagraha-viśoṣitām*). Annak, hogy a népet elkerülik a betegségek és a csapások, szintén Dilīpa *purohitā*jának „szent hatalma” (*brahmavarcasa*) az oka (*Raghuvamśa* 1, 63). A király tanítómesterének tulajdonítja saját és országa jólétét, biztonságát:

tad evaṃ cintyamānasya guruṇā brahmayoninā |
sānubandhāḥ kathaṃ na syuḥ sampado me nirāpadaḥ ||
(Raghuvamśa 1, 64)

Ezért ha így törődik velem Brahmától született tanítómesterem, hogy is ne lennének folyamatosak a sikereim, mentesen minden bajtól?

A *yogában* jártas Vasiṣṭha elméje összpontosításával meglátja, mi okozza Dilīpa gyermektelenségét: egyszer elmulasztotta üdvözölni Indra szent tehenét, aki egyes szövegváltozatok szerint megátkozta a királyt, mások szerint a hanyagság vétke önmagában volt oka annak, hogy nem született a királynak fiú utóda.³ Szerencsére a szent tehen nem kevésbé szent unokája, Nandinī a bölcs remetelakának lakója, így a király az ő kedvében járva igyekezhet elnyerni az áldását. Alighogy kimondják a nevét, Nandinī rögtön meg is jelenik, amit az „előjeleket ismerő” (*nimitta-jña*) Vasiṣṭha igen kedvező ómennek ítél (*Raghuvamśa* 1, 85): egy újabb, az *Arthaśāstr*tában látott tulajdonság, amellyel a *purohita* rendelkezik.

Amikor Daśaratha hazatérőben volt Mithilā királyának udvarából, ahol fiainak menyegzőjét ünnepelték, baljós előjelek sorozatával találta magát szembe: seregének zászlóit viharos szembeszél tépázta, a Napot félelmetes gyűrű vette körül, az égtájak a vöröslő esti felhőkkel olyanok voltak, mint egy menstruáló nő, és nőstény sakálok vonyítása hallatszott (*Raghuvamśa* 11, 57–60 Vallabhadeva kommentárjában, 58–61 Mallināthánál). Daśaratha Vasiṣṭha segítségét kérte:

tat pratīpapavanādi vaikṛtaṃ
kṣipraśāntam adhikṛtya kṛtyavit |
anvayunkta gurum īśvaraḥ kṣiteḥ
svantam ity alaghayat sa tadvyathām ||
(Raghuvamśa 11, 61 [Vallabhadevánál])

³ A szövegvariánsokról lásd Dezső 2014: 163–164.

A Föld kötelességtudó ura megkérdezte tanítómesterét a szembeszérlőről és a többi szokatlan jelenségről, hogy gyorsan el fognak-e múlni, ő pedig azt mondta, hogy jó végük lesz, így szüntette meg az aggodalmát.

A dél-indiai kommentátorok, Mallinātha, Aruṇagirinātha és Hemādri a versszak második *pādáját* így olvasták (náluk 62. vers): *prekṣya śāntim adhikṛtya kṛtyavit*, vagyis: Daśaratha látván a rossz ómeneket a bajt elhárító *śānti* rítusról kérdezte a *purohitát*. Vasiṣṭha válasza („jó vége lesz”) ebben az esetben azt is jelentheti, hogy nincs szükség ilyen rítus elvégzésére. Az ómenek Paraśurāma érkezését jelezték, aki fogadalmat tett minden *kṣatriya* elpusztítására. Mivel Rāma legyőzi őt, a történet valóban jól végződik.⁴

A *purohita* végezte az uralkodói család olyan fontos szertartásait, mint például a születéssel kapcsolatos rítusok:

prajātyāḥ putrasaṃskāraṃ purohitaḥ kuryāt (*Arthaśāstra* 1, 17, 26)

Amikor (a királyné) megszült, a *purohita* végezze el a fiúgyermek szertartását.

Amint Olivelle megjegyzi, a születést közvetlenül követő rituálétól kezdve egészen a védikus tanulmányokba beavató *upanayanā*ig valamennyi gyermekkori *saṃskārát* ide lehet érteni (Olivelle 2013: 486). A *Raghuvamśában* is azt látjuk, hogy Vasiṣṭha látja el a papi teendőket, amikor Dilīpa fia, Raghu megszületik:

*sa jātakarmaṇy akhile tapasvinā
tapovanād etya purodhasā kṛte |
Dilīpasūnur maṇir ākarodgataḥ
prayuktasaṃskāra ivādhikaṃ babhau ||*

(*Raghuvamśa* 3, 18)

Miután az aszkéta *purohita* az erdőből eljőve elvégezte a születési szertartást, Dilīpa fia még inkább ragyogott, mint egy bányából felhozott drágakő, melyet fényesre csiszoltak.

⁴ Az epizód forrása: *Rāmāyaṇa* 1, 73–75.

Az *upanayana* után Raghut tanító *guruk* között is minden bizonnyal ott volt Vasiṣṭha.⁵

A *purohit*ának a királyi családok esküvőiben is fontos szerep jutott, így Raghu fiát, Aját és Indumatīt utóbbi bátyjának, Bhoja királynak a házipapja adta össze:

*tatrārcito Bhojapateḥ purodhā
hutvāgnim ājyādibhir agnikalpaḥ |
tam eva cādhāya vivāhasākṣye
vadhūvarau saṃgamayāṃ cakāra ||*

(*Raghuvamśa* 7, 20)

Bhoja király tisztelt *purohit*ája, aki a tűzhöz volt hasonló, tisztított vajjal és egyebekkel áldozott a tűzbe, és őt magát (ti. a tűz istenét) megtéve a házasság tanújának, összeadta a menyasszonyt és a vőlegényt.

Raghu élete végén, miután a királyságot fiára bízta, visszavonultan, aszkéta módjára élt, célja az újraszületésektől való megszabadulás (*apavarga*) volt (*Raghuvamśa* 8, 16). Maga választotta meg halála idejét: „*yogameditációval* elérte a sötétségen túli, örök Lelket” (*Raghuvamśa* 8, 24: *tamasah param āpad avyayaṃ puruṣaṃ yoga-samādhinā*). A Raghu halotti szertartását leíró vers két változatban maradt fenn. Vallabhadeva az alábbi ismerte:

*śrutadehavisarjanaḥ pituś
ciram aśrūṇi viśrjya Rāghavaḥ |
vitatāna samaṃ purodhasā
kratum antyaṃ pṛthivīśatakratoḥ ||*

(*Raghuvamśa* 8, 26)

Miután meghallotta, hogy apja elbocsátotta a testét, Raghu utóda sokáig hullatta könnyeit, majd a *purohit*ával együtt elvégezte a földi Indra (azaz a király) végső szertartását.

⁵ *Raghuvamśa* 3, 29: *athopanītaṃ vidhivad vipaścito vininyur enaṃ guravo gurupriyam*; Vallabhadeva kommentárja: *anantaraṃ Vasiṣṭhādayaḥ śiṣum aśikṣayan*.

Mallinātha, Aruṇagirinātha és Hemādri kommentárjában a versszak második fele így szerepel:

*vidadhe vidhim asya naiṣṭhikaṃ
yatibhiḥ sārddham anagnim agnicit ||*

(*Raghuvamśa* 8, 25)

...majd elvégezte végső rítusát az aszkétákkal együtt, tűz nélkül, a tűzoltár állítója.

Eszerint Raghu testét nem elhamvasztották, hanem eltemették, amint ez a megsza-
badulást kereső aszkéták, a *saṃnyāsinok* esetében szokás volt, és a szertartáson nem
a *purohita* vett részt, hanem Raghu aszkétatársai. Vallabhadeva változatában azon-
ban nincs kimondva, hogy a halotti rítus „tűz nélkül” folyt, és a dinasztia *purohitája*,
Vasiṣṭha is jelen volt. Elképzelhető, hogy ez a korábbi verzió, és a későbbi kommentá-
torok által ismert szöveg egy tartalmi „javítás”, pontosítás eredménye: mivel Raghu
utolsó éveit elvonulva, a *mokṣára* törekedve élte, helyénvalóbb, hogy *saṃnyāsin*hoz
illő halotti szertartását az aszkéták közössége végezze el, ne a *rājapurohita*.⁶ Az is
lehetséges, hogy a Vallabhadeva által ismert változat a „javított”, mivel a középkor-
ban ez volt az elfogadottabb nézet, amely szerint a negyedik életszakasz csak *brāh-
maṇák* számára volt nyitott, csak belőlük lehetett *saṃnyāsin*, király nem választhatta
ezt az életformát, így Raghut sem temethették el az aszkéták szertartása szerint.

Raghu helyzete nem teljesen egyértelmű: fia nem engedte, hogy az erdőbe
vonuljon, ezért „a palotán kívüli” lakhelyre költözött (*Raghuvamśa* 8, 14: *sa bahiḥ
kṣitipālaveśmano nivasann āvasathe*), legalábbis a Vallabhadeva-féle változatban,
mert a többi kommentár által ismert verzióban „a városon kívülre” (*purād bahiḥ*)
távozott: ez a változat távolabb helyezi őt a királyi életviteltől. Ugyanakkor a tizen-
negyedik versszak mindkét változatban azonos második fele arról árulkodik, hogy
Raghu mégsem teljesen egy remete életét élte:

*samupāsyata putrabhogyaṃ
snuṣayevāvikṛtendriyaḥ śrīyā ||*

(*Raghuvamśa* 8, 14)

Śrī (gazdagság, fenség és ezek istennője), akit már fia élvezhetett, úgy szol-
gálta őt, mintha a menyje volna, miközben érzékei nem csábultak el.

⁶ Így véli Goodall 2001: 121.

Vagyis visszavonultságában Raghu megőrzött valamit királyi méltóságából, ami érthetővé tenné, hogyan végezhetette el halotti szertartását a dinasztia házipapja. Persze Vasiṣṭha státusza szintén kettős: egy időben remetelakában élő aszkéta *yogin* és egy hatalmas uralkodóház ügyeiben sokféle módon részt vevő pap.

A *Raghuvamśa* utolsó énekének királya, a léha Agnivarṇa egy sorvasztó betegségben hunyt el. Halotti szertartását titokban, a *purohita* közreműködésével végezték el:

*taṃ gṛhopavana eva saṃgatāḥ
paścimakratuvidā purodhasā |
rogaśāntim apadiśya mantrinaḥ
sambhṛte śikhini gūḍham ādadhuḥ ||*

(*Raghuvamśa* 19, 54)

A miniszterek a betegséget elhárító rítus ürügyén a palota kertjében összegyűlve a végső áldozatot ismerő *purohitával* együtt titokban helyezték őt a megakasztott máglyára.

Bár sok-sok generáció választja el Agnivarṇát Raghutól, Vallabhadeva az ő *purohitáját* is Vasiṣṭhával azonosítja.

A királyá szentelés szertartásában is központi szerepe van a *purohitának*. Ajáról ezt olvassuk:

*anubhūya Vasiṣṭhasambhṛtaiḥ
salilais tasya mahābhiṣecanam |
viśadocchvasitena medinī
kathayām āsa kṛtārthatām iva ||*

(*Raghuvamśa* 8, 3)

Amikor a Föld átélte az ő (ti. Aja) felszentelését a Vasiṣṭha által hozott vízzel, mintha tiszta sóhajással fejezte volna ki elégedettségét.

A földre hulló vízcseppekből felszálló gőz jelenik meg úgy ebben a költői képben, mintha a Föld istennőjének boldog sóhaja volna. A szertartás legyőzhetetlenné tette Aját:

*sa babhūva durāsadaḥ parair
guruṇātharvavidā kṛtakriyāḥ |*

*pavanāgnisamāgamo hy ayaṃ
sahitaṃ brahma yad astratejasā ||*

(*Raghuvamśa* 8, 4)

Amikor tanítómestere, az *Atharvaveda* tudója elvégezte a szertartást, (Aja) az ellenségek számára hozzáférhetetlen lett, hiszen a szél és a tűz találkozik, ha a szent erő egyesül a fegyverek hatalmával.

Aruṇagirinātha és Mallinātha is Manu törvénykönyvének azt a részletét idézik ehhez a versszakhoz, amely az uralkodói és a papi hatalom elválaszthatatlanságáról ír (vö. Ayyar 1924: 8):

*nābrahma kṣatram ṛdhnoti nākṣatram brahma vardhate |
brahma kṣatram ca saṃpṛktam iha cāmutra vardhate ||*

(*Manusmṛti* 9, 322)

A *brāhmaṇák* nélkül nem boldogulnak a *kṣatriyák*, a *kṣatriyák* nélkül nem gyarapszanak a *brāhmaṇák*. *Brāhmaṇa* és *kṣatriya* ha összefog, itt és a túlvilágon is gyarapszik.

Atithi királlyá szentelése esetében is az *Atharvaveda* fontosságát emeli ki a *Raghuvamśa*:

*purohitapurogās taṃ jiṣṇuṃ jaitrair atharvabhiḥ |
upacakramire pūrvam abhiṣektuṃ dvijātayaḥ ||*

(*Raghuvamśa* 17, 13)

A *brāhmaṇák* a *purohitával* az élen győzelmet hozó *Atharvaveda-mantrákkal* kezdték el a győzelemre hivatott Atithi felszentelését.

Raghu világhódító hadjárata után rendezett áldozati szertartásán minden vagyont elajándékozza. Amikor egy *brāhmaṇa* elébe járul, hogy segítsen kifizetnie a tanítómestere által kért hatalmas összeget, Raghu elhatározza, hogy Kuverától, a Himalájában kincseket őrző istentől fogja megszerezni a szükséges vagyont. A hadjárat előkészületeiben a *purohita* is részt vesz:

*Vasiṣṭhamantrokaṣaṇajāt prabhāvād
udanvadākāśamahīdhareṣu |
marutsakhasyeva balāhakasya
gatiṛ vijaghne na hi tadrathasya ||*

(*Raghuvamśa* 5, 27)

Vasiṣṭha mantrák kíséretében meghintette (Raghu) szekerét, melynek útját az ebből származó erőnek köszönhetően a tengeren, a levegőben és a hegyekben sem akadályozta semmi, akár a felhőnek, melyet a szél segít.

A *purohita* által használt mantrák forrása ezúttal is az *Atharvaveda* lehetett, a *Kauśikasūtra* rituális kézikönyve (15, 11) több verset is előír a harci szekér felszentelésére.

A *Raghuvamśa*-ban ott látjuk a *purohitát* a királyi udvarban zajló minden fontosabb szertartáson, a trónörökös születésétől kezdve az esküvőn át a halálig. Vasiṣṭha mantráival, melyeknek fő forrása az *Atharvaveda*, megóvja a királyságot és a király személyét is a bajoktól, és legyőzhetetlenséget ad a harcban. Ugyanakkor a *purohita* a király tanácsadója is, aki megmutatja neki a követendő utat: ebben a szerepben láthatjuk őt a nyolcadik énekben, amint a kétségbeesett Aja segítségére siet.

Amikor egy égből lehulló virágfüzér elveszi Indumatī életét, Aja a szanszkrit irodalom talán legmegrendítőbb verseivel siratja el karjában tartott hitvesét. Csak azért nem követi Indumatīt a máglyán, mert belátja, hogy megszólnák, ha király létére fájdalomában egy nő után halna (*Raghuvamśa* 8, 72). Vasiṣṭha remetelakában értesül róla, hogy Aját szinte megbénította a gyász. Mivel éppen egy áldozati szertartáson vesz részt, nem tudja személyesen felkeresni a királyt, de elküldi egyik tanítványát, hogy ő adja át Ajának az üzenetét. Vasiṣṭha mindenről tud, ami az égből, a földön vagy a föld alatt történt, történik és történni fog, így azt is tudja, hogy Aja felesége egy elátkozott tündér (*apsaras*) volt, aki addig kényszerült földi testben létezni, amíg meg nem érintette őt egy égi virágfüzér. Ajának tehát nem kell tovább gyászolnia:

*tad alaṃ tadapāyacintayā
vipad utpattimatām avasthitā |
vasudheyam avekṣyatām tvayā
vasumatyā hi nṛpāḥ kalatṛiṇaḥ ||*

(*Raghuvamśa* 8, 84 [Vallabhadevánál])

Ezért ne bánkódj tovább, hogy eltávozott. Akik megszületnek, azoknak biztos az elmúlása. Gondoskodj erről a Földről, hiszen a királyok a Földdel házasok.

Vasiṣṭha először azt a közhelyszámba menő igazságot fogalmazza meg, amelyet a *Bhagavadgītā*-ban is megtalálunk: „aki megszületett, az biztosan meghal” (*Bhagavadgītā* 2, 27: *jātasya hi dhruvo mṛtyuḥ*; idézi Vallabhadeva comm. ad loc.). Ezután uralkodói kötelességére figyelmezteti Aját: védelmeznie kell a rábízott Földet, aki a Föld istennőjeként egyben házastársa is. Utóbbi gondolat többször is megjelenik ugyanebben az énekben: rögtön az első versszakban Raghu úgy adja át a Földet fiának, mint egy második Indumatīt; majd azt olvashatjuk, hogy Aja óvatosan, gyengéden tette magáévá a Földet, ahogyan egy frissen elvett feleséget szokás (*Raghuvamśa* 8, 7). Isteni felesége sok-sok drágakövet adott férjének, Indumatī pedig vitéz fiat szült neki (*Raghuvamśa* 8, 28). Ugyanakkor Aja Indumatīt sirató szavaiban világossá teszi, kit tekint valódi hitvesének:

*manasāpi na vipriyaṃ mayā
kṛtapūrvam nanu kiṃ jahāsi mām |
vata śabdapatih kṣiter ahaṃ
tvayi me bhāvanibandhanaṃ manaḥ ||*
(*Raghuvamśa* 8, 53 [Vallabhadevánál])

Hiszen gondolatban sem tettem soha kedved ellenére, miért hagysz el engem?
Névleg vagyok csak a Föld férje, a szívem hozzád kötik az érzések.

Ha figyelembe vesszük Aja szavait, sejthetjük, mekkora foganatja lesz *guru*-ja intelmeinek. A tanítvány így folytatja Vasiṣṭha üzenetét:

*udaye yad avāpyam ujjhatā
śrutam āviṣkṛtam ātmanas tvayā |
manasas tad upasthite jvare
punar aklīvatayā prakāśyatām ||*
(*Raghuvamśa* 8, 85 [Vallabhadevánál])

Tudásodat, melyet megmutattál, amikor felemelkedésed idején elkerülted az [ilyenkor] átélhető, mutasd meg újra férfi módra a szívedet ért fájdalomban is.

Az „átélhető” (*avāpyam*), amit Aja elkerült sikerei során, Vallabhadeva szerint az örömmámor (*praharṣaṃ madam vā*). Ahogy akkor a *guru*-jától tanultakat felhasználva mentes tudott maradni egy felfokozott érzelmi állapottól, úgy kellene most

„nem férfiatlanul” (*aklīvatayā*) viselkedve gyászában is önuralmat tanúsítania. A sírás haszontalan és káros is:

*rudatā kuta eva sā punar
bhavatā nānumṛtena vāpyate |
paralokajuṣāṃ svakarmabhir
gatayo bhinnapathāḥ śarīriṇām ||*

(*Raghuvamśa* 8, 86 [Vallabhadevánál])

Hogyan is kaphatnád vissza sírással vagy akár, ha utána halnál? A túlvilágra költözött lelkek útja különbözik karmájuk szerint.

*apaśokam ataḥ kuṭumbinīm
anugrhñīṣva nivāpadattibhiḥ |
svajanāśru kilātisantataṃ
dahati pretam iti pracakṣate ||*

(*Raghuvamśa* 8, 87 [Vallabhadevánál])

Ezért a gyászt félretéve tiszteld meg feleséged halotti áldozattal. Azt mondják, az övéi folyton hulló könnyei égetik az elhunytat.⁷

Ezután Vasiṣṭha üzenete filozofikusabb hangnemre vált:

*maraṇaṃ prakṛtiḥ śarīriṇām
vikṛtīr jīvitam ucyate budhaiḥ |
kṣaṇaṃ apy avatiṣṭhate śvasan
yadi jantur nanu lābhavān asau ||*

(*Raghuvamśa* 8, 88 [Vallabhadevánál])

A testtel bíró lényeknek a halál a természetes, az élet a kivételes – ezt mondják a bölcsek. Ha csak egy pillanatig is megmarad és lélegzik egy élőlény, nemde már ezzel is nyert?

⁷ Vallabhadeva és Aruṇagirinātha is idézi ehhez a versszakhoz *Yājñavalkyaśmṛti* 3, 11-et: *śleṣmāśru bāndhāvair muktaṃ preto bhuñkte yato 'vaśaḥ | tasmān na roditavyaṃ hi kriyā kāryā prayatnataḥ ||* „Mert az elhunyt arra kényszerül, hogy a rokonai által hullatott taknyot és könnyet egye, ezért nem szabad sírni, hanem minden erőnkkel végezni kell a szertartásokat.”

*avagacchati mūḍhacetanaḥ
priyanāsaṃ hr̥di śalyam arpitam |
itaras tu tad eva manyate
kuśaladvāratayā samuddhṛtam ||*

(Raghuvamśa 8, 89 [Vallabhadevánál])

Az ostoba kedvese pusztulására úgy tekint, mint egy szívébe döfött lándzsára. Más azonban ugyanarról azt gondolja, hogy kihúzott (lándzsa), mert az üdvösség kapuja.

*svaśarīraśarīriṇāv api
smṛtasaṃyogaviparyayau yadā |
virahaḥ kam ivānutāpayed
vada bāhyair viśayair vipaścitam ||*

(Raghuvamśa 8, 90 [Vallabhadevánál])

Ha – így tanítják – saját teste és lelke is összekapcsolódik, majd elválik, mondd, ugyan melyik bölcs embert bántaná az elszakadás a külső tárgytól?

A halálra tehát mint természetesen bekövetkező állapotra kell tekinteni, amely ráadásul még hasznos is lehet: Vallabhadeva értelmezésében „a ragaszkodás megszűnésével az ember eléri a nem pusztuló helyet” (*snehakṣayāt kila nirapāyapadāvāptiḥ*), vagyis az érzelmi kötődések megszűnése segít elérni a létezésbe való folytonos visszatérés megszűnését. Ajának úgy kellene tekintenie halott feleségére, mint egyre a számtalan külső érzéktárgy közül, melyekkel nap mint nap érintkezik, és melyektől aztán elválik. Utoljára Vasiṣṭha még Aja uralkodói méltóságára, büszkeségére appellál:

*na prthagjanavac chuco vaśaṃ
vaśinām uttama gantum arhasi |
drumasānumatoḥ kim antaraṃ
yadi vāyau dvitaye 'pi te calāḥ ||*

(Raghuvamśa 8, 91 [Vallabhadevánál])

Nem szabad, hogy a köznéphez hasonlóan hatalmába kerítsen a gyász, önuralommal bírók legkiválóbbja. Mi különbség volna a fa és a hegy között, ha mindkettő meginogna a szélben?

A Śakuntalā elvesztése miatt kétségbe esett Duṣyanta állapota feletti értetlenségét hasonló szavakkal fejezi ki a *vidūṣaka*: „Hogy juthattak a dolgok idáig? Ugyan mikor zavarja meg a derék emberek szilárdságát a gyász? Hiszen a hegyek a szél-viharban sem inognak meg” (*Abhijñānaśākuntala* 6, 103, p. 278: *kiṃ ṇedaṃ īdisaṃ uvaṇadam? kadā uṇa sappurisā soabaddhadiyyā honti? ṇaṃ pavādeṇa vi girīo ṇippakampā*). Duṣyantát majd csak Mātali, Indra kocsihajtója tudja kizökkenteni bánatából, amikor látszólag elrabolja a barátját, így ébresztve fel a királyban a harci szellemet és a kötelességtudatot mások megvédésére.

Aja ugyan igent mondott tanítómestere szavaira, de amint Kālidāsa írja, a tanács „nem talált helyet gyásszal teli szívében”, így az a tanítvánnyal együtt „visszatért a guruhoz” (*Raghuvamśa* 8, 92 [Vallabhadevánál]: *tad alabdhapadam hr̥di śokaghane pratiyātam ivāntikam asya guroḥ*). A király, fia gyermekkorúságára tekintettel, még nyolc évig uralkodott, és közben halott kedvese képmása jelentette neki a vigasztalást, hasonlóan Duṣyantához, aki Śakuntalā lerajzolásában talált némi örömet. Amikor Aja szívét már teljesen összetörte a gyász, a Gangesz és a Sarayū találkozásánál megvált testétől, és a menyeyi Nandana ligetben újra találkozott a hitvesével.

Nem tudjuk pontosan, Kālidāsa milyen forrásokra támaszkodva beszélte el Aja történetét, van azonban egy irodalmi alkotás, amellyel érdekes összevetéseket tehetünk: Aśvaghōṣa *Buddhacaritájáról* van szó.⁸ Amikor Siddhārtha herceg otthagyja a palotát, hogy vándor aszkéta módjára éljen, és a megszabadító tanítást keresse, a miniszter és a *purohita* vállalják, hogy a lelkére beszélnek, és bár nem igazán bíznak vállalkozásuk sikerében, mégis útnak indulnak, hadd keljen vitára a királyfi a szent szövegek különféle előírásaival (*Buddhacarita* 8, 85).

Mint a *Raghuvamśában*, itt is egy üzenet átadásáról olvashatunk, de a *Buddhacaritában* a *purohita* tolmácsolja a *bodhisattvának* apja szavait, akinek a szívébe mint lándzsa fúródott a fia miatt érzett bánat (*Buddhacarita* 9, 13: *tvacchokaśalye hr̥dayāva-gāḍhe*). A király vigasztalhatatlan, mert Siddhārtha nem a *śāstrák* által előírt időben, vagyis nem öregkorában, élete végén vonult az erdőbe, hogy a megváltást keresse, és így őt is megakadályozta abban, hogy a királyságot fiára ruházva visszavonuljon (*Buddhacarita* 9, 22). Több példát is felsorol olyan királyokra, akik uralkodóként jártak a megszabaduláshoz vezető úton (*Buddhacarita* 9, 20), és arról próbálja meggyőzni Siddhārthát, hogy csak a gyáváknak van szüksége az erdőre és az aszkéta-jelvényekre (*Buddhacarita* 9, 18: *vanam ca līgam ca hi bhīrucihnam*). Az üzenet végén a *purohita* megpróbál a *bodhisattva* érzéseire hatni, élénk színekkel ecseteli,

⁸ A két költő művei közti párhuzamokról már többen írtak, például Gawronski 1914–1915; Johnston 1984: lxxx; Nandargikar 1982: 161–196.

milyen bánatot okozott apjának, nevelőanyjának, feleségének, kicsi gyermekének és az egész háremnek azzal, hogy elhagyta a palotát (*Buddhacarita* 9, 23–29).

A *bodhisattva* némi gondolkodás után azt válaszolja, hogy nem tehetett másként: a betegségtől, az öregségtől és a haláltól való félelem miatt el kellett hagynia a családját (*Buddhacarita* 9, 31: *vyādhijarāvīpadbhyo bhītas tv agatyā svajanaṃ tyajāmi*). Az elválás így is, úgy is elkerülhetetlen, akár az úton összetalálkozó vándoroké (*Buddhacarita* 9, 35), ezért apja ragaszkodásának nincs értelme:

*maddhetukaṃ yat tu narādhipasya
śokaṃ bhavān āha na tat priyaṃ me |
yat svapnabhūteṣu samāgameṣu
saṃtapyate bhāvinī viprayoge ||*

(*Buddhacarita* 9, 33)

Azt mondd, a király gyászol miattam: nincs ez kedvem szerint, hogy mikor a találkozások olyanok, mint az álom, szenved a biztosan bekövetkező elválás miatt.

Ismerősek lehetnek ezek az érvek a *Raghuvamśából*, csak ott éppen a *purohita* próbálta felrázni Aját gyászából hasonló gondolatokkal, sikertelenül: uralkodásának maradék nyolc éve alatt sem enyhült a király bánata, és „az álombéli rövid találkozások ünnepeivel” (*Raghuvamśa* 8, 92: *svapneṣu kṣaṇikasamāgamotsavaiḥ*) vigasztalta magát. Míg azonban Aja kötelességtudatból nem dobta el a királyságot és az életet, így Vasiṣṭha üzenete legalább részben célt ért, ha mély gyászán nem tudott is változtatni, a *bodhisattvát* semmi sem tudja rávenni, hogy megszegve vállalását visszatérjen a palotába, és felvegye az uralkodás terhét, amelyről lesújtó véleménye van.

A *purohita* után a miniszter is megpróbálja rávenni Siddhārtha herceget a visszatérésre. Amellett érvel, hogy a túlvilági létet illetően nincs biztos tudásunk, így hát inkább élvezzük a hatalmat és a gazdagságot addig a kis ideig, amíg megadatik (*Buddhacarita* 9, 53–56). Az igazi megváltást a három adósság törlesztése jelenti: az ősök felé úgy, hogy utódokat nemzünk, az isteneknek áldozatokkal, a bölcseknek pedig a Védák tanulmányozásával (*Buddhacarita* 9, 65). A *bodhisattva* azonban hajthatatlan: számára már nem vezet visszaút a palotába, és a szkepszis helyett ő maga akarja megszerezni a megszabadulást eredményező tudást (*Buddhacarita* 9, 73).

Mind a *Raghuvamśa*, mind a *Buddhacarita* *purohitájának* a küldetése sikertelennek bizonyul: Vasiṣṭha nem tud hatni Aja érzéseire, Siddhārtha pedig nem hajlandó letérni a maga választotta útról:

*tad evam apy eva ravir mahīm pated
api sthiratvaṃ Himavān giris tyajet |
adr̥ṣṭasattvo viṣayonmukhendriyaḥ
śrayeya na tv eva gr̥hān pr̥thagjanaḥ ||*

(Buddhacarita 9, 78)

Ezért essék bár a Nap a földre, veszítse bár el a Himalája a szilárdságát, nem fogok hazatérni, mint egy közönséges ember, aki nem látta az igazságot, és akinek az érzékei élvezetekre vágnak.

A *bodhisattva* nem akarja tovább az átlagemberek életét élni, amelybe szerinte a *purohita* és a miniszter próbálják visszahúzni őt. Számára az elválás valóban „az üdvösség kapuja”. Vasiṣṭha, Aja *purohit*ja ugyanakkor éppen azt kéri a királytól, emelkedjen a közönséges emberek fölé, és ne hagyja, hogy érzései elhatalmasodjanak rajta. Ajának el kellene fogadnia az elkerülhetetlent, nem kellene gyászt éreznie a mindenképpen bekövetkező elválás miatt, ám képtelen erre. Siddhārtha már felismerte az emberi kapcsolatok mulandóságát, és nem rendítik meg a családi kötelezésekre tett hivatkozások.

Aja gyászában nagyon is emberi marad. Számára is teher az uralkodás, mint Siddhārtha számára, de teljesen más okok miatt. Aja nem fél a haláltól: várja, kívánja a halált, mert egyetlen célja, hogy újra találkozhasson szerelmével, és ez csak a túlvilágon lehetséges:

*tasya prasahya hṛdayaṃ kila śokaśaṅkuḥ
plakṣapraroha iva harṃyatalaṃ bibheda |
prānāntahetum api taṃ bhiṣajām asādhyaṃ
lābhaṃ priyānugamanatvarayā sa mene ||*

(Raghuvamśa 8, 94 [Vallabhadevánál])

Azt mondják, a bánat éke erejével összetörte a szívét, mint a fügefá hajtása egy palota teraszát. Mert sietett volna kedvese után menni, élete végének ezt az orvosok által gyógyíthatatlan okát is nyereségnek tartotta.

*samyaginītam atha varmaharaṃ kumāram
ādiśya rakṣaṇavidhau vidhivat prajānām |
rogopasṛṣṭatanudurvasatiṃ mumukṣuḥ
pāyopaveśanamatir nṛpatir babhūva ||*

(Raghuvamśa 8, 95 [Vallabhadevánál])

Akkor a herceget, akit helyesen neveltek, és már tudta hordani a páncélt, megbízva szabály szerint az alattvalók védelmével, fel kívánva adni a betegségtől gyötört testben való nehéz lakást, a király elhatározta, hogy halálra éheztesse magát.

*tīrthe toyavyatikarabhava Jahnukanyā-Sarayvor
dehatyāgād amaragaṇanālekhyam āsādyā sadyaḥ |
pūrvākārādhikatararucā saṅgataḥ kāntayāsau
līlāgāreṣv aramata punar Nandanābhyantareṣu ||*
(*Raghuvamśa* 8, 96 [Vallabhadevánál])

Miután a Gangesz és a Sarayū összefolyásának szent helyénél elhagyta testét, rögtön elérte, hogy az istenek közé számítsák, és korábbi alakjánál is szebb kedvesével egyesülve ismét gyönyörben élt a Nandana liget belsejében lévő kéjlakokban.

Bibliográfia

Források

- Aśvaghoṣa: *Buddhacarita* = JOHNSTON, Edward Hamilton (ed.) 1984 [1936]: *Aśvaghoṣa's Buddhacarita, or Acts of the Buddha*. Reprint. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Kālidāsa: *Abhijñānaśākuntala* = VASUDEVA, Somadeva (ed., transl.) 2006: *The Recognition of Shakuntala by Kalidasa*. New York, NYU Press–JJC Foundation.
- Kālidāsa: *Raghuvamśa* Aruṇagirinātha kommentárjával = ACHYUTHA PODUVAL, K. – RAMAN NAMBIAR, C. K. (eds) s. a.: *Raghuvamśa by Mahakavi Kalidasa with Prakasika Commentary of Sri Arunagirinatha & Padarthadeepika Commentary of Sri Narayana Panditha* [Cantos 7 to 12]. Tripunithura, Sanskrit College Committee.
- Kālidāsa: *Raghuvamśa* Hemādri kommentárjával = DWIVEDĪ, Rewā Prasāda (ed.) 1973: *Raghuvamśadarpaṇa. Raghuvamśa Commentary by Hemādri*. Vol. 1. Patna, Kashiprasad Jayaswal Research Institute.
- Kālidāsa: *Raghuvamśa* Mallinātha kommentárjával = NANDARGIKAR, Gopal Raghunath (ed.) 1982: *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 Varacaraṇasevaka and Dharmameru, with Various Readings etc. etc. 5th ed. Delhi, Motilal Banarsidass.

Kālidāsa: *Raghuvamśa* Vallabhadeva kommentárjával, 1–6. ének = GOODALL, Dominic – ISAACSON, Harunaga (eds) 2003: *The Raghupañcikā of Vallabhadeva. Being the Earliest Commentary on the Raghuvamśa of Kālidāsa*. Vol. 1. Groningen, Egbert Forsten.

Kālidāsa: *Raghuvamśa* Vallabhadeva kommentárjával, 7–19. ének = DEZSŐ Csaba – GOODALL, Dominic – ISAACSON, Harunaga – KISS Csaba folyamatban lévő szövegkiadás.

Kauśikasūtra = BLOOMFIELD, Maurice 1890: The Kāuṣika-Sūtra of the Atharva Veda, with Extracts from the Commentaries of Dārila and Keçava. *Journal of the American Oriental Society* 14, i–lxviii, 1–424.

Kauṭilya: *Arthaśāstra* = KANGLE, R. P. (ed.) 1988 [1969]: *The Kauṭīliya Arthaśāstra*. Part 1. *A Critical Edition With a Glossary*. 2nd ed. Reprint. Delhi, Motilal Banarsidass.

Mahābhārata = SUKTHANKAR, Vishnu Sitaram (ed.) 1933: *The Ādiparvan. Being the First Book of the Mahābhārata, the Great Epic of India, For the First Time Critically Edited*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.

Manusmṛti = OLIVELLE, Patrick (ed., transl.) 2005: *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. New York, Oxford University Press.

Szakirodalom

AYYAR, K. Balasubrahmanya 1924: A Study of Kālidāsa in Relation to Political Science. In: *Proceedings of the Third All-India Oriental Conference*. Madras, 1–16.

BONISOLI ALQUATI, Anna 2008: *Kālidāsa's Raghuvamśa. An Analysis*. Dottorato di Ricerca in Studi Indologici e Tibetologici Ciclo XXI. Università degli Studi di Torino.

DEZSŐ Csaba 2014: 'We do not fully understand the learned poet's intention in not composing a twentieth canto': Addiction as a Structuring Theme in the *Raghuvamśa*. *South Asian Studies* 30, 159–172.

GAWRONSKI, Andrzej 1914–1915: Gleanings from Aśvaghōṣa's Buddhacarita. *Rocznik Oryentalistyczny* 1, 1–42.

- GONDA, Jan 1955: Purohita. In: SPIES, Otto (Hrsg.): *Studia Indologica. Festschrift für Willibald Kirfel*. Bonn, Orientalisches Seminar der Universität Bonn, 107–124.
- 1956: Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View (Continued). *Numen* 3, 122–155.
- GOODALL, Dominic 2001: *bhūte ‘āha’ iti pramādāt*: Firm Evidence for the Direction of Change Where Certain Verses of the *Raghuvamśa* are Variouslly Transmitted. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151, 103–124.
- MINKOWSKI, Christopher Zand 1991: *Priesthood in Ancient India. A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*. Wien, Institut für Indologie der Universität Wien.
- OLIVELLE, Patrick 2013: *King, Governance, and Law in Ancient India. Kauṭilya’s Arthaśāstra*. New York, Oxford University Press.
- PARGITER, Frederick Eden 1922: *Ancient Indian Historical Tradition*. London, Oxford University Press.

A Cēra király bőkezű ajándékai a *Patirruppattuban*, avagy miről ismerszik meg egy igazi hős?

Jólétet, kincset szerezni, őrizni
s elosztani értsen az igazi király.

(*Tirukkuraḷ* 39, 385; Major István fordítása)

Az ókori tamil királyságok társadalmának (Kr. e. 3. sz. – Kr. u. 4. sz.) legfontosabb jellemzői a mezőgazdálkodás és a pásztorkodás, a redisztributív gazdaság, a zsákmányszerző-portyázó politika és a jellegzetes hősi kultúra voltak (Gurukkal 2010: 183). A társadalom élén királyok (*vēntar*, *mannar*) álltak, akik a három történelmi tamil dinasztia, a Cēra-, Cōla- és Pāṇṭiya-családok¹ (*mūvēntar* 'három koronás király') leszármazottai közül kerültek ki. A királyok mellett az egyes régiókat kisebb hatalmú törzsfők (*vēḷir*)² tartották a kezükben, a falvakban pedig a gazdag családok legidősebb tagjai (*kilār*) intézték a közösség ügyeit. Az ókori tamil *caṅkam*irodalom³

¹ A tamil királyok Dél-Indiának a Vēṅkaṭa-hegyektől délre eső, óceánnal határolt területeit uralták. A Cēra királyok fővárosa Vañci, a Cōla királyoké Uraiyūr, a Pāṇṭiya királyoké Maturai volt (Hart 1975: 14). A dinasztiák nevének említésekor a nemzetközi gyakorlatot követem, mindazonáltal a szakirodalomban Cēraṇ, Cōlaṇ és Pāṇṭiyaṇ alakban is használatosak. Nyelvtanilag mindkét megoldás helyénvaló.

² A *caṅkam*irodalom leghíresebb törzsfői a következők: Atiyamāṇ Neṭumāṇ Añci, Vēḷ Pāri, Pēkaṇ, Kumaṇaṇ, Kāri, Nāñcil Vaḷḷuvaṇ, Piṭṭaṇ Korraṇ, Eḷiṇi. Róluk összesen nyolcvannyal vers született a korban, mely kétharmada a törzsfőnökökről írt versek számának (Kailasapathy 1968: 21).

³ A *caṅkam*kor (*caṅkakkālam*) Dél-Indiában azt a történelmi időszakot jelöli, amelyről főképp a kor irodalmi antológiáiból értesülhetünk. A Kr. e. 3. – Kr. u. 4. századokra vonatkozólag bőséges direkt és indirekt történeti adatokkal szolgáló, eleinte szóban hagyományozott tamil irodalmi alkotásokból a Kr. u. 4–5. századokban állították össze az első antológiákat, melyeket a 8. század során néhány későbbi alkotással kiegészítve két nagyobb gyűjteménybe (*Eṭṭuttokai* és *Pattuppāṭṭu*) rendeztek, majd évszázadokon át folyamatosan másolták őket. Az ótamil költészet saját magát nemes költészetként (*cāṇṇōr porul*) identifikálja, művei elsősorban uralkodói megrendelésre születtek az uralkodók által szponzorált költők tollából. A *caṅkam*irodalom műveit általában két csoportba sorolhatjuk: 1. az *akam*, a „belső világ” lírai költészete; 2. a *puṇam*, a „külső világ” ábrázolása,

bárdjai⁴ költeményeikkel őket dicsőítik, az antológiák versei legfőképp a királyok és az egyes híres törzsfők hősi tetteit magasztalják.⁵ Az ótamil versekben a hősök (*talaivan*, *kiḷavōṇ*) általában isteni teremtmények vagy a hozzájuk hasonlatos uralkodók lehettek, akiket egyszersmind a kor tökéletes embereinek (*cāṇṇrōṇ*) tartottak,⁶ akik az életet teljességében élvezték, akik a csatákban hősieken viselkedtek, a szerelmi életben pedig ellenállhatatlan vonzerővel bírtak (Subbiah 1991: 110; Hardy 1983: 134). A kor hősei tanultak, lovagiasak, harciasak és nemesek voltak, ugyanakkor legfőbb tulajdonságuk – amellyel másoktól megkülönböztethetjük őket –, hogy bőkezű ajándékaikkal halmozták el az arra érdemeseket, nagylelkűek voltak, ajándékaik és adományaik nem ismertek határt (Subbiah 1991: 133). Tanulmányom középontjában a Dél-India nyugati területeit uraló, a Római Birodalommal kereskedelmi és diplomáciai kapcsolatokat ápoló Cēra király személye áll, akinek nagyvonalúságáról és bőkezű ajándékairól elsősorban a *Patirruppattu* versei szólnak.

Subbiah (1991: 111) szerint a tamil irodalomban a hősi *talaivan* koncepciójában fonódik össze a leginkább az isteni és az emberi minőség, a definíció egyszersmind az egyedi, a korban létező hőst (a *puram* költészetben), az egyetemes, név nélküli, tipizált hőst (az *akam* költészetben), az isteni hőst és mindezek szintézisét is magában foglalja. A hős dicsőítésére a *caṅkam*irodalom korában különféle dalokat énekeltek, úgymint 1. a *kuravai*, amely az isteni és emberi hősöket énekkel és tánccal dicsőítette (lásd Sivathamby 1981: 334–341; Hardy 1983: 617–633); 2. az *ulakkaippāṭṭu* ’mozsártörő dal’, amelyet asszonyok énekeltek az isteni és emberi hősökről a gabona hántolása közben; 3. a *vallaippāṭṭu*, amelyet szintén az asszonyok énekeltek gabonahántolás közben a hősök dicsőségére (Subbiah 1991: 112). A *Kalittokai* 43. versében (43, 5–6) a szerelmi bánattól szenvedő hősnő barátnője társaságában énekel a „gazdag hegyvidékek hősről (*nāṭaṇ*), [akinek országában] csodálatos felhők emelkednek a hegyek csúcsairól”, miközben azt színlelik, hogy Murukaṇ istenséghez szóló himnuszt

hősi költészet. Lásd Major–Tótfalusi 1978: 14–17, 44. A *caṅkam*irodalomról és legendájáról bővebben: Major–Tótfalusi 1978: 44–45; Zvelebil 1974: 7–51. A szövegek keltezéséről lásd Zvelebil 1973: 42–43.

⁴ A korai tamil királyságok területén különféle költők, zenészek, táncosok vándoroltak, akik udvarról udvarra járva dicsőítették, szórakoztatták, szolgálták az uralkodókat. A *pāṇaṇ* a *yāl* nevezetű lanton játszó vándor költő, aki sokszor családjával utazott, és az uralkodó által adott ajándékok biztosították megélhetését. Őt felesége, a szintén nagy népszerűségnek örvendő táncos és zenész *viṛali* kísérte. Hozzájuk hasonló, de alacsonyabb rangú zenész–költők/táncosok a *vayiriyarok* és a *kōṭiyarok*. Harci dobokon játszottak a *kiṇaiyarok*, az ő csoportjukba sorolhatjuk az alacsonyabb rangú hírnököket és vándor poétákat *akavunarok* és a *tuṭiyarok*. A *kūṭṭaṇ* szintén énekes és táncos volt. Legnagyobb elismertségnek a *pulavarok*, a kor poéta *doctusai* örvendtek, akik gyakran a királyi udvarok állandó művészeivé váltak. A csatát énekelte meg és dobokkal kísérte énekét a hadi dalnok *poruṇaṇ* (Hart 1975: 138–158; Major–Tótfalusi 1978: 11).

⁵ Bővebben lásd Kailasapathy 1968.

⁶ Az 5–6. századi, Vaḷḷuvar által írt *Tirukkuraḷ* (96, 953) így szól: „nemesember négy jegye: nyílt mosoly, bőkezűség, sima beszéd, sérthetetlen nyájasság” (fordította Major István; Major–Tótfalusi 1978: 147).

zengenek (*Aiyaṇai ēttuvām pōla*). A mű tehát kettős értelmű, a hétköznapi hallgatóság számára egy istenhez szóló, vallásos dal lehetett, míg a mű titkos jelentése (*uḷḷurai*) egy, az adott korban élő nagyra becsült hőst magasztalt (Subbiah 1991: 114). A hősök tehát a szerelmi költészetben (*akam*) idealizált, univerzális, isteni hőökként jelennek meg, a hősi költészetben (*puṛam*) konkrét hősök konkrét – esetleg kissé eltúlzott sikerű – tetteit látjuk. A tamil irodalmi hagyományban az *akam*- és a *puṛam*költészet témáinak ábrázolására hét sztereotip zsánert (*ṭiṇai* 'hely') találunk, melyek pontosan meghatározott cselekménnyel, megszokott fő- és mellékszereplőkkel, a történesek helyét, idejét, védőistenségét pontosan leíró szabályrendszerrel rendelkeztek (Major–Tótfalusi 1978: 12). A kétszer hét *ṭiṇai* (*akattiṇai* és *puṛattiṇai*) közül számunkra a *pāṭāṇṭiṇai*⁷ írt versek érdekesek, amelyek a hős személyére, hírnevére, a cselekedetei mögött megbúvó személyiségére koncentrálnak. A *Puṛapporuḷ Venpāmālai* (*Hősiesség és a venpā-versek füzére*) szerzője, Aiyaṇāritanār (Kr. u. 9–10. sz.) szerint a *pāṭāṇ* versre jellemző, hogy a hős éleselméjűségére, nagyvonalúságára, erejére és együttlérzésére fókuszál (Subbiah 1991: 116). A *caṅkam*irodalom verseinek túlnyomó része a *pāṭāṇṭiṇai* kategóriájába sorolható, így a *Puṛaṇāṇūru* több mint egyharmada, a *Patirruppattu* kétharmada követi az „énekítő harcos” *pāṭāṇṭiṇai*nak a rendszerét (Subbiah 1991: 126). Lássunk néhány jellemző példát a hősökre a *Puṛaṇāṇūru* verseiből. A 67. vers (67, 2) a „harcban győzedelmes” hősről (*ātu koḷ venṛi*), a 72. vers (72, 13–14) a „nagy és kivételes tudású” hősről, Māṅkuṭi Marutaṇról (*cirappiṇ uyarnta kēḷvi Māṅkuṭi Marutaṇ talaivaṇ*) mesél. A 95. vers (95, 7–8) a „nagy uralkodóról” szól (*aṇṇal kōmāṇ*), akinek ha van elegendő, úgy ételt ad alattvalóinak, ha nincs, úgy sajátját osztja meg velük (*uṇṭāyiṇ patam koṭuttu illāyiṇ utaṇ uṇṇum*). A 176. vers (176, 13) a hős „kegyes természetéről” (*meṇ cāyal*), a 13. az „óceán kerítésű ország uráról” (*viḷu nīr vēli nātu kiḷavōṇē*; 13, 13), aki „csodálatos, erős mellkasán” (*pakaṭṭu eḷil mārpīṇ*) „tigrisbőrrel borított páncélt” (*puli nīrak kavacam*) visel (13, 2). A 9. vers (9, 6) a hős „harcias bátorságáról” (*pūṭṭakai marattiṇ*), a 203. a vándor énekesek felé kötelezettségeit teljesítő „nagylelkű adakozóról” (*pāṇ kaṭaṇ iṛukkum vaḷḷiyōy*; 203, 11), a 204. vers (204, 14) a hősről mint „határtalan bőséggel adakozóról” (*varaiyātu curakkum vaḷḷiyōy*) ír.

A hősök dicsőítésének legmagasabb formája az volt, amikor a költő a hős és az istenség kapcsolatáról, kettejük hasonlóságáról szólt. Ily módon vagy közvetlenül hasonlította össze a hőst az istennel, vagy egy istenségtől/mitikus alaktól történő leszármazást konstruált a hősnek (Subbiah 1991: 129, 131).⁸ A *Puṛaṇāṇūru* 56. verse (56, 11–14) a Pāṇṭiya király tulajdonságait a legnagyobb istenekhez méri, ekképp

⁷ A *ṭiṇai*ról bővebben lásd Zvelebil 1995: 665; Zvelebil 1973: 85–118; a *pāṭāṇṭiṇai*ról Subbiah 1991: 116–129.

⁸ Erre látunk példát a *Puṛaṇāṇūru* 3., 37., 39., 43., 46. és az *Akaṇāṇūru* 70., 342. verseiben (Subbiah 1991: 132).

Ilavantikaippallittuñciya Nanmāraṇ haragjāt Kūrru, a halálsten haragjához, erejét Vāliyōṇ (Balarāma) erejéhez, hírnevét Māyōṇ hírnevéhez, eltökéltségét Murukaṇ eltökéltségéhez hasonlítja. A korai tamil irodalomban tudatos koncepció a királyok és egyéb hősök istenekhez hasonlítása, ezzel a többi emberhez viszonyított felsőbbrendűségüket igazolják a szövegek, ugyanakkor hatalmukat is legitimálják. A kései grammatikusok az ilyen költeményeket a *pūvainilai*, „a királyokat istenekhez hasonlító (költemények)” csoportjába sorolják.⁹ A *Patirrupattu* 43. verse arról ír, hogy „még ha meg is mérhetnénk a vizet, a földet, a tüzet, a szeleket és az étert, a király gazdagsága akkor is mérhetetlen volna” (idézi Kailasapathy 1968: 74). A korai tamil irodalomban a királyt az istenséggel összehasonlító költeményekre számos példát találunk, ugyanakkor Kailasapathy hangsúlyozza, hogy a király bátorságát méltató költemények nyelvezete igencsak hasonló az istenekről szóló versekhez (Kailasapathy 1968: 75). Nem véletlen, hiszen az általános vélekedés az volt, hogy a király személyében összpontosultak és testesültek meg a szakrális erők, melyekkel ellenőrzése alatt tartotta országát, és biztosította a társadalom megfelelő működését (Hart 1975: 13). A *caṅkam*irodalomban a hősök tehát a legkiválóbb tulajdonságok birtokosai (híresek, harciasak, erősek, nemesek, éles eszűek, nagyvonalúak, eltökéltek, együttérzőek stb.), akik egyszersmind az istenekhez hasonlatos emberek. Természetesen közülük is a király személye az, aki a szakrális szférához, az isteni minőséghez a legközelebb helyezkedik el.¹⁰ A királyok ugyanakkor nemcsak a tamil hősi irodalom harcosai, de nagylelkű adományozók,¹¹ a költemények legfőbb megrendelői, a költők bőkezű szponzorai is voltak (Dubyanskiy 2013: 308).

Az egyetlen és legfontosabb dolog, amely a hősöket másoktól megkülönböztette, a határtalan és nagylelkű adakozás képessége volt, így a bőkezűségben jeleskedőket a tamil irodalom hősként magasztalta. Fontos volt az adakozás egyoldalúsága, tudniillik az adományozó nem várt viszonzást, de nagylelkűségére sem kötelezte semmi. Az ilyen nagylelkűség, bőkezűség, együttérzés kimutatása volt a legnemesebb a cselekedetek között (Subbiah 1991: 133). Ahogyan a *Tirukkuraḷ* (56, 552) fogalmaz: „jogart emelő király, ha *kér*, olyan, mint kopjaemelő utonálló, ha kiált: *ide vele!*” (fordította Major István; Major–Tótfalusi 1978: 143). Az ajándékozások intézménye (*koṭai*, *īkai*) a következőképp működött: az uralkodók felhalmozták és összevonták a forrásokat, áthagyományozták a leszármazottaikra, és újra

⁹ Más helyeken a *pūvainilai* típusú versek az áfonya színét hasonlítják Viṣṇu színéhez. Lásd *Tamil Lexicon* 2852. <http://dsalrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.9:1:3888.tamillex> (Letöltve: 2017. 10. 14.).

¹⁰ Lásd még Subbiah 1991: 129–132; Kailasapathy 1968: 74–75; Hart 1975: 13–20.

¹¹ Az adományozások mértéke mindenkor függött a katonai sikerektől, a zsákmányszerzés mértékétől vagy az adószedéstől (Dubyanskiy 2013: 308).

elosztották rokonaik, bárdjaik, kereskedőik és függő alattvalóik között (Gurukkal 2010: 34). A társadalomban az újraelosztás leggyakrabban a lábasjószágot és a gabonát érintette. A bárdok ajándékai azonban, úgy tűnik, ezeknél sokkal értékesebbek is lehettek: aranyajándékokat, elefántokat, lovakat, szekereket, gyémántokat, ékszereket, muszlin kelmét kaphattak dicsőítő alkotásaikért. Ezeket a presztízsjajándékokat – főként különleges alkalmakkor – a tanult vándor költők (*pulavar*) kaphatták, míg a kevésbé jelentős lantos vándor poéták (*pāṇar*) jellemzően ételt, gabonát vagy ruhákat szerezhettek érdemeikért (Gurukkal 2010: 34). Úgy tűnik, a földadomány és a jószágek adományozása nem szerepelt a jellemző ajándékok között (Subbiah 2001: 144). Tamilul az ajándékra használatos terminus elsősorban a *paricil*, de a tamil irodalomban megjelenik még a *tāṇam* is (szanszkrit *dāna*), utóbbira azonban csak a kései 5–6. századi *Tirukkuraḷ* (19, 295) szövegében látunk példát, bár indirekt módon, mint királyt dicsőítő aktus, a *Puraṇāṇūru* 361. és 367. versében is megjelenik (Subbiah 2001: 135). Az ajándékozóra használt terminusok a *vaḷḷal* ('a korlátok nélkül adományozó, bőkezű adakozó') és a *puravaḷaṇ* ('védelmező, megóvó, király' stb.). Az ajándékozott a *paricilar*, illetve az *iravaḷaṇ*, vagyis 'az, aki esdekel' (Subbiah 2001: 135).

A következőkben érdemes röviden összefoglalni, mi a különbség az észak-indiai, már a *R̥gvedā*-ban is megjelenő, adományozásról szóló *dānastuti* himnuszok és a tamil hagyomány *paricil*-versei között. A *dāna*¹² lényege az volt, hogy kötést hozzon létre az adományozó és az adományozott között, mivel mindketten elengedhetetlen részesei voltak az adományozással összefüggő rítusnak (Gonda 1964: 64). A *dānastuti* és a *paricil*-versek esetében is az adományozó leggyakrabban a király, egy törzsfő, de néha az istenség is lehet; az adományozottak a *dānastutināl* papok, a *paricil*-versekben költők és bárdok. A *dānastuti* himnuszokban az ajándékot emberi kezek adják, néha isteni közvetítéssel, az adakozás/felajánlás funkciója pedig nem a jótékonyosság, hanem az áldozatnak köszönhető siker ünneplése és az újabb sikerek kieszközlése. Ezzel szemben a *paricil* esetében nem látunk közvetítőt, közvetlenül az emberektől vagy az istenektől érkezik, és azért adják az adományozottnak, mert az istenség és hősiesség legfőbb attribútuma az ajándékozás intézménye. A *dānastuti* himnuszokat író költők papok voltak, akik az istenséget hívták segítségül a rítus során. A *paricil*-versek költői vándor dalnokok, akik ugyanakkor isteni erő birtokosai, és bár az istenség segítségül hívása e versekben nem ismeretlen, nem is jellemző. A *yajamānāk*, az áldozat költségeit fizető gazdag patrónusok a mennyek lakói, akik érdemeikkel halhatatlanságot szereznek, ezzel szemben a *paricil*-ajándékot

¹² Bővebben lásd Kane 1941: 837–888.

adományozók a földi örök hírnév (*pukaḷ*) érdekében adományoznak. A *dāna* mint ajándék mágikus funkcióval bírt, a természetfeletti való szimbolikus egyesülést jelentette. A *paricil* esetében az ilyen mágikus funkció nem egyértelmű, de mindenképpen kötést szimbolizál az adományozó és adományozott között (Subbiah 2001: 138–139). Egy másik fogalom, amelyre a védikus kori szövegek utalnak, a *dakṣiṇā*, amely a rítusért felajánlott ajándék (Heesterman 1959: 242), esetleg a bemutatott rítusnak a díja lehetett (Subbiah 2001: 140).

Rövid áttekintésünkéből is világosan kitűnik, hogy az észak-indiai terminusok a papok által bemutatott rítusokkal szoros összefüggést mutatnak, így az ajándékok – melyek többnyire valamilyen médium közvetítésével érkeznek – legfőbb hasznélvezői is a papok voltak. Ezzel szemben a tamil *paricil* általában a hősök, királyok, törzsfők, néha istenek ajándékai a róluk himnuszokat zengő költőknek, vándor dalnokoknak a halhatatlan hősi hírnév érdekében. A tamil *puṛam*költészetben az ajándékokkal kapcsolatban nyolc különböző témát (*turai*) látunk: 1. *paricilkaṭāṇilai*: az ajándékkérő versek; 2. *paricilvītai*: a költő búcsúja az adományozótól; 3. *paricirṛurai*: a vándor dalnokok patrónusaik elé tárják óhajaikat; 4. *paricirṛuraippātāṇpāṭtu*: hősi erények dicsérete és ajándékokért folyamodás; 5. *pāṇārṛuppaṭai*: a vándor dalnok egy nagylelkű adományozóhoz irányít másokat; 6. *pulavarārṛuppaṭai*: a tanult költő egy nagylelkű adományozóhoz irányít másokat; 7. *viṛaliyārṛuppaṭai*: bőkezű adományozó ajánlása női táncosok/költőnők figyelmébe; 8. *iyaṇmoḷi vāḷttu*: a hősök erényeit dicsőítő versek (Subbiah 2001: 145; Gurukkal 2010: 186).

A hősöknek kötelessége volt az adományozás (*koṭaikkaṭan*), és bár láttuk, hogy többnyire a költők kapták az ajándékokat, a hős az ajándékozáskor *de iure* nem tehetett különbséget az egyes emberek, állatok, növények stb. között, adott esetben mindennek és mindenkinek egyformán adakoznia kellett. Az ilyen együttérzésen alapuló, mindenre kiterjedő, a logikát felülíró adományozást a tamilban *koṭai-maṭam*nak, azaz 'tudatlan/ostoba adakozás'-nak nevezték (Subbiah 2001: 152–153).

Egyetértve Gurukkallal (2010: 159), a tamil gazdaság elsősorban az ajándékozás intézményén alapult, melynek gyakorta kimerülő forrásait az adókból, hadizsákmányokból és más uralkodóktól szerzett presztízsjajándékokból igyekeztek pótolni. Az ajándékozók között királyokat, törzsfőket és egyéb, az uralkodói arisztokráciához tartozó hősöket látunk. Bár úgy gondolnánk, hogy a királyok voltak a legfőbb adományozók a korban, a tamil irodalmi hagyomány mégis hét kisebb királyra (*kurunilamaṇṇar*) emlékezik, akik legendásan bőkezűnek bizonyultak. A hét nagy adományozóként (*ēḷu vaḷḷal*) emlegetett törzsfők a következők: Pāri, Ōri, Naḷli, Eḷiṇi, Āy, Pēkan és Malaiyaṇ. Ők a tamil hagyományban mindvégig

a nagylelkűség, bőkezűség, adakozás leghíresebb, mintaképül szolgáló hőseinek bizonyultak (Subbiah 2001: 146).¹³

Mindezek fényében térhetünk rá a Cēra király ajándékaira,¹⁴ melyekről elsősorban a Cēra királyok tetteiről szóló *Patirruppattu*, a *Tízek tíze* szól. Ez az uralkodónak írt száz *panegyricus*t tartalmazott; az első tízes és a tizedik tízes azonban elvesztett, így ma a teljes műből csupán nyolcvan verset ismerünk. Kailasapathy (1968: 28) szerint a *Patirruppatt*ban az uralkodók tetteit történeti sorrendben felelevenítő versek füzére már-már krónikához hasonlítható.

A *Patirruppattu* második tízese Imayavarampaṇ Neṭuñcēralātaṇról mesél. A 12. versben a királyt felkereső költőt és családját pompás lakomával fogadják, ahol késsel felvágott és darabolt fiatal, zsíros húsdarabokat (*eḥku pōlntu arutta vāl ninak koḷunkurai*), hegyi vadrizst és fehér rizst (*veṇṇel veṇ cōru*), virágbimbókkal érlelt pálmabort (*naṇai amai kaḷḷin*) fogyaszthatnak, csillogó ékszereket (*vayaṇku ilai*) és szőtlen ruhákat (*nūlāk kaliṇkam*) kapnak ajándékkul (*Patirruppattu* 12, 16–25). A 13. versben a király által védelmezett országban (*nī kātta nātē*) az uralkodó igazságos cselekedetei által megszünteti a betegséget és az éhezést (*nōyoṭu paci ikantu orī'i*) (*Patirruppattu* 13, 27–28). A 14. versben a „Neṭiyōṇ istenhez hasonló hírnevű” (*Neṭiyōṇ aṇṇa nal icai*) király a hozzá ajándékért folyamodóknak „határok nélkül adó, nem fáradó kezekkel” (*eñcātu ittukkai taṇṭākkai*) „sokat adakozik” (*periya nalki*) (*Patirruppattu* 14, 35–36). A 18. vers írója a következőképp szól a királyhoz: „igyál pálmabort, főzz rizst, vágd fel a húst, helyezd [a tűzre] és főzz határtalan [mennyeségű ételt] a vendégeidnek” (*Patirruppattu* 18, 1–3: *uṇmin kaḷḷē aṭumin cōrē / erika tīrri ērrumin pulukkē / varunarkku varaiyātu*). A 20. versben a király egyre növekvő hírnevet szerez (*ōṇku pukaḷ niṭī'i*) a zenészeknek, táncosoknak (*vayiriyar kaṇṇuḷarkku*) és a költőknek ajándékba adott (*pulavar ētta*) hosszú sörényű lovakkal (*viri ulai māvim*), elefántokkal és szekerekkel (*kaḷiṇum tērum*), ugyanakkor mindezeket nagylelkűen adja, anélkül, hogy bármit is megtartana magának (*ōmpātu vīci*) (*Patirruppattu* 20, 14–16). A király szereti az ajándékozás kötelezettségét (*koṭaikkaṭaṇ amarnta*), és bőkezűen adakozik az ajándékokért érkező embereknek (*paricil mākkal*) – még akkor is, ha nem „alkalmasak” (*vallār āyiṇum*) –, a verset író költőnek és másoknak (*emarkkum piṇarkkum*) és mindenkinek, mindegy, hogy kik (*yāvar āyiṇum*) (*Patirruppattu* 20, 21–23).

¹³ Mind a hét adományozót említi a *Puraṇāṇūru* 158. verse.

¹⁴ Az ajándékok bemutatásánál nem a teljességre, hanem a *Patirruppattu* egészén átívelő legjellegzőbb tendenciák bemutatására törekedtem.

A harmadik tízes Palyāṇaic Celkelu Kuṭṭuvuṇról szól. A 23. vers arról mesél, ahogyan a király „a zenészek erős éhségét megsemmisítette” (*vayiriya māḱkaḷ kaṭum paci nīṇka*), „a nagy boldogsággal megtelt szívű örömittas emberek ettek és táncoltak” (*peritu uvantu neṇcu mali uvakaiyar uṇṭu malintu āṭa*), „az aranyból készített ékszerek csilingeltek” (*poṇ cey punai ilai olippa*), „a király viszont csak keveset mulatott/ivott” (*cīru makilāṇum*), ám „sok ékszert adományozott” (*peruṇkalam vīcum*) (*Patirruppattu* 23, 6–9).

A negyedik tízes Kaḷaṅkāyḱkaṇṇi Nārmutic Cēral királyt dicsőíti. A 40. vers írója a táncosnőt buzdítja (*cellāyō til cil vaḷai viṛali*), hogy keresse fel a királyt, aki „sok tettvágyú elefántot ad majd ajándékul” (*toḷil pukal yāṇai nalkuvaṇ palavē*) (*Patirruppattu* 40, 31). Az ötödik tízes Kaṭal Pirakkōṭṭiya Ceṅkuṭṭuvaṇ királyról mesél. A 42. versben a király a vándor költőknek és családjaiknak ágaskodó, sörényes, szép lovakat ad (*kōṭiyar perum kiḷai vāḷa āṭu iyal uḷai avir kalimā poḷintavai*) (*Patirruppattu* 42, 14–15). A 43. versben az „adakozó kezű király” (*vaṇ kai vēntē*) jóvoltából a zenészek soha el nem fogyó pálmabort isznak (*vayiriyaṇ uṇṭu eṇa tavā'ak kaḷḷiṇ*) (*Patirruppattu* 43, 34–36). Ugyanezen versben a költő így szól: „hogyan elégedetté tedd barátaid, adj nekik jó ékszereket [...] adj az éneklő női bárdoknak elefántteheneket!” (*nakaivar āra naṇ kalam citari [...] pāṭu viṛaliyar pal piṭi peruḱa*) (*Patirruppattu* 43, 20, 22). A 47. versben a királytól a hozzá „ajándékért folyamodók” (*paricilar*) „elefántbikákat” (*kaḷiṛē*) kapnak (*Patirruppattu* 47, 2). A 48. versben a költők új aranylótuszt, a fényes homlokú költőnők virágfüzért (más értelmezésben: ékszerfüzért) kapnak a királytól (*paim poṇ tāmarai pāṇarc cūṭṭi poṇṇutal viṛaliyarkku āram pūṭṭi*) (*Patirruppattu* 48, 1–2).

A hatodik tízes Cēra Maṇṇaṇ Āṭukōṭ Pāṭṭuc Cēralāṇa királyt dicséri. Az 52. vers a király „villámhoz hasonlító széles kezeiről” ír (*niṇcel uraḷ taṭakkai*), amelyek az „esdeklők felé hajlanak” (*irappōrkḱuk kavital*), ám „nem nyílnak ki, hogy másoktól kérjenek segítséget” (*allatai irai'iya malarpu ariyā*) (*Patirruppattu* 52, 11–12). Az 54. versben a király mindennap határok nélkül adományoz kiváló ékszereket (*nāḷ torum urai cāl naṇ kalam varaivu ila vīci*) (*Patirruppattu* 54, 7–8). Az 55. versben az „igaz beszédű, híres, nagy király” (*vāymoli icai cāl tōṇral*) a hozzá érkezetteket a szekerére hívva ételt adományoz nekik (*tēriṇ tantu avarkku āṛ patam nalkum*) (*Patirruppattu* 55, 11–12). Az 59. versben a győzedelmes királyt dicsérik, aki kiváló eredményeinek köszönhetően (*mēmpaṭu karpiṇ*) az adományokért esdeklő emberek kis városainak felvirágzásáért és a világ megsegítéséért (*iravaṇ māḱkaḷ cīruḱuṭi peruḱa ulakam tāṇkiya*) adományozott ajándékokat (*Patirruppattu* 59, 7–8). A 60. verset lezáró *panegyricus* (*patikam*) birtokadományról beszél, tudniillik a király a papoknak teheneket és egy várost adományozott Kuṭa Nāṭuban

(*koṭuppittu pārp̄pārkkū kapilaiyoṭu kuṭa nāṭṭu ōrūr ittu*) (*Patirruppattu* 6. *patikam* 4–5).¹⁵

A hetedik tízes Celvakkatūṅkō Vāḷiyātaṇról szól. A 61. vers szerint a király nem sajnálja, amit adott (*ittatu irāṅkāṇ*), és bármikor ad is, az nem teszi őt boldoggá (*ittorūṁ māḷiḷāṇ*), hiszen híresen bőkezű adományozó (*ittorūṁ mā vaḷḷiyan*) (*Patirruppattu* 61, 12–13). A 64. versben a híres védikus rítusokat végző papok¹⁶ jelennek meg (*urai cāl vēḷvi muṭitta kēḷvi antaṇar*), akik „vörös ékszereket” kapnak (*aruṇ kalam*) (*Patirruppattu* 64, 4–5). Az őt szolgálóknak továbbá „lovakat” (*puravi*), „szekereket” (*alaṅkum pāṇṭil* ’mozgó kerek’), „ékszereket” (*iḷai*) adott (*Patirruppattu* 64, 9–10). A 66. versben a király „sok rizst adományoz” (*ār patam nalkum*), illetve a hozzá folyamodók „fénylő sugarakhoz hasonló csodás drágaköveket” kapnak (*ilaṅku katir tiru maṇi*) (*Patirruppattu* 66, 9; 20). A 67. versben a király „az óceán ragyogó gyöngyeivel együtt szép ékszereket ad” (*teḷ kaṭal muttamoṭu naṇ kalam perukuvai*) (*Patirruppattu* 67, 4).

A nyolcadik tízes Peruṇčēral Irumpoṇairól szól, és inkább az uralkodó hadi sikereit, mint nagylelkű adományait taglalja, a 76. versben pedig a király nagylelkű loadományairól (*mā citaru*) olvasunk (*Patirruppattu* 76, 8).

A kilencedik tízes Iḷaṅčēral Irumpoṇai királyról mesél. A király a 86. versben a nincstelenek bánatát szünteti meg adományaival (*iḷḷōr puṇ kaṇ tīra nalkum*), és ő az énekesek védelmezője (*pāṭunar puravalan*) is (*Patirruppattu* 86, 6–8). A 87. vers a táncosnőket buzdítja, hogy keressék fel a nagylelkűen adakozó királyt (*Poraiyan vallaṇāl aḷiyē*): „menjete, táncosnők, szép ékszereket fogtok kapni!” (*ceṇmō pāṭiṇi naṇ kalam perukuvai*) (*Patirruppattu* 87, 1). A 88. versben a király a vendégeinek bőséggel ad (*varunar varaiyā*) temérdek értékes ajándékot (*ceḷumpal tāram*).

Áttekintésünkből világosan látszik, hogy a Cēra király a tanulmányban felvázolt kritériumok szerint az ókorban mindvégig bátor, erényes hősnek és igen bőkezű adományozónak bizonyult. A király a társadalom és a költők, táncosok, zenészek jólétét a szerzett javak, adók, ajándékok újraelosztásával biztosította. A királyságok területén vándorló híres és kevésbé híres művészek sorra keresték fel a hősök udvarait, hogy dicsőségüket zengjék, énekeljenek, zenéljenek, táncoljanak, cserébe pedig a királyok lovakkal, elefántokkal, drágakövekkel, ékszerekkel, szekerekkel

¹⁵ A birtokadományozásokra kevés példa van a korai tamil irodalomban, és szinte egyáltalán nem szerepel az adományozott ajándékok listáján. Népszerű majd csak a kora középkortól kezdve lesz a királyi birtokadományok számának és a papság társadalmi státuszának fokozatos emelkedésével (Gurukkal 2010: 194).

¹⁶ A védikus rítusokat bemutató *brāhmaṇā*k jelennek meg a *Patirruppattu* 7. *patikam*jában, a Védák (*kēḷvi*) és rítusaik (*paṭivam*) pedig a 74. versben. Ugyanakkor a tamil irodalomban sok esetben az *antaṇar* (jelentése: ’ragyogók’) gyűjtőfogalom csupán, mely a különböző buddhista, dzsaina stb. vallások követőit jelentette (Major 2013: 21).

ajándékozták meg, esetleg pompás lakomán vendégelték meg őket, ahol húsokat, rizst, illatos virágokkal érlelt pálmabort szolgáltak fel.

Az ajándékozás intézménye az ókori Tamilföldön a csereforgalom egyik legjellemzőbb módja volt, amelyen keresztül a társadalom forrásait körforgásba hozták, ami időről-időre ki is merítette a forrásokat (Gurukkal 2016: 219). A nagylelkű, viszonzást nem váró ajándékozással szemben a tradicionális csereforgalom általában a kölcsönösség (reciprocitás) elvén alapult. Ezt a típusú kereskedelmi aktivitást mutatják be a tamil irodalom *āvaṇam* és *aṅkāṭi* versei, amelyekben Tamilföld különböző ökorégióinak csereügyleteit láthatjuk. A pásztorkodó csoportok tejtermékeket és különféle kölesfajtákat, a dombvidékek lakói többnyire mézet, a tenger- és folyópartokon élő népek halat és sót kínáltak cserére. Ezen népek kereskedői a termékeny földeken jöttek össze, hogy áruikat rizsre cseréljék (Gurukkal 2016: 220). A kézművesek és mesteremberek áruikat mindenhol sóra, rizsre és halra cserélték. A tengerparti régiókban (*neytal*) az egyik halfajtát egy másikra, a sót halra, a halakat gyöngyre; a megművelt földeken (*marutam*) a rizst pálmaborra, halra vagy sóra, a pálmabort rizspehelyre, a cukornádat rizsre; a hegyvidékek (*kuṛiñci*) lakói a mézet pálmaborra, a vadhúst halakra, az elefántagyarat pálmaborra; az erdős vidékek (*mullai*) népei a kölest szárított halra, a tejet rizsre cserélték, így alakítva ki az egyes specifikus régiók közötti aktív cserekereskedelmet. Ezen csereforgalomnak, úgy tűnik, a só és a rizs volt a legfőbb médiuma és értékmérője, ezek értéke egymáshoz viszonyítva egyenlő volt, és kölcsönösen konvertibilisek is voltak, így a többi termék csereértékét is ezekhez igazították (Gurukkal 2016: 220).

A Cēra király ajándékaival kapcsolatban a *Puṛaṇāṇūru* 343. verse az indo-római kereskedelem egyik fontos jellegzetességére mutat rá. Itt a Római Birodalommal kereskedelmi kapcsolatokat ápoló, erődítménnyel körülvett (*puricaippaṭai mayāṅku āriṭai*) Muziris/Muciṛi városát látjuk, ahol a kikötő házaiban zsákokban áll a fekete bors (*maṇaik kuvai'iya kaṛi mūṭaiyār*), ahol a hajók „aranyajándékot” hoznak (*kaḷantanta por paricam*), az árukat „a folyó holtágai és a tengerpart között kis csónakokon szállítják” (*kaḷittōṇiyār karai cērkkuntu*), és a Cēra Kuṭṭuvaṇ uralkodó „a tengerek és hegyek értékes termékeit” (*malai tāramum kaṭal tāramum*) „adja ajándékul a hozzá érkezőknek” (*varunarkku ṭyum*) (*Puṛaṇāṇūru* 343). Amikor a nyugati világ felől érkező *yavaṇa*¹⁷ kereskedők kiváló hajóikon megérkeztek (*yavaṇar viṇaimāṇ naṅkalam*) Muciṛi/Muziris városába, tudjuk, hogy arannyal érkeztek

¹⁷ A *yavana* kifejezés az ókori Indiában a külföldről érkező barbár népeket jelölte. A szó végső soron az *ión* népnévre megy vissza, ám nem közvetlenül, hanem Achaimenida (óperzsa) közvetítéssel, akik a görögökre a – már „digamma” nélküli *Iáoveç* alakból átvett – *yauna* elnevezést alkalmazták. Ez a *yauna* került át a prákrit

(*ponnoṭu vantu*) és borssal távoztak (*kariyoṭu peyarum*) (*Akanānūru* 149), ugyanakkor hajóikon hűs, illatos bort is hoztak (*yavaṇar naṅkalam tanta taṅ kamaḷ tēral*) (*Puranānūru* 56; vö. Ferenczi 2017: 151–152). A *Neṭunalvātai* (101–102) „yavanák által készített lámpatartó nőszobrokat” említ (*yavaṇar iyaṛriya viṇaimān pāvai*). A *Paṭiṛruppattu* 2. *patikam*-jában Neṭuñcēralātaṇ, miután legyőzte az *ārya* királyokat (*āriyar*), „a bűnös, durva beszédű yavanákat megkötözve, a fejükre olajat öntve, a kezüket hátul megbéklyózva, kiváló, értékes hajóikkal¹⁸ és drágaköveikkel együtt elragadva” (*nayanil vaṇcol yavaṇarp piṇittu / neytalaip peytu kaipiṇ koḷi’i / aruvilai naṅkalam vayiramoṭu koṇṭu*) „erős lábú” (*nōṇ tāl*) uralkodóként győzte le ellenfeleit (Ferenczi 2016: 53). A tamil források szerint tehát a nyugati világ felől érkező kereskedők arannyal, borral, drágakövekkel, ékszerekkel, szobrokkal érkeztek kiváló hajóikon. Más forrásokból és a régészeti leletanyagból tudjuk, hogy a rómaiak Dél-Indiába általában római érméket,¹⁹ topázt, ruhákat, antimont, korallt, nyers üveget, rezet, ólmot, ónt, bort, *garumot*, kevés gabonát, agyagedényeket, lámpásokat exportáltak (Gurukkal 2010: 32). A rómaiak importtételéi között borsot, fahéjat, gyömbért, szegfűszeget, nárdust, *costust*, kardamomot, különféle parfümöket, kenőcsöket, drágaköveket, ébenfát, tífát, elefántot és elefántcsontot, pávát, papagájt, tigris, oroszlánt, kígyókat, teknőspáncélt látunk (McLaughlin 2010: 141–155). A *Puranānūru* 343. verse azt sugallja, hogy a tamil uralkodó szemszögéből a kereskedelmi árucikkek ajándékokként cserélődtek az uralkodók között (McLaughlin 2010: 49–50). Azonban, mint láttuk, az ajándékozás intézménye sosem alapult kölcsönösségen, az egyoldalú adakozás elsősorban az uralkodó isteni/hősi erényeit volt hivatott hangsúlyozni, márpedig az egyiptomi kereskedelmi flotta által Indiából exportált hatalmas rakományt valamiképp „hivatalosan” is ellentételezni kellett. Így a *Puranānūru* megállapítása, miszerint a yavanákkal folytatott kereskedelem során az árucikkek mint ajándékok cserélődtek, valószínűleg a költőnek – a hősi

nyelvekbe mint *yona*, majd ez szanszkritizálódott *yavanává* (Tóttössy 1956: 69–81), amelyet aztán a tamilok is átvettek (*yavaṇa*; lásd Tomber 2008: 27). A Krisztus születése körüli időktől megkülönböztethetünk északnyugat-indiai és nyugat-indiai *yavanákat*, akik valóban görögök (indogörögök) voltak (Baktria), a Sātavāhana Királyság *yavana* kereskedőit, illetve a dél-indiai *yavanákat*, akik eleinte elsősorban a Római Birodalom keleti részéből (Levante, Egyiptom stb.) érkező kereskedők lehettek (vö. Ray 1995: 78–81). Az arabok és a nyugat-ázsiai népek *yavanaként* történő említését csak a 4–5. századtól tapasztaljuk.

¹⁸ A fordításnál figyelembe kell venni, hogy a tamil *kalam* ’hajó’-t, ’ékszer’-t és ’edény’-t egyaránt jelenthet. Lásd *Tamil Lexicon* 778. <http://dsal.srv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.2:1:4793.tamillex.1875990> (Letöltve: 2017. 10. 10.).

¹⁹ Már Plinius is megjegyzi (*Naturalis historia* 6, 101; vö. *Periplus Maris Erythraei* 60), hogy „évente legalább 50 millió sestertius áramlik birodalmunkból Indiába, az onnan hozott áruk pedig százszoros áron kerülnek eladásra nálunk” (fordította és idézi Székely 2011: 60). Az Indiában talált római érmékkel kapcsolatban lásd Turner 1989; Ruffing 2009.

költészet koncepcióiba illő – leleménye volt. A Dél-Indiába be- és onnan kiáramló áruk tömegét (lásd Harrauer–Sijpestein 1985: 124–155; De Romanis 2012: 75–101) tekintve úgy gondolom, a római kereskedők és a tamilok közötti kereskedelem valójában kettős természetű: egyrészt a reciprocitás elvén alapuló cserekereskedelem volt, amely során a nyugatról érkezett értékes cikkek és a helyi exkluzív árucikkek tömegei cseréltek gazdát; másrészt ez egészülhetett ki az uralkodók által – a kereskedelmi kapcsolatok stabilitása érdekében – adott presztízsjajándékokkal.

A rómaiak arany-, ezüst-, bronzérméi, szobrai, különleges árucikkei – a hadjáratokon zsákmányolt kincsekkel és beszedett adókkal együtt – a tamil királyok kincstárának értékes ajándékaivá váltak, amelyekkel a hozzájuk érkező, őket dicsőítő költőiket, dalnokaikat megfizethették, akik – mint korábban láttuk – a király erejét, (isteni) hírnevét és legitimitását biztosító legfőbb ideológiai erőt jelentették a korban (Gurukkal 2010: 129). A királyok pedig – mint a kor igazi hősei – határtalan ajándékaikkal árasztották el híveiket, úgy ahogyan a hét nagy adományozó közül Őri is tette, aki a „villámokkal és felhőkkel érkező esőzéshez hasonlóan” (*vicumpiṇ karuvi vāṇam pōla*) határok nélkül (*varaivātu*) záporozta ajándékait (*Puranāṇūru* 204, 12–14).

Bibliográfia

Források

- Patirruppattu* = PILLAI, Turaicāmi (ed.) 1950: *Patirruppattu. Mūlamum viḷakka uraiyum*. Tirunelvēli, Tirunelvēlit Tennintiya Caivacittānta Nūṛpatippuk Kaḷakam.
- Puranāṇūru* = CĀMINĀTAIYAR, Uttamatānapuram Vēṅkaṭacuppaiyar (ed.) 1971: *Puranāṇūru. Mūlamum paḷaiya uraiyum*. 7th ed. Ceṇṇai, U. Vē. Cāminātaiyar Nūḷ Nilaiyam.

Szakirodalom

- DE ROMANIS, Federico 2012: Playing Sudoku on the Verso of ‘Muziris Papyrus’: Pepper, Malabathron and Tortoise Shell in the Cargo of Hermapollon. *Journal of Ancient Indian History* 27, 75–101.

- DUBYANSKIY, Alexander 2013: Royal Attributes as Reflected in “Caṅkam” Poetry. *Cracow Indological Studies* 15, 307–324.
- FERENCZI Roland 2016: A Malabár-part kalózái az indo-római kereskedelem idején. *Keletkutatás* 2016. tavasz, 39–61.
- 2017: Parallel Narratives on Muziris/Muciṛi: A Comparative Literary Close-up of an Ancient South Indian Port. In: DÁNIEL Bajnok (ed.): *Alia Miscellanea Antiquitatum. Proceedings of the Second Croatian–Hungarian PhD Conference on Ancient History and Archaeology*. Budapest–Debrecen, Eötvös Loránd University Department of Ancient History – University of Debrecen Department of Classical Philology and Ancient History, 147–158.
- GONDA, Jan 1964: Gifts and ‘Giving’ in the Ṛgveda. *Vishveshwaranand Indological Journal* 2, 7–30.
- GURUKKAL, Rajan 2010: *Social Formations of Early South India*. New Delhi, Oxford University Press.
- 2016: *Rethinking Classical Indo-Roman Trade. Political Economy of Eastern Mediterranean Exchange Relations*. New Delhi, Oxford University Press.
- HARDY, Friedhelm 1983: *Viraha-bhakti. The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*. Delhi, Oxford University Press.
- HARRAUER, Hermann – SIJPESTEJN, Pieter J. 1985: Ein neues Dokument zu Roms Indienhandel. P. Vindob. G 40822. *Anzeiger der Phil.-Hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 122, 124–155.
- HART, George L. III. 1975: *The Poems of Ancient Tamils. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*. Berkeley, University of California Press.
- HEESTERMAN, Johannes Cornelis 1959: Reflections on the Significance of the Dakṣiṇa. *Indo-Iranian Journal* 3, 241–258.
- KAILASAPATHY, Kanagasabapathy 1968: *Tamil Heroic Poetry*. Oxford, Clarendon Press.
- KANE, Pandurang Vaman 1941: *History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*. Vol. 2. Pt. 2. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- MAJOR István 2013: *A korai tamil királýságok a Pattupáttu tükreben*. Kézirat. Budapest.
- MAJOR István – TÓTFALUSI István 1978: *A tamil irodalom kistükre*. Budapest, Európa Kiadó.
- MCLAUGHLIN, Raoul 2010: *Rome and the Distant East. Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*. London, Continuum.
- RAY, Himanshu Prabha 1995: The Yavana Presence in Ancient India. In: BOUSSAC, Marie-François – SALLES, Jean-François (eds): *Athens, Aden, Arikamedu*. New Delhi, Manohar, 76–82.

- RUFFING, Kai 2009: ‚Global Players‘ – Römisches Geld in Indien? In: *Geldgeschichte im Geldmuseum 2009*. Frankfurt am Main, Deutsche Bundesbank, 57–75.
- SIVATHAMBY, Karthigesu 1981: *Drama in Ancient Tamil Society*. Madras, New Century Book House.
- SUBBIAH, Ganapathy 1991: *Roots of Tamil Religious Thought*. Pondicherry, Pondicherry Institute of Linguistics and Culture.
- SZÉKELY Melinda 2011: „Sziklákon, tűzön-vízen át”. Kereskedelmi út Rómából Indiába – Egyiptomon át. *Ókor* 10(3), 58–64.
- TOMBER, Roberta 2008: *Indo-Roman Trade. From Pots to Pepper*. London, Bristol Classical Press.
- TÖTTÖSSY Csaba 1956: A görögök neve az ókori Indiában. *Antik Tanulmányok* 3, 69–81.
- TURNER, Paula J. 1989: *Roman Coins from India*. London, UCL Institute of Archaeology – Royal Numismatic Society.
- ZVELEBIL, Kamil Václav 1973: *The Smile of Murugan. On Tamil Literature of South India*. Leiden, Brill.
- 1974: *Tamil Literature*. Wiesbaden, Otto Harrasowitz.
- 1995: *Lexicon of Tamil Literature*. Leiden, Brill.

Zöldségevő vagy húsevő Ásoka?

A kötetben ünnepelt tanárnőnk, Mária jī hindi óráinak egyikén tanultuk meg, bizonyára még az első tanév elején, azt a két kifejezést, amellyel a mai beszélt nyelvben jelölik azokat, akik a táplálkozás két jellemző gyakorlatának egyikét vagy másikat követik. A jól hangzó szópárt képező *tatsama* kifejezések, amelyekről beszélünk, a *śākāhārī* ’zöldségevő’ és a *māṃsāhārī* ’húsevő’. Ezeket a kifejezéseket vélhetően a modern nyelvhasználat céljára alkották meg a szanszkrit alakokból, hiszen az ember az angol *vegetarian* szó etimológiai tövét, a *vegetable* ’zöldség’ szót véli felfedezni a *śākāhārī* kifejezés *śāka-* ’zöldség’ előtagjában.¹ Márpedig a *vegetarian* szót valamikor az 1840-es években, az angol Vegetarian Society megalakulásával egy időben kezdték általánosan használni (Spencer 2000: 238–239).

A növényevésre utaló, *śāka-* előtaggal képzett alakok ugyanakkor előfordulnak a szanszkrit irodalomban is. Bhartṛhari (Kr. u. 5. sz.) egyenesen a *śākāhāra* ’zöldségevés’ kifejezést használja egyik versében, de azzal ellentétben, amit várnánk, nem a húsevést állítja vele szembe mint annak ellentétpárját, hanem a *śālyodana* ’főtt rizs’ fogyasztását (*Śatakatraya* 1 [*Nītiśataka*], 82). Hasonló jelenség figyelhető meg a *dharmasūtrák*ban is (Kr. e. 3. – Kr. u. 1. sz.), ahol a *śākabhakṣa* ’zöldséget fogyasztó’, illetve *śākabhakṣatā* ’zöldségfogyasztás’ alakok előfordulnak ugyan, ám nem a húsevéssel szemben választható lehetőséget jelölik, hanem vagy a remete növényi étrendjei közül egyet, szemben a többi lehetőséggel, mint például a hántolt magvak, a gumók és gyökerek vagy a gyümölcsök fogyasztása (*Baudhāyanadharmaśūtra* 3, 3), vagy pedig a vezeklési módok közül egyet, amely zöldségek kizárólagos fogyasztásából áll, szemben a csak tej, csak gyümölcsök, csak árpakása stb. fogyasztásával (*Gautamadharmasūtra* 19, 13).

¹ Hízelgő volna éppen indológusoknak elfogadni John E. B. Mayor latin professzornak (1825–1910) és a Vegetarian Society egykori elnökének állítását arról, hogy a *vegetarian* szó nem az angol *vegetable*, hanem a latin *vegetus* ’életerős, eleven’ származéka. Hiszen akkor a vegetarianizmust olyan önd kifejezésekkel hozhatnánk kapcsolatba, mint a védikus *vāja-* ’győzelmi díj’ vagy *vājayati* ’gyorsít, élénkít’. Ennek az elméletnek a cáfolatához azonban vö. Davis 2011.

Ám különös módon éppen egy korai nyelvészeti forrás, Kātyāyana *vārttikāi* (Kr. e. 3. sz. közepe) nyújtanak értékes támpontot az általunk tárgyalt kérdéshez. Pāṇini egyik szöveghelyéhez fűz magyarázatot a nyelvész, amikor a szóösszetételek egyik sajátos típusának kiegészítő példájaként említi azt az alakot, hogy *śākapārthiva* 'zöltségkirály' (*Mahābhāṣya* 1, 406, 5).² A későbbi nyelvészeti kommentárokból világossá válik a szóösszetétel természete. Patañjali (Kr. e. 2. sz. közepe) egészen pontosan meghatározza, hogy a szóösszetételből kiesett egy tag, helyesen tehát úgy kell értelmeznünk: *śākabhojī pārthivah* 'zöltségevő király' (*Mahābhāṣya* 1, 406, 6–8). A *Kāśikāvṛtti* (Kr. u. 7. sz. eleje) által megadott alak hasonló értelmezésre enged következtetni: *śākapradhānah pārthivah* 'olyan király, akinek a zöltség a fő dolog' (*Kāśikāvṛtti* 2, 1, 60). Végül a *Siddhāntakaumudī* (Kr. u. 17. sz. eleje) egyszerűen csak azzal írja körül a szóösszetételt: *śākapriyah pārthivah* 'olyan király, akinek a kedvence a zöltség' (*Siddhāntakaumudī* 948).

Hartmut Scharfe (1971: 211–219) meggyőzően érvelt amellett, hogy a Kātyāyana által említett *śākapārthiva* példa egy meghatározott személyre kellett, hogy vonatkozzon, és hogy ez a személy nem lehetett más, mint a híres Maurya király, Priyadarśin Aśoka. Annál is inkább, mert Kātyāyana egy másik Pāṇini-szöveghely kiegészítő példájaként említi a *devānāmpriya* 'isteneknek kedves' szóösszetételt, amely köztudomásúan Aśoka és feltehetően más Maurya királyok által is használt cím volt. Vagyis a nyelvész, lévén a jeles uralkodó kortársa, élő és közhasználatú példákkal kívánta gyarapítani Pāṇini példatárát.

Szerény hozzájárulásunkkal e tiszteletkötethez a zöltségevő vagy húsevő Aśoka kérdését próbáljuk meg körbejárni az ókori görög és ind források alapján. Választásunk azért is esett erre a témára, mert ötvözi a jelen szerzőpáros két kutatási területét: az ókori vegetarizmust és a korai ind epigráfiát.

Az Aśoka ediktumaiból készült két görög nyelvű fordításnak, amely ránk maradt,³ az egyik legszembetűnőbb vonása az, hogy úgy mutatják be a királyt, mint aki szellemi fordulatának köszönhetően maga is vegetáriánus életmódra tért át, és az alattvalóinak is ezt írta elő. A görög szövegben ez a királyról alkotott kép félreismerhetetlen, mivel a görög hagyományból évszázadok óta ismert fordulatot használják a király élőlényekhez fűződő viszonyának a megjelölésére: ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων 'tartózkodás a lelkes élőlényektől'.⁴

² A kérdés tárgyalásához lásd Scharfe 1971: 219–225.

³ Vö. bőséges irodalommal Canali de Rossi 2004: 185–191; Merkelbach–Staubert 2005: 25–36; Rougemont–Bernard 2012: 167–173.

⁴ A szövegforrásokhoz vö. Haussleiter 1935; Dierauer 2001.

A görög–arámi első kandahāri ediktum elmondja,⁵ hogy Priyadarśin király tízévi uralkodás után megmutatta a jámborságot (εὐσέβεια, amely a *dharma* megfelelője) az embereknek, és ettől fogva jámborabbá tette őket. Azután ez a kijelentés olvasható: „És a király tartózkodik a lelkes élőlényektől, és a többi ember is, és a királynak ahány vadász és halásza van, mindaz felhagyott a vadászattal” (KD 1, 5–8).⁶ Az arámi változat némileg módosít ezen a képen, amikor azt mondja, hogy „ami a táplálékot illeti, a királynak csak kevés (z’yr) élőlényt ölnek meg, s ezt látva minden ember felhagyott [az élőlények megölésével], sőt akik halásznak[–vadász–nak], azoknak is megtiltották” (KD 1, 3–5 [17–19]).⁷ Azt nem lehet tudni, hogy mi adott okot a bizonytalanságra a két eltérő fordításban. Mindenesetre úgy tűnik, hogy a fő különbség az állatok mennyiségében rejlik, amelyeket a királynak táplálék céljából megölnek. Nem egészen világos ugyanakkor az sem, hogy vajon csak a király halászhajói és vadászai hagytak-e fel a tevékenységükkel, vagy ezt a birodalomban megtiltották minden halásznak és vadásznak.

A lelkes élőlényektől való tartózkodás fordulata a második kandahāri ediktum szövegében is felbukkan. Ez különösen meglepő annak ismeretében, hogy itt főleg a Kalinga leigázásával kapcsolatos eseményekről van szó, ami önmagában nem indokolná a gondolat előkerülését. A prākrit eredeti mellőzi is, hogy hasonlóról beszéljen: „Azután most, Kalinga megszerzése után, heves *dharma*elmélyedése, *dharma*vagyakozása és *dharma*tanítása van az isteneknek kedvesnek. Megbánása van az isteneknek kedvesnek Kalinga meghódítása után. Mert az emberek megölését vagy halálát vagy elhurcolását, amelyre ott sor került a meghódítatlan meghódításával, az isteneknek kedves nagyon fájdalmasnak és súlyosnak találja” (RE 13C–E).⁸ A görög fordítás bizonyára a több százezer lélek megölésének említésétől indítva szükségesnek érezte Ásoka szellemi fordulatába belefoglalni az élőlényektől való tartózkodás elrendelését: „Ettől az időtől fogva részvét és szánalom fogta el, és súlyos lelkifurdalás gyötörte, melynek folytán elrendelte, hogy tartózkodjanak a lelkes élőlényektől, és buzgó erőfeszítést, intézkedést tett a jámborság

⁵ Az alábbiakban a feliratokra történő hivatkozásoknál a következő rövidítéseket alkalmazzuk: KD = Kandahar edict, azaz kandahāri ediktum; RE = rock edict, azaz nagy sziklaediktum; MRE = minor rock edict, azaz kis sziklaediktum; PE = pillar edict, azaz oszlopediktum.

⁶ (5) καὶ ἀπέχεται (6) βασιλεὺς τῶν ἐμπύχων καὶ οἱ λοιποὶ δὲ (7) ἄνθρωποι καὶ ὅσοι θηρεύται ἢ ἀλιεῖς (8) βασιλεὺς πέπαινται θηρεύοντες.

⁷ (3) *bm'kl' lmr'n mlk' z'yr* (4) *qṭln znh lmḥzh klhm 'nśn 'thšsynn wzy nwny' 'hđn* (5) *'lk 'nśn ptyzbt*.

⁸ (C) *[tato] pachā a[dhu]nā ladhe[su ka]lig[e]su [tīve] dha[m]māv[ā]ye dha[mma]kāma[tā] dha[m]m[anu] saṭh[i] ca devānaṃpi[ya]sa*. (D) *se ath[i anusaye] dev[ā]naṃpiya[sa] vijini[tu] kal[iḡāni]*. (E) *[a]vijitaṃ [hi vi] ji[nā]mane [e] tata vadha [vā ma]lane va apa[va]he [vā ja]nasa se bāḍhaṃ vedaniyama[te] [gu]lu[mate] ca devānaṃpiyasa* (Eṭṭaḡuḍi).

érdekében” (KD 2, 14–16).⁹ Természetesen arról nincs szó, hogy a fordítás ne tarthatna számot hitelességre. Könnyen lehet, hogy a görög szöveg megfogalmazóiban igény támadt az egymás után háromszor is megismétlődő *dharma* tartalmának pontosabb meghatározására, ezért eligazítást kértek az indiai írnokoktól. Ekkor a prákrit ediktumok szelleméhez hűen megjelölhették nekik a *dharma* egyik legfőbb jellemzőjét vagy alkotóelemét: az élőlények életének el nem vételét és a lényeknek való nemártást.

Az ókori görögség Indiáról kialakított képében a szellemi célokra törekvő, bölcs és mértékletes „vegetáriánus király” eszménye elevenen élhetett. Ennek a világos tanúságát adja Philostratos (Kr. u. 2–3. sz.) műve, amelyet a tyanaí Apollónios életéről írt. A Pythagoras tanítását követő férfi, aki maga is szigorúan tartózkodott a lelkes élőlényektől, a bölcsesség megszerzése céljából Indiába utazik. Mialatt a *brāhmaṇák* csoportjához igyekszik, akik a Gangesz-medencében élnek, átutazik Taxilán, ahol ismeretséget köt a helyi királlyal. A király, aki talán azonos lehetett az indopártus uralkodóval, Gondopharésszal, csodálatot vált ki Apollóniosból és kíséretéből, nem utolsó sorban mértékletes életmódjával és szerény étrendjével. Vendégének kérdésére elmondja: „Bort annyit iszom, amennyit Héliosnak loccsintok, amit pedig vadászat során szerzek, azt a többiek eszik meg, nekem pedig elég a puszta testedzés. Az élelmemet zöldségek (λάχανα), datolyapálma bele, datolya gyümölcse képezi, és mindaz, amit a folyó öntöz. Sok minden terem nekem a fákról is, amelyeket a saját kezemmel művelek meg” (Philostratos: *Vita Apollonii* 2, 26, 35–41).¹⁰ Röviddel a beszélgetés után lakomához ülnek, amelynek a részleteiről is olvasunk: „Az asztalon halak és madarak hevernek, egész oroszlánok, gazellák és vadkanok és tigrisek hátsó fele, ennek az állatnak a többi részét ugyanis nem fogyasztják, mivel azt állítják, hogy rögtön a születése után az elülső lábait megemeli a felkelő Hélios felé” (Philostratos: *Vita Apollonii* 2, 28, 10–15).¹¹ A gazdagon megrakott asztalról a király és a vendége nem fogyaszt, hanem együtt étkeznek közös étrendjük miatt, miközben a meglátogatandó *brāhmaṇákról* beszélgetnek, akiknél történetesen maga a király is nevelkedett.

⁹ (14) ἀπ' ἐκεῖνου τοῦ χρόνου ἔλεος καὶ οἶκτος αὐτὸν ἔλαβεν· καὶ βαρέως ἤνεγκεν. (15) δι' οὗ τρόπου ἐκέλευεν ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων σπουδῇν τε καὶ σύνταξιν πεποιῆται (16) περὶ εὐσεβείας.

¹⁰ οἶνον μὲν ἔφη πίνω τοσοῦτον, ὅσον τῷ Ἡλίῳ σπένδω, ἃ δ' ἂν ἐν θήρῃ λάβω, ταῦτα σιτοῦνται ἕτεροι, ἔμοι δ' ἀπόχηρ τὸ γυμνάσθαι. τὰ δὲ ἐμὰ σιτία λάχανα καὶ φοινίκων ἐγκέφαλοι καὶ ὁ καρπὸς τῶν φοινίκων καὶ ὀπόσα ὁ ποταμὸς κηπεύει. πολλὰ δὲ μοι καὶ ἀπὸ δένδρων φύεται, ὧν γεωργοὶ αἶδε αἱ χεῖρες.

¹¹ ἐνταῦθα διάκεινται ἰχθὺς μὲν καὶ ὄρνιθες, διάκεινται δὲ λέοντές τε ὅλοι καὶ δορκάδες καὶ σῦες καὶ τίγρεις ὀσφύες, τὰ γὰρ λοιπὰ τοῦ θηρίου παραιτοῦνται ἐσθίειν, ἐπειδὴ τὸ ζῶον τοῦτο φασιν, ὅταν πρῶτον γένηται, τοὺς ἐμπροσθίους τῶν ποδῶν ἀνίσχοντι αἶρειν τῷ Ἡλίῳ.

Mennyire egyeztethetők össze ezek a nyugati tudósítások az Ásoka prákrit nyelvű ediktumaiban foglaltakkal?¹² Zöldségevő vagy húsevő volt-e a király? Hódolt-e a vadászatnak? Tudjuk, hogy az első nagy sziklaediktum kezdő mondata így hangzik: „Itt egyetlen állatot sem szabad feláldozni elvéve az életét!” (RE 1B).¹³ Joggal várhatnánk ezek után az állati élet teljes megkímélését és a fogyasztásuktól való tartózkodást. Viszont a folytatás másról árulkodik: „Korábban az isteneknek kedves Priyadarśin király konyháján naponta sok százezer élőlény életét vették el mártás készítése céljából. De most, amikor ezt a *dharmafeliratot* írják, csak három élőlény életét veszik el: két pávaét és egy gazellaét. De még ezt az egy gazellaét sem állandóan. Később még ennek a három élőlénynek az életét sem fogják elvenni” (RE 1F–H).¹⁴ Több probléma is felvetődik. Miért csak a mártásról (*sūpa*) emlékezik meg a szöveg, amikor az állati húst bizonyára más formákban is fogyasztották? Vajon magának a királynak és/vagy szűkebb udvarának a táplálékáról van-e szó? Miért kell a jelenben ragaszkodni az egy gazella és a két páva fogyasztásához, ha egyszer rövidesen ezeknek a megölésével is felhagynak? Végül ha az ediktum elején az állatok feláldozását megtiltotta a király, akkor a páváknak és a gazellának a beszerzési forrása vajon nem a vadászat volt-e? Ebben az esetben pedig nem maga Ásoka volt-e, aki ezeket az állatokat elejtette?

Úgy hisszük, ezekre a kérdésekre nemigen adható megnyugtató válasz. Ha az ediktum buzdítás kíván lenni a *dharma* követésére, akkor nem a tárgyi hűség a lényeges. Képes ugyanis kifejezni a működését és hatást gyakorolni akkor is, ha belső ellentmondásokról terhes. Az ediktumok eszköztárának egyik állandó eleme a múlt és a jelen szembeállítása. Ehhez az eszközhöz folyamodva az uralkodó képes kiemelni a saját érdemeit a *dharma* gyarapításában, egyúttal buzdítani népét, hogy tovább gyarapodjon. A negyedik nagy sziklaediktum ennek az eljárásmodnak ékes példáját szolgáltatja: „A múltban sok száz éven keresztül egyre csak nőtt az élőlények életének elvétele és a lényeknek való ártás. [...] Ami sok száz éven keresztül nem volt korábban, az most gyarapodott az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-tanítása folytán: az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nemártás. [...] Ez és sok más *dharmagyakorlás* gyarapodott. És az isteneknek kedves Priyadarśin király a jövőben is tovább gyarapítja ezt a *dharmagyakorlást*” (RE 4A, C–E).¹⁵

¹² Ásoka állatokkal szembeni bánásmódjának hosszabb-rövidebb elemzéséhez vö. Alsdorf 1962: 49–53; Schmithausen 2000: 170–172; Gaál 2013: 266–273.

¹³ (B) *hida no kichi jīvaṃ ālabhi[ti]u pajohitaviye* (Jaugaḍa).

¹⁴ (F) *puluvaṃ mahā[nasa]si devānaṃpiyasa piyadasine lājine anudivasam bahūni pānasatasah[a]sāni ālabhiyisu sūpa[ti]āye*. (G) *se aja adā iyaṃ dhammalipī likhitā tiṃni yeva pānāni āla[m]bhiyaṃti duve majūla eke mige se pi cu mige no dhuvaṃ*. (H) *etāni pi cu tiṃni pānāni pachā no āla[bh]iyisaṃti* (Jaugaḍa).

¹⁵ (A) *atikantaṃ aṃtalaṃ bahūni vasasatāni vadhite va pānā[la]mbhe vihisā ca bhūtānaṃ [...]* (C) *ād[i]se b[a]hūhi vasasa[ti]ehi no hūtapuluve tādise aja va[ldhite de]vānaṃpiyasa piy[a]dasine lājin[de] dham[m]ānus[a]*

Ami a vadászat kérdését illeti, a nyolcadik nagy sziklaediktum ezt választja témájául. Az ismertetett elv itt is megfigyelhető, hiszen Asóka szembeállítja saját példáját a régebbi királyok gyakorlatával: „A múltban a királyok szórakozásutazásra vonultak ki. Ebben vadászat és más hasonló kedvtelések voltak. Az isteneknek kedves Priyadarśin király felszentelése után tíz évvel a *bodhi*fához vonult ki. Ezzel ott *dharma*utazást tett. [...] Ez nagyobb gyönyör az isteneknek kedves Priyadarśin király számára, a másik ennek csak a töredék része” (RE 8A–D, F).¹⁶ Bár vonzónak tűnhet Asóka szavait úgy értelmeznünk, hogy a király önvallomást tesz arról, hogyan adta fel vadászszenvélyét, magának a szövegnek a fordulataiból ez nem következik. Úgy tűnik, egyszeri látogatásról van szó a Buddha felébredésének színhelyére, még ha a hasonló *dharma*utazások feltehetőek is a népet rendszeresen felkereső és tanító király részéről. Mintha az utolsó fordulat, amely arra utal, hogy ez a gyönyör többszöröse annak, amit a szórakozásutazás nyújt, nem a vadászat teljes feladásáról árulkodna.

Asóka ötödik oszlopediktumában szinte egyedülálló példáját találjuk meg annak, amikor az uralkodó nem jól megformált példabeszédekkel, hanem gyakorlati előírások sorával fordult a népéhez. Ezek az előírások az állati élet védelmében fogantak. A számos előírás közül, amelyeknek többsége meghatározott állatfajok védelmét szolgálja, szembetűnik egy, mivel szoros kapcsolatban áll az állatok fogyasztásával: „Felszentelésem után huszonhat évvel úgy rendelkeztem, hogy ezek az állatok nem megölhetők: [...] minden négylábú, amelynek nem veszik hasznát, és nem fogyasztják” (PE 5B).¹⁷ Ez a rendelkezés felmenti a megölési tilalom alól azokat a négylábú állatokat, amelyeknek a fogyasztása vagy más célú felhasználása általános volt az indiai gyakorlatban. Még jobban megvilágítja a kérdést a rákövetkező szövegrész: „A nőstény kecske, az anyajuh és a koca, akár vemhes, akár szoptató, nem ölhető meg, sem a kicsinyeik, amíg el nem érik a hat hónapot” (PE 5C).¹⁸ Könnyű ezekből a szavakból visszakövetkeztetni arra, hogy a felsorolt állatok alapvetően megölhetők és fogyaszthatók, védelmet pusztán a megkülönböztett állapotukban élveznek. Érdemes megemlíteni, hogy ebben a sorozatban hiába keressük a tehenet, amire más magyarázat nem kínálkozik, mint hogy az ediktumok felírásának idejében ettől az állattól általánosan tartózkodtak.

thi[y]ā an[āla]mbhe pānānaṃ avihisā bhūtānaṃ [...] (D) esa aṃne ca ba[h]uvidhe dh[a]ṃmacalane vaḍhite. (E) vaḍhayis[a]ti ceva devānaṃpiye piyada[s]i l[ā]jā dhaṃmacalanaṃ imaṃ (Dhauḷi).

¹⁶ (A) *atikamaṃ aṃtalaṃ devānaṃpiyā viḥ[ā]layātaṃ nāma nikhamisu. (B) heta migaviyā aṃnāni ca hedisāni ābhi[la]mani h[ū]su. (C) se devānaṃpiye pi[ya]dasi lāja dasavaśa[bh]isi[te] saṃtaṃ nikhamitha [saṃbodhi]. (D) tenata dhaṃmayātā [...] (F) esa bhūye lati hoti devānaṃpiyasa piyadasī[ne] lājine bhāge aṃne (Erraguḍi).*

¹⁷ (B) *saḍuvīsativasaabhisitena me imāni jātāni avadhiyāni kaṭāni [...] save catupade ye paṭibhogam no eti na ca khādiyaṃ (Delhi-Toprā).*

¹⁸ (C) *ajakā nāni eḍakā ca sūkālī ca gabhinī va pāyamīnā va avadhya potake ca kāni āsaṃmāsike (Lauriyā-Arārāj).*

Az állatok védelmét célzó előírások közül néhány a halászat-vadászat témakörébe vág. Ezek nem a vadászatot tiltják meg, hanem bizonyos korlátozásokat fogalmaznak meg: „Erdőt ok nélkül vagy ártó szándékkal nem szabad felgyújtani. Állatot nem szabad élő állattal etetni” (PE 5F–G).¹⁹ Meghatározott naptári napokra és ünnepnapokra érvényes az az előírás, mely szerint „nem szabad halat sem megölni, sem árusítani. Ugyanezek a napokon az elefánterdőkben és a halászterületeken nem szabad megölni a többi állatfajt sem” (PE 5H–I).²⁰

Hetedik, záró oszlopediktumában Ásoka visszaemlékszik pályafutására, mintegy summázza egész életművét. Kitér általában a szabályozások és a meggyőzés eszközének különbségére, komoly belátással előnyben részesítve az utóbbit. Ezen a ponton emlékezik meg az állatvédő előírásokról is: „Hoztam azt a *dharma*-szabályozást, hogy ezeket és ezeket az állatfajokat nem szabad megölni. És még sok más hasonló *dharma*szabályozást is hoztam. De meggyőzéssel nagyobb mértékben valósult meg az emberek *dharma*gyarapodása a lényeknek való nemártás és az élőlények életének el nem vétele céljából” (PE 7LL–NN).²¹

A király eszményi ábrándokat szőtt, de uralkodói gyakorlatában nyilvánvalóan törekedett megtartani az egyensúlyt. A népével szemben támasztott elvárásai realisabb talajra helyeződtek az olyan rendeletek által, amelyeknek a gyakorlati megvalósítása is belátható volt. Éppen ebből a szempontból lehet tanulságos a kis sziklaediktumának második felében található instrukciók sorozata, amelyeket hivatalnokain keresztül kívánt eljuttatni a társadalom bizonyos célcsoportjaihoz. Egyrészt a tanítókról és tanítványokról van szó, akiknél vissza kell állítani az időtálló értékeket, a szülőknek és a mesternek való engedelmességet. Másrészt olyan személyekről, akiknek a foglalkozásában különös jelentőséget nyer a *dharma* másik legfőbb jellemzője vagy alkotóeleme (*guṇa*), amelyet a szöveg úgy fogalmaz meg: „Az élőlényekkel szemben részvétet kell gyakorolni” (MRE 2F).²² A célszemélyeket jelölő szavak értelme mindaddig homályban maradt. Ezért kis hozzájárulásunk újításaként a sornak az általunk javasolt értelmezését adjuk: „Ugyanúgy parancsoljátok meg az elefánthajcsároknak, a büntetés-végrehajtóknak, a lóidomároknak és a *brāhmaṇā*knak!” (MRE 2J).²³ Ezeknek a személyeknek különösen ügyelniük kell

¹⁹ (F) *dāve anathāye vā vihisāye vā no jhāpetaviye*. (G) *jīvena jīve no pusitaviye* (Delhi-Toprā).

²⁰ (H) [...] *mahe avadhiye no pi viketaviye*. (I) *etāni yevā divasāni nāgavanasi kevaṭabhogasi yāni amnāni pi jīvanikāyāni no haṃtaviyāni* (Delhi-Toprā).

²¹ (LL) *dhammaniyame cu kho esa ye me iyaṃ kaṭe imāni ca imāni jātāni avadhiyāni*. (MM) *amnāni pi cu bahu[kāni] dhammaniyamāni yāni me kaṭāni*. (NN) *nijhatiyā va cu bhuye munisānaṃ dhammavaḍḍhi vadhitā avihimsāye bhutānaṃ anālaṃbhāye pānānaṃ* (Delhi-Toprā).

²² (F) *prānesu dayitaviye* (Erraguḍi).

²³ (J) *heṣme[va] ānapayātha hathiyārohāni kāranakāni yūgyācariyāni baṃbhanāni ca* (Erraguḍi).

arra, hogy a részvétet ne veszítsék szem elől, amikor foglalkozásuknál fogva emberekkel és állatokkal dolgoznak. A *brāhmaṇák* említését a felsorolás végén bizonyára az állatáldozatokban való közreműködésük magyarázza.

Bibliográfia

Források

- Aśoka = HULTZSCH, Eugen (ed.) 1925: *Inscriptions of Asoka*. Oxford, Clarendon.
- = SCHNEIDER, Ulrich (ed., comm., transl.) 1978: *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- = ANDERSEN, Paul Kent 1990: *Studies in the Minor Rock Edicts of Aśoka*. Vol. 1. *Critical Edition*. Freiburg, Hedwig Falk.
- Baudhāyanadharmasūtra = OLIVELLE, Patrick (ed., transl.) 2000: *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. Delhi, Motilal.
- Bhartṛhari: *Nītiśataka* = TRIPATHI, Shrikrishnamani (ed., comm.) 1990: *Nītiśataka of Bhartṛhari*. Varanasi, Chaukhamba Surbharati Prakashan.
- Gautamadharmasūtra = OLIVELLE, Patrick (ed., transl.) 2000: *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. Delhi, Motilal.
- Kāśikāvṛtti = SHARMA, Aryendra et al. (eds) 1969–1985: *Kāśikā. A Commentary on Pāṇini's Grammar by Vāmana and Jayāditya*. Vol. 1–4. Hyderabad, Sanskrit Academy, Osmania University.
- Patañjali: *Mahābhāṣya* = KIELHORN, Franz (ed.) 1962–1972: *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*. 3rd ed. rev. by Kashinath Vasudev Abhyankar. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Philostratos: *Vita Apollonii* = CONYBEARE, Frederick C. (ed., transl.) 1912–1921: *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana*. Vol. 1–2. London, Heinemann.
- Siddhāntakaumudī = BHATTACARYA, Bishnupada (ed., comm.) 1974: *Siddhāntakaumudī of Bhaṭṭoji Dikṣita*. Calcutta, Sanskrit Pustak Bhandar.

Szakirodalom

- ALSDORF, Ludwig 1962: *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinder- verehrung in Indien*. Wiesbaden, Steiner.
- CANALI DE ROSSI, Filippo 2004: *Iscrizioni dello estremo oriente greco. Un repertorio*. Bonn, Habelt.
- DAVIS, John 2011: *The Vegetus Myth*. <http://www.vegsource.com/john-davis/the-vegetus-myth.html> (Letöltve: 2017. 09. 30.)
- DIERAUER, Urs 2001: Vegetarismus und Tierschonung in der griechisch-römischen Antike (mit einem Ausblick aufs Alte Testament und frühe Christentum). In: LINNEMANN, Manuela – SCHORCHT, Claudia (Hrsg.): *Vegetarismus. Zur Geschichte und Zukunft einer Lebensweise*. Erlangen, Fischer, 9–72.
- GAÁL Balázs 2013: Vegetarianizmus és nem-ártás az ókori Indiában. Keleti és nyugati perspektívák. In: DÉRI Balázs (szerk.): *Convivium. Az ELTE Bölcsészettudományi Karán 2012. november 6–7-én tartott vallástudományi konferencia előadásai*. Budapest, ELTE BTK Vallástudományi Központ, 197–316.
- HAUSSLEITER, Johannes 1935: *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin, Töpelmann.
- MERKELBACH, Reinhold – STAUBER, Josef 2005: *Jenseits des Euphrat. Griechische Inschriften*. München, Saur.
- ROUGEMONT, Georges – BERNARD, Paul 2012: *Inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale*. London, SOAS.
- SCHARFE, Hartmut 1971: The Maurya dynasty and the Seleucids. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 85, 211–225.
- SCHMITHAUSEN, Lambert 2000: Essen, ohne zu töten. Zur Frage von Fleischverzehr und Vegetarismus im Buddhismus. In: SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hrsg.): *Die Religionen und das Essen*. Kreuzlingen, Hugendubel, 145–202.
- SPENCER, Colin 2000: *Vegetarianism. A History*. New York–London, Four Walls Eight Windows.

Középkori kevert kasztok

Bevezetés

Közhelyszámba megy, hogy India társadalma a legkorábbi időktől fogva négy kasztra (*varṇa*) és számtalan alkasztra (*jāti*) tagolódik. Ismert, hogy a négy főkasztot már a *Ṛgveda* 10. *maṇḍalájának* 90. himnusza is említi.¹ Gyakran hallhatjuk azt az értelmezést, hogy a *jāti*k a *varṇákon* belüli kisebb csoportok, ám ez nem teljesen felel meg annak, amit forrásainkban látunk. A *jāti* szó egyszerűen ’születés’-t, ’származás’-t jelent, illetve sokszor a *varṇák* keveredéséből származó utódokra (*miśra-jāti*), valamint az ilyen „kevert kasztok” egymással való további elegyedésére is utal. Egy *jāti* ezen kívül, és főképp, egy foglalkozási csoportot, „céhet” is jelöl (vö. Dezső 2003: 55).

Az indiai kasztok kutatásának nemzetközi irodalma rendkívül kiterjedt,² és a témában magyar nyelven is olvashatók tanulmányok. Dezső 2003: 91–98 tartalmazza a *Mānavadharmasāstra* 10. fejezetének azt a részét, amely a kevert kasztokkal foglalkozik. Ruzsa 2013 a *śūdrákkal* szembeni kirekesztést tárgyalja. Gáthy 2017: 345–360 ismerteti a kasztrendszer modern vonatkozásait. Szintén friss kutatás a témában O’Hanlon–Hidas–Kiss 2015, amely nyomán ez a cikkünk is született.

Jelen tanulmányban tehát az indiai kevert kasztok világába nyújtunk betekintést, ahogy azt a 14–15. század körül konzervatív bráhmanikus környezetben leírták. A *Jātiviveka*, azaz *A kasztok elemzése* egy három fejezetből álló, verses formában írott mű, melynek második része 90 kevert kasztot sorol fel és ír le tömören, városi és falusi környezetből egyaránt, azok foglalkozásával és sokszor társadalmi státuszával, illetve rituális jogaival együtt. Érdekesség, hogy a kevert kasztok szanszkrit elnevezése mellett gyakran szerepel helyi (elsősorban maráthi) nevük is a szövegben.

¹ A himnusz legújabb magyar fordítását tartalmazza Ruzsa 2006.

² Lásd Dezső 2003: 58–59 bibliográfiáját.

A munka szerzője Gopīnātha, egy marātha *brāhmaṇa* volt, és a *Jātiviveka* elkészítésének hátterében minden bizonnyal főleg praktikus okok játszhattak szerepet, ugyanis a hanyatló világban sokszor gyakorlati szükség van egyes személyek szülői hátterének pontos meghatározására mind vallási, jogi és foglalkozásbeli szempontokból, mind a szociális rend megfelelő fenntartásának érdekében. Ugyanakkor az olvasó gyakran érezheti azt, hogy a precíz definíciók és bonyolult kapcsolódások mögött talán egy nagyrészt idealizált, túlságosan is logikusan felépülő, sosemvolt társadalmi rend utáni vágyakozás húzódik meg. Gopīnātha munkája olyan korábbi nagy klasszikus műveket vesz kiindulópontul, mint a *Mānavadharmasāstra*, illetve a *Yājñavalkyasmṛti*, azok kevert kasztokra vonatkozó részeit azonban mind terjedelemben, mind részletességben jóval meghaladja. A *Jātiviveka* hasznosságát és népszerűségét mutatja, hogy a 16. században beemelték a *Paraśurāmapratāpa* című enciklopédikus műbe, ugyanebben az időszakban megszületett egy terjedelmesebb *Brhājātiviveka*, és Gopīnātha munkája hatással volt a *vāstuśāstrákra* is (O’Hanlon–Hidas–Kiss 2015: 112–114).

Az alábbiakban a *Jātiviveka* második fejezetének részletes parafrazeált összefoglalása következik, mindemellett az első és harmadik fejezetet is röviden bemutatjuk. A szanszkrit szövegnek egyetlen kiadása jelent meg nyomtatásban, Riccardo Nobile 1910-es munkája (Nobile 1910). Ez azonban megbízhatatlannak bizonyult, így az összefoglalások alapjául két eredeti kéziratot választottunk. Az első (cikkünkben „A” hivatkozással) a *Paraśurāmapratāpa*, amely tartalmazza a *Jātivivekát*, és amelyet a Bhandarkar Oriental Research Institute őriz Punéban, ahol a Viśrāmagyűjtemény 233. számú darabja, datálás nélkül. A második (cikkünkben „B” hivatkozással) egy *Jātiviveka*-kézirat, mely a British Libraryben található az 1969-es szám alatt; datálás nélküli, a katalógus hozzávetőlegesen 1700 körülre becsüli (Eggeling 1887: 518). Nobile kiadása ezt a kéziratot és az 1061a jelzetűt veszi alapul, 1638-as és 1639-es számokkal hivatkozva rájuk, melyek a katalógus sorszámai.

Cikkünkben szanszkrit szöveget terjedelmi, valamint minőségi okok miatt nem tudunk közölni, de remélhetőleg valamikor a nem túl távoli jövőben elkészülhet egy kritikai kiadás is. Jelen összefoglalásunkban néhol, a nehezebben érthető, romlottabb és még megoldatlan szöveghelyeken a *Jātiviveka* „szatellitszövegeire” és más forrásokra támaszkodva, „néma” emendációkat alkalmazva rekonstruáljuk a leírásokat.

A *Jātiviveka* első fejezete: bevezető, *anuloma* és *pratiloma* származások

A *Jātiviveka* első fejezete többek közt a négy „alapkaszt” (*varṇa*) felsorolását (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya*, *śūdra*, azaz pap, harcos, dolgozó, szolga), valamint az ezek elfogadható, „természetes” (*anuloma*) és problematikus, „természetellenes” (*pratiloma*) keveredéséből származó utódok elnevezését tartalmazza. Az *anuloma* keveredésben az apa magasabb kasztú, a *pratiloma* keveredésben alacsonyabb kasztú.

A hat *anuloma* származás:

- *brāhmaṇa* apa + *kṣatriya* anya = *mūrdhāvasiktaka*
- *brāhmaṇa* apa + *vaiśya* anya = *ambaṣṭha*
- *brāhmaṇa* apa + *śūdra* anya = *niṣāda*
- *kṣatriya* apa + *vaiśya* anya = *māhiṣya*
- *kṣatriya* apa + *śūdra* anya = *ugra*
- *vaiśya* apa + *śūdra* anya = *karaṇa*

A hat *pratiloma* származás:

- *kṣatriya* apa + *brāhmaṇa* anya = *sūta*
- *vaiśya* apa + *brāhmaṇa* anya = *vaideha*
- *vaiśya* apa + *kṣatriya* anya = *māgadha*
- *śūdra* apa + *brāhmaṇa* anya = *caṇḍāla*
- *śūdra* apa + *kṣatriya* anya = *kṣattṛ*
- *śūdra* apa + *vaiśya* anya = *āyogava*

A fent felsorolt 12 fajta „kevert származás” újra keveredhet a négy *varṇával* ($4 \times 12 = 48$). Az így előálló 48 *jāti* és az eredeti 12 *anuloma* és *pratiloma* kategória összesen 60 lehetőséget ad. Ezeket a *Jātiviveka* egyszerűen *prajāknak*, azaz alattvalóknak (vagy népnek) hívja később, harmadik fejezetében. Az első fejezet befejezésül tárgyal még nyolcféle házasságfajtát, tíz és további tizenkét fajta fiúgyermeket, köztük a házasságon kívül született utódok típusait is, akiket *kuṇḍānak* hívnak, ha a férj még életben van, *golakának*, ha a férj már nem él.

A *Jātiviveka* második fejezete: kevert kasztok

A *Jātiviveka* második fejezete összesen kilencven kevert kaszt felsorolását és rövid leírását tartalmazza. Ezt a listát érdemes összevetni Kane 1941-es munkájának vonatkozó részével (Kane 1941: 69–104). Az összehasonlításból világosan kiderül, hogy az indiai kevertkaszt-kategóriák egyáltalán nem egyértelműek vagy egységesek a különböző forrásokban.³

1. *bhojaka/māgadha*: naptisztelő

Apja *brāhmaṇa*, anyja *puṣpaśekhara*. Sūrya napisten számára mutat be áldozatot. Egy *bhr̥jjakan̐thā*hoz hasonló. Nem végezhet olyan rítusokat, mint az apja.⁴

2. *devala/devalaka*: templomi pap

Apja *brāhmaṇa*, anyja *māgadha*. Viṣṇu-képmásokat tisztel, teste kagylóval és más szimbólumokkal jelölt. Templomi tevékenységből származik jövedelme. Nem szabad vele együtt étkezni, nem része a három felső kasztnak.⁵ Köznapi neve *vaḍuvā*.

3. *mūrdhāvasiktaka*: felkent

Apja *brāhmaṇa*, anyja *kṣatriya*. Királyi személy, a *kṣatriyá*knál feljebbvaló.

4. *sūta/sārathī*: kocsis

Apja *kṣatriya*, anyja *brāhmaṇa*. A *kṣatriyák dharmáját* követi, de alacsonyabb rendű azoknál. Elefántokkal és lovakkal foglalkozik. A *vaiśyadharmához* nincs joga.

5. *ambaṣṭha/vaidya*: orvos

Apja *brāhmaṇa*, anyja *vaiśya*. Feljebbvaló a többi *vaiśyához* képest a hat rituális cselekedet tekintetében. Emberek, lovak, elefántok orvoslásából él.⁶

³ Dezső 2003: 91–97 Kane munkája alapján sok kevert kasztot leír.

⁴ Az A kézirat hozzáteszi még egy naprituálé-leírást is.

⁵ Az A kézirat még megemlíti, hogy a *Mahābhārata Śāntiparvan* című fejezetében királyi törvényekkel kapcsolatosan is tevékenykedik, illetve különböző általános rítusokat végez. *Brāhmaṇacāṇḍālān*ak tekintendő, és Manu szerint érintése beszennyez.

⁶ A kéziratok még idéznek Vāgghatától és Manutól (ez utóbbi csak az A kéziratban), miszerint egy gyógyító esetében az orvosi tankönyvek ismeretének hiánya elfogadhatatlan, és büntetést von maga után.

6. *māhiṣya*: asztrológus

Apja *kṣatriya*, anyja *vaiśya*. Nyolc jogosultságot élvez, hatvannégy tudományág ismerője. Megélhetését asztrológiából, madárjósáslásból és a hangok tudásából szerzi.⁷

7. *rathakāra*: kocsigyártó

Apja *māhiṣya*, anyja *karaṇa*. Szent fonalat nem visel, és még a *śūdradharmā*hoz sincs joga. Megélhetését kézművesként keresi, kézműves tankönyvek alapján dolgozik. Köznapi neve *bāḍhai*.

8. *pāraśava/svarṇakāra*: aranyműves

Apja *brāhmaṇa*, anyja *śūdra*. Magasabb státuszú a *śūdráknál*, nagyszerű *śūdrának* nevezik, és a *śūdradharmát* követi. Arannyal foglalkozik.⁸

9. *ābhīra*: tehénpásztor

Apja *brāhmaṇa*, anyja *māhiṣya*. Egy gazdaságban lakik, ahol bőséges takarmány és víz áll rendelkezésre. Teheneket, bivalyokat tart, és tejtermékeket árusít. A *śūdráknál* alacsonyabb rendű. Köznapi neve *gaulī*.

10. *bhṛjjakaṇṭha*: bárd

Apja *vrātya*, azaz *saṃskārák* (átmeneti rítusok) nélküli *brāhmaṇa*, anyja *brāhmaṇa*.

11. *āvartaka*: bárd

Apja *bhṛjjakaṇṭha*, anyja *brāhmaṇa*.

12. *kaṭadhāna*: bárd

Apja *āvartaka*, anyja *brāhmaṇa*.

13. *puṣpaśekhara*: bárd

Apja *kaṭadhāna*, anyja *brāhmaṇa*. Köznapi neve *vaiṣṇava*. A fenti négyféle bárd (11–13.) énekeket, történeteket ad elő helyi nyelveken. A *śūdradharmát* sem követik.

⁷ Az A kézirat még idéz egy asztrológia-tankönyvből.

⁸ A kéziratok még idéznek Yājñavalkyától és Manutól (ez utóbbi csak az A kéziratban), miszerint egy tisztességtelen vagy hamisító aranyművesnek szigorú testi csonkítás, illetve halálbüntetés jár.

14. *ugra*: harcos

Apja *kṣatriya*, anyja *śūdra*. Kegyetlennek mondják, karddal és lándzsával küzd, harcban tehetséges. A *śūdradharmát* követi. Köznapi neve *rāyutara*.

15. *nāpita/kuntalaka*: borbély

Apja *māgadha*, anyja *ugra*. Borbélyként dolgozik borotvával. Szakállt nyír, körmöt vág. A faluban él, a *varṇákat* szolgálja. A *śūdráknál* feljebbvaló.⁹

16. *aparanāpita*: másik borbély

Apja *brāhmaṇa*, anyja *śūdra*. A *śūdráknál* feljebbvaló.

17. *jhalla/rājaguru*: díjbirkózó-tanító

Apja *vrātya kṣatriya*, anyja *śūdra* vagy *kṣatriya*. A *śūdradharmát* követi. Hercegek tanítója kard- és lándzsahasználatra. Saját *dharmáját* őrzi.

18. *malla*: díjbirkózó

Apja *jhalla*, anyja *kṣatriya*. Erejére büszke, udvari fesztiválokon szerepel. A *śūdradharmát* követi.

19. *vaitālika*: vándorénekes

Apja *vaiśya*, anyja *śūdra*. A *śūdráknál* alábbvaló. Királyok és *brāhmaṇák* erényeit énekli meg. Énekekből és a *kāmasāstrából* él.

20. *kāyastha*: írnok

Apja *vaideha*, anyja *māhiṣya*. Különféle régiók írását használva rögzít dolgokat. Számtanban, algebrában, aritmetikában is jártas. A *śūdráknál* alábbvaló. Öt *saṃs-kārára* jogosult.¹⁰

21. *caccuka/cuccuṣka/chattradhara*: ernyőhordozó

Apja *brāhmaṇa*, anyja *vaideha*. Királyi ernyőhordozó. Köznapi neve *vārī*.¹¹

⁹ A kéziratok még idéznek Manutól (ez csak az A kéziratban) és a *Mahābhāratából*, miszerint az emberek haja, körme, foga rendezett kell, hogy legyen.

¹⁰ A kéziratok még részletezik a *saṃskārakat*, köztük az említett ötös csoportot. Az A kézirat felsorol további tiszteletteljes megszólításokat is, majd mindkettő különböző bukást okozó cselekedeteket taglal.

¹¹ Az A kézirat még megjegyzi, hogy vizet is árul az összes *varṇa* tagjainak, és a *śūdráknál* feljebbvaló.

22. *pauṣṭika/dolāvāhaka*: királyi hordszékvivő

Apja *brāhmaṇa*, anyja *niṣāda*.¹² Hordszéket visz, járása szilárd. Kecskéket terel, szamarakat tart. Köznapi neve *kāhārā/kaura*.

23. *maṅgu/tāvaḍiā*: börtönszolga

Apja *brāhmaṇa*, anyja *vandin*.¹³ Gonosz bűnözőket fog el a városban vagy faluban, és börtönbe veti őket.

24. *kāṃsāra/kāṃsyakāra*: bronzöntő

Apja *brāhmaṇa*, anyja *ambaṣṭha*.¹⁴ Különféle bronzedényeket készít. Élete a *śūdrák* törvényét követi.

25. *kumbhakāra/āvṛtta*: fazekas

Apja *brāhmaṇa*, anyja *ugra*.¹⁵ Agyagedényeket készít, és rangja a *śūdráénál* alacsonyabb.

26. *tāmrakuṭṭaka/tāṃbaṭa*: rézműves

Apja *kṣatriya*, anyja *pāraśava*.¹⁶ A *kāṃsārák* társaságát keresse. Rézlemezekkel dolgozik. A tankönyvek *kīnāsának* is hívják.

27. *vaidehika*: háremőr

Apja *vaiśya*, anyja *brāhmaṇa*. Királyi szolgálatban áll, a háremhölgyeket őrzi. A háremhölgyek bevételeiből él. Nem éri el a *śūdrák* rangját sem.

28. *paṇyāṅganā*: kurtizán

Apját, anyját nem említi a szöveg.¹⁷ A kerítő az ura.

29. *niṣāda/kṣattr*: vadász

Apja *śūdra*, anyja *kṣatriya*. A *varṇák*on kívül áll, a *śūdrák* alatti szinten él. Hálót, hurkot, csapdát használ a vadászathoz. Erdőkben barangol, vad természetű, vadakat ejt, húst és mézet árul.

¹² Ennek apja *brāhmaṇa*, anyja *śūdra*.

¹³ A *vandin* apja *vaiśya*, anyja *kṣatriya*.

¹⁴ Ennek apja *brāhmaṇa*, anyja *vaiśya*.

¹⁵ Ennek apja *kṣatriya*, anyja *śūdra*.

¹⁶ Ennek apja *brāhmaṇa*, anyja *śūdra*.

¹⁷ A kéziratok itt hosszasan idézik a témában a *Śūdrācāraśiromaṇi*t és olyan *kāmaśāstraműveket*, mint például a *Ratirahasya*, utalva a kurtizánok által kultivált 64 művészetre és a nyolc élvezetre (*bhogāṣṭaka*), valamint tanácsokat adnak fiatalembereknek.

30. *mālākāra*: virágfüzérkészítő

Apja *māhiṣya*,¹⁸ anyja *niṣāda*. Virágokat termeszt, füzéreket készít.

31. *sūda/sūpakāra*: szakács

Apja *sūta*,¹⁹ anyja *vaideha*. A négyfajta alapételt főzi ízlése szerint. Ismeri az ízek típusait és az ételek orvosi hatását.²⁰

32. *maitreya/ḍhokanakāra/ḍhoṇkaṇekāru*: harangozó

Apja *vaideha*, anyja *āyogava*. Vész esetén félreveri a harangot, és reggel kelti az embereket. Hősi énekekből, dalokból származik megélhetése.

33. *veṇa/lāghavī*: zenész

Apja *vaidehika*, anyja *ambaṣṭha*. Hangszereken gyakorol.

34. *śuddhamārgaka/vādinī*: vándorzenész

Apja *māgadha*, anyja *māhiṣya*. Énekel, és négyféle hangszeren játszik.²¹

35. *sairandhra/mardanī*: fodrász és masszőr

Apja *kāyastha*, anyja *āyogava*. Lábmosást végez, és kontyot készít, valamint olajos-illatszeres masszázst nyújt. Felesége a 64 művészet tudója, a szépség és erény szolgálója, a díszítés mestere.

36. *jāṅghika*: levélhordó

Apja *niṣāda*, anyja *ugra*. *Brāhmaṇā*knak dolgozik. Sebesen szeli át az országokat.

37. *bhasmāṅkura*: „hamuban fogant”

Ha saiva vagy pásupata aszkéták, akik gyakran kenik be testüket hamuval, és hamuágyon alszanak, összeállnak *śūdra* prostituáltakkal, születő gyermekük a *bhasmāṅkura*. Haját aszkétakontyban viseli, testét hamuval fedi. A *Śiva-liṅgát* imádja, Śivának ajánl fel bételt és más ételadományokat.²²

¹⁸ Ennek apja *kṣatriya*, anyja *vaiṣya*.

¹⁹ Ennek apja *kṣatriya*, anyja *brāhmaṇa*.

²⁰ Itt a kéziratok Vāgbhaṭa *Aṣṭāṅgaḥṛdayasaṃhitā*ját idézik (1, 1, 14cd–16ab) a különböző ízekről.

²¹ Itt a kéziratok egy bizonyos zenetankönyvet (*saṃgītaśāstra*) és az Amara-féle lexikont idézik a dalok három fajtájával és a négyféle hangszerezettel kapcsolatban.

²² A kéziratok itt hosszasan idézik az úgynevezett *Śivadharma*-korpusz alapszövegeit (*Śivadharma*, *Śivadharmottara*): milyen egy saiva aszkéta megjelenése?; hogyan végzi rituális hamufürdőjét?; milyen rózsafüzért használ?; stb. A *bhasmāṅkura jāti* témáját körüljárja Kiss Csaba (megj. alatt).

38. *kṣemaka/dvārapāla*: ajtónálló

Apja *kṣattr*, anyja *ugra*.

39. *kuṣīlava*: színész és bárd

Apja *ambasṭha*, anyja *vaideha*. Énekes-táncos, aki országról országra vándorol.

40. *bhrukumśa/nāṭocā*: táncos

Apja *āyogava*, anyja *māgadha*. Táncol, és táncot tanít hölgyeknek.

41. *nirmaṇḍalaka/melhārā*: nyílkészítő

Apja *ābhīra*, anyja *nṛttaka*. Nyilakat készít kócsagtollvéggel.

42. *śālakya/selhāra/maṇiyārā/narālu*: ékszerész

Apja *mālākāra*, anyja *kāyastha*. Drágakövekkel, elefántcsonttal, kristályokkal foglalkozik. A *śūdráknál* alábbvaló.

43. *śālmala*: dohányárus

Apja *maṅgu*,²³ anyja *kumbhakāra*. A *śūdráknál* alábbvaló. Kúszónövényekkel, bétellel foglalkozik.

44. *śilindha/mardanī/śālmala/vāṭai*: masszőr

Apja *mallā*, anyja *kṣatriya*. A *śūdráknál* alábbvaló. Masszírozással foglalkozik.

45. *naṭa/bahurūpī/kolhāṭī*: színész

Apja *śilindha*, anyja *kṣatriya*. A *śūdradharmánál* alábbvaló. Színjátszással foglalkozik.

46. *āndhāsika/rādhavaṇu*: szakács

Apja *vaidehika*,²⁴ anyja *śūdra*. Különféle ételeket készít és árul.

47. *vatsaka/vacchaka/govārī*: tehénpásztor

Apja *vaiśya*, anyja *kārin*.²⁵ A *śūdradharmánál* alábbvaló.

²³ Ennek apja *brāhmaṇa*, anyja *vandin*. A *vandin* egy *vaiśya* apa és egy *kṣatriya* anya leszármazottja.

²⁴ Ennek apja *vaiśya*, anyja *brāhmaṇa*.

²⁵ Ennek apja *vaiśya*, anyja *śūdra*.

48. *chāgalika*: kecskepásztor

Apja *khetadhāra*, anyja nem derül ki világosan a szövegből. A *śūdráknál* alábbvaló. Kecskét őriz.

49. *śayyāpālaka*: királyi ágygondnok

Apja *maṅgu*, anyja *sairandhra*. A királyi ágygal kapcsolatos tevékenységeket végez.

50. *karmacāṇḍāla/dola*: kubikus

Apja *saṃnyāsī brāhmaṇa*, anyja *brāhmaṇa* özvegy. *Cāṇḍālastátuszba* lecsúszott személy. Vele érintkezni nagy bűn.²⁶

51. *karmacāṇḍālanitā/bhrātastrī/suṇekātā*

Cāṇḍālastátuszba lecsúszott nő. Származási helye és bőrszíne változó.

52. *maṇḍalaka*: kutyatartó

Apja *puṣpaśekhara*, anyja *karmacāṇḍāla*. Az uralkodó alkalmazza, kutyákat tart vadászatra és egyéb célokra.

53. *āyogava/pātharavaṭu/iṭārā/cūnāḍā*: kőműves

Apja *śūdra*, anyja *vaiśya*. A *śūdráknál* alábbvaló. Nyolcféle munkát végez kővel. Vakolatot, berakást, burkolatot készít.

54. *sindolaka/rāvaṇā/śavaṇa/śūcika/sipa*: szabó

Apja *śūdra*, anyja *vandin*. A négy *varṇánál* alábbvaló. Anyagokat színez, és belőlük ruhákat készít.

55. *krodhaka/kukkuṭika/dhāve/yādi*: pénzverő

Apja *śūdra*, anyja *niśāda*. Nyolcféle fémből készít pénzürmeket pénzverdében. Az *antyajákkal* egyenlő.²⁷

56. *lohakāra/ulmuka*: kovács

Apja *kṣatriya*, anyja *māgadha*. Vassal dolgozik. A négy *varṇánál* alábbvaló. Az *antyajáknál* feljebbvaló.²⁸

²⁶ Ez megegyezik a 73. kevert kaszt leírásának elejével. Itt az 51–52. kategória bevezetője.

²⁷ A kéziratok még részletezik a nyolcféle fémeket. Az *antyajákról* lásd Kane 1941: 70–71.

²⁸ Az A kézirat még felsorol vasfajtákat, illetve hatékony fegyvertípusokat.

57. *mañjūṣa/rajaka*: mosóember

Apja *ugra*, anyja *vaidehika*. A négy *varṇā*nál alábbvaló. Az *antyaják* között az első. Ruhákat mos.

58. *maukalika/telī*: olajárus

Apja *vaidehika*, anyja *ugra* vagy *pāraśava*. Olajsajtoltót üzemeltet, olajat árusít. Az *antyajáknál* feljebbvaló. A városon kívül lakjon.

59. *sūtradhāra/bahūrūpī/jalamanḍapī*: színész

Apja *āyogava*, anyja *rathakāra*. Képzett a *Nāṭyaśāstrā*ban. A városon kívül lakjon. A királyi udvarban lép fel. Négyféle előadásmódot ismer, helyi nyelven is.²⁹

60. *kuravinda/pāṭolekāru*: selyemruhakészítő

Apja *kumbhakāra*, anyja *kukkuṭa*. Szép selyemruhákat készít. Az *antyajákkal* egyenlő.

61. *śābara/sālī*: szabó

Apja *āvartaka*, anyja *vena*. Az *antyajáknál* alábbvaló. Ragyogó ruhákat készít.

62. *saukhira/rakoṣatā*: takács

Apja *kukkuṭa*, anyja *ābhīra*. Kelméket sző.

63. *nīhlārī/nīlīkartī*: kékfestő

Apja *ābhīra*, anyja *kukkuṭa*.

64. *śākhīya/terivā*: speciális borbély

Apja *nāpita*, anyja *mārga*. Alacsonyrendű. Intim testrészeket borotvál.

65. *bandhula/dhāvaṇā/jhārā*: aranylelő

Apja *maitreya*, anyja *jāṅghika*. A legalacsonyabb rendű a *jātik* között. Aranyművesboltok előtt aranyszemcséket keresgél a földön.

66. *pāśulaka/bhāmā*: turbánkészítő

Apja *pauṣṭika*, anyja *niṣāda*. Turbánokat készít.

²⁹ A kéziratok még utalnak a *Nāṭyaśāstra* egyes részeire.

67. *aurabhra/dhaṇigaru*: pásztor

Apja *bhṛjjakaṇṭha*, anyja *chāgala*. Juhokat nevel a gyapjújukért.³⁰

68. *mahāṅgu/uṣṭrapālaka/kanhokāra*: tevehajcsár

Apja *kṣemaka*,³¹ anyja *āvartaka*. Tevéket hajt, tejet, joghurtot árul.

69. *romika/loṇārā*: sótermelő

Apja *malla*, anyja *āvartaka*. Sótartalmú vízből gödrökben sóot nyer ki.

70. *dhigvaṇa/mocī*: nyeregkészítő

Apja *brāhmaṇa*, anyja *āyogava*. Nyerget készít bőrből, valamint cifra lószerszámokat.

71. *meda/gomada/goḍu*: hegylakó

Apja *vaideha*, anyja *kārāvara*. Vadhúsból él, az *antyajákkal* egyenrangú. Erdőkön-hegyeken lakik.

72. *kaivarta/dhivaru*: halász

Apja *pārāśava*, anyja *āyogava*. Az *antyajáknál* is alávalóbb. Hálóval halakat és más vízi élőlényeket fog ki. Csónakkal viszi át az embereket a folyókón, ebből származik jövedelme.

73. *dola/voḍu*: kubikus

Egy önmegtartóztatást vállalt *brāhmaṇa* megkíván egy *brāhmaṇa* özvegyasszonyt: ebből születik a *dola*, kinek érintése nagy bünt jelent. Ő egy *cāṇḍālastátuszba* lecsúszott személy. Medencéket, kutakat ás ki.

74. *pulkasa/kolī*: solymár

Apja *niṣāda*, anyja *sūdra*. Rangja az *antyajáké*. Vadászatból él. Sólymot nevel, azzal vadászik.³²

75. *kārāvara/cāmāru*: tímár

Apja *niṣāda*, anyja *dhigvaṇa*. Az *antyajáknál* is alávalóbb. Szandált, bőrpáncélt és lószerszámot készít. Tehenek és bivalyok bőrének eladásából él.

³⁰ Az A kézirat itt a *Mānasollāsát* idézi a juhok különböző fajtáiról.

³¹ A kéziratok itt megerősítik, hogy a *kṣemaka* ajtónálló.

³² Itt az A kézirat röviden idézi a *Mānasollāsát* a solymok fajtáinak kérdéskörében.

76. *pauṣkala*: pálinkakészítő

Apja *veṇa*, anyja *ābhīra*. Alávaló, minden *dharmán* kívül esik. Alkoholt készít, például *gaudīt*, *peṣīt* és *mādhvīt*, és ezeket árulja. Egy *brāhmaṇa* ne igyon pálinkát. Köznapi neve *ābhīri* és *kīlālu*.

77. *maṅguṣṭa*: robbantó

Apja *kaivarta*, anyja *jāṅghika*. Érinthetetlen. Lőport készít, és szorosokat tágít.

78. *citrakāra/bhoḍavā*: festő

Apja *kumbhakāra*, anyja *dhigvaṇa*. Színes képeket készít. Fazekakat is díszít, sokoldalú, többféle dologgal foglalkozik. A periférián él.

79. *kiṃśuka/buruḍī*: bambusztárgykészítő

Apja *dhīvara*, anyja *kuruvinda*. Az *antyaják*hoz tartozik. Bambusztálmakat és -dobozokat készít.

80. *āhituṇḍika/gāruḍī*: kígyóbüvölő

Apja *niṣāda*, anyja *vaideha*. A hét *antyaja* kaszttal egyenrangú. Mérgeeskígyókat tesz dobozba, és őket büvöli.

81. *durbhara/ḍoharu*: börtömlőkészítő

Apja *āyogava*, anyja *dhigvaṇa*. Börtömlőket készít kecske és más állatok bőréből. Ő a legelső *antyaja*.

82. *śaunika*: mészáros

Apja *karmacāṇḍāla*, anyja *dhīvara*. Kecskét, juhot vág, és annak húsát árulja. Az *antyajáknál* is alávalóbb. Köznapi nevén *oḍu*.

83. *gholika/undiramārā*: patkányirtó

Apja *vyādha*, anyja *āhituṇḍika*. Egeret és egyéb föld alatt és üregekben élő rágcsálókat irt. Ebből származik bevétele. A *niṣāda* rangját sem éri el. Úgy mondják, ő az egerek végzete.

84. *yāvasika*: lovasz

Apja *pāśulaka*, anyja *pulkasa*. Lovak szőrét gondozza, mestersége hasonlatos a *śākhilyáéhoz*, aki borotvál.

85. *caṇḍāla/cāṇḍāla*: alávaló

Apja *sūdra*, anyja *brāhmaṇa*. Véletlen érintése után mindenkinek fürdő javasolt ruhástul. A *caṇḍāla* csak a városon kívül lakhat. Minden dharmikus jogtól meg van fosztva. A bűnözőket ő végzi ki, ruháikat elveszi, ebből él.

86. *turuṣka*: „török”

Apja *sairandhra*, anyja *meda*, titkos kapcsolat révén. Még a *caṇḍāla* is jobb nála. Könnyörtelen, beszéde barbár. Nyugatról származik, *mlecchaföldről*. Teheneket gyilkol. *Mlecchául* ne beszéljen senki, ha jót akar. Erőszakból él.

87. *śvapāka/māhāru*: kutyaütő sintér

Apja *cāṇḍāla*, anyja *pulkasa*. Helye a városon kívül. Teheneket, szamarakat, kutyákat lop a faluból.³³

88. *ḍomba*: halottégető

Apja *cāṇḍāla*, anyja *niṣāda*. A hullaégetőben lakik. Vigyáz a holttestekre, azok ruháját elveszi, és *satī* nőknek „segédkezik”, akik férjük halála után a máglyahalált választják. Fahasábokat árul a hamvasztáshoz.

89. *plava*: guberáló

Apja *cāṇḍāla*, anyja *andhra*. Elhullott állatokat, úgymint lovat, tevét, szamarat zsákmányol a faluból, húst eszik. Köznapi nevén *hāḍī*.

90. *śvapaca/māga*: rablógyilkos, erőszaktevő

Apja *cāṇḍāla*, anyja *meda*. „Kutyafőző/kutyaevő.” Érinthetetlen.³⁴

³³ Itt a kéziratok még Manut idézik: „alacsony származásúak számára az önfeláldozás érdem” (*Mānavadharmasāstra* 10, 62).

³⁴ A szöveg itt Manut idézi a *varṇák* keveredéséről (*Mānavadharmasāstra* 10, 61), majd a *śvapacákról* és a *cāṇḍálákról* értekezik.

A *Jātiviveka* harmadik fejezete: társadalmi csoportok

Gopīnātha ebben az utolsó fejezetben kitágítja a perspektívát a teljes lakosságra, és alapvetően a *samūha* 'gyülekezet' szót használja a társadalmon belüli csoportok leírására. A gyülekezetek száma elsődlegesen tizenhatsz, de megemlít még hét *antyaja* közösséget és néhány további alkategóriát is.

Bibliográfia

Források

Gopīnātha: *Jātiviveka* = British Library MS No. 1969 (lásd Eggeling 1887: 518, no. 1638)
Mānavadharmasāstra = SHASTRI, Jagdish Lal (ed.) 1983: *Manusmṛti. With the Sanskrit Commentary Manvartha-Muktāvalī of Kullūka Bhaṭṭa*. Delhi, Motilal Banarsidass.
Paraśurāmapratāpa = Bhandarkar Oriental Research Institute MS No. 233 a Viśrāma-gyűjteményben

Szakirodalom

DEZSŐ Csaba 2003: Az ókori India. In: JANY János (szerk.): *Szemelvények az ókori Kelet jogforrásaiból. Válogatás az ókori Irán, India és Kína jogemlékeiből*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 49–98.
 EGGELING, Julius 1887: *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office*. London, Secretary of State for India in Council.
 GÁTHY Vera 2017: *India. A múltból a jövő felé*. Budapest, Typotex – Pázmány Péter Katolikus Egyetem.
 KANE, Pandurang Vaman 1941: *History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law*. Vol. 2. Pt. 1. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
 KISS Csaba [megj. alatt]: The Bhaṣmāṅkura in Śaiva texts. In: *Proceedings of the VISCOP conference 'Tantric Communities in Context: Sacred Secrets and Public Rituals.'* Vienna, February 2015.

- NOBILE, Riccardo 1910: Notizie sulle sotto-caste nell'India estratte, pubblicate e tradotte dai codici inediti del Jativiveka. *Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere et Belle Arti (Napoli)*. Nuova serie 1, 65–94.
- O'HANLON, Rosalind – HIDAS Gergely – KISS Csaba 2015: Discourses of Caste Over the longue durée: Gopīnātha and Social Classification in India, ca. 1400–1900. *South Asian History and Culture* 6, 102–129.
- RUZSA Ferenc 2006: Puruṣa és Ymir. Az összehasonlító mitológia kísérleti ellenőrzése. *Keréknymok* 1, 5–22.
- 2013: Miért nem léphet be a sūdra a szentélybe? In: DÉRI Balázs – VARGA Benjámin – VÉR Ádám (szerk.): *Conversio. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. Budapest, ELTE BTK Vallástudományi Központ, 283–288.

Hervadhatatlan hírnév

Mi más is juthat az olvasó eszébe erről a címről, mint Adalbert Kuhn régi felismerése, amelyre egy 1853-ban írt, valójában teljesen más témájú hosszabb tanulmányában mintegy mellékes gondolatként felhívta a figyelmet: tudniillik hogy a Homérosznál megtalálható ἄφθιτον κλέος kifejezés pontos egyezést mutat a *R̥gveda*-beli *ákṣitam śrávaḥ* szerkezettel (Kuhn 1853: 467).¹ Jól ismert az is, hogy Kuhn élesszemű megfigyeléséből kiindulva sokan úgy vélték és vélik, a megállapított egyezés arra is lehetőséget ad, hogy az indoeurópai alapnyelvre egy ’múlthatatlan, hervadhatatlan hírnév’ jelentésű formulát rekonstruáljunk **kléwos ḡdʰg^{wh}itom* alakban (a témáról és az újabb szakirodalomról lásd többek között Watkins 1995: 173–178 és West 2007: 406–410 áttekintését).

Írásomnak nem az a célja, hogy e rekonstrukció létjogosultságát vagy általában az indoeurópai költői nyelv kérdését részletesen tárgyaljam, noha nem tagadom, hogy velük kapcsolatban sok szempontból szkeptikus vagyok. Vannak egyébként (például Finkelberg 1986; Edwards 1988), akik azt is vitatják, hogy a görög és óind kifejezéseket egyáltalán formulának tarthatjuk-e, vagyis – a Milman Parryétől (Parry 1971: 270) részben eltérő újabb definíció szerint – egy alapvető gondolati tartalom rögzült kifejezésének (Clackson 2007: 181). Hogy ennek az önmagában is szerteágazó kérdésnek csak az egyik szempontját felvillantsam, vegyük észre, hogy a homéroszi κλέος ἄφθιτον kifejezés az *Ilias* kilencedik énekében (*Il.* 9, 413) *nem* alkot jelzős szerkezetet, mint ahogyan gyakran idézni szokták, hiszen a melléknév predikatív (állapothatározói) funkcióban található: ἄτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται „de hírnevem múlthatatlan lesz” (Devecseri Gábor műfordításában: „de sosem hervadhat a hírem”). Ez természetesen még nem feltétlenül jelenti azt, hogy a homéroszi

¹ A védikus szerkezet átírását Kuhnhoz képest a mai gyakorlatnak megfelelően modernizáltam. A pontosság kedvéért meg kell jegyezmem, hogy Kuhn óind oldalon elsődlegesen az *ákṣiti śrávaḥ* szerkezetet említi (szöveg-hely-megjelöléssel együtt, ti. *R̥gveda* [a továbbiakban rövidítve: *RV*] 1, 40, 4; vö. 3. jegyzet), de rámutat arra, hogy helyette akár *ákṣitam śrávaḥ* is állhatna (ehhez nem ad szöveghelyet). Az újabb szakirodalomban többnyire ezt a második – pontosabb – azonosítást szokták Kuhn nevéhez kötni.

kifejezés ne épülhetne egy korábbi örökölt jelzős formulára,² de mindenesetre jól érzékelteti, hogy a kérdés sokkal összetettebb, mint egy pontos kognátumokra épülő összehasonlító rekonstrukció.

Az alábbiakban tehát nem az összehasonlító nyelvészet, a formulakutatás vagy az összehasonlító poétika szempontjait kívánom érvényesíteni. Célom jóval szerényebb ennél: csupán arra vállalkozom, hogy a védikus óind *ákṣitam śrávaḥ* kifejezést a maga költői szöveggörnyezetében körüljárjam. Hajlamosak vagyunk ugyanis olykor elfeledkezni arról, hogy a *Ṛgveda* himnuszai nemcsak vallási dokumentumként vagy éppen az összehasonlító nyelvészet adatforrásaként érdemesek az olvasásra, hanem költői szöveggként is.

Amiként a homérosi szópár az *Ilias*ban csak egyetlen alkalommal fordul elő, úgy védikus óind megfelelője ilyen formában, egyetlen strófán belül szintén egyetlen helyen található meg a *Ṛgvedában*,³ mégpedig a gyűjtemény első *maṇḍalájának* egyik Indrához intézett himnuszában (*RV* 1, 9, 7):⁴

sám gómad indra vājavad
asmé prthú śrávo bṛhát |
viśvāyur dhehi ákṣitam ||

Rögtön feltűnhet, hogy az *ákṣita*- melléknév és a *śrávas*- főnév itt nem közvetlenül egymás mellett található, hanem két különböző sorban. A két szó között ennek ellenére kétségtelenül jelzői viszony van, azonban az *ákṣita*- csak egyike a *śrávas*- hat jelzőjének, noha már pusztán záró pozíciója is egyértelműen kiemeli a többi közül. Mielőtt azonban a hat jelzőt sorra vennénk, vizsgáljuk meg a strófában található többi szót, amelyek szintaktikailag a mondat gerincét alkotják (*sám... indra... asmé... śrávo... dhehi...*), és amelyek köré a jelzők rendeződnek.

A strófa és az egész himnusz címzettje Indra isten, itt az első sor megszólító (vocativusi) alakja utal rá (*indra*). A sing. 2. személyű imperativusi állítmány ezzel szemben

² A szókapcsolat későbbi görög szövegekben jelzős szerkezetként is többször előfordul. Ezek áttekintését lásd Schmitt 1967: 62–63.

³ Ha külön tekintjük őket, mind az *ákṣita*- melléknév, mind a *śrávas*- főnév gyakorinak mondható a maga 18, illetve 145 *Ṛgveda*-beli előfordulásával. Az *ákṣiti śrávaḥ* szintagma, amelyre már Kuhn is felhívta a figyelmet (lásd l. jegyzet), a gyűjteményben háromszor fordul elő: *sá dhatte ákṣiti śrávaḥ RV* 1, 40, 4b = 8, 103, 5b „múlhatatlan hírnevet szerez”; *dādḥāno ákṣiti śrávaḥ RV* 9, 66, 7c „múlhatatlan hírnevet szerezve”. A két változat viszonyáról lásd Schmitt 1967: 64–65.

⁴ Ebben a rövid írásban csak a kifejezés közvetlen kontextusára, a hetedik strófára összpontosítok. A himnusz egészének rövid jellemzését lásd Jamison–Brereton 2014 I: 99. A szövegben található gyakori alliterációra és szó(elem)ismétlésre Witzel et al. 2007: 497 is felhívja a figyelmet. A *Ṛgveda*-részleteket van Nooten–Holland 1994 metrikailag helyreállított szövegkiadása alapján idézem.

a harmadik sorban található (*dhehi*). Ehhez kapcsolódik az első helyen álló *sám* igekötő, amelynek eredeti jelentése: 'együtt, össze', de a *dhā* 'tesz, helyez' igével együtt itt lényegében véve lexikalizálódott jelentésben szerepel ('juttat, ad'), bár eredeti konkrétabb értelme ('ráhelyez, ráhalmoz') is kitapintható.⁵ A *sám... indra... dhehi* szavak tehát, amelyek a beszélő kérését fogalmazzák meg, tudniillik hogy ki és mit tegyen („Adj, ó, Indra...”), keretbe foglalják a strófát. A *sám... dhehi* ige két közvetlen bővítőménye ebben a keretben, a strófa középső sorában található: élén a 'mi' személyes névmás locativusa⁶ (*asmé* 'nekünk'), a sor és – nyilvánvalóan nem véletlenül – egyben az egész strófa közepén, centrális helyen az ige tárgya: *śrávo* 'hírnevet'.⁷

A versszaknak erre a vázára fűzi fel a költő a hat melléknévi jelzőt, amelyek szintaktikailag a *śrávo* főnévhez kapcsolódnak. A jelzők párokba rendeződnek, mégpedig nemcsak strófaszerkezetileg (tudniillik soronként két-két jelzőt találunk, amelyeket egy-egy szó választ el egymástól), hanem jelentésüket tekintve is.

Az első *pāda* mindkét jelzője (*gómat-*, *vājavat-*) főnévből képzett melléknév, amelyek a formailag kissé eltérő, de teljesen azonos funkciójú *-mat-* és *-vat-* képzőt tartalmazák.⁸ A *-v/mat-* képzős melléznevek alapjelentése: 'valamivel ellátott', mégpedig általában 'valami (pozitív, örömteli) dologgal (gazdagon, bőségesen) ellátott', ez azonban egyrészt a képzés alapjául szolgáló, másrészt a melléknév által minősített szó függvényében különféle árnyalatot kaphat: 'valamit birtokló, valami által kísért, valamit tartalmazó, valamiből álló' (Debrunner 1954: 872–873). A strófa első sorában szereplő képzett melléznevek alapszava egyrészt a *gó-* 'szarvasmarha', másrészt a *vāja-* főnév, amelynek eredeti jelentése 'erő, lendület', de ebben a szövegkörnyezetben a himnuszokban nagyon gyakori 'versenydíj, győzelmi díj, jutalom, elnyert javak' jelentéssel rendelkezik (Grassmann 1996: 1250; Gonda 1971: 186; *EWaia* II: 540–541). A *śrávas-* 'dicsőség,

⁵ Vö. az alábbi fordításokat: „Verleihe uns...” (Witzel et al. 2007: 21); „Häuf auf uns...” (Geldner 1951 I: 10); „Place in us...” (Jamison–Brereton 2014 I: 100).

⁶ A locativus használata az ige alapjelentéséből érthető: „helyezz ránk”, „halmozz ránk” (lásd Geldner és Jamison–Brereton fordítását az előző jegyzetben).

⁷ A *śrávas-* 'hírnév, dicsőség, tisztelet' főnév megfelelője több más indoeurópai nyelvből is ismert (avesztai *srauuah-* 'dicsőség, hírnév; dicséret'; görög κλέος 'hír, hírnév, dicsőség'; ósláv *slovo* 'szó'; óír *clú* 'hírnév, dicsőség'; tokhár A *klyu*, B *kālywe* 'hírnév, dicsőség'), így egyértelműen visszavezethető az indoeurópai alapnyelvre **kléwos* 'hírnév, dicsőség' formában, amely képzését tekintve úgynevezett nomen rei actae a **klew* 'hall' igéből: 'az, amit valaki hall' (Stüber 2002: 118–120). A főnév jelentésfejlődéséből arra következtethetünk, hogy az indoeurópaiak számára a hallásnak – legalábbis az egyik – tipikus tárgya az volt, amit valakiről mint pozitívumot elbeszélnek. Egy személy dicsőségét az jelentette, ami tetteivel kapcsolatban az emberek között elbeszélés, mégpedig elsősorban költői elbeszélés és hallás tárgya volt (Stüber 2002: 224–225). Úgy tűnik azonban, hogy a védikus óindbén a *śrávas-* főnév (< ie. **kléwos*) és a képzése alapját jelentő *śru* (< ie. **klew*) ige etimológiai kapcsolata már nem volt igazán szoros (Schmitt 1967: 66).

⁸ A két képző közül a *-vat-* az eredeti (ie. **-went-*), amelyből a *-mat-* változat az indoiráni köztes alapnyelvi korszakban alakult ki disszimilációval *u-ra*, *w-re* és *uś-ra* végződő tövek után (amilyen például a *gómat-* is; vö. avesztai *gaomant-* < indoiráni **gaw-mant-*). A két képzőről lásd Debrunner 1954: 873–894 kimerítő alaposágú áttekintését.

hírnév' szó jelzőjeként a két melléknevet leginkább 'szarvasmarhával és győzelmi díjjal kísért' jelentéssel adhatjuk vissza, mégpedig olyan értelemben, hogy az anyagi javak (gó-, *vāja-*) és a közösség megbecsülése (*śrávas-*) együtt (-*m/vat-*) járnak.

A további négy jelző a hírnév kiterjedéséről beszél: a második *pāda* két jelzője a térbeliség, a harmadik *pāda* két jelzője az időbeliség összefüggéseiben. De még ezen túl is nagy gonddal választja ki a költő az egyes mellékneveket. A térbeli viszonyokra utaló melléknevek közül ugyanis az első, a *prthú-* 'széles, tágas, kiterjedt' (vö. görög *πλατύς* 'széles, lapos'; litván *platūs* 'széles, tágas') horizontális, a *bṛhát-* 'magas, nagy' (vö. hettita *park-* 'felemel, kiemelkedik'; örmény *baṛnam* 'felemel'; gót *bairgs* 'hegy') vertikális irányban tágítja ki a hírnév határait. Nem csupán földi dimenziókról (és például a magyar „széltében-hosszában” kifejezésre emlékeztető általános megfogalmazásról) van itt szó. Ha ugyanis feltételezzük, hogy a himnusz keletkezésének idején, a korai védikus korban a beszélők még érzékelték az etimológiai kapcsolatot a *prthú-* melléknév és *prth(i)vī-* 'föld' főnév között (amely utóbbi eredetileg a melléknév nőnemű alakja volt),⁹ akkor a második verssor két melléknevét véleményem szerint akár úgy is értelmezhetjük, mint amelyek egyrészt a föld határáig elérő, másrészt az égig hatoló dicsőségre utalnak.¹⁰ A két melléknév között a párhuzamon túl így egyfajta fokozás is megfigyelhető.¹¹

A stófa harmadik sorának két jelzője végül az időt helyezi a középpontba, miközben a mellérendelésből fakadó párhuzamosság mellett a költő itt még hangsúlyosabban él a fokozás eszközével. Az első melléknév (*viśvāyus-*) a *viśva-* 'minden, egész' és *āyus-* 'élet, életerő, élettartam' szavakból alkotott *bahuvrīhi*-összetétel, melynek jelentése 'egész életen át tartó'. A második melléknév (*ākṣita-*) a *kṣi* 'elpusztít, tönkretesz; elmúlik, elpusztul' ige (*EWAia* I: 428) származéka. Más indoeurópai nyelvek rokon szavai (mint például a görög *φθίω* 'elhervad, elsorvad, elpusztul' és a latin *sitis* 'szomjúság, szárazság, aszály'; *LIV*: 150–152) és ezek használati köre azt mutatja, hogy az ie. **dʰigʷh₂ej* (> óind *kṣi*) ige jelentése '(melegtől) elenyészik, kiszárad, kiapad, elpusztul' volt, vagyis

⁹ Az egyes szavak etimológiájáról lásd *EWAia* II: 212–213 (*barh* 'erősít, nagygyá, szilárdá tesz'); 232 (*bṛhát-*); 161–162 (*prthú-*); 162–163 (*prth(i)vī-*); 178–179 (*prathī* 'kiterjeszt, kitágít'). Azt, hogy az utóbbi szócsalád egyes tagjai között – legalábbis részben – még áttetsző volt a kapcsolat, azt olyan közös, tulajdonképpen figura etymologica értékű előfordulások támaszthatják alá, mint például *sá dhārayat prthivīm papráthac ca RV* 2, 15, 2c 'megtartotta a földet (*prthivīm*) és kiterjesztette (*papráthac*)' vagy *dīrghām prthū paprathe sādma pārthivam RV* 5, 87, 7c 'a földi (*pārthivam*) hely messzire és szélesre (*prthū*) kiterjedt (*paprathe*)'.

¹⁰ Az égig hatoló dicsőség képzete több más szöveghelyen is előfordul a *Ṛgveda*-ban: lásd például *divi śrávo ajāram ā tatāna RV* 1, 126, 2d 'az égig nyújtotta ki nem öregedő hírnevét' (vö. Schmitt 1967: 69, 73). Figyelmet érdemel a magasba szálló hírnév képzetével éppen ellentétes, de szintén a dicsőség nagyságát kifejező *gambhīrāśamsa RV* 7, 87, 6c 'mély (vagyis mérhetetlen, kimeríthetetlen) hírnevű' melléknév, amely jelentését tekintve a Pindaros egyik olympiai ódájában (Pind. *Ol.* 7, 53) előforduló κλέος βαθύ szintagmára emlékeztet (Schmitt 1967: 75–77).

¹¹ A 'magas hírnév' kifejezés a következő stófa első sorában (*RV* 1, 9, 8a) is visszaköszön, amely egyébiránt teljes egészében a hetedik versszak szavaiból építkezik: *asmé dhehi śrávo bṛhád* 'adj nekünk magas hírnevet'.

a fosztóképzős ie. $*\acute{h}d^h g^{wh} ito-$ > óind *ákṣita*-¹² eredetileg ’kiapadhatatlan, hervadhatatlan’, majd átvitt értelemben ’elmúlhatatlan’ jelentéssel rendelkezett.¹³ A harmadik sor első jelzője tehát azt fejezi ki, hogy a hírnév, amelyért a költő Indrához folyamodik, az embert egészen élete végéig elkíséri, a második és egyben utolsó jelző pedig még ennél is tovább megy: az Indra által adott hírnév múlhatatlan, még a földi élet vége, az enyészet sem szab neki határt. Ezért nem lehet véletlen az *ákṣita*- szórendi pozíciója sem – és itt nem egyszerűen arra gondolok, hogy a strófa utolsó szavaként eleve kiemelt helyen található, hanem arra, hogy az igei állítmány (*dhehi*) után helyezkedik el, tehát tulajdonképpen már a mondat keretein kívül áll, a szintaktikai határokon túl,¹⁴ vagyis a költő az *ákṣita*- jelző szórendi elhelyezésével mintegy leképezi annak gondolati tartalmát.

Madhucchandas, az édes himnuszú látnokköltő¹⁵ a legapróbb részletekig átgon-
dolt, kifinomult felépítésű strófában¹⁶ fogalmazza meg Indrához intézett kérését: adjon gazdagsággal együtt járó hírnevet, amely a föld határáig ér, és az égig hatol, amely elkísér az élet végéig, és azon túl is hervadhatatlanul megmarad. Hogy ilyen hírnév jusson ünnepeltünknek is osztályrészül, annál többet és szebbet most én sem kívánhatok.

Bibliográfia

- CLACKSON, James 2007: *Indo-European Linguistics. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DEBRUNNER, Albert 1954: *Altindische Grammatik*. Bd. II, 2. *Die Nominalsuffixe*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- EDWARDS, Anthony T. 1988: ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ and Oral Theory. *The Classical Quarterly* 38, 25–30.

¹² Az vitán felül áll, hogy a védikus *ákṣita*- melléknév pontos megfelelője a görög ἀφθιτος, és hogy ez az egyezés az ie. $*\acute{h}d^h g^{wh} ito-$ rekonstrukcióhoz vezet. A tanulmány elején említett kétely csupán arra vonatkozik, hogy a teljes jelzős szintagma ($*kléwos \acute{h}d^h g^{wh} itom$) rekonstrukciója ilyen formában lehetséges-e az indoeurópai alapnyelvre.

¹³ Az egész szócsaládról legújabbán lásd Lipp 2009 II: 244–268 nagyon részletes elemzését (a szemantikai rekonstrukcióról különösen 258–259).

¹⁴ Bár verses szövegekben a szórendi kérdések mindig különösen érzékeny problémákat vetnek fel, azt megállapíthatjuk, hogy a védikus óindbén (mint ahogy minden bizonnyal az indoeurópai alapnyelvben is; vö. Fortson 2010: 156–158) az igei állítmány alapesetben a mondat végén állt (Macdonell 1916: 284).

¹⁵ Az ind hagyomány szerint a himnusz szerzője Madhucchandas, Viśvāmītra egyik fia, akinek a neve *bahuvrīhi*-összetétel, melynek köznévi jelentése ’édes (*mádhū-*) himnuszú (*chāndas-*)’.

¹⁶ Ez a mesteri kompozíció véleményem szerint magának Madhucchandasnak a költői tehetségét dicséri – és ebből a szempontból valójában mindegy is, hogy indoeurópai eredetű formulákat használ-e fel, vagy csak egy ősi védikus tradíció elemeiből építkezik.

- EWaia* = MAYRHOFFER, Manfred 1992–2001: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Bd. 1–3. Heidelberg, Winter.
- FINKELBERG, Margalit 1986: Is κλέος ᾠφθιτον a Homeric Formula? *The Classical Quarterly* 36, 1–5.
- FORTSON, Benjamin W. 2010: *Indo-European Language and Culture. An Introduction*. 2nd ed. Malden–Oxford, Wiley-Blackwell.
- GELDNER, Karl F. 1951: *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. Bd. 1–3. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- GONDA, Jan 1971: *Old Indian*. Leiden–Köln, Brill.
- GRASSMANN, Hermann 1996: *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 6., überarb. und ergänzte Aufl. von Maria Kozianka. Wiesbaden, Harrasowitz.
- JAMISON, Stephanie W. – BRERETON, Joel P. (transl.) 2014: *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*. Vol. 1–3. New York, Oxford University Press.
- KUHN, Adalbert 1853: Ueber die durch nasale erweiterte verbalstämme. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 2, 455–471
- LIPP, Reiner 2009: *Die indogermanischen und einzelsprachlichen Palatale im Indoiranischen*. Bd. 1–2. Heidelberg, Winter.
- LIV = RIX, Helmut et al. (Hrsg.) 2001: *Lexikon der indogermanischen Verben*. 2. Aufl. Wiesbaden, Reichert.
- MACDONELL, Arthur A. 1916: *A Vedic Grammar for Students*. Oxford, Clarendon.
- PARRY, Milman 1971: *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*. Ed. by Adam Parry. Oxford, Clarendon.
- SCHMITT, Rüdiger 1967: *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden, Otto Harrasowitz.
- STÜBER, Karin 2002: *Die primären s-Stämme des Indogermanischen*. Wiesbaden, Reichert.
- VAN NOOTEN, Barend A. – HOLLAND, Gary B. (eds) 1994: *Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- WATKINS, Calvert 1995: *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. New York–Oxford, Oxford University Press.
- WEST, Martin L. 2007: *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford, Oxford University Press.
- WITZEL, Michael et al. (Hrsg.) 2007: *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel und Toshifumi Gotō unter Mitarbeit von Ejirō Dōyama und Mislav Ježić. Frankfurt a.M.–Leipzig, Verlag der Weltreligionen.

JENEY RITA

Magyar régészeti kutatások Dél-Ázsiában a 19–20. században

Bár Magyarország és India nem tudhat magáénak hosszú távra visszanyúló közös régészeti projekteket, a kutatástörténetet megvizsgálva azt látjuk, hogy India régészete ennek ellenére nem érdektelen terület a magyar tudósok számára. A Dél-Ázsiában¹ tudományos tevékenységet végző magyarok sorában több olyan kutató is van, aki valamilyen régészeti módszerrel gyarapította a szubkontinens múltjáról alkotott ismereteinket. Természetesen a 19. században ezek a vizsgálódások még nem nevezhetők tudományos régészeti kutatásoknak, hiszen a régészet tudományos módszerei csak akkoriban voltak kialakulóban (Renfrew–Bahn 1999: 31–33). A 20. század folyamán a régészet diszciplínájának fejlődésével azonban ezek a kutatások is egyre szakszerűbbek lettek. E tanulmány célja annak rövid bemutatása, hogy az elmúlt két évszázadban a magyar kutatók közül kik és milyen jellegű régészeti tevékenységet végeztek az indiai szubkontinens területén.

Honigberger János Márton (1795–1869)

Honigberger János Márton (Johann Martin Honigberger) Erdélyben született, és a gyógyszerész mesterséget kitanulva fiatalon a Közel-Keletre utazott. Utazásai során orvosi gyakorlatot is szerzett, így vált lehetővé számára, hogy Lahore-ba érkezve

¹ A fogalmat a régészetben és a művészettörténetben gyakran használják India és az azt környező országok megnevezésére.

Ranjit Singh maharadzsa udvari orvosa legyen.² A szikh uralkodó nem csak orvosi szolgálatokkal foglalta le, hanem egyidejűleg megtette a lahore-i löpormalom és fegyvergyár főfelügyelőjévé is. Négy év (1829–1833) udvari szolgálat után Honigberger mégis elbocsátását kérte, hogy visszautazhasson Európába. Útja során Afganisztánon haladt keresztül, és négy hónapot Kabulban töltött.³ A város környékén számos *stūpát* tárt fel, melyek közül hét régiségeket is tartalmazott. Kutatása azonban nélkülözött minden tudományos módszertant, és elsődleges célja a kincskeresés volt. A leletekkel végül visszatért Európába, ahol a British Museumnak próbálta eladni a kincseket. Mivel azonban igen magas árat szabott a tárgyaknak, a British Museum csak néhány tucat érmét vásárolt meg tőle. A baktriai kézműves ritkaságok megtalálójuknál maradtak, aki végül egy bankárnál helyezte letétbe őket. Miután a bankár 1850-ben tönkrement, a tárgyakat elárverezték, és Honigberger soha többé nem akadt a nyomukra (Errington 2007: 213–216). Így a *stūpa* formájú miniatűr arany ereklyetartót, valamint egy ezüstből készült másikat csupán Eugène Jacquet rajzaiból ismerjük, aki a *Journal Asiatique* 1836. évi számában publikálta őket (Jacquet 1836). Az 1830-as évek vége felé Honigberger visszatért Lahore-ba, és praxisát még a maharadzsa halála után is folytatta, egészen 1849-ig, a Szikh Birodalom felbomlásáig. Ezt követően ismét visszatért Európába, ahol németül és angolul is kiadta utazásainak leírását *Harmincöt év a Keleten* címmel (Honigberger 1852). Később Kashmirban és Calcuttában is praktizált, de halála 1869-ben szülőföldjén érte.

Leitner Gottlieb Vilmos (1840–1899)

Leitner Gottlieb Vilmos (Wilhelm Leitner) 1840-ben Pesten született, de apja révén már nyolc évesen Konstantinápolyba került.⁴ A nyelvtelhetségére gyorsan fény derült, így már fiatalon tolmácsként dolgozott, majd Londonban lett egyetemi nyelvtanár. Angliából a még mindig igen fiatal Leitnert 1864-ben Lahore-ba helyezték, amely

² Életrajza megtalálható Szinnyei József *Magyar írók élete és munkái* című művének 4. kötetében (Szinnyei 1896: 1047–1052), valamint a Lázár Imre szerkesztette *Hungarian Explorers and Travellers in India* című munkában (Lázár 2007: 38–39).

³ Bár Kabul még a Brit Birodalom idején sem tartozott Indiához, a Honigberger által itt feltárt leletek – a buddhizmushoz való kötődésük miatt – a kutatást kulturálisan mégis Indiához kapcsolják. Honigbergert életútja is sok szálon kötötte Indiához.

⁴ Életrajzát Lázár Imre foglalta össze *Hungarian Explorers and Travellers in India* című munkájában (Lázár 2007: 50–51).

ekkor már nem a Szikh Birodalom fővárosa (mint Honigberger idejében), hanem a brit Punjab tartomány székhelye volt. A brit oktatáspolitikai 1854-ben hozta meg azt a rendeletet, amelynek értelmében Brit-India teljes területén az angol oktatási rendszert vezették be (Whitehead 2003: 5). Az ind felsőoktatásban ez azt jelentette, hogy az egyetemeket a University of London mintájára alapították meg. Az egyetemek maguk csak a vizsgáztatásért voltak felelősek, az oktatás és a kutatás az egyetemekhez kapcsolódó college-okban folyt (Altbach 2012: 23). 1864-ben Leitner a lahore-i Government College élére került, és ettől kezdve tevékenyen részt vett a lahore-i University of Punjab megszervezésében. Az egyetem hivatalos megalapítására 1882-ben került sor (ezzel Calcutta, Bombay és Madras egyeteme után a negyedik volt az Indiában alapított egyetemek sorában), és élére rögtön magát Leitnert nevezték ki. Ezt az állást egészen nyugdíjba vonulásáig, 1887-ig töltötte be (Whitehead 2003: 33–34).

Bár Leitner elsődlegesen a nyelvek és az oktatásügy területén szerzett érdemeit, a régészet-művészettörténet tárgykörében az ő nevéhez fűződik a „Graeco-Buddhist” (görög-buddhista) kifejezés bevezetése (Leitner 1894: 186). A terminust ő használta először 1871-ben a gandhārai szobrásziskola alkotásainak stilisztikai besorolására, így emelve ki a klasszikus görög művészetnek az indiaira gyakorolt hatását a szubkontinens északnyugati részén.⁵ Leitner nem csupán elméletben foglalkozott a gandhārai szobrásziskola alkotásaival, hanem saját maga is tett felfedezéseket. Ő talált először szobrokat a Peshawar-völgyben fekvő Takht-i-Bahi lelőhelyen. Az itt emelt buddhista kolostorközpont az 1–7. században virágzott, romjai ma világörökségi védelem alatt állnak.⁶ Nem ő járt a lelőhelyen először, az 1860-as években Henry Bellew tett felfedezéseket a környéken (Errington 2007: 222), többek között a szomszédos, ma szintén világörökségi helyszínnek számító Sahr-i-Bahlol lelőhelyen. Míg azonban Bellew Takht-i-Bahi területén semmilyen szobormaradványt nem talált, Leitner 1870-ben – egy kétnapos látogatás során – több szobortöredéket is feltárt. Sikere abból adódott, hogy míg elődei főként a házak felső részének szobrokban szegény romjai között kutattak, ő egy olyan helyen kezdett ásatást, amelyet elhelyezkedéséből egy templom belső helyiségének gondolt (Leitner 1894: 188).⁷ A lelőhely szakszerű feltárása a 20. század első felében zajlott egy másik Pesten született magyar, Stein Aurél régészeti főfelügyelősége alatt (Stein 1912: 2–3).

⁵ Michael Falser (2015) cikkében rámutat a kifejezés Európa-centrikusságára.

⁶ <http://whc.unesco.org/en/list/140/> (Letöltve: 2017. 10. 30.).

⁷ Baktay Ervin Punjabról szóló könyvében szentel néhány lelkesedéstől fűtött mondatot a felfedezésnek (Baktay 1937: 80).

Stein Aurél (1862–1943)

Stein Aurél (Sir Aurel Stein) fiatal nyelvtudósként szintén Lahore-ban kezdte indiai pályafutását.⁸ 1888-ban éppen Leitnertől vette át a Punjab University vezetését, és egyidejűleg megkapta a hozzá tartozó Oriental College igazgatói székét is. Bár huszonkét évet töltött el az indiai oktatásügy szolgálatában,⁹ és fontos publikációkat jelentetett meg szanszkrit nyelvű szövegek kutatásáról,¹⁰ világhírré mégis mint régészeti felfedező tett szert. Bár érdeklődési köre korántsem korlátozódott Brit-India határain belülre,¹¹ ebben a tanulmányban a hangsúlyt a dél-ázsiai régészeti tevékenységére helyezem.¹²

Stein Aurél már az Indiába érkezését követő első évben végzett Kashmirban olyan terepbejárásokat, amelyeknek geográfiai és régészeti vonatkozásuk is volt. Ezeknek a kutatásoknak az alapja egy 12. századi szanszkrit szerző, Kalhaṇa Kashmírról szóló történeti jellegű munkája volt, a *Rājataranṅiṇī*. Stein arra tett kísérletet, hogy a szövegben található földrajzi utalásokat a kashmíri tájra rávetítse (Stein 1899). Ezzel megvetette az alapját annak a módszernek, amelyet a későbbi kutatásai során is alkalmazott. Kiindulási pontja mindig valamilyen írott szöveg volt: ez lehetett szanszkrit mű, valamelyik kínai buddhista zarándok beszámolója vagy görög történeti forrás. Az egyes szövegek leírásait aztán összevetette a terület geográfiai jellegzetességeivel. A tájegységek antik nevének beazonosítását az etimológia eszközeivel végezte, de mindig figyelembe vette a helyi legendákat is. Elméleteit végül a régészet eszközeivel bizonyította, és természetesen ez nyújtotta kronológiai következtetéseinek is az alapját.¹³

⁸ Stein Aurél életéről több angol és magyar nyelvű publikáció jelent meg, ezért az életrajz ismertetésétől ezekre hivatkozva eltekintek (Mirsky 1977; Walker 1995; Whitfield 2006; Felföldi 2015).

⁹ 1888–1899: a Punjab University hivatalvezetője és az Oriental College igazgatója; 1899–1900: a Calcutta Madrasa igazgatója; 1901–1903: oktatásügyi felügyelő Punjabban; 1904–1910: az Északnyugati Határtartomány oktatásügyi főfelügyelője.

¹⁰ Stein 1894; 1900; Stein (ed.) 1892.

¹¹ 1900–1901: első belső-ázsiai expedíció; 1906–1908: második belső-ázsiai expedíció; 1913–1916: harmadik belső-ázsiai expedíció; 1930–1931: negyedik belső-ázsiai expedíció; 1930-as évek: négy iráni expedíció, valamint felfedezőút Irakba és Szíriába.

¹² Stein Aurél kiemelkedő mennyiségű indiai régészeti kutatásainak teljes felsorolására és bemutatására e tanulmány keretei nem adnak lehetőséget. A témát részletesebben kifejtettem az Indira Gandhi National Centre for the Arts gondozásában megjelenés alatt álló konferencia-előadásomban (Jeney 2015).

¹³ Stein munkamódszerét egykori régészeti asszisztense, Krishna Deva elemezte egyik tanulmányában (Deva 1982), kashmíri tevékenységével kapcsolatosan pedig Chitralkha Zutshi tett a módszertanára vonatkozó megállapításokat (Zutshi 2011).

Kezdeti kutatásait még oktatásügyi alkalmazottként a nyári vakációja alatt végezte. 1904-re azonban hivatalosan is kapcsolatba került az Indiai Régészeti Felügyelőséggel, először mint részidős régészeti felügyelő, majd 1910-től mint teljes állású régészeti főfelügyelő. A felügyelete alá eső terület a Punjab vidéke, valamint az Északnyugati Határtartomány volt, de néhány kutatóutat Balochistanba is tett. Indiai régészeti kutatásainak mindvégig az ország északnyugati része volt a fő színtere. 1917-ben, 55 évesen a főfelügyelői állásból visszavonult, de továbbra is a Régészeti Felügyelőség „különleges megbízással ellátott” alkalmazottja maradt. Régészeti kutatásainak az 1928-ban történt végleges nyugdíjba vonulása sem vetett véget, egészen a 81 éves korában bekövetkezett haláláig aktív maradt, és mind Indiában, mind pedig India határain túl vezetett expedíciókat.

Indiai kutatásainak elsődleges eredménye az addig ismeretlen területek régészeti szempontú feltérképezése volt. Terepbejárásai során nagy figyelmet fordított a helyiek elbeszéléseire, de mindig törekedett a személyes megfigyelésre is. Így még azokon a területeken is sok új felfedezést tett, amelyeken már korábban mások végeztek – többnyire helyi ügynökök megfigyeléseire alapuló – kutatásokat. Munkamódszeréhez hozzátartozott a próbaásatások végzése is, nagy felületű feltárást azonban a Brit-India határain belül csak Sahr-i-Bahlolban végzett (Stein 1915).

Stein kezdeti kutatásai elsősorban a gandhārai művészet buddhista témájú maradványaira irányultak. Ilyen volt például az 1898-as expedíciója Bunerbe (Stein 1898) vagy az 1912-es ásatása Sahr-i-Bahlolban (Stein 1915). Régészeti érdeklődésében nagy fordulatot jelentett az Indus-civilizáció felfedezése az 1920-as években, aminek hatására ő maga is nagy számban fedezett fel a Kr. e. 3. évezredbe tartozó településmaradványokat mind Balochistan területén (Stein 1929a; 1931), mind pedig Cholistanban (Stein 1942). Nagy Sándor hódító hadjáratainak rekonstruálása fiatal kora óta érdeklődésének középpontjában állt, ennek megfelelően több expedíciót is vezetett Nagy Sándor nyomában (Stein 1930; 1932; 1943).

Stein Aurél nem csak expedícióinak számát tekintve emelkedik ki a Dél-Ázsiában régészeti kutatásokat folytató magyarok közül, hanem az India régészetével kapcsolatos publikációinak számával is. Expedícióinak rövid összefoglalóit rendszeresen közltek tudományos társaságok folyóiratai, míg monográfiáit az Indiai Régészeti Felügyelőség adta ki (Stein 1929a; 1930; 1931). Mindemellett Stein rendszeresen publikálta személyes beszámolóit is a nagyközönségnek szóló könyvekben (Stein 1929b). India régészetével kapcsolatos cikkeinek és könyveinek száma a két tucatot is meghaladja. Tudományos eredményeinek nagy részét a későbbi kutatás alátámasztotta, illetve további kutatások kiindulópontjának használta.

Baktay Ervin (1890–1963)

Baktay Ervin, Stein Aurél fiatalabb kortársa indiai utazásai során személyesen is találkozott az idős Steinnel kashmiri tanyáján, a Mohand Margon.¹⁴ Bár Baktay nem folytatott önálló régészeti kutatásokat, az indiai művészettörténet terén tett nagyhatású népszerűsítő munkája miatt fontosnak tartom a nevét e tanulmányban megemlíteni.¹⁵ Baktay 1926 és 1929 között járt először Indiában mint fiatal és független festő és tudós. E három év alatt számos történeti vagy régészeti szempontból kiemelkedő helyszínt meglátogatott, 1927-ben járt például Taxilában,¹⁶ amelyet az Indiai Régészeti Felügyelőség akkori főigazgatója, Sir John Marshall abban az időben tárt fel (Baktay 2000: 89–90). Indiai utazásai során szerzett tapasztalata számos India művészetét népszerűsítő könyvéhez nyújtott alapot (Hidas 2014: 104). Legátfogóbb munkája, az *India művészete a történelem és művelődés keretében az őskortól a XX. századig* több kiadásban is megjelent (Baktay 1958; 1963). Az indiai művészet alkotásait azonban nem csupán könyveken, hanem kiállításokon keresztül is népszerűsítette. 1951-ben a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum munkatársaként kiállítást rendezett az India művészetét bemutató műtárgyakból (Kelényi 2014: 342), később a múzeum indiai kőszoborgyűjteményének anyagából tanulmányt is közölt (Baktay 1953). Nyugdíjba vonulásáig, 1959-ig volt a múzeum indiai gyűjteményének vezetője.

Fábri Károly Lajos (1899–1968)

Fábri Károly Lajos (Charles Louis Fábri) Budapesten született, egyetemi tanulmányait a Pécsi Tudományegyetemen végezte.¹⁷ India iránti érdeklődése akkor ébredt fel, amikor az 1920-as években egyetemi hallgatóként részt vett az újonnan alapított Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum tárgyainak rendezésében (Bethlenfalvy 1980: 4).

¹⁴ A Stein Auréllal való találkozás élményét Kashmírról szóló könyvében is megörökítette (Baktay 2006: 233–249). Kettőjük kapcsolatát Kelecsényi Ágnes elemezte részletesebben (Kelecsényi 2014).

¹⁵ Baktay Ervin életét és munkásságát legteljesebben a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum kiadásában megjelent kötet mutatja be. Lásd Kelényi (szerk.) 2014.

¹⁶ Taxila a Kr. e. 5. századtól a Kr. u. 2. századig volt kiemelkedő buddhista központ, ma világörökségi helyszín: <http://whc.unesco.org/en/list/139> (Letöltve: 2017. 10. 15.).

¹⁷ Életét és munkásságát Bethlenfalvy Géza foglalta össze könyvében (Bethlenfalvy 1980).

Ennek hatására kezdte meg indológiai tanulmányait a leideni Kern Intézetben. Itt 1927 és 1934 között részt vett az *Annual Bibliography of Indian Archaeology* hét kötetének szerkesztésében Jean Philippe Vogel professzor irányítása alatt. E munka során alaposan megismerte az indiai régészet szakirodalmi hátterét, hiszen a könyvsorozat Dél- és Délkelet-Ázsia régészetével kapcsolatosan megjelent publikációkat tartalmazott tematikusan rendszerezve (Vogel–Krom–Kramers 1928: vi). A régészet terepen alkalmazott módszereit pedig elsőként Stein Auréltól sajátíthatta el, amikor 1931-ben segédkezett neki punjabi felfedező útján (Stein 1937: 37), majd 1932-ben elkísérte őt első iráni expedíciójára. Bár Stein elégedett volt a fiatal tudós munkájával, anyagi támogatás híján a következő expedícióra már nem tudta őt magával vinni (Walker 1995: 290–296). Fábri először néhány hónapot a British Museumban töltött Stein leleteinek feldolgozásával, majd visszatért Leidenbe.

1933-ban egy Leidenben tartott előadásában a magyar őstörténetet próbálta India múltjával összekapcsolni. Ennek során arra tett kísérletet, hogy összehasonlítsa a magyar rovásírást az Indiában Aśoka király feliratairól ismert *brāhmī* írással (Kr. e. 3. század). Érvelése szerint a kettő közötti kapcsolat úgy volt lehetséges, hogy a magyarok ősei Belső-Ázsiában találkoztak olyan Indiából származó buddhista csoportokkal, amelyek akár még a Kr. u. 6–7. században is használták a *brāhmī* írásjeleket (Fábri 1934–1935a).

1933-ban Rabindranath Tagore meghívására Fábri visszatért Indiába, és Shantiniketan, Calcutta, valamint Lahore egyetemeken tartott előadásokat. Indiai tartózkodása alatt több régészeti jellegű tevékenységet is végzett. 1935-ben az indiai kormány megbízására ő szerkesztette az Indiai Régészeti Felügyelőség éves beszámolóját tartalmazó *Annual Reports of the Archaeological Survey of India* című kiadványt az 1930–1934 közötti időszakról (Fábri 1936: xxvii). E megbízásnak köszönhetően több hónapot töltött az Indus-civilizáció nem sokkal korábban felfedezett városainak feltárásán Mohenjo-daróban és Harappában (Bethlenfalvy 1980: 5).

Az ebből az időszakból származó publikációi közül több is az Indus-civilizáció problémakörével foglalkozik. Tanulmányozta az Indus-civilizáció lelőhelyeiről előkerült pecsételőköveken fenmaradt – mindmáig megfejtetlen – írásjeleket, valamint az ezeket kísérő képi ábrázolásokat is (Kr. e. 3. évezred). Összehasonlítva őket a Kr. e. 500 körüli időszakból származó poncolt díszű érmékkel – India legkorábbiak tartott pénznemével – arra jutott, hogy az Indus-civilizáció bizonyos szimbólumai egészen a koratörténeti korszakig tovább éltek (Fábri 1935). Az Indus-völgyi pecsételőköveket a poncolt díszű érmék elődeinek tartotta, és kereskedelmi funkciót tulajdonított nekik: a fizetési kötelezettség egyfajta megbélyegzésére szolgálhattak (Fábri 1934–1935b: 51–52).

Egy másik tanulmányában néhány Mohenjo-daróból származó pecsételőkövön látható bikajelenetet állított párhuzamba a knóssosi palota bikaátugrást ábrázoló freskójával (Kr. e. 1500 körül). Ez a rítus Krétán egyéb ábrázolásokról – többek között pecsétlenyomatokról – már korábbi időszakból is ismert. Fábri az ábrázolások közötti párhuzamot olyannyira szorosnak vélte, hogy számára a két területen gyakorolt rítus azonossága kétségtelen volt (Fábri 1937a: 93–96).

A pecsételőkövek mellett a pecsétlenyomatokat is tanulmányozta, amelyek időnként agyagedényeken maradtak fenn. Egyszer megkísérelt megfejteni egy Mohenjo-daróban feltárt agyagedénybe pecsételt feliratot, és mivel a jelek egyik Indus-völgyi jelre sem hasonlítottak, sumer-babiloniaknak interpretálta őket, mivel az Indus-civilizációnak kiterjedt kulturális kapcsolatai voltak Mezopotámiával. Értelmezése szerint a bepecsételt jelek jelentése 'árpa' vagy 'kétszáz', datálása pedig Kr. e. 2600 (Fábri 1937b). Ezt az értelmezést később többen vitatták, és a jelek mezopotámiai eredete sem nyert bizonyítást (Chakrabarti 1982: 268; Possehl 1996: 103–104).

Fábri kísérletei az Indus-civilizáció rejtélyeinek megfejtésére a kutatástörténetben kezdeti próbálkozásoknak számítanak, hiszen publikációinak megjelenésekor alig egy évtized telt csak el az első Indus-völgyi városok feltárásához képest. Ennek ellenére elmélyültségét a témában számos publikációja mellett az is bizonyítja, hogy egy átfogó tanulmányt is írt India első városias jellegű kultúrájáról.¹⁸

1937-től Fábri Lahore-ban élt, és később a Lahore-i Múzeum kurátora lett (Bethlenfalvy 1980: 5). Ekkor tudományos tevékenysége mellett nagy hangsúlyt fektetett a régészet eredményeinek népszerűsítésére is (Bethlenfalvy 1980: 16). Ennek szellemében *A hónap műtárgya* címmel a nagyközönségnek szóló program-sorozatot tartott a múzeumban, és a látogatók részére kiadott egy kőkorszakról szóló ismeretterjesztő könyvet (Fábri 1947).

India kettéosztása után, 1947-től Delhiben élt, és elsősorban művészettörténettel foglalkozott. Mivel már nem állt az Indiai Régészeti Felügyelőség alkalmazásában, terepmunkára nem sok lehetősége adódott (Bethlenfalvy 1980: 17). Ez alól kivételt képezett a kelet-indiai Orissa állam művészettörténetét elsőként bemutató könyv megírását megelőző kutatás. Öt orissai expedíciója során a művészettörténeti vizsgálódás mellett régészeti terepbejárásokat is végzett (Fábri 1974: xxi–xxii). 1968-ban bekövetkezett haláláig Delhiben élt. Művészettörténeti munkásságával megvetette Indiában a műkritika alapjait (Lázár 2007: 28).

¹⁸ Ez a munka nyomtatásban nem jelent meg. A kéziratot a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában őrzik (Fábri/001: *The Indus People 3000 to 2000 B.C.*).

Hevesy Vilmos¹⁹

Az Indus-civilizáció megfejtetlen írása az 1930-as években egy másik magyart is foglalkoztatott. A Párizsban élő Hevesy Vilmos (Guillaume de Hevesy) több nyelvészeti kérdéssel foglalkozó munkát is megjelentetett,²⁰ és az Indus-civilizáció írásjeleivel kapcsolatban több nagy hatású cikket is közölt.²¹ Ezekben az Indus-völgyi írásjelek és a Húsvét-szigeten fatáblákba vésvé fennmaradt *rongorongo* képletek közötti szoros kapcsolatra hívta fel a figyelmet, és ebből történeti kapcsolatokra is következtetett. A szembetűnő hasonlóság miatt – a két terület közötti hatalmas távolság ellenére is – tanulmányainak megjelenését követően többen támogatták nézeteit, minthogy ebben az időszakban divat volt két különböző terület hasonló kulturális vonásainak megjelenését népek vándorlásával magyarázni (Renfrew 1998: 28–36). Hevesy nézeteit azonban többen már saját korában kritizálták, és a későbbi kutatás a történeti kapcsolatok lehetőségét teljesen elvetette.²²

Bökönyi Sándor (1926–1994)

A 20. század második felében tevékenykedő archeozoológus, Bökönyi Sándor a régészeti állatsontmaradványok ismeretében szerzett szakértelme miatt nagy hírnévre tett szert a Kárpát-medencétől Indiáig (Bartosiewicz 1994–1995: 192). Miután állatorvosi diplomát szerzett Budapesten, 1951-ben megalapította a Magyar Nemzeti Múzeum archeozoológiai gyűjteményét. Az 1960-as években amerikai és iraki tanulmányútja során a közel-keleti újkőkor állatsontmaradványait tanulmányozta, és ennek köszönhetően a régészek körében a domesztikáció kérdésének nemzetközileg is elismert szakemberévé vált. 1973-tól az MTA Régészeti Intézetének volt munkatársa, 1981-től pedig az igazgatója (Bartosiewicz 1994–1995: 192–193).

¹⁹ Születésének és halálának időpontja ismeretlen.

²⁰ Addig megjelent tudományos cikkeinek rövid összefoglalója az *American Anthropologist* 1933-as évfolyamában olvasható (Dobo 1933).

²¹ A francia nyelvű cikkek mellett angol nyelvűek is megjelentek (Hevesy 1934; 1938a; 1938b).

²² A Hevesy és ellenzői közötti vitát Gregory L. Possehl részletesen tárgyalja (Possehl 1996: 90–101).

A magyar folyóiratokban megjelent, munkásságát méltató cikkek, bár mind kiemelik széles körű nemzetközi kapcsolatait, indiai tevékenységét nem említik.²³ Ugyanakkor a Dél-Ázsiában tevékenykedő régészek számára Bökönyi Sándor neve igen jól ismert az Indus-civilizáció Surkotada nevű lelőhelyén (Gujarat állam, India) előkerült lócsontokkal kapcsolatosan megfogalmazott véleménye miatt. A házasított ló legkorábbi megjelenése Indiában régóta vitatott kérdés (Bryant 2001: 169–175). Míg a ló a védikus szövegek alapján nagyra értékelt állat lehetett, addig az Indus-civilizáció leletanyagában igen kevés jel utal a jelenlétére. 1974-ben A. K. Sharma Surkotada lelőhelyről (Kr. e. 2100–1700) lócsontok (*Equus caballus* Linn) előkerüléséről számolt be (Sharma 1974). Minthogy az állatcsontanyagban igen nehéz különbséget tenni a ló, a házasított számár, valamint a vadszámár között, Sharma állítását nem fogadták el széles körben. 1991-ben azonban, amikor Bökönyi Sándor egy konferenciameghívás alkalmával Indiában járt, megvizsgálta a csontokat, és aláírtasította Sharma kijelentéseit (Sharma 1992–1993: 30). Az erről szóló publikációját 1994 folyamán készítette el, de csak halálát követően, 1997-ben jelent meg. Ebben Bökönyi részletesen elemezte a Surkotada lelőhelyről származó vitatott csontokat, és kijelentette, lehetséges, hogy India legkorábbi, a Kr. e. 3. évezred végén házasított lovainak maradványai (Bökönyi 1997: 300). E jelentős megállapítása a dél-ázsiai régészet fontos szereplőjévé tette.²⁴ Mint a Magyar Tudományos Akadémia Régészeti Intézetének igazgatója, Bökönyi Sándor India régészetét a magyar régészek fontos kutatási területének tartotta. Ennek megfelelően az 1986. évi indiai útja során több régészeti intézetet is meglátogatott a jövőbeni együttműködés, illetve közös projektek megalapozása reményében (Bökönyi 1987).

Bökönyi Sándor erőfeszítései ellenére közös ind–magyar régészeti projekt azóta sem valósult meg.²⁵ A 19–20. századi magyar kutatók fentiekben bemutatott indiai régészeti érdeklődése azonban azt mutatja, hogy megvan az alapja egy ilyen együttműködésnek, és ez a 21. században talán meg is valósítható.

²³ Ennek oka az lehet, hogy Bökönyi ezzel kapcsolatban írt cikke csak három évvel halála után, 1997-ben jelent meg, viszont nincsen felsorolva a publikációi között az 1998-ban tiszteletére megjelent kötetben sem (Bartosiewicz 1998).

²⁴ Kijelentését nem mindenki fogadta el. Egyik legfőbb vitapartnere a kérdésben Richard Meadow volt, akivel még a cikk megjelenése előtt eszmét cseréltek, és „arra az egyetértésre jutottak, hogy nem értenek egyet” (Meadow–Patel 1997: 308).

²⁵ Eredmény azonban, hogy az Eötvös Loránd Tudományegyetem együttműködési szerződést írt alá az Indiában önálló régészeti kutatásokat folytató Deccan College Post-Graduate and Research Institute-tal a jelen tanulmány írójának doktori tanulmányaira vonatkozóan.

Bibliográfia

- ALTBACH, Philip G. 2012: Problems of University Reform. In: AGARWAL, Pawan (ed.): *A Half-Century of Indian Higher Education. Essays by Philip G. Altbach*. New Delhi, Sage Publications, 20–38.
- BAKTAY ERVIN 1937: *A Pandzsáb. Az öt folyó országa*. Budapest, Franklin-Társulat.
- 1953: Indian Stone Sculpture in the Budapest Museum of Eastern Asiatic Arts. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 3, 135–165.
- 1958: *India művészete. A történelem és művelődés keretében az őskortól a XX. századig*. 1. kiad. Budapest, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.
- 1963: *India művészete. A történelem és művelődés keretében az őskortól a XX. századig*. 2. kiad. Budapest, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.
- 2000: *India*. Szeged, Szukits Könyvkiadó.
- 2006: *A boldog völgy országa. Barangolások Kasmírban*. Budapest, Palatinus.
- BARTOSIEWICZ LÁSZLÓ 1994–1995: Bökönyi Sándor. *Archaeológiai Értesítő* 121–122, 192–199.
- 1998: Sándor Bökönyi: Portrait against a scientific background. In: ANREITER, Peter (ed.): *Man and the Animal World: Studies in Archaeozoology, Archaeology, Anthropology and Palaeolinguistics in memoriam Sándor Bökönyi*. Budapest, Archaeolingua, 11–27.
- BETHLENFALVY GÉZA 1980: *Charles Louis Fabri. His Life and Works*. New Delhi, Sterling Publishers.
- BÖKÖNYI SÁNDOR 1987: India és a magyar régészet. In: BETHLENFALVY GÉZA – PUSKÁS Ildikó (szerk.): *India magyar szemmel*. Budapest, Indiai Nagykövetség, 124–125.
- 1997: Horse Remains from the Prehistoric Site of Surkotada, Kutch, Late 3rd Millenium B.C. *South Asian Studies* 13, 297–307.
- BRYANT, Edwin 2001: *The Quest for the Origins of Vedic Culture. The Indo-Aryan Migration Debate*. Oxford, Oxford University Press.
- CHAKRABARTI, Dilip K. 1982: ‘Long Barrel-Cylinder’ Beads and the Issue of Pre-Sargonic Contact between the Harappan Civilization and Mesopotamia. In: POSSEHL, Gregory L. (ed.): *Harappan Civilization. A Contemporary Perspective*. New Delhi, Oxford & IBH, 265–270.
- DEVA, Krishna 1982: Contributions of Aurel Stein and N. G. Majumdar to Research into the Harappan Civilization with a Special Reference to Their Methodology. In: POSSEHL, Gregory L. (ed.): *Harappan Civilization. A Contemporary Perspective*. New Delhi, Oxford & IBH, 387–393.

- DOBO, George 1933: Guillaume de Hevesy's Publications. *American Anthropologist* 35, 552–554.
- ERRINGTON, Elizabeth 2007: Exploring Gandhara. In: ERRINGTON, Elizabeth (ed.): *From Persepolis to the Punjab. Exploring Ancient Iran, Afghanistan and Pakistan*. London, The British Museum Press, 211–226.
- FALSER, Michael 2015: The Graeco-Buddhist Style of Gandhara – a 'Storia ideologica', or: How a Discourse Makes a Global History of Art. *Journal of Art Historiography* 13, 1–53.
- FÁBRI, Charles L. 1934–1935a: The Ancient Hungarian Script and the Brāhmī Characters. *Indian Culture* 1, 167–171.
- 1934–1935b: Latest Attempts to read the Indus Script: A Summary. *Indian Culture* 1, 51–56.
- 1935: The Punch-Marked Coins: A Survival of the Indus Civilization. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 307–318.
- 1937a: The Cretan Bull-Grapppling Sports and the Bull-Sacrifice in the Indus Valley Civilization. In: BLAKISTON, John Francis (ed.): *Annual Report of the Archaeological Survey of India 1934–35*. Delhi, Archaeological Survey of India, 93–101.
- 1937b: A Sumero-Babylonian Inscription Discovered at Mohenjo-daro. *Indian Culture* 3, 662–673.
- 1947: *Guide to the Stone Age*. Lahore, Central Museum.
- 1974: *History of the Art of Orissa*. Bombay, Orient Longman.
- FÁBRI, Charles L. (ed.) 1936: *Annual Reports of the Archaeological Survey of India for the years 1930–31, 1931–32, 1932–33 & 1933–34*. Delhi, Archaeological Survey of India.
- FELFÖLDI Szabolcs 2015: *Stein Aurél. Egy rendhagyó életrajz*. Budapest, Palatinus.
- HEVESY, Guillaume de 1934: On a Writing Oceanique of Neolithic Origin. *Journal of Indian History* 13, 1–17.
- 1938a: The Easter Island and Indus Valley Scripts. *Anthropos* 33, 808–814.
- 1938b: The Scripts of the Indus Valley and Easter Island. *Man* 183, 159–160.
- HIDAS Gergely 2014: Baktay Ervin első indiai útja (1926–1929). In: KELÉNYI Béla (szerk.): *Az indológus indián. Baktay Ervin emlékezete*. Budapest, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, 97–113.
- HONIGBERGER, John Martin 1852: *Thirty-Five Years in the East. Adventures, Discoveries, Experiments, and Historical Sketches, Relating to the Punjab and Cashmere*. London, s. n.
- JACQUET, Eugène 1836: Notice sur les découvertes archéologiques faites par M. Honigberger pendant son séjour dans l'Afghanistan. *Journal Asiatique* (3ème série) 2, 234–277.

- JENEY Rita 2015: *Sir Aurel Stein's Archaeological Explorations within British India*. Paper presented at the "International Conference on Marc Aurel Stein with Special Reference to South and Central Asian Legacy: Recent Discoveries and Research". New Delhi, Indira Gandhi National Centre for Arts.
- KELECSÉNYI Ágnes 2014: Magyar vendég a Móhand Márcon: Stein Aurél és Baktay Ervin találkozásai Budapesten és Kasmírban. In: KELÉNYI Béla (szerk.): *Az indológus indián. Baktay Ervin emlékezete*. Budapest, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, 125–133.
- KELÉNYI Béla 2014: A Keletázsiai Művészeti Múzeum „önálló kutató muzeológusa”. In: KELÉNYI Béla (szerk.): *Az indológus indián. Baktay Ervin emlékezete*. Budapest, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, 335–342.
- KELÉNYI Béla (szerk.) 2014: *Az indológus indián. Baktay Ervin emlékezete*. Budapest, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum.
- LÁZÁR Imre (ed.) 2007: *Hungarian Explorers and Travellers in India*. New Delhi, Hungarian Information and Cultural Centre.
- LEITNER, Gottlieb Wilhelm 1894: Graeco-Buddhistic Sculpture. *Asiatic Quarterly Review* 7, 186–189.
- MEADOW, Richard H. – PATEL, Ajita 1997: A Comment on "Horse Remains from Surkotada" by Sándor Bökönyi. *South Asian Studies* 13, 308–315.
- MIRSKY, Jeannette 1977: *Sir Aurel Stein. Archaeological Explorer*. Chicago, University of Chicago Press.
- POSSEHL, Gregory L. 1996: *Indus Age. The Writing System*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- RENFREW, Colin 1998: *A civilizáció előtt. A radiokarbon-forradalom és Európa őstörténete*. Budapest, Osiris.
- RENFREW, Colin – BAHN, Paul 1999: *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. Budapest, Osiris.
- SHARMA, A. K. 1974: Evidence of Horse from the Harappan Settlement at Surkotada. *Puratattva* 7, 75–76.
- 1992–1993: The Harappan Horse was buried under the dunes of... *Puratattva* 23, 30–34.
- STEIN, Aurel 1894: *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Raghunatha Temple Library of His Highness the Maharaja of Jammu and Kashmir*. Bombay, Nirnaya-Sagara Press.
- 1898: *Detailed Report of an Archaeological Tour with the Buner Field Force*. Lahore, Punjab Government Press.
- 1899: *Memoir on Maps Illustrating the Ancient Geography of Kashmir*. Calcutta, Baptist Mission Press.

- 1900: *Kalhaṇa's Rājatarāṅgiṇī. A Chronicle of the Kings of Kaśmīr*. Westminster, Archibald.
- 1912: *Annual Report of the Archaeological Survey of India, Frontier Circle, for 1911–12*. Peshawar, D. C. Anand & Sons.
- 1915: Excavations at Sahri-Bahlōl. In: MARSHALL, John (ed.): *Annual Report of the Archaeological Survey of India 1911–12*. Calcutta, Superintendent Government Printing, 95–119.
- 1929a: *An Archaeological Tour in Waziristān and Northern Balūchistān*. New Delhi, Archaeological Survey of India.
- 1929b: *On Alexander's Track to the Indus. Personal Narrative of Explorations on the North-West Frontier of India*. London, Macmillan.
- 1930: *An Archaeological Tour in Upper Swāt and Adjacent Hill Tracts*. New Delhi, Archaeological Survey of India.
- 1931: *An Archaeological Tour in Gedrosia*. New Delhi, Archaeological Survey of India.
- 1932: The Site of Alexander's Passage of the Hydaspes and the Battle with Poros. *The Geographical Journal* 80, 31–46.
- 1937: *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Iran*. London, Macmillan.
- 1942: A Survey of Ancient Sites Along the “Lost” Sarasvati River. *The Geographical Journal* 99, 173–182.
- 1943: On Alexander's Route into Gedrosia: An Archaeological Tour in Las Bela. *The Geographical Journal* 102, 193–227.
- STEIN, Aurel (ed.) 1892: *Kalhaṇa's Rājatarāṅgiṇī, or Chronicle of the kings of Kashmir*. Bombay, Education Society.
- SZINNYEI József 1896: *Magyar írók élete és munkái*. 4. köt. Budapest, Hornyánszky Viktor Könyvkiadó Hivatala.
- VOGEL, Jean Philippe – KROM, Nicolaas Johannes – KRAMERS, Johannes Hendrik (eds) 1928: *Annual Bibliography of Indian Archaeology for the Year 1926*. Leyden, Kern Institute.
- WALKER, Annabel 1995: *Aurel Stein. Pioneer of the Silk Road*. London, John Murray.
- WHITEHEAD, Clive 2003: *Colonial Educators. The British Indian and Colonial Education Service 1858–1983*. London, I.B. Tauris.
- WHITFIELD, Susan 2006: *Stein Aurél, a selyemút felfedezője*. Nyíregyháza, Aranyaszarvas.
- ZUTSHI, Chitrlekha 2011: Landscapes of the Past: Rajatarangini and Historical Knowledge Production in Late-Nineteenth-Century Kashmir. In: SENGUPTA, Indra – DAUD, Ali (eds): *Knowledge Production, Pedagogy, and Institutions in Colonial India*. New York, Palgrave Macmillan, 99–121.

Az együttérzés gyakorlata és a *bodhisattvai* attitűd Kamalaśīla *Bhāvanākramáiban*

Kamalaśīla (740–795) a három *Bhāvanākramát* nagylelkű támogatójának, a buddhizmus elkötelezett hívének, a Tibeti Birodalom uralkodójának, Khri srong lde btsan királynak (742–800 körül; uralkodott 755–797 között) dedikálta. Kamalaśīla, aki Śāntarakṣita (725–788) tanítványa és az indiai Nālandā kolostoregyetem apátja volt, a király meghívására utazott Tibetbe: célul kitűzött feladata az volt, hogy folytassa Śāntarakṣita munkáját, a *mahāyāna* buddhizmus elméletének és gyakorlatának autentikus átadását, a tibeti szerzetesek helyes képzését s a Buddha tanításainak minél szélesebb körű elterjesztését Tibetben.

Śāntarakṣita és Kamalaśīla Tibetben

Kamalaśīla tanítómestere, Śāntarakṣita a buddhista filozófia kiemelkedő alakja, az indiai Vikramaśīla kolostoregyetem apátja volt; a *yogācāra-madhyamaka* irányzat megalapítójaként műveivel a buddhista filozófia egészére hatást gyakorolt.

A filozófus-tanítómester kétszer utazott Tibetbe, ahol élete utolsó tizennégy évét töltötte (763, 775–788), és ahol a buddhizmus korai elterjedésének legjelentősebb alakja volt. Khri srong lde btsan király kérésére közreműködött a Samye kolostor alapításánál, követte építését, majd elkészültekor ő szentelte fel a kolostort, és ezzel együtt ünnepélyes keretek közt az első hét tibeti buddhista szerzetest (775–779). Ebből az alkalomból a királyi családdal együtt háromszáz tibeti tért meg, és tett buddhista

fogadalmat. A kolostor működését, a bentlakó szerzetesek oktatását nemcsak a király, hanem két királynő és néhány főrangú család is magánvagyonából támogatta.¹

Śāntarakṣitát mindmáig a *bodhisattva* apátként tiszteli a tibeti hagyomány, hiszen ő töltötte be elsőként a Samye kolostor főapáti tisztét, és elindított egy szigorú filozófiai tanulmányokon alapuló oktatási rendet, olyan jelentős indiai buddhista kolostoregyetemek képzési és fegyelmi tradícióit követve, mint a Nālandā és a Vikramaśīla. Śāntarakṣita, majd később tanítványa, Kamalaśīla bevezette a tibetieket az indiai filozófiai nézetek szövevényes dzsungelébe, mivel a képzett buddhista szerzetesnek mindenkor képesnek kellett lennie arra, hogy elfogadott logikai okfejtés által megcáfolja az ellentétes nézeteket valló iskolák követőinek állításait.

Śāntarakṣita filozófiájának hatása a tibeti buddhizmus egészére felmérhetetlen; Tibetben végzett térítő tevékenységét messzemenőig elismerik, műveit mindmáig olvasák. Eszméi erőteljesen hatottak közvetlen tanítványaira, Kamalaśīlára és Haribhadrára.

Kamalaśīla 788–792 közt érkezett Tibetbe, ahol a tibeti buddhista szerzetesek képzését, tanítását irányította a Samyében, miközben térítő- és alkotótevékenységét folytatta. Tibetben érte a halál 795-ben.

Khri srong lde btsan király kérésére részt vett a samyebeli hitvitán, amely a *mahāyāna* buddhizmus egyik kínai (a huangmei keleti hegyi tanítás) és indiai (a nālandāi és a vikramaśīlai kolostoregyetemek által képviselt) hagyománya közt zajlott 792–794 között. A hitvitán a kínai *chan* huangmei keleti hegyi tanítását Hoshang Mohoyen szerzetes képviselte, aki 788 előtt érkezett Tibetbe, és addigra számos tibeti követője jelentkezett.

A vita a megvilágosodás elérésének módjáról folyt. Hoshang Mohoyen szerzetes a hirtelen megvilágosodás elvét vallotta, elméleteiről, tanításairól bővebben nem szólnak a tibeti feljegyzések. Saját, „fokozatos út” elméletét Kamalaśīla kellőképp kifejtette *Bhāvanākrama* (*A meditáció fokozatai*) című értekezéseiben, amelyekben többek közt részletesen tárgyalja az elme elcsendesítése, a nyugalom (*śamatha*) és a megismerés, a bölcsesség alkalmazása (*vipaśyanā*), e két különböző típusú meditáció interrelációját is. A hitvita után, uralkodása vége felé Khri srong lde btsan király a *mahāyāna* buddhizmus indiai ágát nyilvánította államvallássá Tibetben.²

¹ A Samye (tibeti *Bsam yas*) Tibet első buddhista kolostora, amelyet Khri srong lde btsan király alapított 775-ben. Az épületegyüttes, amelyet az indiai odantapurāi kolostoregyetem mintájára alakítottak ki, 779-re készült el, és mindmáig működik. A kolostort és az első hét tibeti szerzetest, akik a nemesség soraiból kerültek ki, Śāntarakṣita szentelte fel 779-ben. A 8. század vége felé Lhasára és a Samyére korlátozódott a buddhizmus tibeti követőinek száma. Tibetet a királykorban (629–842) is nomád és félnomád nagyállattartó gazdálkodás tartotta el, emellett Khri srong lde btsan király a határokon folyamatosan háborúkat vívott, így Lhasa lakossága ez időben a kereskedelmi és egyéb követségekkel együtt alig lehetett több pár ezernél.

² A hitvita idejének és helyszínének kérdéséről a téma kutatóinak véleménye nem egyezik. A vita helyszínét néhányan Lhasába helyezik, mások a vita megtörténését is megkérdőjelezzik. A kutatások összefoglalása: Ruegg 1981: 94; Snellgrove–Richardson 1995: 78–80; Kakas 2004: 5–8.

A *yogācāra-madhyamaka* szemléletmódja

Śāntarakṣitát a nagy indiai *mādhyamika* kommentátorok között tartják számon: a *madhyamakār*ról vallott nézeteit a *Madhyamakālaṃkāra*ban és önkomentárjában, a *Madhyamakālaṃkāraṣṭtiben* fejt ki legteljesebben, amelyben tételei, elképzelései *madhyamaka* alapokon nyugszanak, mégis egyedülálló módon integrálta rendszerébe a *yogācāra* eszméit, valamint a buddhista logika és episztemológia (Dignāga és Dharmakīrti) eredményeit, amiért a későbbi buddhista filozófia a *yogācāra-madhyamaka* irányzat megalapítójaként tiszteli. Első követői és személyes tanítványai, Kamalaśīla és Haribhadra tevékenységük és műveik alapján komoly, önálló filozófusi hírnévnek örvendtek.³

A *madhyamaka* irányzat alaptétele az, hogy minden jelenség üres (*śūnya*), azaz híján van bármiféle öntermészetnek, változatlan lényegnek vagy a létezés abszolút érvényű módjának – ezt fektette le elméletében az irányzat alapítója, Nāgārjuna (1–2. század körül). Fél évezreddel később saját filozófiájában Śāntarakṣita szintén ezt tette központi tételévé, mindazonáltal alapos kísérletet tett arra, hogy Nāgārjuna antiesszencializmusát ötvözze Dignāga (6. század körül) és Dharmakīrti (7. század körül) logikai-episztemológiai rendszerével és a *yogācāra* bizonyos ideáival. Mind a *madhyamaka*, mind a *yogācāra* elméletei, elképzelései az évszázadok során sokat fejlődtek, különböző értelmezéseken estek át, amelyeket Śāntarakṣita alaposan tanulmányozott és igen jól ismert.⁴

A két igazság standard elméletével a *yogācāra-madhyamaka* is dolgozik: ezek a végső igazság (*paramārthasatya*) és a szokványos igazság (*saṃvṛtisatya*). Ezt az elméletet az összes *mādhyamika* filozófus alkalmazta a jelenségek ontológiai alapokon nyugvó vizsgálatához, magyarázatához, úgyszintén hatásos eszközként használta a szélsőséges nézetek leküzdésére, azaz a jelenségek abszolút léte vagy abszolút nemléte elvének elhárítására, a kettő közötti középút, a *madhyamaka* lefektetésére. Az elmélet segítségével a *mādhyamikák* kényelmesen állíthatják azt, hogy a jelenségek végső soron nem bírnak önálló léttel (végső igazság), ugyanakkor azt is állíthatják, hogy mindeme jelenségek, mint a tudatosulási folyamat tárgyai,

³ Śāntarakṣita további műveit felsorolja és röviden elemzi Nakamura 1987: 281–283; Ruegg 1981: 88–93. Kamalaśīla műveit felsorolja Nakamura 1987: 282–283; Ruegg 1981: 93–99. Haribhadra műveit felsorolja Nakamura 1987: 260–261.

⁴ A *madhyamaka* és *yogācāra* elméletek, valamint a buddhista logika és episztemológia hatását Śāntarakṣita filozófiájára bővebben tárgyalja Ruegg 1981: 88–93; Blumenthal 2016. Az említett irányzatok rövid összefoglalása magyarul Skilton 1997: 94–108; Ruzsa 2013.

valamilyen módon, viszonylagos formában mégiscsak léteznek (szokványos igazság). Tulajdonképpen minden *mādhyamika* azt tételezi, hogy a végső igazság nem más, mint a tudat tárgyainak üressége, vagyis bármilyen valóban létező lényeg vagy öntermészet hiánya.

Arra a következtetésre jutva, hogy a jelenségek végső soron – a végső valóság szempontjából – nem léteznek, Śāntarakṣita a *Madhyamakālaṃkāra*-ban (63–64) röviden összegzi és meghatározza azt, hogy melyek a szokványos igazság – azaz a viszonylagos valóság – ismérvei: szokványos igazság az, ami az elme számára megismerhető, ami képes funkciót betölteni (az okok és okozatok működésében), ami állandótlan, és ami nem állja ki a végső lényegét vagy öntermészetet kutató analízist az entitások terén.

Összefoglalva: az, hogy a dolgok nélkülözik az öntermészetet, a végső igazság; az állandótlan, egymástól függőségben keletkező, az ok-okozatiság terén hatóerővel bíró tudati tárgyak pedig, amelyek fogalmi gondolkozással felfoghatók, a szokványos igazságok.

Ráadásul a *Madhyamakālaṃkāravṛtti*-ben (88–93) Śāntarakṣita ezeket a tárgyakat/jelenségeket olyan szavakkal írja le, amelyeket őt megelőzően csak a *yogācāra*, más néven *cittamātra* irányzat képviselői használtak, nevezetesen, hogy mindezek a tárgyak/jelenségek „csak pusztá tudatosság”.

A *yogācāra-madhyamaka* szintézisében két olyan kiugró területet találunk, amelyekhez Śāntarakṣita a *yogācāra* irányzattól kölcsönzött nézeteket: az egyik a szokványos igazság tárgyainak bemutatása, ahol is úgy írja le azokat, mint a tudatosság természeteként létezőket, a másik a reflexív tudatosság területe, az önmagát érzékelő, felfogó tudat konvencionális elfogadása. Jóllehet más ind *mādhyamika* tudósok is megkísérelték belefoglalni a *yogācāra* egyes dimenzióit saját *mādhyamika* szemléletükbe, a legfigyelemreméltóbb szintézis köztük Śāntarakṣitáé.⁵

Śāntarakṣita és Kamalaśīla filozófiai vállalkozásának további aspektusaival és logikai-episztemológiai rendszerük ismertetésével jelen tanulmány keretein belül nem tudunk foglalkozni, hiszen itt Kamalaśīla *Bhāvanākramáinak* néhány, a *mahāyāna*-ban általános érvényű gyakorlati tanácsára koncentrálnunk.

⁵ A *Madhyamakālaṃkāra* és önkomentárja, a *Madhyamakālaṃkāravṛtti*, a *yogācāra-madhyamaka* alapművei vélhetően Śāntarakṣita idősebb kori, kiforrott gondolatait tartalmazzák, legalábbis a *vṛtti*-ben utalásokat találunk átfogó művére, a *Tattvasaṃgrahára*. Mindkét értekezés mára csak tibeti nyelven maradt fenn. A *Tattvasaṃgraha* kritikai tanulmány az indiai filozófia meghatározó iskoláinak doktrínáiról, majd a *theravāda* és a *mahāyāna* buddhizmus irányzatairól fejlődésük csúcspontján. A mű mindezeket a filozófiai elméleteket különböző más iskolák kritikáinak tükrében vizsgálja Kamalaśīla értékes kommentárjával, a *Pañjikával* együtt. Mind az alapmű, mind a kommentár szanszkrit és tibeti nyelven is fennmaradt (Blumenthal 2016).

A három *Bhāvanākrama*

Kamalaśīla három *Bhāvanākram*ájában az indiai *mahāyāna* buddhizmus elméletének és gyakorlatának lényegét mutatja be, világos módon, bevezető jelleggel, egy olyan nép és kultúra királyának és elsősorban nemesi tagjainak, akik számára, jóllehet a *mahāyāna* buddhizmus nem volt teljesen ismeretlen, tanításai, írásai mégis csak alig-alig voltak elérhetőek. Tanításai alátámasztására számos jelentős *mahāyāna sūtrá*ból idéz pontos részleteket. Műveit klasszikus, néhol – az idézett *sūtrá*knak megfelelően – buddhista szanszkrit nyelven írta. A három *Bhāvanākrama*t még Kamalaśīla életében, az ő segítségével fordították le klasszikus tibeti nyelvre. Tibeti fordításán kívül az első és a harmadik *Bhāvanākrama* szanszkrit nyelvű szövege is fennmaradt, ezeket először, latin betűs átírásban Giuseppe Tucci publikálta *Minor Buddhist Texts* című munkájában (Tucci 1958; 1971).

Az alább fordításban közölt szövegrészlet Kamalaśīla első *Bhāvanākram*ájának⁶ elejét, a teljes értekezés egynegyed részét fedi, amely tartalmában a *bodhisattvai* attitűd legfontosabb alapelveire, a nagy együttérzésre és a megvilágosodás gondolatára, valamint ezek megvalósítására, a *bodhisattva* gyakorlatára fókuszál.

Kamalaśīla első *Bhāvanākram*ája bevezető sorában leszögezi, hogy az együttérzés, a megvilágosodás gondolata és a megvalósítás az a három tényező, amely a *buddhák* mindentudásához vezet. Az együttérzést mint az összes *buddhadharma* gyökerét, alapját határozza meg, és elmondja, hogyan kell helyesen gyakorolni. Elmagyarázza, hogy ez előfeltétele a megvilágosodás gondolatának, a *bodhicittá*-nak. A *bodhicitta*, amely végül is a *bodhisattva* gyakorlatában teljesedik ki – amely maga a törekvő gondolat, míg az elhatározás, a megvilágosodás szándéka az óhajtó gondolat –, az összes *buddhadharma* magja.

A *bodhisattva* gyakorlata a megkülönböztető bölcsesség (*prajñā*) és az ügyes módszer (*upāya*) együttes alkalmazása: mindkettő tökélyre fejlesztése a tökéletességek vagy túlpárra juttató cselekedetek (*pāramitā*) megvalósítása. Ez a megvalósítás eredményezi az *apraṭiṣṭhitanirvāṇāt*, a *nirvāṇá*nak azt az állapotát, amelyben a *bodhisattva* nem rögzíti magát, lévén teljesen birtokolja az együttérzés módszereit, bár a megkülönböztető bölcsesség által kiküszöbölte valamennyi hibát, a *saṃsāra*-hoz, a létesüléshez vezető feltételt.

⁶ A *Bhāvanākram*ákra, a tibeti példát követve, a Tanjurban lévő sorrendjük szerint hivatkoznak első, második és harmadik számmal.

A bölcsesség, *prajñā* elérésének fokozatai a hallomásból származó, a gondolkozásból származó és a meditációból származó bölcsesség. Röviden, a hallomásból származó bölcsesség a tanulmányokban való jártasság megszerzését jelenti, a hagyománynak és szent iratainak az ismeretét, míg a gondolkozásból származó bölcsesség az ezekre való reflexió, mind a kifejtett, mind a kifejtendő értelmű tanok megértése azok alapos vizsgálata által. Az elmélyült meditációból származó bölcsesség a valóság állandó, közvetlen érzékeléséhez vezet.

Az *āgama* 'hagyomány' és a *yukti* 'józan megfontolás, érvelés', az első két bölcsesség bemutatásakor Kamalaśīla a *madhyamaka* iskola alapjain fejt ki a végső elemekről vallott nézeteit, keletkeznek-e és megszűnnek-e egyáltalán, továbbá, hogy lehetséges-e akár egy, akár sokféle öntermészet, és beszélhetünk-e anyag és tudat kettősségéről. Ugyanakkor a *dhyāna* és a *samādhi*, a harmadik bölcsesség leírásakor *yogācāra* alapon fejt ki az alany és tárgy kettősségén túli megismerést/észlelést és a fogalmi gondolkodás megszűnését, a *samādhi* állapotát. A *dhyāna* és a *samādhi* gyakorlásával lebomlik a végső valóság megismerését akadályozó „két tudati fátyol”, „a tudati szennyeződések fátyla” és „a megismerhető dolgok fátyla”. Kamalaśīla itt magyarázza a végső igazság és a szokványos igazság fogalmát, végül a megvalósítás további aspektusairól szólván röviden az öt ösvényt és a tíz *bodhisattva*-földet. A *prajñā* fogalmának kimerítése után visszatér ahhoz az alapvető téziséhez, hogy a *buddha* szintjét/földjét, a megvilágosodást csakis a módszer és a bölcsesség együttes alkalmazásával érheti el a *bodhisattva*.

A második *Bhāvanākrama* a *buddhák* mindentudásának eléréséről szól, ugyanúgy, mint az első, de itt az okok és okozatok, illetve a gyakorlás nézőpontjából. A mindentudás nem jöhet létre ok nélkül, máskülönben bármikor, bármilyen erőfeszítés nélkül megvalósulna. A mindentudás eléréséhez megfelelő módon kell gyakorolni a nagy együttérzést, a megvilágosodás gondolatát és a módszer tökéletességeit. Ez fedi a „két felhalmozásnak”, az érdemek és a tudás felhalmozásának a teljesítését és az *apratīṣṭhitanirvāṇa* elérését, amely a nagy együttérzésben gyökerezik. Mindez gyakorlatban a *śamatha* és a *vipaśyanā* összekapcsolásával valósítható meg a leghamarabb. E második értekezésben a *vipaśyanā* – elemző meditáció, amely különös tekintettel a valóság megértésére irányul – kapcsán Kamalaśīla *yogācāra-madhyamaka* gondolatok alapján fejt ki a jelenségek és a tudat ontológiai státuszáról és az ürességről vallott nézeteit. Az üresség és a mindentudás tökéletes realizálását elválaszthatatlannak tartja a hat *pāramitā*tól, a módszer és a bölcsesség együttes gyakorlásától.

A harmadik *Bhāvanākrama* a *samādhi*, a meditatív elmélyedés állapotát elemzi. A *samādhi* négy fokozatát különbözteti meg a meditációs tárgy és az észlelés különbözősége alapján, a *śamatha* és a *vipaśyanā* realizálásának függvényeként.

A gyakorló például csak a harmadik fokozaton lép rá az első *bodhisattvaszintre*, majd a negyedik fokozat tökéletesítése a *buddhák szintje*.

Kamalašīla kifejti elméletét a személy és a jelenségek önlényeg-nélküliségéről, és a *śamatha* és a *vipaśyanā*, valamint a *samādhi* négy fokozata mellett meghatároz alapvető *cittamātra*fogalmakat, mint például az alap átfordulása (*āśrayaparāvṛtti*), amely a negyedik elmélyedési fokozaton következik be. Szerinte a „csak tudat” megtapasztalását csakis meditációs tárgy használatával lehet elérni, nemgondolkodás és nemösszpontosítás révén nem.

Végül e harmadik értekezésben is hangsúlyozza, hogy a *bodhisattvák* megvalósítása a módszer és a bölcsesség együttes gyakorlásából áll, s a tökéletességekben való jártasság megszerzése szükségszerűen egy fokozatos, lépésről lépésre haladó út.

A nagy együttérzés és a *bodhisattvai* attitűd

A *mahāyāna* értelmezésében a *bodhisattva* az a lény, aki fogadalmat tett arra, hogy mindaddig újjászületik a jelenségek világában, amíg el nem éri a teljes, tökéletes megvilágosodást, a „felébredett”, a *buddha* állapotát, éspedig azzal a céllal, hogy más élőlények hasznára legyen.

Mivel a hallgatókat és az önbuddhákat is lehet *bodhisattváknak*, megvilágosodást kereső lényeknek nevezni, a *mahāyāna* – saját értelmezését hangsúlyozva – a *bodhisattva-mahāsattva*, ’megvilágosodást kereső lény, a nagy lény’ elnevezést is használja a *bodhisattva* mellett.

A harmadik *Bhāvanākrama* szerint a *bodhicitta* felkeltésével a *bodhisattva* még nem lépett rá az első *bodhisattva*földre, hanem elszántan kell törekednie a bölcsesség és a módszer (adakozás, erkölcsösség, türelem, törekvés, elmélyedés) megvalósítására, anélkül, hogy elhanyagolná akár az egyiket, akár a másikat. Fontos, hogy a háromféle bölcsességet, a hallomásból, a gondolkozásból és a meditációból származót, együttesen alkalmazza a módszer tökéletességeivel, ami megakadályozza, hogy figyelmen kívül hagyja más élőlények jólétét.

A bölcsesség folyamatos gyakorlása révén azonban, miközben véghezviszi a *bodhisattvák* számtalan cselekedetét, és kifejleszti önzetlen együttérzését, mégsem vélekedik úgy, hogy létezne olyan végső soron létező, öntermészettel bíró lény, akin segített volna. Mert aki ragaszkodik a lények képzetéhez, nem éri el a teljes, tökéletes megvilágosodást.

Úgy is mondhatnánk, hogy a *bodhisattva*nak minden időben mindkét igazságot, a szokványos igazságot és a végső igazságot egyszerre kell szem előtt tartania.

Az *apraṭiṣṭhitanirvāṇa* teszi lehetővé, hogy a *bodhisattva* előadja cselekedeteit, a négy mérhetetlent és a többbit, mert nem csak önmaga számára szeretne *buddhává* válni, hanem az összes élőlény érdekében keresi a megvilágosodást. Nagy együttérzése okán a *samsārā*ban marad, mindazonáltal ez az állapot jelzi, hogy megvilágosodott lény.

Kamalaśīla az együttérzés-meditáció legteljesebb fokát, a kivétel nélkül az összes élőlény iránt tanúsított részvétet nevezi nagy együttérzésnek (*mahākaruṇā*), míg a részvét gyakorlásának korábbi, nem teljes fokozatait részvétnek (*kṛpā*) vagy együttérzésnek (*karuṇā*). E két utóbbi szót látszólag mindkét szöveg, a szanszkrit és a tibeti verzió is egymás szinonimájaként használja. Ráadásul a részvét (*kṛpā*) szót az első *Bhāvanākrama* tibeti szövege következtlenül fordítja, amiből némi kavarodás támad: a részvét első előfordulási helyét kivéve mindenhol *snying rje* áll, amely az együttérzés (*karuṇā*) tibeti megfelelője. A dolognak a *Bhāvanākramák* szempontjából különösebb jelentősége nincs, a szövegekben későbbi értelmezési zavarokat nem okoz. Könnyen lehet, hogy Kamalaśīla szóbeli tanításaiban is egymás szinonimájaként használta a két szót; mindenesetre okkal feltételezhető, hogy a tibeti fordítások a felügyelete mellett, a segítségével készültek.⁷

A meditáció fokozatai⁸

Hódolat az örökifjú Manjuśrīnak!

Röviden elmondom a meditáció fokozatait az elejétől kezdve: hogy hogyan gyakorolj a *mahāyāna sūtrák* szerint. Ha a mindentudást gyorsan el akarod érni, röviden három dologra törekedj: az együttérzésre, a megvilágosodás gondolatára és

⁷ Tibetben a buddhista szövegfordításokat később, Ral pa can király uralkodása alatt (815–836) egységesítették, a király rendeletére és támogatásával szanszkrit–tibeti buddhista terminológiai szótárt állítottak össze.

⁸ Szanszkrit nyelven: *Bhāvanākramaḥ*; tibeti nyelven: *Bsgom pa'i rim pa*. A fordításhoz a Giuseppe Tucci által a *Minor Buddhist Texts*ben kiadott szanszkrit szöveget (Tucci 1958) és az Ācārya Gyaltsen Namdol által készített tibeti (a továbbiakban rövidítve: tib.) kritikai szövegkiadást (Namdol 1997) használtam. A szanszkrit (rövidítve: szkt.) változat eleje az *Āryadharmasaṃgītiből* vett idézet végéig hiányzik, és a közölt szövegrészlet végén egy hosszú idézet a *Daśabhūmikasūtrából* szintén. A fordításhoz fűzött értékes megjegyzéseikért, javaslataikért szeretnék köszönetet mondani Somogyi Eszternek és Dr. Agócs Tamásnak.

a megvalósításra. Ebből az együttérzést úgy értsd, hogy pontosan ez a megvilágosodás összes tartamának⁹ a gyökere, és épp ezen meditálj először.

Így szól az igaz *Tartamok gyűjteménye*:¹⁰

Aztán a nemes Avalokiteśvara így szólt a Magasztoshoz: „Magasztos, a megvilágosodásra törekvő *bodhisattva* túl sok tartamot ne tanulmányozzon! Magasztos, ha a megvilágosodásra törekvő *bodhisattva* egyetlen tartamot jól megragadott és megértett, akkor a megvilágosodás összes tartamát a tenyerében tartja. Azt kérde, mi ez az egy tartam? Ez bizony a nagy együttérzés. Magasztos, a nagy együttérzés révén a *bodhisattvák* a megvilágosodás összes tartamát a tenyerükben tartják. Magasztos, úgy van ez, hogy ahol a világuralkodó király¹¹ drága kereke jár, oda gyűlik az egész hadsereg is. Magasztos, épp így, ahol a *bodhisattvák* nagy együttérzése megjelenik, oda gyűlik a megvilágosodás összes tartama is. Magasztos, úgy van ez, hogy ahol az életerő¹² megjelenik, ott a többi képesség¹³ is létrejön. Magasztos, épp így, ahol a nagy együttérzés megjelenik, ott a *bodhisattvák* többi tartama is létrejön.”

És így szól az igaz *Akṣayamati tanítása*:¹⁴

Továbbá, nemes Śāradvatīputra, a *bodhisattvák* nagy együttérzése kifogyhatatlan. Azt kérde, miért? Azért, mert a többi előtt jár. Nemes Śāradvatīputra, úgy van ez, hogy a lélegzet ki-be vándorlása az ember életereje előtt jár. Épp így, a *bodhisattvák* nagy együttérzése a *mahāyāna* felhalmozásainak¹⁵ helyes megvalósítása előtt jár.

⁹ Tib. *sangs rgyas kyi chos thams cad*; szkt. [*sarvabuddhadharmāḥ*] 'a megvilágosodás összes tartama', 'a Buddha összes tulajdonsága'.

¹⁰ Tib. *'Phags pa chos yang dag par sdud pa*; szkt. [*Āryadharmasamgīti*].

¹¹ Tib. *'khor lo bsgyur pa'i rgyal po*; szkt. [*cakravartin*] 'világuralkodó, kerékforgató király'.

¹² Tib. *srog gi dbang po*; szkt. [*jīvendriya*] 'életerő'.

¹³ Tib. *dbang po*; szkt. [*indriya*] 'érzékelő képesség' (látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, gondolkodás).

¹⁴ Tib. *'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa*; szkt. *Āryākṣayamatinirdeśa*.

¹⁵ A felhalmozások: az érdemek felhalmozása, amely az első öt tökéletesség gyakorlásával, és a tudás felhalmozása, amely a hatodik tökéletesség gyakorlásával valósul meg. Az érdemek felhalmozása a tudati szennyeződések (szenvek) fátylát, míg a tudás felhalmozása a megismerhető dolgok fátylát oszlatja el. A tudati szennyeződések fátyla elsősorban a tapasztalatokhoz való érzelmi hozzáállások tartós tudati lenyomataiból és az ezekhez való ragaszkodásból adódik, a megismerhető dolgok fátyla a fogalmi gondolkodás által megismerhető tárgyak összességét jelenti. E két fátyl működése határozza meg hétköznapi tapasztalásunkat és tudatunkat, amely ekként különböző korábbi tapasztalatok és tudomások előfeltevései és kategóriái szerint rendszerezi a tapasztalt (látott, hallott stb.) dolgokat, és amely, lévén a személy érzelmi és fogalmi (és nem utolsósorban fizikai) keretei, korlátai közé van zárva, szükségképpen hamis, tört képet ad a tárgyról. A hat tökéletességet lásd a 36. jegyzetben.

És bővebben magyarázza. És így szól az igaz *Gayā-hegy-sūtra*:¹⁶ „»Manjuśrī! Hogyan kezdődik a *bodhisattvák* gyakorlása, és mire irányul?« Manjuśrī így válaszolt: »Devaputra! A *bodhisattvák* gyakorlása a nagy együttérzéssel kezdődik, és a lényekre irányul.«”

És részletesebben mondja. Ezért, a nagy együttérzés által indítatva, a *bodhisattvák* önmagukra nem gondolva, csakis azért, hogy másokon segítsenek, hosszantartó, nehéz és fáradtságos törekvésbe kezdenek azért, hogy a felhalmozásokat összegyűjtsék.

Ahogy az igaz *Hit erejének felkeltése*¹⁷ mondja: „Nincs az a lehetséges szenvedés, amelyet a nagy együttérzés az élőlények beérlelése kedvéért ne vállalna fel. Nincs az a lehetséges öröm, amelyet ne utasítana el.”

Ekként kezdenek eme igen nehéz törekvésbe, majd a felhalmozásokat rövid időn belül teljesítve kétségtelenül elérik a mindentudás szintjét. Ezért bizony a megvilágosodás összes tartamának a gyökere épp a nagy együttérzés. A nagy együttérzés által vezérelve érik el a magasztos *buddhák* a mindentudás eredendő bölcsességének szintjét, majd, azért, hogy az összes vándorlány érdekében cselekedjenek, [a *samsāra*-ban] maradnak. Bár a meg nem állapodott *nirvāṇában*¹⁸ van, a Magasztos nagy részvéte okán mégsem időzik a *nirvāṇában*, hanem a szenvedő lényekre tekint, és sokat gondolván rájuk testet ölt. „A három világban tevékenykedő összes élőlény a három-féle szenvedéstől¹⁹ egyformán nagyon szenved” – így medítál az összes lényről.

„A pokolbéli lények szakadatlanul, hosszú időre a forróság és a többi szenvedés folyamába merültek” – nyilatkoztatta ki a Magasztos. „Ugyanígy az éhező szellemek is a szüntelen elviselhetetlen éhség és szomjúság szenvedésének tüztől kiszáradt test metsző szenvedését élik át, és száz éven át még köpetet vagy ürüléket sem kapnak enni” – nyilatkoztatta ki a Magasztos:

Az állatok pedig egymást eszik, acsarkodnak, bántják és ölik egymást, s csupán azt látjuk, hogy nagy szenvedéseket élnek át. Néhányuknak kilyukasztják az orrát, vagy ütlegetik, láncra verik és megkötözik; saját magukat nem uralván mindenki csak gyötri őket; nem kívánják, mégis nagy és súlyos terhet cipelnek, komorak és fáradtak. Ugyanígy a vadonban élők is ártatlanul vadásszák és megölik; állandóan félelemtől zaklatott elmével kóborolnak, üzötten egyik helyről a másikra, és csupán azt látjuk, hogy mérhetetlen szenvedéseket élnek át. Ugyanígy az emberek számára is pusztán a poklokhoz és a többihez hasonló szenvedések jutnak. Itt

¹⁶ Tib. *'Phags pa ga yā mgo'i ri'i mdo*; szkt. *Āryagayāśīrṣa[sūtra]*.

¹⁷ Tib. *'Phags pa dad pa'i stobs skyed pa*; szkt. *Āryaśraddhābalādhāna*.

¹⁸ Tib. *mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa*; szkt. *apratīṣṭhitanirvāṇa* 'meg nem állapodott *nirvāṇa*'. Olyan megvilágosodott állapot, ahonnan a megvilágosodott vissza tud jönni a születések körforgásába.

¹⁹ A háromféle szenvedés: a szenvedés szenvedése, a változás szenvedése, az összetettségek szenvedése.

a tolvajok és a többiek, akiknek végtagját levágják, vagy akiket karóba húznak vagy felakasztanak, vagy hasonlók miatt kínlódnak, pontosan a pokolbéli szenvedéseket élik át. Akik szegények és szűkölködnek, azok az éhező szellemekhez hasonlóan az éhségtől és a szomjúságtól szenvednek. A szolgák és a többiek, akiknek testét mások uralják, akiket erővel leigáznak és bántalmaznak, azok az állatokhoz hasonlóan ütlegetéstől, megkötözéstől és hasonlóktól szenvednek.

Ugyanígy mérhetetlen azok szenvedése, akiket üldöznek, vagy akik egymást bántják, vagy más ezekhez hasonlóktól vagy a kíváнатostól való távollét és a nem kíváнатossal való együttlét miatt szenvednek.

Bár néhányan gazdagnak és boldognak tűnnek, a gazdagság vége az ő számukra is a pusztulás: mindenféle téves nézet szakadékába zuhannak, és a poklok és a többi szenvedés megtapasztalásához vezető okokat és tetteket, szennyeződések gyűjtenek össze, ezért ezek (ti. a gazdagság és a boldogság) – úgy, mint a szakadékos parton álló fa [esetében a hely és a talaj] – a szenvedés okaivá válnak, és ők valójában csupán szenvednek.²⁰

Ami a vágyak birodalmában tevékenykedő isteneket illeti, nekik a vágyak tüzétől lelkük lángokban áll, és gondolataik zűrzavarosak, tudatuk nem tiszta, és egy pillanatra sem tud megnyugodni.

Akik a nyugalom és boldogság kincsében szűkölködnek, azoknak vajon milyen örömük van? Akiket mindig az elmúlás, alábbzuhanás és hasonlók félelmének gondja nyomaszt, azok hogyan lehetnének boldogok?

Ami azokat illeti, akik a formák birodalmában vagy a forma nélküli birodalomban tevékenykednek, bár ők egy időre a szenvedés szenvedésétől megszabadultak, mégis, mivel a vágyak birodalmában élők hajlamaival cseppet sem hagytak fel, újra az élőlények poklába és hasonló helyekre zuhannak alább, ezért a változás szenvedésétől szenvednek.

Bizony, eme istenek és emberek a tettek és a szenved²¹ és a többi ehhez hasonló ok miatt mástól függnék, ezért mind az összetettségek szenvedésétől szenvednek.

Látván, hogy az összes vándorlányt a szenvedés tüzének lángnyelvei nyaldossák, így gondolkodj: „Ahogyan a magunk szenvedése nem jó, úgy másoké sem az.” És bizony az összes élőlény iránti részvéten²² meditálj!

²⁰ A fa hiába kapaszkodik a meredély oldalába, mivel rossz helyen és keskeny (vagy ingatag) talajrétegen áll, idővel kidől, és belezuhan a szakadékba.

²¹ Tib. *nyon mongs pa*; szkt. *kleśa* 'tudati szennyeződések, szenved', a valóság közvetlen érzékelését gátló, a tiszta tudatot elhomályosító tényezők.

²² Tib. *snying brtse ba*; szkt. *kṛpā*.

Először közeli barátaidat lásd, ahogy a fentebb mondott sokféle szenvedést átél, és irántuk meditálj (ti. a részvéten)! Azután azonos érzülettel, különbségtétel nélkül láss, és gondold ezt: „A kezdet nélküli létforgatagban nincs olyan, aki ne vált volna már százszor is az én segítő jó barátommá.” És a többiek iránt is meditálj! Amikor közeli barátaidhoz hasonlóan a többiek felé is egyformán fennáll a részvét²³, akkor az ellenségeid iránt is ugyanúgy, azonos gondolattal és a többi felidézve meditálj!

Amikor közeli barátaidhoz hasonlóan az ellenségeid felé is ugyanúgy fennáll, akkor fokozatosan a tíz irány összes élőlénye iránt meditálj!

Amikor az összes élőlényt úgy szeretnéd végképp kivezetni a szenvedésből, mint a kedves gyermekét boldogtalannak látó anya, a részvét²⁴ akkor lesz tökéletes, és akkortól nevezhetjük nagy együttérzésnek. Az ilyen együttérzés önmagától jön létre, és minden élőlény iránt egyformán fennáll. Ezt az igaz *Akṣayamati tanítása* című *sūtra* fejtette ki. És így fejtette ki a Magasztos az együttérzés-meditáció fokozatait²⁵ a *Magasabb tanítások sūtráiban*²⁶ és másutt.

Ha ekként, az együttérzés gyakorlása által²⁷ fogadalmat teszel arra, hogy az összes lényt maradéktalanul kivezeted [a *samsārából*], akkor erőfeszítés nélkül megszületik benned a megvilágosodás gondolata,²⁸ amely a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodást kívánja.

Ahogy az igaz *Tíz tanítás sūtrája*²⁹ mondja: „Látván az oltalom, védelem, kolostor nélküli élőlényeket, megalapozza az együttérzés gondolatát, és felkelti a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodás szándékát.”

„Bár mások helyes ösztönzése is felkeltheti a *bodhisattva-mahāsattva*³⁰ megvilágosodásra irányuló szándékát, mégis, ha a nagy együttérzés által vezérelve³¹ a *bodhisattva* saját maga hozza létre a megvilágosodás gondolatát, az sokkal külön” – nyilatkoztatta ki a Magasztos az igaz *Beérkezettek bölcsességének pecsétje* nevű *elmélyedésben*.³² „A megvilágosodás gondolata pedig, még ha nincs is teljesen megvalósítva, a létforgatagban nagyon gyümölcsöző” – nyilatkoztatta ki a Magasztos.³³

²³ Tib. *snying rje*; szkt. *karuṇā*.

²⁴ Tib. *snying rje*; szkt. *kṛpā* 'részvét'.

²⁵ Tib. *snying rje bsgom pa'i go rim*; szkt. *kṛpābhāvanākrama* 'a részvét-meditáció fokozatait/sorrendjét'.

²⁶ Tib. *Chos mngon pa'i mdo*; szkt. *Abhidharmasūtra*.

²⁷ Tib. *snying rje goms pa'i stobs kyis*; szkt. *kṛpābhāṣabalāt* 'a részvét gyakorlása által'.

²⁸ Tib. *byang chub kyi sems*; szkt. *bodhicitta* 'a megvilágosodás gondolata, a megvilágosodásra irányuló tudat, a megvilágosodás szándéka'. Tib. *byang chub tu sems bskyed pa* 'felkelteni a megvilágosodás szándékát/gondolatát'.

²⁹ Tib. *'Phags pa chos bcu pa'i mdo*; szkt. *(Ārya-)Daśadharmā(ka)sūtra*. Ez a *Ratnakūṭa* (tib. *Dkon brtsegs*) 9. része.

³⁰ Tib. *byang chub sems dpa la*; szkt. *bodhisattvasya mahāsattvasya*.

³¹ Tib. *snying rje chen pos non te*; szkt. *kṛpāvegato* 'a részvét által vezérelve'.

³² Tib. *'Phags pa de bzhin gshegs pa'i ye shes kyi phyag rgya'i i ting nge 'dzin*; szkt. *Āryatathāgatājñānamudrāsamādhī*.

³³ A tibeti szöveg szerint: „nyilatkoztatta ki a Magasztos a *Maitreya teljes megszabadulásában*”.

És így szól a *Maitreya teljes megszabadulása*:³⁴

Nemes ifjú, úgy van ez, hogy a gyémánt drágakő, még ha töredékes is, ragyogásával az összes kiváló aranyékszert elhomályosítja. A gyémánt drágakő pedig a nevét nem dobja el, és az összes szegénységet is visszafordítja. Nemes ifjú, épp így a mindentudásra irányuló gondolat felkeltésének gyémánt drágakőve, még ha töredékes is, ragyogásával a hallgatók és az *önbuddhák* érdekmeinek összes arany ékszerét elhomályosítja. A megvilágosodás gondolata pedig a nevét nem dobja el, és a létforgatag szegénységét is visszafordítja.

Aki nem tudja a tökéletességeket mindenütt, mindenféle módon gyakorolni, az is, a módszer által vezérelve, hozza létre a megvilágosodás gondolatát, azért, mert az nagyon gyümölcsöző.

Így szól az igaz *Királyhoz szóló beszéd sūtrája*:³⁵

Így, nagykirály, teendőd sok, tetteid számosak. Ezért, ha nem tudod mindig, mindenütt, mindenféle módon gyakorolni az adakozás tökéletességét és a többit, egészen a bölcsesség tökéletességéig,³⁶ akkor is, nagykirály, a tökéletes megvilágosodásra irányuló szándékot, odaadást, keresést, törekvést – akár járva, akár állva, akár ülve, akár alvás alatt, akár ébren, akár evés, akár ivás közben – mindig, szakadatlanul tartsd észben! Gondolkozz rajta! Meditálj!

A *buddhák*, *bodhisattvák*, nemes hallgatók és *önbuddhák*, közönséges halandók és saját magad múlt-, jövő- és jelenbéli erénygyökereit³⁷ gyűjtsd össze, és a legnagyobb örömben örvendezz neki! És miután örvendeztél, a *buddháknak*, *bodhisattváknak*, *önbuddháknak* és nemes hallgatóknak áldozatként nyújtsd át! És miután átnyújtottad, oszd meg minden lényvel! Aztán, azért, hogy az összes élőlény elérje a mindentudást, és beteljesítse a megvilágosodás összes tartamát³⁸, minden nap háromszor szentelődj a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodásnak!

³⁴ Tib. *Byams pa'i rnam par thar pa*; szkt. *Maitreyavimokṣa*.

³⁵ Tib. *'Phags pa rgyal po la gdams pa'i mdo*; szkt. *Āryarājāvavāda[sūtra]*.

³⁶ Tib. *pha rol tu phyin pa*; szkt. *pāramitā* 'tökéletesség, túlpartra juttató cselekedet', vagyis adakozás, erkölcsösség, türelem, törekvés, elmélyedés, bölcsesség (tib. *sbyin pa*, *tshul khriṃs*, *bzod pa*, *brtson 'grus*, *bsam gtan*, *shes rab*; szkt. *dāna*, *śīla*, *kṣānti*, *vīrya*, *dhyāna*, *prajñā*). Az első öt tökéletesség összefoglaló neve a módszer (tib. *thabs*; szkt. *upāya*), gyakorlása az érdemek felhalmozásához vezet, a hatodik tökéletesség a bölcsesség (tib. *shes rab*; szkt. *prajñā*), gyakorlása a tudás felhalmozásához vezet. Lásd 15. jegyzet.

³⁷ Tib. *dge ba'i rtsa ba thams cad*; szkt. *kuśalamūlāni*.

³⁸ Tib. *sangs rgyas kyi chos thams cad*; szkt. *sarvabuddhadharmāḥ* 'a megvilágosodás összes tartama, a Buddha összes tulajdonsága'.

Nagykirály, ekként cselekedvén legyél király, mert így a királyi hatalom sem hanyatlik le, és a megvilágosodás felhalmozásai is beteljesülnek.

És bővebben magyarázza. És még ezt is mondja:³⁹ „Továbbá, nagykirály, ha a tökéletes megvilágosodás gondolatának erénygyökerét teljesen beérleled, sokszor istenné és emberré fogsz születni. És istenné és emberré születésedben is mindig uralkodó leszel.” És bővebben mondja. Ha a megvilágosodás gondolata a megvalósításra összpontosít, az még inkább gyümölcsöző, ez bizonyos.

Így szól az igaz *Vīradatta kérdései*.⁴⁰

A megvilágosodás gondolatának érdeme oly nagy, hogy ha formát öltene, az égi teret teljesen betöltené, sőt, még azon is túlszárnálna. A *buddha*-földek száma annyi, ahány a homokszem a Gangeszben. Ha valaki mind e *buddha*-földeket drágakövekkel töltené meg, és a világörzöknek⁴¹ adományozná, az sem érne fel annak az érdemeivel, aki kezét összetéve tudatát meghajlítja a megvilágosodás felé – mert ez az áldozat sokkal különb, és nem ér véget.

Az *Összerakott farönkök*⁴² [című *sūtra*] is így dicsőíti: „Nemes ifjú, a megvilágosodás gondolata olyan, mint a megvilágosodás összes tartamának a magja.” És bővebben magyarázza. A megvilágosodás gondolata pedig kétféle: óhajtó gondolat és törekvő gondolat.

Így szól az igaz *Összerakott farönkök* című *sūtra*: „Nemes ifjú! Az élőlények világában nehéz olyanokat találni, akik a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodást óhajtják. És még nehezebb olyanokat találni, akik a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodásra helyesen törekszenek.”

Nos, ez a kezdeti elhatározás az óhajtó gondolat: „Váljak *buddhává*, azért, hogy az összes vándorlény hasznára legyenek!” Ami ezután a fogadalmat megtartja, és a felhalmozásokra törekszik, az a törekvő gondolat. A fogadalmat pedig egy bölcs, erős, fogadalomban élő, erényes mester előtt teszi az ember. Ha ehhez hasonló megörző nincs, akkor a *buddhákat* és a *bodhisattvákat* kell felidézni, és úgy kell

³⁹ Az idézet a *Gaṇḍavyūha*-ban (tib. *Sdong po bkod pa*) is megtalálható.

⁴⁰ Tib. 'Phags pa dpas sbyin gyis zhus pa; szkt. *Āryavīradattaparipṛcchā*. Ez a *Ratnakūṭa* 28. része.

⁴¹ Tib. 'jig rten mgon; szkt. *lokanātha*.

⁴² Tib. 'Phags pa sdong po bkod pa; szkt. *Āryagaṇḍavyūha*. Az *Összerakott farönkök* hőse, a fiatal Sudhana igaz mesterét keresve útja során száznolc mesterhez jut el, és mindegyiküktől valami mást tanul meg, majd útja végén megszerzett tudását a kivágott farönkökhöz hasonlóan összerakja, ahogyan egy farakást emelnek. A *sūtra* a *tathāgatagarbha*-tanításokat képviseli, igen terjedelmes, teljes fordítása európai nyelvre nem készült. Lásd még Skilton 1997: 88.

felkelteni a megvilágosodás gondolatát, ahogyan a nemes Manjuśrī is létrehozta azt, amikor az „Ég királya” nevet kapta. Ekként a *bodhisattva*, aki a megvilágosodás gondolatát felkeltette, belekezd az adakozás és a többi [tökéletesség] megvalósításába, tudván, hogy amíg önmagát nem fêkezi meg, addig másokat sem fog megfêkezeni. Mert megvalósítás nélkül a megvilágosodást nem éri el.

Így szól az igaz *Gayā-hegy-sūtra*: „A megvilágosodás azoké a *bodhisattva-mahāsattváké*⁴³, akik a megvalósításra összpontosítanak, és nem azoké, akik nem összpontosítanak a megvalósításra.”

És így szól az igaz *Elmélyedés királya*.⁴⁴ „Ezért, herceg, így gyakorolj: »Összpontosítsak a megvalósításra!« Azt kérde, miért? Herceg, aki a megvalósításra összpontosít, annak nem lesz nehéz elérni a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodást.”

A *bodhisattvák* megvalósítását a tökéletességek, a mérhetetlenek,⁴⁵ az összegyűjtő dolgok⁴⁶ és más csoportosítások révén az igaz *Akṣayamati tanítása*, a *Drágakőfelhő*⁴⁷ és más *sūtrák* részletesen magyarázzák. Azok szerint a *bodhisattvának* a világi mesterségeket és más tárgyakat is gyakorolnia kell, nem is szólva a világot felülmúló elmélyedésről⁴⁸ és a többiről. Máskülönben hogyan szolgálhatná az élőlények sokféle célját? A *bodhisattvák* megvalósításának pedig röviden a módszer és a bölcsesség a lényege. Nem csak a bölcsesség, és nem csak a módszer.

Így szól az igaz *Vimalakīrti tanítása*.⁴⁹ „A módszer bölcsesség nélkül és a bölcsesség módszer nélkül a *bodhisattvák* számára bilincs. A módszer bölcsességgel együtt és a bölcsesség módszerrel együtt megszabadulás.”

És így szól az igaz *Gayā-hegy-sūtra*: „Röviden szólva, a *bodhisattvák* útja e kettő; ha a *bodhisattvák* e két utat követik, akkor hamar felülmúlhatatlan, tökéletesen megvilágosodott *buddhává* válnak. Azt kérde, mi e két út? Ezek a módszer és a bölcsesség.”

⁴³ Tib. *byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnam kyī*; szkt. *bodhisattvānām*.

⁴⁴ Tib. *'Phags pa ting nge 'dzin rgyal po*; szkt. *Āryasamādhirāja*.

⁴⁵ Tib. *tshad med pa*; szkt. *apramāṇāni* 'mérhetetlenek', azaz szeretet, együttérzés, öröm, egykedvűség.

⁴⁶ Tib. *bsdu ba'i dngos po*; szkt. *saṃgrahavastūni* 'a tanítványokat összegyűjtő dolgok', azaz adakozás, kedves beszéd, mások segítése, a szavak és cselekedetek következtetése.

⁴⁷ Tib. *'Phags pa dkon mchog sprin*; szkt. [*Ārya*]-*Ratnamegha*.

⁴⁸ Tib. *'jig rten las 'das pa'i bsam gtan*; szkt. *lokottaradhyāna*.

⁴⁹ Tib. *'Phags pa dri ma med par grags pas bstan pa*; szkt. *Āryavimalakīrtinirdeśa*. A *Vimalakīrti tanításában* Vimalakīrti, egy világi ember, egy *bodhisattvák*ból és szerzetesekből álló közönségnek prédikál. A *sūtra* a *Prajñāpāramitāsūtrák* tanításait képviseli, emellett erőteljesen hangsúlyozza azt az irányvonalat a *mahāyānán* belül, hogy a világi buddhista követők gyakorlatai lehetnek éppoly értékesek, mint a formális szerzetesi közösség gyakorlatai. A *sūtra* igen népszerűvé vált Kínában és Japánban, ahol ezt a megközelítést jobban össze tudták egyeztetni a társadalmi kötelezettség és a szülők iránti tisztelet etikájával. Lásd még Skilton 1997: 86.

Közülük az adakozást és a többi tökéletességet, a bölcsesség kivételével, hívjuk módszernek. Ezek azok az erények,⁵⁰ amelyek összegyűjtik a szerencsés újjászüléshez vezető tartamokat, mint az összegyűjtő dolgokat és a többit, a tiszta földeket, a nagy bőséget, a kísértők körét, a kiválóságokat, az élőlények beérlelését, a varázslatos megjelenéseket és a többit.⁵¹ A bölcsesség pedig az, ami tévedhetetlenül ismeri fel épp e módszer lényegét, és a helyes módszert tévedhetetlenségével kiválasztván önmaga és mások célját megfelelően véghezviszi, s mint aki *mantrával* szórt mérget eszik (és nem hat rá a mérég), nem válik szenvedővé.⁵² Ugyanebben a *sūtrában* még ez is áll: „A módszer az összegyűjtés tudása. A bölcsesség a megkülönböztetés tudása.”

És ez áll az igaz *Hit erejének felkeltésében*: „Mi a módszerben való jártasság? Az összes tartam helyes összegyűjtése. Mi a bölcsesség? Az összes tartam megkülönböztetésében való jártasság”. E kettőre, a módszerre és a bölcsességre még a földekre rálépett *bodhisattvák* is minden időben támaszkodjanak! Ne csak a bölcsességre, és ne csak a módszerre!

A *bodhisattvák* ezért mind a tíz földön gyakorolják a tökéletességeket, hiszen *A tíz föld sūtrája*⁵³ és más [*sūtrák*] is ezt mondják: „És nehogy a többit ne gyakorolja!” Mert a nyolcadik földön nyugalomban időző *bodhisattva* a *buddhák* ösztönzésének is ellenáll, ezért mindenképp tanulmányozza az erről szóló írásokat! Azokban ez áll.⁵⁴

„Ó, győztesek fia! Ha ezen a megingathatatlan földön időző *bodhisattva* korábbi fogadalmának erejét felkelti, és a Tan kapujának áramlatában időzik, számára a magasztos *buddhák* megalapozzák a beérkezettek⁵⁵ eredendő bölcsességét.”⁵⁶

És még ezt mondta: „Nemes ifjú! Pompás, pompás! Bár megvan a valódi türelem⁵⁷ ahhoz, hogy megértsd a megvilágosodás összes tartamát, a mi tíz erőnk, a félelemnélküliség és a többi tökéletes *buddhatartam* még nincs meg benned. Ezért, hogy megszerezd a tökéletes *buddhatartamokat*, kezdj törekvésbe,⁵⁸ ám ne hagyd el a türelem eme kapuját sem!

⁵⁰ Tib. *dge ba*; szkt. *kuśala*.

⁵¹ A *bodhisattva* földeket, erőket és megvalósításokat, tulajdonképpen a *bodhisattva* útját és annak eredményeit röviden összefoglalja Williams 1991: 204–214.

⁵² Ahogyan a *mantrar* olvasásokkal hatástalanított mérég nem hat arra, aki azt elfogyasztja, a megkülönböztetni tudó, túlpárra juttató bölcsesség (szkt. *prajñāpāramitā* 'a bölcsesség tökéletessége') vagy az azt alkalmazó személy tudata nem válik szennyezetté/szenvedővé, bár a világban tevékenykedik. Lásd a 21. jegyzetet.

⁵³ Tib. *Sa bcu pa'i mdo*; szkt. *Daśabhūmikasūtra*. Az *Avataṃsaka* (tib. *Phal chen*) 31. része.

⁵⁴ Idézet az *Avataṃsaka* (tib. *Phal chen*) 31. részéből. Az idézet a szanszkrit szövegben nem szerepel.

⁵⁵ Tib. *de bzhin gshegs pa*; szkt. [*tathāgata*].

⁵⁶ Tib. *ye shes*; szkt. [*jñāna*].

⁵⁷ Tib. *bzod pa*; szkt. [*kṣānti*] 'türelem', az egyik tökéletesség (tib. *pha rol tu phyin pa*; szkt. *pāramitā*).

⁵⁸ Tib. *brtson 'grus*; szkt. [*vīrya*] 'törekvés', az egyik tökéletesség.

Nemes ifjú, és bár így a békét, a teljes megszabadulást eléred, mégis gondolj a gyermekes közönséges emberekre, akik békétlenek, nagyon is békétlenek, sokféle zavaró szenv közt bolyonganak, sokféle zavaró gondolat sebzi őket. Továbbá, nemes ifjú, emlékezz korábbi fogadalmadra és a kíváncsiságra, hogy az élőlények célját eléred, és az eredendő bölcsesség gondolattal felfoghatatlan kapujára! Továbbá, nemes ifjú, ez a tartamok igaz természete:⁵⁹ A beérkezettek, akár születnek, akár nem, ebben a tartamtartományban⁶⁰ lakoznak. Így az összes tartam üresség, egyetlen tartam sem ragadható meg tárgyként.

Ezt pedig nem csupán a beérkezettek számára fejtették ki, hanem ezáltal az összes hallgató és önbuddha⁶¹ is eléri a tartamoknak ezt az elemző gondolkodáson túli igaz természetét.⁶²

Újfent, nemes ifjú, a mi mérhetetlen testünket, mérhetetlen eredendő bölcsességünket, mérhetetlen buddhaföldjeinket, mérhetetlen megvalósításunkat, mérhetetlen fénykörünket, mérhetetlen hangjainkat nézd, és te is ugyanígy hozd létre a megvalósítást! Nemes ifjú! Ami számodra az összes tartam elemző gondolkodáson túli felismerése, az kimerül egy tapasztalásban. Nemes ifjú! A beérkezettek számára a tartamok ilyesféle tapasztalása határtalanná válik.”

Bibliográfia

Források

- Kamalaśīla: *Bhāvanākramah* (tibeti változat) = NAMDOL, Ācārya Gyaltsen (ed., transl.) 1997: *Ācārya Kamalaśīla: Bhāvanākramah. Tibetan Version, Sanskrit Restoration and Hindi Translation*. Sarnath–Varanasi, Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Kamalaśīla: *Bhāvanākramah* (szanszkrit változat) = TUCCI, Giuseppe 1958–1971: *Minor Buddhist Texts*. Pt. 1–3. Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

⁵⁹ Tib. *chos rnam kyī chos nyid*; szkt. [*dharmadharmatā*].

⁶⁰ Tib. *chos kyī dbyings*; szkt. [*dharmadhātu*].

⁶¹ Tib. *nyan thos, rang sangs rgyas*; szkt. *śrāvaka, pratyekabuddha*. A hallgatók és az önbuddhák ösvénye a bodhisattvák ösvényével együtt a mahāyāna szerint a megvilágosodás felé való törekvés három lehetséges módját jelenti. A hallgatók és az önbuddhák motivációja a szenvedéstől való megszabadulás, célja az egyéni megvilágosodás, a világról való teljes lemondás útján.

⁶² Tib. *rnam par mi rtog pa’i chos nyid*; szkt. [*nirvikalpadharmatā*] ’elemző gondolkodáson túli igaz természet, valóság’.

Szakirodalom

- BLUMENTHAL, James 2016: Śāntarakṣita. In: ZALTA, Edward N. (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/saantarak-sita/> (Letöltve: 2017. 10. 24.)
- KAKAS Beáta 2004: *Kamalaśīla Harmadik Bhāvanākramája*. Szakdolgozat. Budapest, ELTE.
- MONIER WILLIAMS, Monier: *Sanskrit-English Dictionary*. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> (Letöltve: 2017. 10. 24.)
- NAKAMURA, Hajime 1987 [1980]: *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Reprint. Delhi, Motilal Banarsidass.
- OBERMILLER, Eugene 1998: *Prajñāpāramitā in Tibetan Buddhism*. Ed. by Harcharan Singh Sobti. New Delhi, Paljor Publications.
- RUEGG, David Seyfort 1981: *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- RUZSA Ferenc 2013: A legnagyobb buddhista filozófusok. In: SZILÁGYI Zsolt – HIDAS Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, 79–93.
- SKILTON, Andrew 1997: *A buddhizmus rövid története*. Ford. Agócs Tamás. Budapest, Corvina.
- SNELGROVE, David L. – RICHARDSON, Hugh 1995: *A Cultural History of Tibet*. Boston–London, Shambhala.
- STEIN, Rolf A. 1972: *Tibetan Civilization*. Stanford, Stanford University Press.
- The Tibetan & Himalayan Library. Tibetan to English Translation Tool*. <http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php> (Letöltve: 2017. 10. 24.)
- TUCCI, Giuseppe 1958: *Minor Buddhist Texts*. Pt. 1–2. Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- 1971: *Minor Buddhist Texts*. Pt. 3. Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- WILLIAMS, Paul 1991: *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundation*. London–New York, Routledge.

A bételtekerics összetevőinek versengése Bēdil *Muḥīt-i A‘zam* című *maṣnavī*jában

Írásomban szeretnék Marinak egy jellegzetesen indiai csemegével kedveskedni. Amint Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bēdil¹ (1644–1720), az indiai perzsa egyik legnagyobb költője kifejti *Muḥīt-i A‘zam* (*A mindent felölelő óceán*) című misztikus-filozofikus költeménye utolsó fejezetében, Indiában a lakoma végén a vendégeknek *pān*t kínál fel, mielőtt elbocsátják őket. Bēdil² a költemény lezárásául egy vitát ír le, melyet a bételtekerics (*pān*) összetevői folytatnak egymással arról, melyiküknek van a legnagyobb szerepe abban a kellemes, enyhén mámoros érzetnek az előidőzésében, amely a *pān* fogyasztásával jár. A négy összetevő végül is kénytelen egymással kiegyezve beismerni, hogy sajátosságaik ellenére e tekintetben egyik sem különb, mint a másik. Ily módon mi, a kötetet alkotó cikkek szerzői is reméljük, hogy a szakterületünket és érdeklődésünket tükröző írásaink együttesen fogják Marit megörvendeztetni!

A *Muḥīt-i A‘zam* Bēdil négy hosszú misztikus-filozofikus *maṣnavī*ja közül a legkorábbi. A több mint hatezer rímelő párversből álló, *sāqīnāma* (szó szerint: ’dal a pohárnokhoz’)³ formában megkomponált költeményben Bēdil a világmindenség létrejöttét, majd az isteni forráshoz történő visszatértét az isteni bor fokozatos túláradásának, majd mámorra alakulásának allegóriájával írja le. A perzsa nyelvű borköltészet hosszú hagyományából merítve, de azon túllépve Bēdil felhasználja a bor és mámor gazdag képvilágát nemcsak a misztikus témák illusztrálására, hanem költeménye szerkezeti felépítéséhez is. Ennek megfelelően a *Muḥīt-i A‘zam*ot – melyet a prózában írt előszóban úgy jellemez, mint „a taverna, ahol a Valóságok

¹ Bēdil nevét – a hivatkozások kivételével – a Dél- és Közép-Ázsiában használatos kiejtésnek megfelelően „Bēdil”-ként írom át, a *va* kötőszót pedig a versidézetekben a metrumnak megfelelően „o”-nak.

² Bēdilről és a *Muḥīt-i A‘zam*ról lásd Kovács 2013; 2015. Bēdilről bővebben lásd Abdul Ghani 1960; Rypka 1968: 517–518; Siddiqi 1989. Az indiai stílusról lásd például Shafī‘ī Kadkanī 1981.

³ A *sāqīnāmáról* lásd Losensky 2009; Sharma 2002.

kinyilvánítatnak” (*maiḥāna-yi zuhūr-i ḥaqā’iq*) – nyolc fejezetre osztja, amelyeket *daurnak*, vagyis ’kör’-nek nevez, a boroskupa körbejárására utalva az ivók között. A nyolc fejezet címét az előszó végén egy rövid vers tartalmazza:⁴

*daur-i avval jūš-i iẓhār-i ḥumistān-i vujūd
daur-i ṣānī jām-i taqsīm-i ḥarīfān-i šuhūd
daur-i ṣāliṣ mauj-i anvār-i guharhā-yi zuhūr
daur-i rābi’ šūr-i sarjūš-i mai-i faiẓ-i ḥuẓūr
daur-i ḥāmis rang-i asrār-i gulistān-i kamāl
daur-i sādis bazm-i nairang-i aṣarhā-yi ḥayāl
daur-i sābi’ ḥall-i iškāl-i ḥam o pič-i bayān
daur-i ṣāmin ḥatm-i tūmār-i tag o pū-yi zabān (5)*

Az első kör a Manifesztáció erjedése a Lét borospincéjében,
a második kör a boroskupák kiosztása a Tanúság részeseinek.
A harmadik kör a Manifesztáció ékkövein a fények hullámozása,
a negyedik kör a Jelenlét túlárado borának hangos pezsgése.
Az ötödik kör a Tökély rózsakertje titkainak árnyalatai,
a hatodik kör a Képzeltet termékeinek bűvészmutatványa.
A hetedik kör a Kifejezés összekuszálódott szálainak kioldása,
a nyolcadik kör a Nyelv csapongása tekercsének lepecsételése.

A bételtekercs összetevőinek egymással való versengése az utolsó *daur*, „a Nyelv csapongása tekercsének lepecsételése” részét képezi. A *daur* maga egy a *sāqī*-hoz (’pohárnok’) intézett monológgal kezdődik, amelyben a címhez illően Bēdil a „hallgatás poharáért” esdekel, hogy lezárhassa költeményét:

*biyā sāqī ay ḥātām-i daftaram
zi muhr-i ḥamūšī bi-dih sāgar-am
ki guftār bisyār o sāmi’ kam ast
gumān āškār o yaqīn mubham ast
suḥan tā bi-taḥqīq rah mībarad
zi čandīn zabān pušt-i pā mīḥyurad*

⁴ A szemelvények átírásához Bēdil életművének kabuli kiadását (Bēdil 1962–1965 III) használtam, amelynek alapja a Khuda Bakhsh Library HL 667 jelzetű kézírata (kolofon kelte: 1723–1724). A kiadás oldalszámait a továbbiakban zárójelben közlöm a szövegrészletek után.

*či miqdār kar būd gūš-i nižand
ki šud īnqadar guftgūhā buland
gar āfāq mīdāšt čašm-i tamīz
namīšud rahīn-i bayān hīč čīz
bayān šikvah-i fiṭrat-i nārasā-st
sabuk-mağzī-yi sāz ‘arż-i navā-st (211)*

Jöjj, *sāqī*, művem lepecsételője,
adj egy pohárral a hallgatásból, mely pecsét művemre.
Túl sok a beszéd, és kevés, aki hallgat:
a kétely felszínre tör, míg a bizonyosság rejtve.
Oly sok nyelv gázol át a beszéden,
amíg az utat nem talál a Valósághoz.
Mennyire süketnek kellett lennie az ostoba fülnek,
hogy a társalgások ilyen hangosak lettek!
Ha a világnak lennének szemei a látásra,
semmit sem kellene alávetni a kifejezésnek.
A kifejezés az éretlen természet panaszhangja:
a hangszer üres feje az, amely hangot ad ki.

Ugyanakkor a *sāqī* invokációja a nyolcadik *daurt* az előző *daur*hoz is köti, amely, mint ahogyan a címe („a Kifejezés összekuszálódott szálainak kioldása”) is mutatja, szintén a beszéd és a hallgatás problematikája körül forog. A beszédnek a Valósághoz való viszonya, annak kifejezésére való képtelensége olyan kérdés volt, amely Bēdilt egész életében foglalkoztatta. A *Muḥīt-i A‘zam* hetedik *daur*jában például a két ajak metaforájával illusztrálja, hogy a száj szólásra nyitása kettősséget teremt, majd egy szűfíróról szóló anekdotát követő kommentárjában részletesebben is kifejti, hogy a beszéd a kereső és a keresett kettősségét eredményezi, ezért akadály az Egyedüli Valóság megtapasztalásában.

Bēdil számára azonban a beszéd nem egyszerűen egy képesség, amely az embert megkülönbözteti a többi élőlénytől; az andalúziai szúfi misztikus, Ibn al-‘Arabī (1165–1240) nyomán a beszédet ő is ontológiai-kozmozóniai princípiumként képzei el. Ibn al-‘Arabī szerint, ahogy az emberi lélegzet a beszédhangokon keresztül előhossa és érthető formába önti a képzeteket, amelyek az emberi elmében rejlenek, az Isteni Lélegzet (*nafas-i raḥmānī* „a Kegyelmes Lélegzete”) a teremtés „szavaiban” nyilvánítja ki a valóságokat, amelyeket az isteni tudás magában foglal (Izutsu 1984: 210). Eszerint a fenomenális lét jelenségeinek sokasága nem más,

mint szavak, melyeket az Isteni Lélegzet formált. Bēdil számára ezért a beszéd elválaszthatatlanul összefonódik a sokasággal, míg a csend a sokaság mögötti egységben lakozik. Ebből viszont azt a következtetést vonja le, hogy a lélegzet visszatartása (a hallgatás vagy csend) az eszköz, amelynek révén a sokaság mögötti egység elérhető lesz.

Mindennek a fényében Bēdilnek a *sāqī*hoz intézett fohásza majdhogynem bocsánatkérésnek tűnik, hogy ily sok szót vesztegetett valami olyasmi lefestésére, amely szavakkal lefesthetetlen. Itt, az utolsó fejezet elején azonban Bēdilt egy sokkal égetőbb kérdés is foglalkoztatja, mégpedig az, hogy megfelelő befejezést találjon költeményének. Itt is, mint oly sok helyen, Bēdil kihasználja a *suḥan* szó többszörös jelentését ('beszéd', 'szó', valamint 'költészet'), és egyaránt utal a szélesebb értelemben vett beszédre és a költészetre mint a beszéd legnagyobbra tartott, művészi kifejezőmódjára.

A következő sorokban Bēdil a gyertyával, ezzel a perzsa költészetben kedvelt szimbólummal utal a *Muḥīt-i A'zam* megalkotására:

*nafas sūht šam'ī darīn anjuman
ki šud partav-aš ištihār-i suḥan
gah az ġair mīhvānd gāhī zi ḥvīš
navāhā dar andīša mīburd pīš
zi dūd-i čirāġ-i nafas sūhtan
ḥayālī bi-ḥvud dāšt afrūhtan
azīn šam' har šu'la k-āvard dūd
dimāġ-i vidā'-i ḥvud-aš garm būd
rasīd āḥir az ḥvud birūn jūšī-aš
bi-dāġī ki nāmīd ḥāmūšī-aš (211)*

Ezen az estélyen egy gyertya fojtotta magába lélegzetét;
fénye költeményként vált ismertté.

Időnként magáról szólt, időnként másokról:
elmélyedve dallamokat hozott ki magából.
A lélegzetét magába fojtó lámpás füstjéből
egy gondolat fénylett fel.

E gyertya minden lángocskája, mely füstcsíkot eresztett ki,
égett a vágytól, hogy magának búcsút mondjon.

Végül, a gyertya magából kifelé forrása
egy viaszpecsétben ért véget, melynek hallgatás a neve.

A gyertya szimbólumával a konnotációin keresztül Bēdil itt több olyan jelentésréteget képes kifejezni, amelyek egyébként hosszú fejtegetést igényelnének. A nyitó sorok hangszerével szemben, amely azáltal ad ki hangot, hogy üres, a gyertya önmaga felemésztésével énekel, hang nélkül – hiszen a nyelve (vagyis a lángja) hang helyett fényt bocsát ki. Ez csak úgy lehetséges, hogy a gyertya önmagában tartja a lélegzetét (Schimmel 1992: 279). A *nafas sūhtan* kifejezés, amely szó szerint annyit jelent, hogy 'elégetni vagy elemészteni a lélegzetet', képletesen azt is jelenti, hogy 'tartózkodni a beszédől' vagy 'nagy nehézségeken keresztül menni'. A gyertya esetében mindhárom jelentés jelen van: a gyertya nemcsak visszatartja lélegzetét, hogy fényt adjon ki, de ezalatt fel is emészti önmagát. Ezért a perzsa költészetben, különösképpen a szúfi költészetben a gyertya az igaz szerelmes szimbóluma, akinek énje a kedves iránti izzó szerelmében megsemmisül. Jelen esetben azonban a gyertya a költő jelképeként szerepel, aki saját benső világából ad fényt másoknak, miközben önmaga felemészti. Ugyanakkor égésének valódi célja az, hogy elérjen a végső csendig – minthogy bármennyire csendesen ég is, égését füst kíséri, a füst pedig hanggal jár. Itt egy újabb metafora kapcsolódik be: a klasszikus perzsa költészet konvenciói szerint ugyanis a szerelmes mély sóhajait füst, mégpedig az égő szívből felszálló füst kíséri. A kép teljes: az önmagát felemészti gyertya füstje nem más, mint a gyertya szívéből felszálló sóhaj, amely pedig bármennyire halk is, egy kis hang mindig kíséri. A költemény kontextusában ugyanakkor a gyertya fénye és füstje utal egyrészt a költemény fizikai formájára is, mégpedig a világos papírnak és az arab-perzsa betűk hullámzó fekete sorainak ellentétére (perzsául *bayāz* és *savād*⁵), másrészt a jelentés és annak hordozója, a szó kettősségére.

Amint a gyertya lángja kialszik, az estélynek vége, a vendégek hazamehetnek. Minthogy azonban az indiai kultúrában az a szokás, hogy a vendéget a lakoma végén bételtekerccsel kínálják, Bēdil is, aki a *Muḥīt-i A'zam*nak nevezett est házigazdája, a boroskupa nyolc körét követően bételtekerccsel kell, hogy kínálja díszvendégét, a beszédet, mielőtt véget vetne a mulatságnak:

zabān ba'd azīn bih ki pīčad bi-kām
kunad da'vā-yi par-fišānī tamām
kanūn ḥāmušī šuḥbat-i furṣat ast

⁵ A *bayāz* szó alapjelentése 'fehérség, fehér szín', a *savād* szóé 'feketesség, fekete szín'. A *bayāz* szó továbbá használatos 'irattömb, üres jegyzetfüzet' értelemben, speciálisan pedig azt a jegyzetfüzetet jelenti, amelyben valaki a kedvenc verseit összegyűjti (vö. *vademecum*). A *savād* ezzel szemben jelent sok mindent, ami fekete, többek között 'tintá'-t, 'írás'-t, 'sorokkal telt írat'-ot vagy 'könyv'-et, ezek egy példányát, valamint metaforikusan az 'írni-olvasni tudás'-t is mint képességet.

*ki paik-i suḥan rā dam-i ruḥṣat ast
kasī rā ki paigām-i ruḥṣat dihand
valī-ni`matān bīra pīš-aš nihand
man-i Bēdil-i nārasā`ī-šamar
niyam qābil-i dastgāh-i digar
magar dar vidā`-i suḥan īnzamān
kunam bīra pīčīdagī-yi zabān
nafas-māya gar ḥatm-i šuḥbat kunad
suḥan rā ba-īn bīra ruḥṣat kunad (211–212)*

Jobb, ha ezután a nyelv visszahúzódik a szájba,
és beszünteti kérkedését a szárnyalásról.
Most a csend kap esélyt a meghallgatásra,
hiszen a beszéd hírnöke engedélyt kapott a távozásra.
A vendéglátók a távozásra úgy hívják fel a figyelmet,
hogy bételtekerccsel kínálják a vendéget.
Én, Bēdil, kinek gyümölcse a be nem érés,
nem vagyok képes mást nyújtani, mint azt,
hogy most, amikor a beszédet el kell búcsúztatnom,
tekervényes nyelvezetem bételtekercként felkínáljam.
Ha egy lélegzettel bíró lény véget kíván vetni a társalkodásnak,
a beszédet e bételtekerccsel bocsátja el.

Bēdil bételtekerce viszont értelemszerűen olyan összetevőkből készül, amelyek a rendelkezésére állnak. Amint (szinte kötelező) költői álszerénységgel szabadkozik is, nem tud mást bételtekercként felajánlani, mint költeménye tekervényes nyelvezetét (*pīčīdagī-yi zabān*).⁶ A *pīčīda* 'felgöngyölt, feltekert' szó egyaránt idézi fel a bételtekerce és az irattekerce képét, ugyanakkor mint terminus technicust ('bonyolított' jelentésben) Bēdil korának irodalmi diskurzusában a nyelvtanilag és szemantikailag bonyolult, mives költői nyelvre is használták, többnyire pozitív értelemben.

A bételtekerce megverselése ezenkívül azért is rendkívül jó választás, mert a kulturális háttér révén Bēdilnek ürügyet ad arra, hogy költeményét további mintegy hétszáz soron keresztül folytathassa – hiszen, noha a boroskupa már nem jár körbe,

⁶ Néhány sorral ezután Bēdil a bételtekerce képét kombinálja a gyertyáéval: amint a gyertya saját szívét ajánlja fel bételtekercként, amit ő felajánl, az is a lény legmélyéből fakad. Ezt a költői képet egy anekdotával is illusztrálja, amelyben egy indiai szerelmes a szív darabkáiból készített bételtekerceset ajánlott fel kedvesének.

egy enyhébb stimulálószerre még szükség van az estély stílusos bevégzéséhez.⁷ Mint indiai születésű perzsa költő, Bēdil tesz is arról, hogy az estnek e jellegzetesen indiai csemegével való befejezése valóban emlékeztessé tegye a *Muḥīt-i A‘zamot*:

*bar ān-am ki laḥtī bi-bazm-i bayān
zabān-i qalam rā kunam barg-i pān
bar afrūzam az pān ċirāg-i suḥan
kunam lāla-kārī bi-bāg-i suḥan
zi bargaš bi-šūr-i nafas par diham
gul-i fikr rā rang-i dīgar diham
sar o barg-i ma‘nī agar pān šavad
adāhā-yi rangīn-am āsān šavad (214)*

A kifejezés bankettjén arra készülök,
hogy tollam nyelvét tegyem meg bétellevének,
a bétellel a beszéd lámpását fénylővé tegyem,
a beszéd kertjébe tulipánokat ültessek,
a bétellevéllal lélegzetem zengzetének szárnyakat adjak,
gondolatom rózsáját még színesebbé tegyem.
Ha a bételtekercs nyújt táplálékot a jelentésnek,
könnyű lesz azt színes köntösbe öltöztetnem.

A színnel és virágokkal kapcsolatos metaforák ezekben a sorokban az „indiai stílus” egyik fontos sajátosságára is utalnak, mégpedig a „színes” vagy költői képekkel telített kifejezőmódra (*rangīnī*; az utolsó sorban *adāhā-yi rangīn* formában szerepel). Ez a bevezető ugyanakkor kóstelót ad abból a színorgiából is, amely a bételtekercs összetevői közötti versengés bemutatását fogja kísérni.

A bételtekercs összetevői közötti versengés leírása mint tematikus elem a *sāqīnāmā*ban minden bizonnyal Bēdil újítása. A bétel leírása önmagában is ritkán bukkan fel *sāqīnāmā*ban, hiszen a *sāqīnāma*, a nevéhez illően, a borhoz és az ivászat-hoz kapcsolódó eseményekhez, illetve a hozzájuk kötődő képzetekhez kapcsolható. Az Indiában alkotó mogul kori perzsa költők némelyike azonban a bétel közkedvelt-ségéből kifolyólag a bor és az ivászat velejáróinak leírása során helyt adott a bétel

⁷ Az ezt követő versekben ugyanezt a gondolatot fejezi ki más képekkel: a gyertya eloltása után még egy ideig felfelé száll egy kis füst; még maradt pár kortynyi a kupában; az áldozati állat még egyszer, utoljára megrebegteti a szárnyait, mielőtt végleg elcsendesedik.

leírásának is. Zuhūrī (meghalt 1616), II. Burhān al-Dīn Nizāmšāh dekkáni uralkodó udvari költője, akit Bēdil az egyik példaképének tekintett, népszerű és rendkívül nagyra tartott *sāqīnāmájában* az uralkodó ahmedābādi bankettjének hosszas leírása keretében kitért a bétellel leírására is (Zuhūrī 1876: 57–59), míg Fānī Kašmīrī (meghalt 1670), a Dārā Šikoh herceg köréhez kötődő indiai perzsa költő, *Maiḥāna* című *sāqīnāmájában* Kashmir leírása során a bétellelnek és a bételárusnak is szentelt néhány sort (Gulčīn-i Ma‘ānī 1980: 345–346). Bēdil azonban nem elégedett meg a bétel egyszerű leírásával, hanem a bételtekercset egy *munāẓara* (‘versengés, vita’) témájává téve beleillesztette a *Muḥīt-i A‘ẓam* misztikus-metafizikai narratívájába.

A *munāẓara* eredetileg teológiai és iszlám jogi művekben szolgált két vagy több nézőpont közötti különbségek illusztrálására, később azonban irodalmi műfajként is népszerűvé vált. A perzsában prózában és versben egyaránt előfordul; állhat különálló műfajként, és megjelenhet egy másik műfaj keretein belül is.⁸ Az irodalmi *munāẓarában* két vagy több személy vagy megszemélyesített dolog vagy fogalom verseng egymással, és próbálja egy adott tulajdonság tekintetében felsőbbrendűségét bebizonyítani. A versengés úgy ér véget, hogy vagy az egyik versenyző elismeri a vereségét, vagy a résztvevőknek sikerül megegyezniük, hogy végül is egyenrangúak. Előfordulhat azonban, hogy egy külső bírót kell felkérniük, aki eldönti, hogy ki a győztes, vagy pedig minden résztvevőt egyenrangúnak nyilvánít ki. Kevésbé gyakran, de az is előfordulhat, hogy a végén egy új versenyző jelenik meg, aki el is viszi a babért (Wagner 2013). A perzsa és a perzsa által befolyásolt irodalmakban a *munāẓara* – olyan népszerű témák mellett, mint például a gazdag és a szegény vagy a toll és a kard versengése – keretet biztosított ritkább és esetenként bizarr témák megverselésére is, mint például a hasis és a bor egymással való versengése (Péri 2016). Bēdil témaválasztását a bételfogyasztás elterjedtsége mellett az is befolyásolhatta, hogy a helyi nyelveken a bétel és a bételrágás számos találós kérdés és mondóka témája.⁹

A bételtekercs összetevőinek versengését Bēdil egy kerettörténetbe ágyazza be, melyet egyes szám első személyben mesél el. Eszerint egy éjjel abban a szerencsében volt része, hogy egy rendkívüli szépséget láthatott. A szépség piros száját azonban (a konvenció szerint) nem a bételrágás nyomán keletkező piros folyadék festette pirosra, hanem az érette bolondulók vére. A költő-narrátorban egy ideig

⁸ Noha a perzsa irodalomban a *munāẓara* az arab irodalom hatására terjedt el, vannak, akik a műfajt a közép-perzsa irodalomból eredeztetik (Muḥaddiṣ 2011: 143).

⁹ Köszönettel tartozom C. M. Naimnak, hogy erre felhívta a figyelmemet.

a vágy és a szégyenérzet viaskodott, de végül az övé lett a szépség. Hogy bizonyítsa őszinte, odaadó szerelmét, az etikett szerint kedvesét bételtekercekkel kínálta meg. A bételtekerceket is annyira lenyűgözte a szépség, hogy egymással versengve kezdték magukat ajánlgatni – mindegyik tekercs és a tekercseken belül mindegyik összetevő elsőként akart kiszabadulni fizikai kötöttségéből, hogy piros folyadékká válva a kedves ajkának színébe beleolvadhasson.

Végül is az egyik tekercs abban a kiváltságban részesült, hogy ő legyen először elfogyasztva. Ahogy a szépség rágcsálta, a tekercs alkotóelemeire bomlott, és a négy összetevő – a *pān*, a *karolī*, a *supārī* és a *čūnā* – egymással versengve igyekezett hosszasan bizonygatni, hogy ő az előidézője a bételből eredő piros folyadéknak. A *pān*, a bétellevél (*Piper betle*) például a következőkkel hencegett: „Noha zöld vagyok, zöld színem magában rejtí a tavasz összes színét. Mint a papagáj, odavagyok kedvesem piros ajkaiért. Az erezetemben vér folyik, amely ég a vágytól, hogy őérette legyen kiontva. A piros vér az ereimben a mártírok vére, akiket zöld halotti lepel takar.” A *karolī*, amelyen Bēdil feltehetően a *katthāt*, az *Acacia catechu*-fából kivont barna enyvét, illetve annak száraz, porított változatát érti,¹⁰ azonban vitatta ezt: „Én vagyok a piros szín előidézője. Noha sötét vagyok, mint a tulipán közepe, egész tulipánágyások kelnek ki belőlem. Az éjszaka vagyok, amely hajnalba fordul. Indiából származom, ezért színes a személyiségem.” Ezután a *supārī* vagy arékadió (*Areca catechu*), egy barna, belül fehér körkörös vonalakkal és foltokkal tarkított dióféle lépett színre: „Én vagyok a bételrágással járó mámor előidézője, és nem más. Szerelmem piros ajkai iránti szomjamban teljesen kiszáradtam. Képtelen vagyok az iránta érzett vágyamat kordában tartani; szenvedélyemben keresztbe-kasul karmolom magam a körmeimmel. A dzsungel tigrise vagyok én.”¹¹ Legutoljára a *čūnā*, a mésztej (kalcium-hidroxid) jutott szóhoz: „Én emelem ki a bételtekercs szépségét; a bételtekercs rám hagyatkozik abban, hogy színt produkáljon.¹² Olajjal átitatott vatta vagyok: vonzom a tüzet. Én vagyok a lámpás, amely nélkül a bételtekercs egy búskomor hálósoba lenne. Én vagyok az Élet Vize, mégpedig Hīzr próféta bensejében.”¹³

¹⁰ Helyenként Bēdil *katnak* is nevezi, azonban nem valószínű, hogy ennek közel lenne a *qathoz* (*Catha edulis*).

¹¹ A mintázata alapján Bēdil az arékadiót hasonlítja még a leopárdhoz, a fécánhoz és egyfajta csíkos ruhaféléhez – ez utóbbi a neve (*Karbalā’ī*) miatt alapot ad arra is, hogy a piros folyadékot a kerbelai mártírok vérével kapcsolatba hozza.

¹² A mésztej az aktív összetevőket lúgos formában tartja, ezáltal képessé teszi, hogy a szájából könnyen bekerüljenek a véráramba.

¹³ A rejtélyes Hīzr-t (melléknévi jelentése: ’zöld’) az iszlám irodalmában prófétának tartják, aki halhatatlan, ezért az Élet Vízének legendájával is kapcsolatba hozzák (Krasnowolska 2009).

A vita még egy jó ideig folyt (további 270 soron keresztül), mígnem a szépségnek elege lett, és rendreutasította a résztvevőket:

ki ay bīhvudān īn tafāḥur čirā-st
bi-gulzār-i mā'nī do-rangī kujā-st
yakī az ta'ammul girībān kunīd
dil az ġunča kardan gulistān kunīd
du rūzī azīn pīš bī ṣulḥ o jang
man o mā bi-bāg-i 'adam dāšt rang
dar ānjā kas az kas muqaddam nabūd
du'ī čīst yaktā'iyī ham nabūd
zi rangī ki bar ḥvud gumān burda-and
farīb-i ḥayāl-i 'abaṣ ḥvurda-and
bi-pāyad čī miqdār bunyād-i rang
naḥas ham bi-mīnā-yi vahm ast sang
bi-ārāyiš-i dastgāh-i niḥāq
marīzīd āb-i ruḥ-i ittifāq
pas az čandī āḥir hamān-īd o bas
ḥaṭ-i ṣafḥa-i bī-nišān-īd o bas
kanūn īnqadar dūrī az ḥviš čīst
nigāhī ki mārā pas o pīš čīst
muḥālīf buvad harčī rang-i zuḥūr
zi 'irfān mabāšīd čūn jahīl dūr
ḥaqīqat mukarrar bayān mīkunam
nihān tā namānad 'iyān mīkunam
ki rangī nadārad bahār-i ḥayāl
magar dar ṭilism-i ġubār-i maqāl
labī zad bi-ham šūḥī-yi kāf o nūn
ṣadāḥā birūn rīḥt barq-i fusūn
bi-fahmīd aṣl-i maqālāt čīst
'adam mīḥurūšad muḥālāt čīst
dar iṣ bāt-i hastī ṣadā šāhid ast
'adam jalva dārad ḥudā šāhid ast
ṣadā'īd o az ḥvištan mīravīd
bi-dūš-i ġubār-i suḥan mīravīd
sar az ḥarf-i muṭlaq bar āvurda-īd
ḥayālāt-i bīrang gul karda-īd

*az ān kāf o nūn gašta-and āškār
agar panj o čār-and v-agar šad hazār
hama ḥarfḥā ḥarf-i yakmaṭlab ast
či pān o či kat jumla rang-i lab ast (234)*

Elment az eszetek? Mi ez a kérkedés?
A lényeg kertjében hogy lehetne „két-színűség”?
Húzzátok be fejetek, és magatokba nézzetek:
szívetek rózsabimbója az, hol a rózsáskertet meglelitek.
Az „énség” és a „miség” két napja még a nemlét kertjében
virágzott, harc és béke nélkül.
Ott senki sem volt különb a másiknál:
nemhogy kettősség nem volt, de még egység sem.
Aztán a színek miatt, melyeket magukénak képzeltek,
hiábavaló képzetek csapdájába estek.
A színre alapozás mennyire lehet tartós?
Az illúzió kelyhének még a lélegzet is egy kő.
Ne dicstelenítsétek meg a harmóniát
azzal, hogy képmutatással szerelitek fel magatokat.
Hisz nemsokára megint ugyanazok lesztek:
nem többek, mint egy sor a fellelhetetlen oldalon.
Akkor meg miért ez a távolság önmagatoktól?
Vessetek egy pillantást arra, hogy mi áll előttetek és mögöttetek!
Még ha a nyilvánvaló lét színei ellenetek szólnak is,
ne távolodjatok el a bölcsességtől, mint a tudatlanság!
Újra és újra kimondom, hogy mi a valóság –
hogy ne maradjon rejtve, nyilvánvalóvá teszem:
a képzelőerő tavasza nem máshol pompázik színekben,
mint a szó varázslatos talaján.
Ahogy a *kāf* és a *nūn*¹⁴ ajkait kacéran szólásra nyitotta,
a varázsszó villáma nyomán hangok terjedtek szét.
Ha megérteni kívánjátok, hogy mi a beszéd eredete:
a nemlét kiált hangosan. Akkor meg mi ez a sok nonszensz?
A lét elismeréséhez a hang a tanú;

¹⁴ Az arab *k* és *n* betűk (a betűk teljes nevével: *kāf* és *nūn*) alkotják a *Kun!* ('Legyen!') szót, amellyel az iszlám szerint a Teremtő a világot megteremtette.

ahol a nemlét színre lép, ott csak Isten a tanú.
 Mindannyian hangok vagytok: önmagatoktól távolodtok,
 a beszéd porának vállán távoztok.
 Az abszolút Szóból ütöttétek fel fejetek:
 szín nélküli képzetek voltatok, melyek szárba szökkenetek.
 A *kāf* és a *nūn* betűk alkotta szóból jelent meg minden –
 akár négy, akár öt, akár százezer.
 Az összes szó egy jelentéssel bír:
 akár bétel, akár *kat*¹⁵ – mind az ajak színében végződik.

Amint a bételtekercs összetevőinek versengéséből, valamint ebből a Bēdil által „egyetemes békének” (*ṣulḥ-i kull*)¹⁶ titulált, metafizikai töltetű értekezésből kitűnik, a legfontosabb jellegzetesség, amelynek alapján a vita résztvevői a felsőbbrendűségüket igyekeznek bizonygatni, a szín (*rang*). A *rang* szó azonban nemcsak ’szín’-t jelent, hanem ’jellegzetesség’-et, ’attribútum’-ot is, és ezekben a jelentésekben fontos szerepet tölt be a *Muḥīt-i A’zam*-ban. Bēdil a színt a teremtett világ sajátosságának tekinti;¹⁷ ennek megfelelően gyakran utal a differenciálatlan isteni Lényegre a *bī-rang* (’színtelen’ vagy ’színt nélkülöző’) szóval. A szín szónak ezenkívül vannak olyan konnotációi is, mint más színben megjelenni vagy olyan színt mutatni, amely valakinek nem sajátossága – ilyen jelentés rejlik a kétszínűség (*du-rangī*) szó mögött is. E logika szerint a lét maga nem más, mint olyan színekben megjelenni, amelyek nem a lényegünk részei, vagyis kölcsönvett színekben. Minthogy a szín a beszédhez hasonlóan a jelenségek világával van elválaszthatatlan kapcsolatban, ezért Bēdil elképzelése szerint a beszéd és a szín is szervesen kapcsolódik egymáshoz. Ahogy itt kifejezi: „a képzelőerő (*ḥayāl*) tavasza nem máshol pompázik színekben, mint a szó (*maqāl*) varázslatos talaján.” Amiképpen talajra van ahhoz szükség, hogy a tavasz színpompája megnyilvánulhasson, beszédre van ahhoz szükség, hogy a képzelet színes világa kifejezést nyerhessen.

Bēdil szemében a képzelet (*ḥayāl*) – a beszédhez hasonlóan – jóval több, mint az emberi elme egyik képessége. Ibn al-‘Arabī metafizikai rendszerében az imagináció világa (*‘ālam-i ḥayāl*) egy, a szellemi és az érzéki világ közötti köztes világ: ami az

¹⁵ Vagyis a *karolī*, amelyet itt Bēdil *kat*-nak nevez.

¹⁶ A *ṣulḥ-i kull* (’egyetemes béke’ vagy ’béke mindenkivel’) eredetileg egy, a szűfizmusból származó elképzelés, amelyet aztán Akbar (1556–1605) mogul uralkodó – a saját politikai célkitűzéseihez adaptálva – a vallásilag, etnikailag és kulturálisan sokszínű Mogul Birodalom kormányzásának alapelvevé tett.

¹⁷ A perzsa és az urdu költészetben például e világot sokszor nevezik úgy, hogy „a színek és illatok világa” (*jahān-i rang o bū*).

érzéki világban megjelenik, az először az imagináció világában jelenik meg képek vagy archetípusok formájában (Chittick 1989). Noha Bēdil a *ḥayāl* szóval gyakran erre a világra utal, jelen esetben a képzeletet úgy mutatja be, mint isteni attribútumot, amely teremőerőként megnyilvánulva az isteni Szóval (*Kun!* 'Legyen!') létrehozta a világot. A világ, vagyis a teremtett lények eszerint nem mások, mint a teremő szóból kiáramló hangok. A szépség rendreutasító beszéde nyomán a vitában résztvevőknek is be kell látniuk, hogy nem többek, mint hangok, melyeknek végül vissza kell térniük a forráshoz. Mi értelme is lenne a további vitának, amikor a bételtekercs mind a négy összetevője hamarosan piros folyadékként fogja végezni a kedves ajkán, és megkülönböztethetetlen lesz annak színétől?

Bēdil leírásának van még egy lényeges pontja, amely nem biztos, hogy nyilvánvaló egy ilyen rövid összefoglalásból – mégpedig az, hogy a kedves ajkainak piros színe nem olyasmi, amit a versenyzőknek önmagukon kívül kell keresniük. Hiszen a piros szín – mint ahogy azt a költői képek és hasonlatok is kihangsúlyozzák – benne rejlik a bételtekercs mind a négy összetevőjének lényegében. Ily módon nem különálló dolgok egyesüléséről van szó, hanem arról, hogy a forrástól elszakadt rész visszatér a forráshoz. Ugyanez a piros szín dominál a *Muḥīt-i A'zam* egészében mint a fő szimbólum, a bor színe. Ily módon a bételtekercs leírása nemcsak tematikailag és szerkezetileg, de a színek szimbolizmusának szintjén is találó zárása ennek a nyolc körből álló ivátszatnak.

A költemény azonban nem ér itt véget – a szépség általi rendreutasítást egy értekezés követi „a beszéd sajátosságairól” (*kaifīyat-i suḥan*), amelyben Bēdil, hasonlóan a versengést lezáró „egyetemes békéhez”, a beszéd és a csend között egyezséget javasol.¹⁸ Ennek ellenére egy jellegzetes csavarintással a *sāqī*hoz intézett végső kérdésében a színektől és illatoktól mentes borból kér egy pohárral, hogy beszédét hallgatásba fojtva túllépjen a kettősségen, és elérje az egységet.

Végezetül néhány szót arról, hogy a bételtekercs leírása a vizuális szinten hogyan járul hozzá a költemény befejezéséhez. Először is, a bételtekercs a formája miatt az irattekercssel mutat hasonlóságot, amelyet a végén lepecsételnek – ez a kép rejlik az utolsó *daur* címében is („a Nyelv [*zabān*] csapongása tekercsének lepecsételése”).¹⁹ A *zabān* szó, ugyanúgy, mint a magyarban a *nyelv* szó, egyaránt jelentheti a nyelvet mint szervet és a nyelvet mint absztrakt fogalmat. Bēdil szereti is kihasználni az ilyesféle kettős

¹⁸ Bēdil *Čahār 'unšur* (*A négy alapelem*) című önéletrajzi jellegű művének harmadik fejezetében *Favā'id-i ḥāmušī* (*A hallgatás előnyei*) címmel egy rövid mives próza hasonló megoldást kínál a beszéd és a hallgatás problémájára.

¹⁹ Noha Bēdil korára mint íráshordozó már rég a könyvforma a jellemző, és nem az irattekercs, a szóhasználat, valamint a költői képek és metaforák egyértelművé teszik, hogy itt a tekercsre gondol.

jelentést – a „tekervényes nyelvezetem (*pičīdagī-yi zabān*) bételtekercsként felkínáljam” kifejezéssel például a saját komplikált költői nyelvezetére utal, ugyanakkor a metaforába a nyelv mint hangképző szerv képe is belejátszik. Noha az emberi nyelvre nem éppen a ’tekeredő’ vagy ’felgöngyölt’ (*pičīda*) jelzővel szokás utalni, az indiai stílus egyik jellegzetessége, hogy egy metaforát szó szerint értelmeznek, és újabb metaforákat építenek a metaforát alkotó elemekre azok szó szerinti értelmezése alapján.

A bételtekercs-metaforához ezenkívül egy másik kép is hozzájárul, amelynél az analógia kevésbé nyilvánvaló, mégpedig az égő gyertya képe. Bēdil több helyen, mint például a *Favā'id-i hāmušī* (*A hallgatás előnyei*) című értekezésben is, a gyertyát egy tekercsnek nevezi, amely folyamatosan rövidül.²⁰ A kép arra utal, hogy a gyertya, amelyen az égés során körös-körül viaszcsseppek folynak le, egyre inkább egy tekercsre hasonlít, amelyet összetekernek: egyre szélesebb lesz, de egyre rövidebb, míg csonkig égve véget nem ér egy viasztócsában.²¹ A gyertya képe ugyanakkor a tekercs képének a reciproka: ahogy a költő a költeményét írja, a tekercs egyre hosszabb lesz, ugyanakkor a világosságot szolgáltató gyertya egyre rövidebb. Viszont amint elkészült a költemény, és a tekercsset összetekerik, az is „megrövidül”. Mind a tekercs, mind a gyertya egy viaszpecsétben ér véget – a viasztócsa, amely a gyertyából marad, alapanyagot szolgáltat a pecsétnek – a kör tehát itt bezárul.

Összegezve: a bételtekercs összetevői közötti versengés leírásával Bēdil nem csupán egy specifikusan indiai ízzel látta el a *Muḥīt-i A'zam*ot, hanem a költemény témájához, szerkezetéhez és képvilágához illő befejezéssel. A bételtekercs-epizód egyrészt újszerű és rendhagyó illusztrációja a jelenségek sokasága mögötti egység (*vahdat al-vujūd*)²² koncepciójának, másrészt vizuális szinten egy újabb jelentésréteggel járul hozzá a *Muḥīt-i A'zam* szimbolikájához. A teljes szimbolika azonban csak a költemény elolvasása után lesz nyilvánvaló, amint Barbara Herrnstein Smith találóan megjegyezte a költészetben használt konklúziókról szóló művében: „A vers lezárása az, amely az olvasó számára a verset szervesen összefüggő, kerek egészzé teszi azáltal, hogy ehhez a ponthoz érkezve a vers összes előző alkotóeleme egymással való összefüggésében tekinthető át, és egy jelentéssel teli terv részeként fogható fel” (Smith 1971: 36).²³

²⁰ „A gyertya fogyásainak [sic] tekerése rövid, ha a csend szavát tanulmányozzuk” (*tūmār-i kāhišhā-yi šam' bi-muṭāla'a-i ḥarf-i hāmušī kūtah*).

²¹ A gyertyával kapcsolatban a *hāmušī* szóra egy szójáték is épül, minthogy a szó a perzsában ’csend’-et is jelent, és ’eloltás’-t is (*hāmuš kardan* szó szerint ’elcsendesít’).

²² A *vahdat al-vujūd* (’a Lét egysége’) koncepcióját Ibn al-'Arabī metafizikai rendszere talán legfontosabb koncepciójának tartják, a kifejezés maga azonban nem tőle származik, hanem tanítványaitól (Chittick 1989: xviii).

²³ „[It is the closure that...] gives ultimate unity and coherence to the reader's experience of the poem by providing a point from which all the preceding elements may be viewed comprehensively and their relations grasped as part of a significant design.”

Bibliográfia

Forrás

Bēdil = BĪDIL, ‘Abd al-Qādir 1962–1965: *Kullīyāt-i Abū al-Ma‘ānī Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bīdil*. Ed. by Ḥāl Muḥammad Ḥasta – Ḥalīl Allāh Ḥalīlī. Vol. 1–4. Kabul, Da Pohane Wizārat, da Dār al-Ta’līf Riyāsat.

Szakirodalom

ABDUL GHANI 1960: *Life and Works of Abdul Qadir Bedil*. Lahore, Publishers United.

CHITTICK, William C. 1989: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany, NY, SUNY Press.

GULČĪN-I MA‘ĀNĪ, Aḥmad 1980: *Tazkira-yi Paimāna. Dar zikr-i sāqīnāma-hā va aḥvāl va āsār-i sāqīnāma-sarāyān (Zail-i Tazkira-yi Maiḥāna)*. Mašhad, Dānišgāh-i Mašhad.

IZUTSU, Toshihiko 1984: *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley, University of California Press.

KOVÁCS Hajnalka 2013: „*The Tavern of the Manifestation of Realities*”. *The Maṣnavī Muḥīṭ-i A‘zam by Mīrzā ‘Abd al-Qādir Bedil (1644–1720)*. PhD Dissertation. Chicago, University of Chicago.

— 2015: ‘A szíven kívül nem lehetséges az utazás’: Lavaṇa király története Bēdil *Muḥīṭ-i A‘zam* című masznavijában. In: KAKAS Beáta – SZILÁGYI Zsolt (szerk.): *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Budapest, L’Harmattan, 83–104.

KRASNOWOLSKA, Anna 2009: *Keẓr*. In: *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/keẓr-prophet> (Letöltve: 2017. 11. 05.)

LOSENSKY, Paul 2009: *Sāqī-nāma*. In: *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/saqi-nama-book> (Letöltve: 2017. 11. 05.)

MUḤADDIS, ‘Alī (ed.) 2011: *Munāẓara-i mast va faqīh va šūfī. Hamrāh bā šānzdah matn-i naẓm va naṣr-i dīgar dar munāẓara, vaḥdat-i vujūd, va ġair-i ān*. Uppsala, Uppsala Universitet.

- PÉRI Benedek 2016: Az érem két oldala: Muhammad Fuzúli Beng ü Báde című elbeszélő költeménye és ismeretlen szerző Eszrár-náméja. *Keletkutatás* 2016. ősz, 107–122.
- RYPKA, Jan et al. 1968: *History of Iranian Literature*. Dordrecht, D. Reidel.
- SCHIMMEL, Annemarie 1992: *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- SHAFĪ'Ī KADKANĪ, Muḥammad Rizā 1981: Persian Literature (Belles Lettres) From the Time of Jāmī to the Present Day. In: MORRISON, George (ed.): *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*. Leiden, Brill, 132–206.
- SHARMA, Sunil 2002: Hāfiz's *Sāqīnāmah*: the Genezis and Transformation of a Classical Poetic Genre. *Persica* 18, 75–83.
- SIDDIQI, Moazzam 1975: *An Examination of the Indo-Persian Mystical Poet Mīrzā 'Abdul Qādir Bēdil with Particular Reference to His Chief Work 'Irfān*. PhD Dissertation. Berkeley, University of California.
- 1989: Bīdel (Bēdil) Mīrzā 'Abd-al-Qāder. In: *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/bidel-bedil-mirza-abd-al-qader-b> (Letöltve: 2017. 11. 05.)
- SMITH, Barbara Herrnstein 1971: *Poetic Closure. A Study of How Poems End*. Chicago, University of Chicago Press.
- WAGNER, Ewald 2013. Munāzara. In: BEARMAN, Peri et al. (eds): *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5507 (Letöltve: 2017. 11. 05.)
- ZUHŪRĪ, Nūr al-Dīn M. 1876: *Sāqīnāma-yi Zuhūrī*. Kānpūr, Naval Kišor.

Íjkerítés, nyílág

A *Mahāparinibbāna-sutta* (DN 16; a továbbiakban: *sutta*) elmeséli a Buddha életének utolsó szakaszát, közvetlenül a halála előtti időszakot, magát a haláleseményt, végül a maradványok szétszétását. A sok epizódból álló hosszú történetfolyam egyes elemei nem igazán illenek a főbb buddhai tanításokhoz, viszont a szöveg néhol meglepő és különös részletességgel szolgál, ami első benyomásra nagyon valóságossá teszi a történetet az olvasó számára. Csakhogy a Buddha személyes élettörténetét alig ismerjük, születése, gyermekkora és megvilágosodása előtti életeseményei hiányosak és legendásak, egyedül a megvilágosodásának egyes szám első személyben megfogalmazott elmesélése jelent némi kivételt ez alól – így a halála után mások által gyűjtött és elmondott történetet is inkább a legendás regiszterbe tartozónak kell tekinteni, noha kétségtől lehet történeti magva is. Számos epizódja (például a Buddha utolsó szavai) rendkívüli jelentőségű lesz a buddhizmus történetében. A szöveg látszólag a Buddha élettörténetéhez tartozik, a szöveg egészét alaposabban megvizsgálva viszont inkább a *saṅgha* történetével és a kánon létrejöttével kapcsolatos következtetésekhez juthatunk.

A *cakravartin*¹ és hamvasztása

A történet csúcspontja a buddhai történet szempontjából természetesen a halálesemény, a szöveg egésze szempontjából viszont a hamvasztás (*śarīrapūjā* 'maradványtisztelet'):

¹ Páli *cakkavartin*.

Akkor a kuszinárai mallák megkérdezték Ánanda testvértől:

– Hogyan bánjunk az általjutott (*tathāgata*) testével?

– Ugyanúgy, ahogy a ’világuralkodó’ (páli: *cakkavattin*) király testével.

(*Mahāparinibbāna-sutta* p. 161)²

E szöveg keletkezésének idején a *cakravartin* terminust már nagyjából ’világuralkodó király’-ként értelmezték, és Candraguptára vagy még inkább Ásókára vonatkozatható, akik valóban nagy birodalmat építettek. Azt azonban nem hihetjük, hogy az ismert világ uralkodójaként tekintettek a *cakravartin*ra, hiszen a számukra ismert világ e nagy birodalmaknál is sokkal nagyobb volt, és ennek tudatában is voltak – kereskedtek, harcoltak velük. A terminus értelmezése tehát mindenképp problémás,³ mindenesetre a szövegben buddhista értelemben vett nagy, igazságos, jelentős királyra utal, akinek nem világi megfelelője a Buddha. E gondolat már megjelent a Buddha születését övező legendák közt is, tudniillik *brāhmaṇāk* jóslata szerint, ha világi marad, akkor *cakravartin* király lesz belőle, ha vándorútra tér, akkor megvilágosodott (Strong 2007: 32).⁴ A születéséhez tartozó legendás képzetek nyilvánvalóan utólagosak, ugyanis például késői kommentárban (*Nidānakathā*; lásd Davids 1925) jelennek meg. A *sutta* viszont a kánon része, ennek ellenére ugyanabban a legendás regiszterben íródott, így a hamvasztással kapcsolatos eseményeket semmiképpen sem érdemes reálisnak tekinteni: ugyanúgy legendások, mint a születése. Ugyanakkor a halotti szertartás részletei őrizhetik régebbi szokások többé-kevésbé eltorzult formájú maradványait. De hogyan is kell eltemetni egy *cakravartin*-t?

Ritka szövésű gyolccsal, majd sűrű szövésű pamuttal tekerik körbe. Ekképpen ötszázszor két réteggel körbetekerik, majd vasból készült, olajjal teli teknőbe teszik, amelyet egy másik vasteknővel befednek. Mindenféle illatos

² A *Mahāparinibbāna-suttā*ból származó magyar idézetek forrása Kovács–Körtvélyesi–Ruzsa 2017. Ezekben a tulajdonnevek magyaros írásmódban szerepelnek. A szöveghelyek megadásánál a lapszám a Pali Text Society által kiadott nyomtatott szövegkiadásra utal (Rhys Davids, Thomas W. – Carpenter, J. Estlin [eds] 2015: *Dīghanikāya*. Vol. 2. Corrected reprint. Lancaster, Pali Text Society).

³ Jó megoldásnak tűnik a ’központi király’ értelmezés (az *Arthaśāstra* alapján). A kerék az archaikus hatalmi rendszer metaforája, a középpontjában a központi uralkodóval (*rājā cakkavatti*), a periférián pedig a főhatalmát elismerő királyokkal, fejedelmekkel, törzsekkel. A buddhista ideál szerint a központi uralkodó nem fegyverrel hódít, hanem a *dharmával*, az örök törvénnyel tesz szert befolyásra (*Sela-sutta*; MN 92). A *dharmacakkappavattana* ’a tan kerekének megforgatása’ (*Dharmacakkappavattana-sutta*; SN 56, 11) is inkább ez alapján értelmezendő: az örök törvény uralmának kezdete.

⁴ *So sace agāraṃ ajjhāvasissati, rājā bhavissati cakkavattī; sace agārā nikkhamma pabbajissati, buddho bhavissati loke vivaṭṭacchaddo*”ti (*Nidānakathā* p. 150; a lapszám a Pali Text Society által kiadott nyomtatott szövegkiadásra utal: Fausbøll, Viggo [ed.] 1992: *Jātaka with Commentary*. Vol. 1. Corrected reprint. London, Pali Text Society).

fából máglyát raknak, és a testét azon hevítik. Négy országút találkozásánál sírhalmot emelnek neki. Ugyanígy kell bánni az általjutott testével is. (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 161)

Noha a halott és annak a maradványai tisztátalannak számítanak Indiában (Strong 2007: 33), a Buddha esetében itt épp az ellenkezője történik: különös gonddal hamvasztják el, a hamvakat szétosztják, majd sírhalmokat építenek föléjük. E gyakorlat ellentétben áll mind a halottkivevés régi szokásával, mind a máglyán égetésnek és a hamvak vízbe szórásának szokásával, és azzal is, hogy a szent embereket (sajátos testtartásban) a földbe temetik (Strong 2007: 44). A királyok hamvasztása és a hamvak tisztelete lehet közel-keleti eredetű, és hellenisztikus folytatása van (Strong 2007: 32). Azt viszont nem lehet feltételezni, hogy a Buddha halálának területén és idején ez a gyakorlat megvolt. Inkább arról van szó, hogy a *sutta* keletkezésének idejére a Buddha személye már idealizálódott (Obeyesekere 2003: 36), az életrajzára vonatkozólag már kész voltak a legendák, és a hamvasztásának leírása kurrens képzetekből állt össze.

A hamvasztásnak ez a módja inkább dehidratálásnak, olajban kisütésnek tűnik, és a részletekkel is rengeteg a probléma, amelyekhez többféle magyarázat is született. Például hogy a vasteknőnek csupán az a szerepe, hogy elválassza a testi hamvakat a tüzelő hamvaitól (ez a szétosztásban meg is nyilvánul: a test hamvait nyolcfele osztják, és valaki külön viszi el a tüzelő hamvait). A gyolccsal betekerést és az olajban áztatást úgy is értelmezik, hogy valójában mint egy fáklyát égették el a testet a vasteknőben (Strong 2007: 50); ez esetben viszont a teknő lefedése nem stimmel. Annyi bizonyos, hogy a szöveg szerzőinek nem volt biztos tudásuk arról, hogyan zajlott a hamvasztás, viszont mivel a Buddhát *cakravartin*ként kellett elhamvasztani, ezért ezt a *cakravartin* elhamvasztására vonatkozó képzetek alapján írták le.

Halottkonzerválás a *Rāmāyaṇa*-ban

Kevésbé tűnik spekulatívnak az az észrevétel, hogy hasonló eljárásról tudunk a *Rāmāyaṇa* eposzból, amely eredeti magját tekintve kulturálisan ahhoz a területhez tartozik, ahol a Buddha élt (Samuels 2008: 208). Az eposzban két helyen is előfordul, hogy egy halottat olajteknőbe helyeznek. A halott Daśaratha királlyal

tesznek így a miniszterek:⁵ nem kezdik el a máglya felhalmozását, míg meg nem érkezik a fia. A másik történetben⁶ egy *brāhmaṇa* Rāmát okolja fia halála miatt. *Ṛṣik* feltárják előtte, hogy a hanyatló korszakban már *sūdrák* is végeznek szigorú aszkézist. Erre Rāma a halott fiú testét olajteknőbe helyezteti, hogy ne romoljon meg, ne érje baj, majd felkutatja a *sūdra* aszkétát, és megöli, ennek fejében a halott fiú visszakapja életét. Mindkét történetben az olajteknőbe helyezés a holttest időleges tartósítását szolgálja (Strong 2007: 38). Ha megfigyeljük, erről van szó a Buddha esetében is. A mallák hét napon át ünnepeltek a Buddha halála után, majd a nyolcadikon hozzáláttak a hamvasztáshoz, ám nem tudták meggyújtani a máglyát, míg Mahākassapa, aki közben értesült a halálesetről, meg nem érkezett. Az olajteknő (amely valószínűleg fából volt, de egy *cakravartint* mégsem lehet egy fateknőben tárolni!), továbbá az olaj, a pólya legfeljebb arra szolgáltak, hogy a közeli tanítványok a tartósítással némi időt nyerjenek, míg összeszednek néhány közelben tartózkodó szerzetest a szertartáshoz. A szöveghagyomány azonban erről már nem tud, felnagyítja és eltorzítja az esetleg valós magját a történesnek. Mindebből számunkra most az a fontos következtetés, hogy a Buddha halálának ezt a bemutatását olyan fikciónak tekintsük, amely mögött megbújhatnak valós halotti szertartások elemei, amelyeket viszont a szöveg összeállítói nem igazán értettek már.

A dárdakerítés

A hamvasztás leírása így folytatódik:

A hevítéstől a nagyszent testének felhámjából, bőréből, húsából, inából és nedveiből nem lett sem hamu, sem por, csak a maradványok maradtak. Mint ahogyan a hevített vajból vagy olajból sem lesz sem hamu, sem por. [...] Miután a test elégett, a levegőben vízsugarak jelentek meg, és oltani kezdtek a nagyszent máglyáját. [...] Akkor a kuszinárai mallák a tanácskozás

⁵ *tailadronyām athāmātyāḥ saṃveśya jagatīpatim | rājñāḥ sarvāṇy athādiṣṭāś cakruḥ karmāṇy anantaram || na tu saṃkalanam rājño vinā putreṇa mantriṇaḥ | sarvajñāḥ kartum iṣus te tato rakṣanti bhūmipam || tailadronyām tu sacivaiḥ śāyitaṃ taṃ narādhipam ||* (Rāmāyaṇa 2, 60, 12–14b)

⁶ *gaccha saumya dvijaśreṣṭhaṃ samāśvāsaya lakṣmaṇa | bālasya ca śarīraṃ tat tailadronyām nidhāpaya || gandhaiś ca paramodārais tailaiś ca susugandhibhiḥ | yathā na kṣīyate bālas tathā saumya vidhīyatām || yathā śarīre bālasya guptasyākliṣṭakarmaṇaḥ | vipattiḥ paribhedo vā bhaven na ca tathā kuru ||* (Rāmāyaṇa 7, 66, 2–4)

házában dárdáikból rácsot vontak a nagyszent maradványai köré, íjaikból kerítést állítottak, és hét napon át tánccal, énekkel, zenével, virágfüzérékkel, füstölőkkel tisztelegtek előtte, magasztalták, megbecsülték, hódoltak neki. (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 164)

Gondolatmenetünk szempontjából a mallák által épített dárdakerítés az érdekes. A jelenet beszúrásnak tűnik, hiszen megváltoztatja a helyszínt (az erdőből a városba, a tanácskozás házába kerül), illetve gyanús, hogy ismét hét napon át ünnepelnek. Úgy tűnik, itt egy másik halotti hagyományról lehet szó, amelyet a szöveg hagyomány beilleszt a történetbe, talán a *saṅgha* egy másik, vetélkedő csoportjára tekintettel. E hagyomány szerint tehát a szertartás során a nagyszent vagy a maradványai valamiképp fegyverek közt helyezkednek el. Ilyen szokásnak nincs nyoma a *Rāmāyaṇā*ban, viszont van egy érdekesnek tűnő párhuzam a *Mahābhāratā*ban, mégpedig Bhīṣma halála. A következőkben ezt az epikus eseményt vetjük össze a Buddha halálát lejegyző hagyománnyal (csak a páli nyelvű forrást figyelembe véve).

Bhīṣma

Bhīṣma Gaṅgādevī istennő és Śāntanu nyolcadik fia (Devavrata néven). Az előző hét gyermeket az anyjuk születésük után vízre bocsátotta, a nyolcadiknál Śāntanu, megtörve Gaṅgādevīnek tett hallgatási fogadalmát, megakadályozta ezt, Gaṅgādevī viszont haragjában magával vitte a gyermeket, és Vasiṣṭha bölcs segítségével az erdőben maga nevelte, komoly oktatásban részesítve őt. Bhīṣma egyfajta polihisztor lett, értett a harchoz, vallási kérdésekhez, politikához, tudományokhoz. Gaṅgā egy idő után a gyermeket visszaadta apjának.

Śāntanu király egy vadászat során beleszeretett egy halász lányába, Satyavatība, akit apja csak feltételek mellett volt hajlandó feleségül adni neki. Az egyik feltétel az volt, hogy Satyavatī fiai (azaz Bhīṣma jövőbeli féltestvérei) legyenek a trón örökösei. Mivel az elsőszülött fiúnak és így a trón örökösenek Devavrata számított, a feltétel teljesítése nagy szégyennel járt volna, emiatt Śāntanu hosszasan vívódott, hogy mit tegyen. Devavrata, megtudván apja bánatát, felkereste a halászt, akinek végül megesküdött, hogy nőtlen életet fog élni, így elhárult annak az akadály, hogy Satyavatī utóda örökölje a trónt. Śāntanu és az istenek nagy örömmel fogadták

Devavrata esküjét, és az eskü „szörnyű” mivoltára tekintettel attól fogva Bhīṣma lett a neve. Apja cserében azzal a kegygel jutalmazta, hogy Bhīṣma maga választ-hatja meg halála időpontját.

Satyavatī és Śāntanu elsőszülött fiát megölte egy gandharva, a másodiknak, Vicitravīryának haláláig nem lett fiú utóda egyik feleségétől sem (Ambikā és Ambalikā⁷). Satyavatī kérte Bhīṣmát, hogy nemzzen utódot féltestvére özvegye-inek, de ő megtagadta. Viszont Vyāsa⁸ elvállalta a feladatot: Ambikától született Dhṛtarāṣṭra, Ambalikától Pāṇḍu. Duryodhana és száz testvére Dhṛtarāṣṭra fiai, az öt Pāṇḍava pedig Pāṇḍu fiai – a *Mahābhārata* fő története a család e két ága közt dúló viszály és véres harc, amelyben Bhīṣma végig komoly szerepet játszott.⁹

Ambikā és Ambalikā mellett a harmadik testvérnek, Ambānak is fontos szerepe van Bhīṣma életében. Bhīṣma a három lányt férjválasztásuk (*svayaṃvara*) előtt elhurcolta Vicitravīrya számára. Ambā viszont megvallotta Sālva király iránti szerelmét, erre Bhīṣma elvitte őt a királyhoz, aki ugyan elismerte a szerelmüket, de megtagadta Ambāt, és javasolta, hogy a lányt inkább Bhīṣma vegye feleségül, ha már elhurcolta, ám ő erre fogadalma miatt nem volt hajlandó. Ambā bosszút esküdött ellene, de Bhīṣmát nem lehetett megölni. Śiva viszont megígérte Ambānak hosszú aszkézise jutalmaként, hogy következő életében férfi lehet, és megölheti Bhīṣmát. Drupada király lányaként született meg, Śikhandī néven fiúként nevelték, és ki is házasították, de az ifjú feleség számára kiderült, hogy Śikhandī valójában lány. Emiatt háborúsko-dás készülődött a két királyság közt, Śikhandī bánatában öngyilkos akart lenni, de az erdőben összetalálkozott egy *yakšával*, akivel megegyeztek, hogy nemet cserélnek, így helyreállt a béke. Droṇa tanította íjászatra, a nagy csatában kocsihajtóként vett részt a Pāṇḍavák ellen, és általa volt lehetséges Bhīṣma megölése.

Bhīṣma halála

Bhīṣma nagy harcos is volt, a legnagyobb. A harcoló hercegek nagyapja volt, és a harc során többször megpróbált békét teremteni, de Duryodhanával, a Kuruk vezé-rével nem járt sikerrel. Abban reménykedett, talán a halála elhozza a békét. A csata

⁷ A lányok harmadik testvére Ambā.

⁸ Satyavatī korábban szült fia, apja Parāśara. Vyāsa bölcs a hagyomány szerint a *Mahābhārata* szerzője.

⁹ A *Puranic Encyclopaedia* (Vettam Mani 1975: 136–138) a *Mahābhārata* könyveiből 85 olyan eseményt sorol fel, amelyben Bhīṣma fontos vagy kulcsszerepet játszik. Ezeket e cikk keretében lehetetlen ismertetni.

tizedik napján Arjuna segítségével Śikhaṇḍī több nyilat is belelőtt Bhīṣmába, aki ezen a ponton elhatározta, hogy leteszi a fegyvert, és meghal. Tudta ugyanis, hogy amíg ő harcol, a Pāṇḍavák nem győzhetnek, és mivel azt is tudta, hogy Śikhaṇḍī Brahṁā nőnek teremtette, nő ellen pedig nem akart harcolni, a helyzet alkalmas volt halálának időpontjául. Felhagyott a harccal, Śikhaṇḍī és Arjuna nyílzáporral árasztották el, és amikor lefordult harci szekéréről, a testébe fűrődött nyilak lettek a halálos ágya, teste nem érintette a földet, mennyei érzés töltötte el, eső öntözte, és megremegett a föld.¹⁰

A Kuruk megzavarodtak, a Pāṇḍavák ünnepeltek. De még nem engedte el az életét, meg akarta várni a nyári napforduló idejét.¹¹ A Kauravák hadvezére, Duryodhana értesítette Droṇát, aki felfüggesztette a harcot, így tettek a Pāṇḍavák is, majd „száz-ezrek” járultak a haldokló Bhīṣma elé. Bhīṣma köszöntötte a nagy harcosokat, és párnát kért lecsüngő feje alá. Hoztak is neki puha párnákat, de Bhīṣma kinevette őket, mondván, nem illenek egy hős fekhelyéhez. Ekkor Arjuna felvette Gāṇḍīva nevű íját, és kilőtt három nyilat, melyek megtámasztották Bhīṣma fejét. Ezután Bhīṣma kérte, ássanak köré védárkot, hogy hódolhasson a Napnak, és hogy hagyják abba a harcot meg az ellenségeskedést.¹² Ezután nyileltávolításban jártas orvosok érkeztek, de elküldte őket.¹³ Majd különféle országok urai érkeztek, tisztelettel jobbról körüljárták Bhīṣmát, és távoztak. Másnap *kṣatriyák* érkeztek, nők is, gyerekek is, táncosok, kurtizánok: mindenki örvendett egymásnak. Viszont Bhīṣmának nagy fájdalmai voltak, vizet kért, ekkor Arjuna az íjával, Gāṇḍívával Bhīṣma jobbjánál felhasította a földet, ahonnét hűvös, illatos vízsugár áradt. A hős Duryodhanát kárhoztatta, megjósolva halálát, majd Arjunát dicsérte, és arra ösztökölte, hogy teremtsen békét – erre épp az ő halála ad lehetőséget. Végül hallgatásba merült, a királyok visszavonultak. Ekkor Karṇa érkezett. Azt mondta, hogy ő az, akit Bhīṣma mindig gyűlölt. Bhīṣma elküldte az öröket, átölelte Karṇát, elmondta neki, hogy sosem gyűlölte, feltárta Karṇa származását (a Nap és Kuntī fia, így vér szerint Pāṇḍava). Karṇa is megbocsátást kért minden rossz szava miatt, majd engedelnyt, hogy folytathassa a harcot. Bhīṣma tudomásul vette, hogy nem sikerült nyugalmat teremtenie.¹⁴

¹⁰ *dharaṇīm nāspr̥śac cāpi śarasamghaiḥ samācitāḥ || śaratalpe maheśvāsaṃ śayānaṃ puruṣarṣabham | rathāt prapatitaṃ cainaṃ divyo bhāvaḥ samāviśat || abhyavar̥ṣata parjanyaḥ prākampata ca medinī | (Mahābhārata 6, 114, 84e–86b)*

¹¹ *dhārayām āsa ca prāṇān patito 'pi hi bhūtale | uttarāyaṇam anvicchan bhīṣmaḥ kurupitāmahaḥ | (Mahābhārata 6, 114, 89c–f)*

¹² *parikhā khanyatām atra mamāvasadane nṛpāḥ | upāśiṣye vivasvantam evaṃ śaraśatācitāḥ | upāramadhvaṃ samgrāmād vairāṇy utsṛjya pārthivāḥ || (Mahābhārata 6, 115, 50)*

¹³ *kṣatradharmaprasastāṃ hi prāpto 'smi paramām gatim || naiṣa dharmo mahīpālāḥ śaratalpagatasya me | (Mahābhārata 6, 115, 53c–54b)*

¹⁴ *praśame hi kṛto yatnaḥ sucirāt suciraṃ mayā | na caiva śakitaḥ kartuṃ yato dharmas tato jayaḥ || (Mahābhārata 6, 117, 33)*

Itt megszakad a történet fonala, az eposz elmeséli a háború további alakulását. Bhīṣma végig nyílágyán marad. A 12–13. (*Śāntiparvan* és *Anuśāsanaparvan*) kötetben Yudhiṣṭhira, Kṛṣṇa és mások felkeresik és körbeülik a haldokló Bhīṣmát, aki hosszú etikai és filozófiai tartalmú tanításokat ad számukra. A kötet végén Bhīṣma *yogin* módján hal meg, feje búbján át száll ki belőle a lélegzet, égi dobok hangja és virágoso kíséri. Máglyát raknak, testét vászonnal és virágfüzérékkel fedik, áldozati szertartás mellett elhamvasztják, közben legyezővel legyezik a máglyát,¹⁵ végül mindnyájan a Gangesz folyóhoz, Bhīṣma anyjához vonulnak.

A szerepek hasonlósága

A halotti szertartásoknak nyilván lehetnek eleve hasonló elemei, főleg nagyjából ugyanazon kultúrán belül. Például hogy a halottnak várnia kell, míg megszerveződik a szertartás, értesítik az érintetteket. A körülményekben is meglehetnek ugyanazok az elemek: a rokonok összegyűlése, a búcsúzás (a haldokló búcsúzása, a hátrahagyottak búcsúja), megbékülés személyekkel, egyfajta ünneplés, avagy tor a szükséges kellékekkel (virág, hangszer), illetve természetesen a vallásos elemek, esetleg isteni közreműködés. A Buddha és Bhīṣma halála körüli eseményekben is megtalálhatók ilyen elemek, például a halott vászonba tekerése, ünneplés, a nagy embernek kijáró rengeteg résztvevő. A két történetben azonban sok az eltérés is: Bhīṣma ravatalnak tekinthető íjágya, illetve a Buddha vasteknője lényegileg különbözik.

Másfelől a *sutta* sokkal részletesebb és aprólékosabb, viszont töredékes; az eposz egységesebb, noha meglehetősen más anyagnak tűnik a háború után elmondott hosszas tanítás a hamvasztás rövid leírásával (12–13. *parvan*). Mindkét szövegre jellemző azonban, hogy a halál előtti eseményekre koncentrál, noha a Buddha esetében a hamvak szétoztása is fontossá válik, ami egy olyan részlet, amely Bhīṣma halálánál nem jelenik meg. A különbség mögött a Buddha valamilyen értelemben uralkodói (*cakravartin*) alakja állhat, amelyhez a hamvak szétoztása (és mint láttuk, talán a vasteknő szerepeltetése is) szervesen hozzátartozik. Bhīṣmánál viszont nincs meg az uralkodói szerepkör, ezért ezek a részletek ott hiányoznak.

¹⁵ *yudhiṣṭhiraḥ tu gāṅgeyaṃ viduraś ca mahāmatih | chādayām āsatur ubhau kṣaumair mālyaiś ca kauravaṃ || dhārayām āsa tasyātha yuyutsuś chatram uttamam | cāmaravyajane śubhre bhīmasenārjunāv ubhau |* (*Mahābhārata* 13, 154, 9–10d)

A két nagy ember társadalmi szerepe és megítélése viszont sokban azonos. Mindkettő életútja elején felmerült az a lehetőség, hogy királyok legyenek. A Buddha-legendában a jóslat erről szólt, Bhīṣma pedig elsőszülöttként a trón várományosa volt. Viszont mindketten lemondtak erről a lehetőségről: a legenda szerint a Buddha vándorútra térése egy súlyos kiábrándulásnak köszönhető (megundorodott a palotahölgyektől), és apja akarata ellen való volt, míg Bhīṣma politikai elvárásoknak engedve épp apja érdekeit szem előtt tartva vállalta a cölibátust. Mindketten önként tették, áldozatot hozva, és érdekes módon mindkettőjükénél nőssel¹⁶ való konfliktus is van a háttérben, mindketten lemondtak a szexualitásról, a családról, és mivel a hagyomány szerint ezek a lemondások a férfiembert az élet más terén különleges erővel ruházzák fel, az őket körülvevő nagy tisztelet is érthető.

Bhīṣma félelmetességének egyik tényezője az a kegy, amelyben apja részesítette, tudniillik hogy lényegében halhatatlan, pontosabban maga választhatja meg halálának időpontját. Ez valóban rendkívül lényeges eleme a *Mahābhārata* fő történetének. Ugyanis ha Bhīṣma nem hal meg, hanem végig harcol, akkor vagy patthelyzet alakul ki, vagy a Kauravák győznek, szóval Bhīṣmának mindenképp meg kellett halnia. Bhīṣma nagyszerűsége éppen az, hogy képes az életéről is lemondani. Emberfeletti erővel rendelkezik az, aki képes lemondani mindenről, amihez az emberek ragaszkodnak: szerelemtől, életről. Az eposzban Bhīṣma különleges szerepet kap, de nem isten: nagyon is ember, aki rengeteget szenved, és elképzelhetetlenül nehéz döntéseket képes meghozni. Bizonyos értelemben ez elmondható a Buddháról is, aki, bár az idők folyamán egyre több isteni jellemzőt kap, a konzervatívabb hagyományban mindig is megtartja emberi mivoltát. Az, hogy ő is képes lemondani egyfajta halhatatlanságról, illetve ő maga választja meg halálának időpontját (Obeyesekere 2003: 28), megvan a *suttá*ban is:

Aki a csodás képességek négy alapját kiművelte, megsokszorozta, begyakorolta, megszilárdította, megalapozta, kiismerte és megvalósította, az egy világkorszakig vagy akár a nagy világkorszak végéig is élhet, ha úgy akarja. És az általjutott mindezt megvalósította, élhetne hát ily sokáig is. (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 103)

¹⁶ Bhīṣma esetében mostohaanyja, Satyavatī és a három nővér (Ambā, Ambikā és Ambalīkā) a végzetes női szereplők. A Buddhánál is van hasonló elem: a hagyomány szerint anyja, Māyā a szülésben meghalt, és az ő húga nevelte Gotamát. A Buddhának (még *bodhisattva*ként) ugyan volt felesége, de a legenda szerint egyszerűen faképnél hagyta öt újszülött fiával, amikor elhagyta otthonát. Ennek a valóságtartalma persze meglehetősen kétséges. A Buddhának ezen kívül közelebbi ismeretsége Ambapālīval vagy másként Ambakával volt, egy városi kurtizánával, aki mangóligetét a *saṅghā*nak ajándékozta. A névhasonlóság érdekes, de inkább csak megszólítások ('anya, anyácska').

Egy másik, többször visszatérő kifejezés („lemond az életéről”) a halál tudatos választására utal:

Ezt (ti. a saját testét) pedig az általjutott elhagyta, eldobta, elvetette, eleresztette, elengedte – *lemondott az életről*. Egyértelműen megmondta, hogy teljes ellobbanása nemsokára bekövetkezik: három hónap múlva megtörténik. És képtelenség, hogy az általjutott ezt visszavonja azért, hogy éljen. [...] Akkor a nagyszent a Csápála-szentélynél tudatosan figyelmes állapotban, visszavonhatatlanul *lemondott az életről*.¹⁷ (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 118, 107)

A halála folyamatát is úgy mutatja be a szöveg, mint valami tudatos meditációt:

Akkor a nagyszent az öntudat érzetének megszűnéséből kilépve a „sem öntudat, sem öntudatlanság” területébe merült. Azután a teljes nincstelenség területébe, majd a tudat végső területébe, majd a tér végtelenségének területébe, azután a negyedik elmélyedésbe, a harmadik, a második és az első elmélyedésbe merült. Ebből kilépve a második, a harmadik, majd a negyedik elmélyedésbe merült. Amint kilépett a negyedik elmélyedésből, megtörtént a nagyszent teljes ellobbanása. (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 156)

Bhīṣma *kṣatriya* volt, mégis őt tartották a legnagyobb *brāhmaṇā*nak, és a Buddha esetében is megvan a hagyomány, hogy *kṣatriya* családból származik, noha vándoraszketaként a kasztbeli hovatarozások megszűnnek. Bhīṣma egész életében *brahmacārī*ként élt, hasonlóan egy buddhista szerzeteshez, illetve a Buddhához; mindketten a jámborság (*brahmacarya*) példaképei lettek. Mindketten a *dharma* nagy tanítói voltak, és határtalan bölcsességet tulajdonítottak nekik. A Buddha fokozatosan a mindentudó bölcs alakját vette fel, sőt varázsképessegekkel is felruházták. Az, hogy a *dharmáról* mindent tudott, természetes, viszont kérdezték világi ügyekben is, például arról, lehet-e a *vajjīk* közt viszályt szítani. Bhīṣma is szinte mindentudó volt, politikai, államigazgatási, vallási, családi, filozófiai kérdésekben a fő tekintélynek számított.

Az általuk képviselt értékrend is megfelel egymásnak (noha a *dharma* alatt más filozófiai-vallási elképzeléseket kell érteni kettejük esetében). A Buddha a belső

¹⁷ *Atha kho bhagavā cāpāle cetiye sato sampajāno āyusankhāraṃ ossaji*: szó szerint „elengedte az életben tartó meghatározottságot”, azaz feladta az életöztönét.

béke, a megnyugvás (páli: *upasama*) elérését tanította,¹⁸ Bhīṣma a világban akart nyugalmat (*praśama*) és békét teremteni. A buddhai harcosság talán a szélsőséges aszkézisében és Mārával, a Gonosszal szemben folytatott ádáz küzdelmében nyilvánul meg, míg Bhīṣma harcos mivolta nyilvánvaló.

Íjagy

Az eposzi történet vonalvezetése, legalábbis a csata újrakezdéséig, világos. A buddhai történet viszont mozaikos, olyan, ami történetmorzsákon alapul, kissé ideologikus, és sokkal kevésbé hihető. Természetesen az íjágyon heteken át tartó haldoklás, majd a képtelenül hosszú tanítás is teljesen fiktív. A nyílvesztőággal is vannak problémák, a kép esetleg azt sugallhatja, hogy Bhīṣmát hátbalőtték, mintha menekült volna. Az esemény ábrázolásai is megoszlanak e szempontból: van, ahol csak alatta vannak nyilak, máshol a mellkasában is. Az a jelenet viszont, amikor Arjuna három nyilat lő Bhīṣma feje alá, inkább arra utal, hogy talán valami ravatalozási szokásról lehetett szó eredetileg, amikor egy nagy harcost tényleg egy nyílágyon terítették ki. Az eposzíró talán ezt a régi szokást alakította át irodalmilag érdekesebb formára. Az ilyen túlzások nem idegenek az epikus hagyománytól, ahogyan a páli kánon is hemzseg a nyilvánvaló túlzásoktól (a csatában százezrek jönnek-mennek, harcolnak; a Buddhát minimum ötszáz szerzetes kíséri). Az, hogy az íjágyon fekvés valamilyen temetési szokás emlékezetén alapul, inkább csak egy ötlet, viszont az, hogy a Buddha hamvasztásának leírásában egy ehhez nagyon hasonló képet látunk, bizonyosnak tűnik.

Mi is a dárdakerítés és az íjagy szerepe? Elevenítsük fel a szöveget:

Akkor a kuszinárai mallák a tanácskozás házában *dárdáikból rácsot* vontak a nagyszent maradványai köré, *íjaikból kerítést* állítottak, és hét napon át táncol, énekkel, zenével, virágfüzerekkel, füstölőkkel tisztelegtek előtte, magasztalták, megbecsülték, hódoltak neki.¹⁹ (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 164)

¹⁸ „Az általljutott felismerte a mindkét szélet elkerülő középutat, amely látást és tudást ad, elcsituláshoz (páli: *upasama*), felismeréshez, megvilágosodáshoz, ellobbanáshoz vezet” (*Dhammacakkappavattana-sutta*; SN 56, 11).

¹⁹ *Atha kho kosināraṇā mallā bhagavato sarīrāni sattāhaṃ sandhāgāre sattipaṇḍjaraṃ karitvā dhanupākāraṃ parikkhipāpetvā naccehi gūtehi vāditehi mālehi gandhehi sakkariṃsu garuṃ kariṃsu mānesuṃ pūjesuṃ.*

A páli *sattipaṇjara* szó szerint 'dárdakalitka', a *dhanupākāra* pedig 'íjkerítés'. Az elsőt elképzelhetjük dárdákból vagy nyilakból készített szabályos emelvényként, a másodikat pedig valami védvonallak. Ugyanezt látjuk Bhīśmánál is: a nyílágys lényegében egy emelvény, védműnek pedig ásat maga köré egy árkot vagy sáncot (*parikhā*²⁰). Mindkét esetben világos a funkció, a védelem: a Buddha hamvait meg kell őrizni, míg meg nem érkeznek az igénylők; Bhīśmát pedig körül kell bástyázni, hogy a háború folytatódhasson, ő pedig bántatlanul haldokolhasson (noha a szöveg homályos magyarázata szerint azért kéri a sáncot, hogy hódolhasson a Napnak).

A fentiek alapján a két leírás közötti kapcsolat valószínűnek tűnik, az viszont továbbra is kérdés marad, milyen viszonyban vannak egymással.

További megfelelések

A két szöveg részletes elemzése tárhat fel még további tartalmi hasonlóságokat. Íme néhány ezekből a teljesség igénye nélkül:

A disznóhústól (Obeyesekere 2003:19) megbetegedett Buddha vizet kér, ahogyan a haldokló Bhīśma is vizet kér. A ravatal, illetve a máglya mellett megjelenő vízszugár is ilyen párhuzamnak tekinthető: Bhīśma vizet kért, Arjuna nyilával felhasította a földet, amelyből vízszugár áradt ki; a Buddhának viszont a máglyáját oltották ki vízszugarak:

Miután a test elégett, a levegőben vízszugarak jelentek meg, és oltani kezdték a nagyszent máglyáját. (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 164)

A nyílágysn fekvő Bhīśma különösen fényesen ragyog, amiképp a Buddha bőre is ragyogó:

Egy általjutott bőrszíne két alkalommal rendkívül tiszta és ragyogó. Éspedig mikor? Azon az éjszakán, amikor eléri a felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodást, és azon az éjszakán, amikor eléri a tüzelőmaradvány nélküli teljes ellobbanás állapotát. (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 134)

²⁰ A *parikhā* 'árok, sánc' páliul és szanszkritul ugyanolyan alakú. A szanszkrit *prākāra*, páli *pākāra* jelentése 'fal, kerítés', a páliban 'védfal' is. A két szó közt a hasonló hangzás ellenére nincs etimológiai kapcsolat, a jelentésük viszont nagyon hasonló.

Sajátos hangulata van annak az epizódnak, amikor Bhīṣma párnát kér lecsüngő feje alá. A buddhai történetben ennek ez felelhet meg:

Vess nekem ágyat az iker szálafapár közé, magas párnával a fejemnek!
Elfáradtam, lefeküdnék. (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 137)

Hasonló elem lehet Bhīṣma Karṇával való megbékélése, illetve az, hogy a Buddha megbocsát, és felmenti Cundát, akinek az étele okozta a halálát; vagy ahogy Bhīṣma Arjunára bízta szellemi örökségét, illetve ahogy a Buddha éppen, hogy megtagadja az utódkijelölést.

A Pāṇḍavák Bhīṣma eleste felett érzett ambivalens öröme rémelt Subhadda szerzetes öröme:

Elég volt, testvéreim! Ne keseregjetelek, ne siránkozzatok. A nagy törekvő szabadjára engedett minket. Nyomasztó is volt, hogy megmondta nekünk, mi illik, és mi nem. Mostantól viszont azt tehetjük, amit akarunk, amit meg nem akarunk, azt nem fogjuk megtenni. (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 162)

A haldokló Bhīṣma köré gyülekező nép, a táncosok és kurtizánok képe felsejlik a mallák hét napon át tartó ünneplésében a kiterített Buddha teste mellett:

És a kuszinárai mallák a füstölőkkel, a virágfüzérékkel, az összes hangszerrel és ötszáz rend ruhával elmentek a Felső járásra, a mallák száraligéjébe. Ott táncol, énekel, zenél, virágfüzérékkel, füstölőkkel tisztelegtek a nagyszent teste előtt, magasztalták, megbecsülték, hódoltak neki; szöveteket kifeszítve pavilonokat állítottak, és egy egész napot ott töltöttek. (*Mahāparinibbāna-sutta* p. 159)

Következtetések

A *sutta* Buddha-képe és a *Mahābhārata* Bhīṣma-képe közt meggyőző párhuzamok vannak. A párhuzamok keletkezéstörténete pontosan nem rekonstruálható, az egyezések származhatnak közös forrásból, de a kölcsönös egymásra hatás sem kizárható. Mégis valószínűbb az a lehetőség, hogy a buddhai történet íródott azon

képzetek mentén, amelyeket a *Mahābhārata*-ban láthatunk. A buddhai hagyomány területi magja Kelet-India, Bronkhorst terminológiájával Nagy-Magadha, és ez a környék az, ahol a *Rāmāyaṇa* eredeti magja is keletkezhetett. A *Mahābhārata* viszont a nyugati, védikus területhez köthető. Hogyan lehetséges akkor, hogy a *sutta* a *Mahābhārata* fő történetéhez kapcsolható?²¹ Bizonyosat nem lehet mondani, de valószínűsíthető, hogy a *sutta* megformálódása idején a nyugati védikus kultúra hatása már nagyon erős volt, illetve a buddhista eszmék már bőven elérték a nyugati területeket, azaz a két kultúra összeolvadása javában zajlott. A buddhista szerzetesrendben eddigre már sok-sok *brāhmaṇa* dolgozott – a szövegek fenntartásában, összeállításában, tartalmi és formai rendszerezésében szerepük megkérdőjelezhetetlen. De nemcsak értelmiségi szakértelmüket adták, hanem magukkal hozták bráhmaikus kultúrájukat is. A Buddha halálának (és születésének) rekonstrukciójában tehát minden bizonnyal részt vettek olyan *brāhmaṇák*, akik a maguk bráhmaikus tradícióinak elemeit elkerülhetetlenül megjelenítették a buddhista hagyományban. A buddhizmus fennmaradásának és fejlődésének (változásának) ez nyilvánvalóan az egyik kulcseleme. Mindezek alapján tehát inkább az valószínűsíthető, hogy a *Mahābhārata* Bhīṣma-története volt hatással a *Mahāparinibbāna-suttára*.

A Buddha személyes élettörténetének kezdetéről (születése, gyermekkora, ifjúsága) már a korabeli buddhista közösségnek sem voltak megbízható ismeretei, a kommentárok életrajzi elemei inkább legendák. A halálára vonatkozó események leírása meglehetősen részletes, ellenben számos epizód szintén legendás. A mozaikok összeillesztése során a szerkesztők meglévő mintákat követhettek. Egyrészt a Buddhát a *cakravartin* király nem világi megfelelőjévé tették, másrészt tudat alatt vagy hallgatólagosan Bhīṣma alakját társították hozzá. Bhīṣma élettörténete és személyisége ugyanis ehhez megfelelő volt, továbbá alkalmas volt arra is, hogy a Buddha halála után kialakuló vitákat az utódlás kérdéséről, a *saṅghān* belül formálódó irányzatok közti ellenségeskedésekről, illetve a hamvak szétszórásáról bemutassák. Bhīṣma ugyanis mindig a megbékélésre törekedett, de a háborút nem tudta megakadályozni. A Buddha is azt szerette volna, ha a *saṅghā*-ban nem dúlnak viszályok, ám halála után a közösség szétszakadt. A *sutta* keletkezésének idején a *saṅgha* szakadása már tény volt. A *sutta* összeállítói azzal, hogy a Buddha halálát tudattalanul vagy hallgatólagosan valamiképp Bhīṣma halálával kapcsolták össze, talán azt tudatták szomorúan az utókorral, hogy a Buddha éppúgy elbukott

²¹ A fő történet nyilván a legrégebbi maghoz tartozik, a beszúrák, mellékszálak alapvetően későbbi kiegészítések. A Bhīṣma-epizód és a *sutta* közötti hatások irányának pontosabb meghatározásához a *Mahābhārata* belső kronológiáját is ismerni kellene.

a *saṅghān* belüli béke megteremtésében, mint ahogyan Bhīṣma a háború megakadályozásában.

A buddhista hagyományban Bhīṣma alakja közvetlenül szinte nem is jelenik meg.²² A *Saddharmapuṇḍarīka-sūtrā*ban viszont van egy vers (4, 53; vö. Sekido 1992), amely érdekes ebből a szempontból: „Mi, uram, a tanítványaid, hallatjuk szavunk ma a legfőbb megvilágosodásról, és megvilágítjuk a szót (tanítást), mely megvilágosodásra vezet, ezért mi Bhīṣmával felérő tanítványok vagyunk.”²³

Bibliográfia

Források

Páli szövegek

Dhammacakkappavattana-sutta (SN 56, 11) = <https://suttacentral.net/pi/sn56.11>
(Letöltve: 2017. 09. 02.)

Mahāparinibbāna-sutta (DN 16) = <https://suttacentral.net/pi/dn16> (Letöltve: 2017. 09. 02.)

Nidānakathā = <http://www.tipitaka.org/romn/> (*Khuddakanikāya-aṭṭhakathā / Jātaka-aṭṭhakathā* 1. / *Nidānakathā*) (Letöltve: 2017. 09. 15.)

Sela-sutta (MN 92) = <https://suttacentral.net/pi/mn92> (Letöltve: 2017. 09. 15.)

Szanszkrit szövegek

Mahābhārata, Bhīṣmaparvan = http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/mbh_06_u.htm (Letöltve: 2017. 08. 25.)

Mahābhārata, Śāntiparvan = http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm (Letöltve: 2017. 08. 25.)

Mahābhārata, Anuśāsanaparvan = http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/mbh/mbh_13_u.htm (Letöltve: 2017. 08. 25.)

²² Aśvagoṣánál háromszor szerepel (Cross 2015).

²³ *Adyo vayanṁ srāvakahūta nātha saṁsrāvaiśyāmātha cāgrabodhim | bodhīya śabdam ca prakāśayāmas teno vayanṁ śrāvaka bhīṣmakalpāḥ ||*

Rāmāyaṇa, Ayodhyākāṇḍa = http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/ramayana/ram_02_u.htm (Letöltve: 2017. 08. 25.)
Saddharmapuṇḍarīkasūtra = http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/bsu036_u.htm (Letöltve: 2017. 09. 15.)

Szakirodalom

- CROSS, Mike 2015: *Aśvaghoṣa's Gold*. Prepared in digital format for free distribution by Ānandajoti Bhikkhu. <http://mike-cross.buddhasasana.net/index.htm> (Letöltve: 2017. 11. 10.)
- DEBROY, Bibek (transl.) 2012: *The Mahabharata*. Vol. 5. New Delhi, Penguin Books India.
- 2013: *The Mahabharata*. Vol. 8. New Delhi, Penguin Books India.
- DUTT, Manmatha Nath (transl.) 1891: *The Ramayana. Ayodhya Kāṇḍam*. Calcutta, Girish Chandra Chakravarti.
- 1894: *The Ramayana. Uttarakandam*. Calcutta, Girish Chandra Chakravarti.
- KOVÁCS GÁBOR – KÖRTVÉLYESI TIBOR – RUZSA FERENC (ford.) 2017: Dígħa-nikája 16. A teljes ellobbanás. In: KOVÁCS GÁBOR – KÖRTVÉLYESI TIBOR – RUZSA FERENC: *Szutták a páli kánonból*. Kézirat.
- OBEYESEKERE, Gananath 2003: The Death of the Buddha: A Restorative Interpretation. In: BLACKBURN, Anne M. – SAMUELS, Jeffrey (eds): *Approaching the Dhamma*. Onalaska, WA, BPS Pariyatti Editions, 17–46.
- POLLOCK, Sheldon I. 2005 (transl.): *Ramáyana. Book Two Ayódhya by Valmiki*. New York, New York University Press–JJC Foundation.
- RHYS DAVIDS, Thomas W. (transl.) 1925: *Buddhist Birth-stories (Jataka Tales). The Commentarial Introduction Entitled Nidāna-kathā. The Story of the Lineage*. London, Routledge.
- SAMUELS, Geoffrey 2008: *The Origins of Yoga and Tantra*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SEKIDO, Norio 1992: Indian Epic Hero Bhīṣma and Buddha. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 40, 1066–1063.
- STRONG, John S. 2007: The Buddha's Funeral. In: CUEVAS, Bryan J. – STONE, Jacqueline I. (eds): *The Buddhist Dead. Practices, Discourses, Representations*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 32–59.
- VETTAM MANI 1975: *Puranic Encyclopaedia*. First ed. in English. Delhi, Motilal Banarsidass.

Buddhista szentek Indiából a kelet-ázsiai művészetben

Gyakran találkozhatunk a kínai, koreai és japán művészetben buddhista szenteket, vagyis *arhatokat* ábrázoló képekkel és szobrokkal. Ezek általában 16-os, 18-as vagy 500-as csoportokban ábrázolják őket, akiket a legtöbbször sötét bőrű, indiai külsejű, sokszor groteszk megjelenésű személyeknek mutatnak be.

Hogyan alakult és változott e szentek ábrázolása, milyen megfontolások és elképzelések állhattak a különböző, képzőművészetben megjelenő hagyományok mögött? Hogyan és mikor jelentek meg kifejezetten indiai külsejű *arhatok* a képeken, és ezekről hogyan gondolkodtak akkoriban?

Érdekes megfigyelni néhány kelet-ázsiai példán keresztül, hogy miként keveredik a külföldről érkező szerzetesekkel való találkozások tapasztalata a Yuan-kori politikai helyzettel, illetve hogy hogyan kapcsolódik a *chan* buddhizmus alapítójának, Bodhidharmának az alakja és Korea buddhista kolostorainak rejtélyes magányosszent-ábrázolása ezen *arhatok* koncepciójához és ábrázolásaihoz.

Arhatok

A szanszkrit *arhat* szó eredeti jelentése: 'érdemes az adományokra', amely jól tükröződik a fogalom kínai fordításában is: 應 *yīng* 'adományoz' + 供 *gòng* 'felajánlások', de találhatunk e szóra olyan fordításokat is, mint például 'aki nem születik újjá' (不生) vagy 'igaz ember' (真人) (De Visser 1923: 6). Az *arhat* szó kínai kiejtése *ālúhàn* vagy *luóhàn*, japánul *rahan*, koreaiul *nahan* vagy *arahan*. Általában 500-as, 16-os és 18-as csoportokban említik őket, amelyek közül a legrégebb az 500-as.

De Visser (1923: 21–28) összegyűjtötte a legkorábbi buddhista forrásokat Indiából, és azt a következtetést vonta le, hogy az 500-as nem konkrét szám, hanem egyszerűen csak annyit jelent, hogy nagyon sok. A legtöbbet idézett és legnagyobb befolyással bíró forrás a *Feljegyzések a buddhista tanítás fennmaradásáról, ahogy azt Nandimitra, a nagy arhat magyarázza*. Ezt a szöveget Nandimitra, egy 2. században élt Sri Lanka-i szerzetes írta. A szöveget Xuanzang (玄奘) fordította kínaira 654-ben *Da Aluohan Nandimoduoluo Suoshuo Fazhuji* címen, de gyakran csak *Fazhuji*ként (法住記) hivatkoznak e forrásra (Fong 1957: 35). Ebben a szövegben 16 *arhat* jelenik meg, akiknek a nevei és a hozzájuk tartozó területek vannak megnevezve, és a szöveg azt is bemutatja, hogyan bízta rájuk a Buddha a tan védelmét.

A különböző csoportokban szereplő *arhatok* nevei és a *Fazhuji* 16-os listája között számos eltérés található. Eredetileg az *arhatok* a Buddha személyes tanítványainak tartották, de csupán öt személy található meg a Buddha 100 tanítványának nevei között, és csak egy (Rāhula) a tíz legfontosabb tanítvány sorában. Amikor az 500 *arhat* között 29 *arhat*ot név szerint is megneveznek, mindössze négy (Piṇḍola Bharadvāja, Vakula, Cūdapanthaka és Rāhula) szerepel az *arhatok* 16-os listáján (De Visser 1923: 197). A *Lótusz-sūtrában* 500 *arhat*ból 11 szerepel név szerint, de csak Vakula szerepel közülük a 16 között. A *Mahāyānāvataṛakaśāstra*, amelyet az északi Liang-dinasztia (397–439) idején fordítottak kínaira, csak két *arhat*ot (Piṇḍola és Rāhula) említ név szerint (De Visser 1923: 198).

Lévi és Chavannes (1916) megjegyzi, hogy az *arhatok* eredetileg a *hīnayāna* buddhizmushoz kapcsolódnak, de a *mahāyāna* buddhizmus mégis beépíti alakjukat a saját világképébe, ahol a szerzetesek és *arhatok* helyett a *bodhisattva* kultusza a hangsúlyos. Mi lehet hát az *arhatok* integrálásának az oka és a jelentősége a *mahāyāna* buddhizmusban?

Wen Fong (1957: 28) úgy magyarázza a jelenséget, hogy a *mahāyāna* buddhizmus az *arhatok* szerepeltetésével bemutatja alacsonyabb státuszukat, bár nem veti el teljesen tanításukat (ahogy ezt szépen szemlélteti a *Lótusz-sūtra* égőház-hasonlata). A *hīnayāna*ra jellemző *arhatok* szerepeltetése a *mahāyāna* buddhizmusban ahhoz is köthető, hogy bizonyos *hīnayāna*szövegek (az *Ekottarāgamasūtra* és a *Sāriputrapariṣcchāsūtra*), amelyek a négy nagy *śrāvaka*¹ e világban maradásáról szólnak, összekötik e tanítást Maitreya, a jövő *buddhája* (jelenleg *bodhisattva*) eljöveteleivel. Maitreya az egyetlen *bodhisattva*, akit elfogad a *hīnayāna* buddhizmus is, és a 2–3. században írt *mahāyāna Lótusz-sūtrában* is igen fontos szerepet

¹ A *śrāvakák* olyan *arhatok*, akik személyesen hallották a Buddha tanítását.

tölt be, megelőzve a később sokkal népszerűbbé váló Avalokiteśvara és Mañjuśrī *bodhisattvák* kultuszát (Fong 1957: 31–33).

Az *arhatok* 16-os csoportban történő szerepeltetése a négy égtáj sokszorozásával függhet össze, ahol védik a tanokat. Viszont Indiában kialakult az egyik *arhat*, Piṇḍola önálló kultusza is. Erről egy 18. századi japán forrás számol be részletesen, alapul véve a kultusz leírásának kínai fordítását (*Qing Binduluo Fa* 請賓度羅). Tibetben, Mongóliában és a kínai lámaizmusban a 16 *arhat* másféle sorrendben szerepel, és néha további két személyt kapcsolnak a csoporthoz, Dharmatrātát és a „nagy hasú Buddhát” (De Visser 1923: 62–78).

Kínában az 500 *arhat* kultusza a Tiantaishan (天台山) környékén virágzott, ahol a legkorábbi indiai forrásokban említett Buddhavanagiri-barlangokban élő 500 *arhat* szolgált mintául. Itt időről időre megjelentek *arhatok* a hétköznapi emberek között szerzetesnek álcázva magukat.

A kultusz legkorábbi említése a 10. századból származó *Song gaosengzhuan* (宋高僧傳) című írásban található, amely a Song-korban élt híres szerzetesek életrajzát tartalmazza.

Az *arhatok* legkorábbi képi ábrázolásairól író források alapján úgy gondolható, hogy az 5–6. században már készültek agyagszobrok és festmények, ahol csoportban ábrázolták őket, de csupán 10. századi másolataik és az írásos említések maradtak fenn róluk (De Visser 1923: 103).

Az egyik legfontosabb *arhat*ábrázolás Guanxiu (貫休; 832–912) szerzetes nevéhez köthető, aki különös, fák alatt vagy barlangban meditáló, eltúlzott vonású *arhat*jainak az ábrázolására álmában kapott inspirációt (1. kép).

Az 500 *arhat* ábrázolásához számos különböző gondolat és képi forrás szolgált alapul. Általában elmondható, hogy Kínában az idegen, csodatévő szerzetesekben való hiedelem nagyon erősen befolyásolta a képi hagyományt (Hsu 2017: 108). De Kínában megjelennek olyan személyek is az 500 *arhat* sorában, mint például Liang Wu császár és később a Qing császárok (Kangxi és Qianlong), sőt, a 16. században Marco Polo, a híres európai utazó is feltűnik az 500 *arhat* között (De Visser 1923: 139)!



1. kép

Arhatképek a Yuan-korban

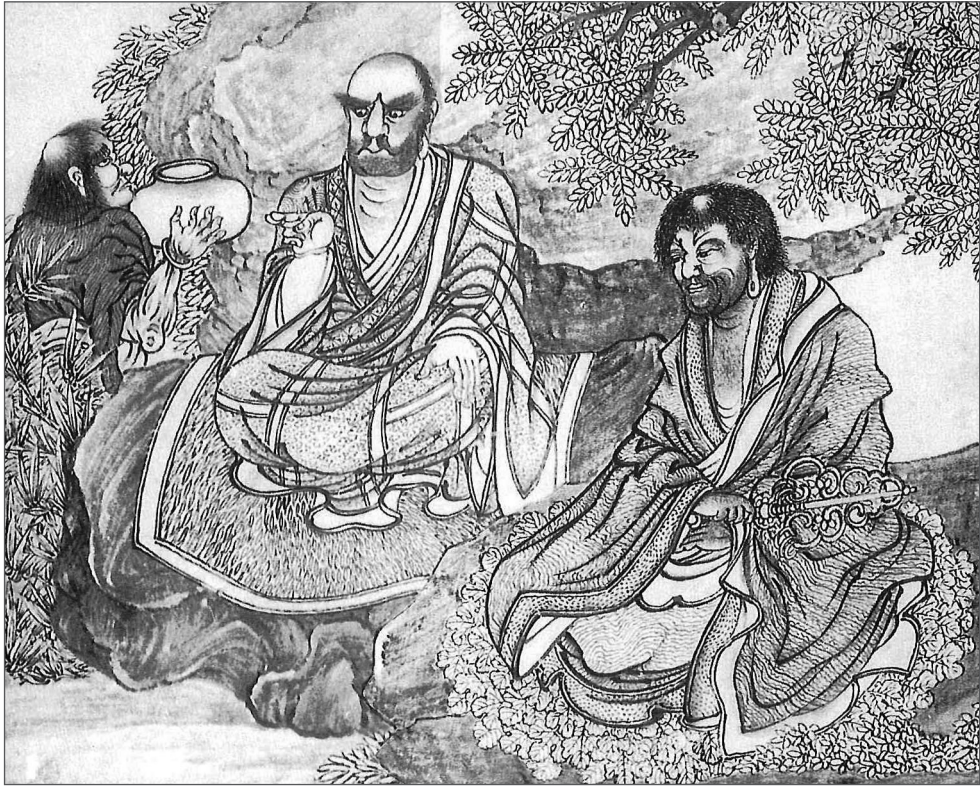
A 13. század közepétől a Yuan-dinasztia mongol származású uralkodói szoros kapcsolatot tartottak a tibeti buddhista vallási vezetőkkel, ami az *arhatok* képi ábrázolásaira is erős hatással volt. Zhao Mengfu (1254–1322), a Song-uralkodócsalád leszármazottja, az egyik legnevesebb tudós festő és kalligráfus 1304-ben készült, vörös ruhás szerzetest ábrázoló képe és a rajta olvasható felirat nagyon tanulságos az ekkoriban jellemző vallási környezet és az idegen földről érkező szerzetesek alakjának feldolgozása szempontjából (2. kép).

A fa alatt ülő, dicsfénnyel ábrázolt, sötét bőrű, világos szemű, szakállas, fülbevalót viselő idős szerzetes vörös ruhát visel, amely akkortájt a tibeti szerzetesek által hordott jellemző ruházat volt. Eredetileg a befolyásos tibeti szerzetest, Danbát (1230–1303) ábrázolta volna a kép (Hong Zaixin véleménye szerint, amelyet idéz Hsu 2017: 133), de 17 évvel a kép elkészülte után Zhao Mengfu egy másik kolofont is írt a képre, amely kifejezetten arra buzdít, hogy az *arhatokat* indiaias vonásokkal kellene ábrázolni:

Láttam *arhatképeket*, melyeket Lu Lengjia festett. E képek nagyon szépen bemutatták a nyugati vidékek népeinek viselkedését és jellemzőit. Ennek köszönhető, hogy olyan nagyszerűek e képek, és megnyilvánul bennük a „bölcsség”.



2. kép



3. kép

Mivel akkortájt sok nyugati vidékről érkező külföldi járt a Tang fővárosban (Chang'anban), Lu minden bizonnyal látta és hallotta őket, és nagyjából értette a nyelvüket is. Azonban más öt dinasztiabeli festő, ahogy Wang Qihan, bár nagyon képzett és kiváló festő volt, nem tudott különbséget tenni a kínai és az idegen szerzetesek festésénél. Jómagam hosszú ideig dolgoztam a fővárosban, és gyakran találkoztam és beszélgettem indiai szerzetesekkel (*Tianzhu seng*).² Ezért úgy vélem, megtanultam valamit az *arhatok* ábrázolásáról. Ez a tekercs-kép, amelyet 17 évvel ezelőtt festettem, még őriz valamit a régi érzésekből (*guyi*). Kíváncsi vagyok, mit gondolnak majd róla a kép szemlélői. Írta Mengfu a Genshen év (1320) negyedik hónap első napján. (Hsu 2017: 135)

² *Tianzhu seng* (天竺僧) szó szerint 'indiai szerzetes'-t jelent, de valószínűleg Zhao Mengfu szélesebb értelmezésben használhatta ezt a kifejezést, értve alatta a nyugati vidékekről, Tibetből, Nepálból és Belső-Ázsiából érkezett szerzeteseket.

Ezekből a sorokból is kitűnik, fontosnak tartották, hogy az *arhat*okat minél realisztikusabban, külföldi, indiaias vonásokkal kell ábrázolni, hogy hitelesek lehessenek.

A Guanxiu-féle hagyomány álomban látott groteszk, emberfeletti képességekkel rendelkező mágikus figuráit ekkortájt váltotta fel a realisztikus, valós tapasztalatokra támaszkodó ábrázolásokon alapuló szemlélet. Viszont ha megfigyeljük, Zhao Mengfu nagyon is ragaszkodott a Guanxiu által lefektetett hagyományokhoz, ami kitűnik az ábrázolt szerzetes gesztusából és a környezetéből: ugyanúgy előre nyújtja jobb kézfejét, és egy odvas fa alatt ül. A különbség talán a kevésbé eltúlzott, inkább valódi személy benyomását keltő megjelenítésben rejlik.

1596-ban Ding Yunpeng újraélesztette a Guanxiu-hagyományt, de alakjait összefűzve, az Európából a jezsuiták által Kínába hozott metszetes nyomatok vonalkázott stílusát is magán viselő stílusban ábrázolta őket (3. kép).³ A dél-kínai Ningbo kikötőjében működő műhelyek az *arhat*ok életének narratív elemeit hangsúlyozták. Beltéri vagy tájba helyezett képeiken több alkalommal látható, amint az *arhat*ok kapcsolatba kerülnek másokkal, vagy csodás tetteket hajtanak végre. A Yuan-kortól kezdve az indiaias vonások hangsúlyozása és a *chan* pátriárkák ábrázolásaival való szoros kapcsolat jellemezte az *arhat*ábrázolásokat.

Bodhidharma ábrázolásai és az *arhat*ok

A *chan* (japánul *zen*) buddhizmus különösen kedvelte az *arhat*okat. Japánban a Rinzaï és az Ōbaku *zen* az 500 *arhat* kultuszát, míg a Sōtō *zen* irányzat a 16 *arhat* kultuszát részesítette előnyben. Amikor alapítójukat, az indiai Bodhidharmát ábrázolták, a rendelkezésre álló *arhat*ábrázolásokat használták kiindulási pontnak.

Bodhidharmáról, a *chan* (*zen*) buddhizmus legendás alapítójáról úgy tartják, hogy az 5–6. században élt Indiában, azonban a legkorábbi fennmaradt ábrázolásai csak a 11–12. századból származnak (Mecsi 2014). Két különböző ikonográfiai típusa jelent meg Kínában, és később e kétfajta ábrázolás keveredett egymással. Az egyik a szakálltalan típus, a másik – sokkal népszerűbb – ábrázolás Bodhidharmát szakállas, nagydarab férfiként jelenítette meg indiaias vonásokkal és sötét bőrrel, aki gyakran csuklyát visel. Kontextustól függően vannak egyalakos Bodhidharma-képek és csoportképek is, illetve triptichonok központi képeként is előfordul az

³ Az európai metszetek hatásáról Kínában lásd Sullivan 1989: 41–67.

ábrázolása. Ezek közül a legkorábbi a csoportképben való megjelenítés.

Bodhidharma ábrázolásának eredete visszavezethető az *arhatok* képi reprezentációira, és valószínű, hogy az *arhatok* csoportképeiből vált ki az önálló Bodhidharma-ábrázolás, de az is elképzelhető, hogy Bodhidharma már eleve az 500 *arhat* csoportjába tartozott. Egy 12. század elejéről származó, 500 *arhatot* ábrázoló képsorozaton jól látható egy nádszálon álló, vízen átkelő sötét bőrű *arhat*, aki nagyon sok hasonlóságot mutat Bodhidharmának azzal az önálló ábrázolásával, ahol a pátriárkát a Jangce folyón egy nádszálon való átkelésékor festették le (4. kép). Bodhidharma *arhatnak* is tekinthető, így ez a hasonlóság nem meglepő. Az érdekesség viszont az, hogy a nádszálon álló, vízen átkelő Bodhidharma első fennmaradt említése csupán a 13. századból származik. Tehát a vizuális ábrázolásokon (vagy a szóbeli hagyományban?) már korábban megjelenő elemeket később integrálták az írásos legendaszövegekbe (Mecsi 2008).



4. kép

A különös „magányos szent” Korea buddhista kolostoraiban

A Joseon-időszakban (1432–1910) Koreában, ahol a buddhizmust háttérbe szorították a hivatalos konfuciánus ideológiával szemben, megfigyelhetünk egy sajátos szinkretizmust a buddhista tematikájú műveken. A 17. századtól kezdve ismerjük a Dokseong vagy Naban jonja nevű buddhista szerzetest bemutató ábrázolást a buddhista templomegyüttesek egy távoli csarnokában, ahol a sámánhitvilághoz kapcsolódó és taoista jellegű képekkel együtt láthatjuk alakját egy halhatatlansági szimbólumokkal teli tájképi háttérbe helyezve (5. kép). Az e képtípusokhoz kapcsolódó gyakorlatnak megfelelően a hozzá járuló hívők általában e világi javakért és hosszú életért imádkoznak hozzá. Alakját gyakran a koreai népi vallásosság és sámánhitvilág keretein belül elemzik (Zo 1982), azonban ha az ábrázolás buddhista forrásait keressük, akkor valószínűsíthető, hogy személye kapcsolódik Śākyamuni



5. kép

Buddha egyik tanítványához, az indiai Piṇḍola Bharadvāja nevű *arhathoz*, akinek önálló kultusza is kialakult.⁴ Mivel alakja kapcsolatba hozható a mágiával és a hosszú élettel (büntetésből e világban kell élnie Maitreyának, a jövő *buddhájának* az eljöveteleig), ezért Koreában halhatatlansági szimbólumokkal körülvéve ábrázolják, és a taoista jellegű népi istenségek mellé helyezik alakját.

Mivel Piṇḍola még a mi világunkban tartózkodik, de Śākyamuni Buddhát szemtől szemben látta, így élő kapcsolatot tart fenn a történeti Buddha és saját korunk között. Így Dokseong Piṇḍolával történő azonosítása, illetve vele való szoros kapcsolatba hozása nagyon valószínűnek látszik. Viszont ha nem ismert is a Dokseong-ábrázolás eredete, szerepe továbbra is megmaradt: az elé járulók adományokat adnak számára, hűen az *arhat* név eredetéhez.

⁴ Kínában már az 5. században tudunk e kultuszról.

Bibliográfia

- DE VISSER, Marinus Willem 1923: *The Arhats in China and Japan*. Berlin, Oesterheld & Co.
- FONG, Wen 1957: *The Lohans and a Bridge to Heaven*. Washington, Freer Gallery of Art.
- HSU, Eileen Hsiang-Ling 2017: *Monks in Glaze. Patronage, Kiln Origin, and Iconography of the Yixian Luohans*. Leiden–Boston, Brill.
- LÉVI, Sylvain – CHAVANNES, Edouard 1916: Les seize Arhat protecteurs de la loi. *Journal Asiatique* 8, 205–75.
- MECSI Beatrix 2008: The Power of Images on Texts Re-Examined: The Case of Bodhidharma's Crossing and the Mass-Consumption of Bodhidharma-Images in Japan and Contemporary South Korea. *Archiv Orientalní* 76, 217–249.
- 2014: Bodhidharma in China, Korea and Japan: Models for Representations and Commercialization of the Legendary Founder of Chan Buddhism in East Asia. In: LOPES, Rui Oliveira (ed.): *Face to Face. The Transcendence of the Arts in China and Beyond – Historical Perspectives*. Lisbon, CIEBA/FBAUL, 170–200.
- SULLIVAN, Michael 1989: *The Meeting of Eastern and Western Art*. Berkeley–Los Angeles, University of California Press.
- Taipei katalógus 1990: 羅漢畫/國立故宮博物院編輯委員會編輯初版-臺北市 [Kiállítási katalógus a Taiwani Palotamúzeum Luohan-kiállításához]. Taipei, Taiwan.
- ZO, Zayong 1982: *Guardians of Happiness. Shamanistic Tradition in Korean Folk Painting*. Seoul, Emileh Museum.

Képek jegyzéke

1. kép: Arhatábrázolás Guanxiu (823–912) nyomán. 14. sz. körül. Függő tekercskép, tus és halvány színek selymen. Sannomaru Shozokan Gyűjtemény, Japán. <https://kknews.cc/zh-mo/culture/yyp9ln.html> (Letöltve: 2017. 11. 14.)
2. kép: Zhao Mengfu (1254–1322): *Szerzetes vörös ruhában*. 1304. Kézi tekercskép, tus és színek papíron. 26 × 52,1 cm. Liaoning Tartományi Múzeum (Hsu 2017: 133, Fig. 5.1).

3. *kép*: Ding Yunpeng (1543–1603): *Arhatok gyűlése* (részlet). 1596. Kézi tekercs-kép, tus papíron. 33 × 664 cm. Nemzeti Palotamúzeum, Taipei, Taiwan (*Taipei katalógus* 1990: 62).
4. *kép*: Zhou Jichang (aktív: 12. század vége): *Arhatok átkelnek a folyón*. 1178 körül. Tus és színek selymen. 111,5 × 53,1 cm. Museum of Fine Arts, Boston (a kyotoi Daitokuji buddhista kolostor gyűjteményéből). <http://www.mfa.org/collections/object/lohans-crossing-the-river-24232> (Letöltve: 2017. 11. 14.)
5. *kép*: Dokseongot ábrázoló festmény (balra) egy dél-koreai buddhista kolostorban. Fotó: Mecsi Beatrix.

Az MTA Könyvtára Keleti Gyűjteményében őrzött Indiában másolt perzsa kéziratok brit tulajdonosai

A perzsa a muszlim hódítás óta olyannyira jelen volt az indiai szubkontinensen, hogy egyes vélemények szerint sokkal több perzsa nyelvű szöveg keletkezett Indiában, mint a történeti Irán területén (Casari 2012). A Ġaznavidák, Ġüridák, delhi szultánok mellett a Dekkánon uralkodó jelentősebb dinasztiák (Bahmanida, ‘Adilšāhī, Nizāmšāhī, Quṭubšāhī) mind sokat tettek azért, hogy a perzsa kultúra mélyen gyökeret verjen Indiában (Bosworth 1968; 2012; ‘Abdu’l Ghani 1941; Schimmel 1973: 11–22; Nazir Ahmad 1974). Ezt az időszakot a klasszikus költészet és történetírás olyan jeles alakjai fémjelzik, mint Mas‘ūd Sa’d Salmān (meghalt 1121–1122; Sharma 2000), Amīr Ḥusrau Dihlavī (1235–1325; Mirza 1935) vagy Žiyā al-Dīn Baranī (1285–1357; Nizami 1983). Az indiai perzsa műveltség igazi aranykora azonban a mogul dinasztia s azon belül is Akbar (1556–1605) uralkodásának kora, melyet Hermann Ethé teljes joggal nevezett a „perzsa költészet indián nyarának” (Ethé 1896–1904: 307). Talán valóban nem túlzás azt állítani, hogy Akbar uralkodása alatt a perzsa nyelvű műveltség központja Iránból Indiába tevődött át. A korabeli irodalmi antológiákból, Badā’unī és Nihāvandī munkáiból egy virágzó perzsa nyelvű költői közeg képe rajzolódik ki (Badā’unī 1379/2000: 119–263; Nihāvandī 1931). Akbar uralkodása alatt jelentős, komoly irodalmi értéket is képviselő prózai szövegek, történeti munkák is születtek, elég itt Abū al-Faẓl ‘Allāmī (1551–1602) krónikájára, az *Akbar-nāmára* és a szintén tőle származó szépprózai szövegre, a két sakál, Kalīla és Dimna motívumát feldolgozó *‘Iyār-i dānišra* utalni. Az önálló alkotások mellett a különböző vallások tanításai iránt érdeklődő uralkodó által szorgalmazott fordítói program eredményeképpen jó néhány latin és szanszkrit szöveg perzsa fordítása is megszületett. Jerónimo Javier többek között Dávid zsoltárait (Carvalho 2012: 9–13), Naqīb Ḥān (meghalt 1614) pedig a *Mahābhāratát* ültette át perzsára (Truschke 2011).

A perzsa nyelvű kultúra művelői nemcsak az Iránból érkező bevándorlók és az indiai muszlimok közül kerültek ki. Akbar oktatási reformjai kiterjesztették és hatékonyabbá tették a perzsa nyelv oktatását. Egyre több hindu sajátította el a klaszszikus perzsa nyelvet, mélyedt el az irodalmi hagyomány tanulmányozásában, és kapott végül állást a birodalmi közigazgatás legkülönbözőbb szintjein (Alam 2003: 162–163). A 17. századra a pénzügyigazgatás alsó és középső szintjein tevékenykedő hivatalnokok jó része már közülük került ki. Hindu értelmiségiek jelentős szerepet játszottak nemcsak a napi ügyek intézésében, perzsa nyelvű iratok, levelek, feljegyzések megszerkesztésében, hanem a perzsa nyelvű irodalmi és tudományos életben is (Sayyid ‘Abd Allāh 1942). Mivel a magas szintű perzsa nyelvtudás a műveltség, a tanultság, a szellemi és hatalmi elithez tartozás nélkülözhetetlen részévé vált (Alam 2003: 167–168), egyre nagyobb igény lett a nyelv megtanulását segítő grammatikai leírásokra, szószedetekre, szótárakra. Míg az első Iránban íródott perzsa nyelvészeti munkára a 19. század közepéig kellett várni, addig Indiában a 17–19. század közötti időszakban számtalan nyelvtan és lexikográfiai összeállítás látott napvilágot (Storey 1984).

A perzsa kultúra a szubkontinens legtávolabbi pontjain is gyökeret eresztett, és helyi szerzők tollából Kashmirban vagy a dél-indiai Arcot fejedelemségében is jó néhány eredeti irodalmi és történeti szöveg született (Rāšidī 1983; Schwartz 2016).

Az indiai társadalomban a perzsa presztízse túlélte a Mogul Birodalom hanyatlását, és státuszát még az 1800-as évek végén is őrizte. A 19. század második felének ünnepektől urdu költője, Ġālib alábbi párverséből jól látszik, hogy bár urdu költeményeit már saját korában sokra tartották, ő maga a perzsa verseire büszkébb volt, mint urdu költeményeire:

Fārsī bīn tā bi-bīnī naqšhā-yī rangārang
Bigzār az majmū‘a-yi urdū ki bī-rang-i man ast

(Ġālib 1925: 14)

A perzsa verseimet nézd, hogy színes képeket láss,
 Hagyd az urdu gyűjteményem, mert fakó az!

A 17. században Indiába érkező britek is viszonylag hamar ráébredtek, hogy a perzsa nyelv ismerete nélkül nem boldogulnak. Számukra azonban, különösen a kezdetekben, a perzsa elsősorban nem a műveltség nyelve volt, hanem egy olyan praktikus nyelvi eszköz, melynek segítségével kommunikálhattak, tárgyalhattak, elintézhettek dolgokat a számukra nyelvíleg is és kulturálisan is idegen közegben.

Bengal első brit kormányzója, Warren Hastings felismerte, hogy a perzsa Indiában sokkal több, mint egyszerű közvetítőnyelv: az elit s így a hatalmi kommunikáció nyelve. Úgy gondolta, a megfelelő perzsa nyelvtudás kulcsot adhat az indiai viszonyok megértéséhez, s ezért mindent elkövetett, hogy a perzsa nyelv tanításának ügyét előbbre vigye, s létrehozzon egy professzori állást az oxfordi egyetemen, ám próbálkozásai zátonyra futottak az oxfordi döntéshozók ellenállásán (Davies 1935: 60, 521; Green 2016: 102). A 18. század végére mégis létrejöttek azok az intézmények – igaz, nem Nagy-Britanniában, hanem Indiában –, amelyekben szervezett keretek között lehetett perzsául tanulni (Ramezannia 2010: 23). Úgy tűnik, volt kereslet az akadémiai igényességű nyelvtanításra, hiszen a Calcutta Madrasah (1781) és az Oriental Seminary (1798) után létrehozott intézetben, a Fort William College-ban (1800) már az első év végén sokan tettek vizsgát perzsa nyelvből (Roebuck 1819: 19–23).

A 19. század elejétől kezdve a britek kezén lévő területeken a perzsát mint a bennszülöttekkel fenntartott kapcsolatok nyelvét az élet egyre több területén váltották fel a helyi beszélt nyelvek. Sok brit azonban továbbra is úgy gondolta, hogy a bennszülöttekkel csak egy arisztokratikus nyelven szabad érintkezni, ezért ragaszkodtak a perzsa nyelv közvetítőnyelvként való megőrzéséhez. A perzsa nyelv mint a közéletben használt hivatalos nyelv leváltása mögött azonban súlyos politikai megfontolások álltak. Az erre voksoló brit tisztségviselők érvei között is szerepelt a perzsa társadalmi státusza, de negatív előjellel. Ők úgy gondolták, hogy a perzsát használó bennszülöttek, a muszlim arisztokrácia, veszélyesek lehetnek a brit érdekekre, s a perzsa mint hivatalos nyelv eltörlését a helyi elit megtöréséhez vezető út egyik fontos lépésének tartották (Zastoupil–Moir 1999: 7; Bayly 1999: 286). A két tábor, a perzsát védő orientalisták és az angolnak mint hivatalos nyelvnek a bevezetését szorgalmazó anglicisták közül utóbbi bizonyult erősebbnek. Az 1830-as évek végére az angol lett a kormányzat hivatalos nyelve, s a perzsa a mogul udvarban is lassan átadta helyét az urdunak.

Bár úgy tűnik, hogy a brit tisztségviselőket a perzsa nyelvtanulásra pusztán praktikus szempontok ösztönözték, a világ könyvtáraiban őrzött Indiában másolt perzsa kéziratok tulajdonosi bejegyzései azt sugallják, hogy sokan közülük komolyabban is érdeklődtek a perzsa irodalom és a perzsa nyelvű műveken keresztül elérhető helyi kultúra iránt. Az MTA Könyvtára Keleti Gyűjteményének Indiában készült perzsa kéziratainak egy része is erről az érdeklődésről tanúskodik.

Archibald Swinton (1731–1804), akinek perzsa feliratú tulajdonosi pecsétje a két iszlám joggal kapcsolatos munkát tartalmazó, „Perzsa Qu. 18” raktári jelzetű kéziratban látható, meglehetősen kalandos karriert futott be. A skóciai születésű Swinton eredetileg orvosnak tanult, ám miután titokban kiásta egy szegény ember holttestét, hogy felboncolja, és ez kitudódott, menekülnie kellett (I‘tišām al-Dīn 1827: 78).

Madrasba hajózott, csatlakozott Robert Clive-hoz (1725–1774) és 1752–1755-ben részt vett a dél-indiai hadjáratban. Innen a burmai Negrais-szigetre (ma Hainggyi, Burma) vezetett az útja, ahol a sziget körüli tengeri hadműveletekben hajóorvosként szolgált (Cotton 1926: 14). Az elkövetkezendő éveket a Kelet-indiai Társaság seregében, katonáskodással töltötte, s viszonylag gyorsan lépkedett előre a ranglétrán: 1759-ben zászlós, 1761-ben hadnagy, 1763-ban már századosi rangban szolgált (Hodson 1932: 130). A Bengalban a mogul csapatok ellen vívott harcokban mutatott vitézsége elismeréseként a Rustam Jang Bahadur megítisztelő címet kapta, melyet a hidzsra szerinti időszámítás alapján 1174-ben (1760–1761-ben) készíttetett tulajdonosi pecsétjére is rávésetett. Valójában nem lehet tudni, a címet ki adományozta neki, egyes vélekedések szerint Swinton önmagát ruházta fel vele (Harris 2001: 361). Ennek ellentmondani látszik, hogy Swinton katonai érdemeit az ellenség is elismerte, s 1765-ben a legyőzött avadhi navábtól, Šujā‘ al-Daulától (uralkodott 1754–1775) egy kardot kapott ajándékba, melynek pengéjén szintén szerepelt a Rustam Jang Bahadur cím. Az időközben súlyosan megsebesült Swinton, aki 1763-ban, Patna felszabadítása során elvesztette a jobb kezét (Campbell Swinton–Campbell Swinton 1908: 93), ekkor már John Carnac tábornok tolmácsaként tevékenykedett (Cotton 1926: 32). Minden bizonnyal magas szintű nyelvtudásának köszönhette, hogy 1765 márciusában őt nevezték ki a hírszerzés parancsnokának (Srinivasachari 1962: 495). Úgy tűnik, fokozatosan elnyerte a tábornok bizalmát, mert Benjamin West festményén, mely azt a pillanatot ábrázolja, amikor 1765 augusztusában a mogul uralkodó, II. Šāh Ālam (uralkodott 1759–1806) átadja Clive-nak a bengáli adószedés jogát átruházó iratot, Swinton Carnac tábornok személyi titkáráként jelenik meg. Az allahabadi szerződésként ismert dokumentumot egyébként Swinton mint az egyik brit tanú a kézjegyével is ellátta (Aitchison 1863: 79; Griggs 1909: 32). Swinton a festményen megörökített eseményt követően nem sokkal, 1766 januárjában leszerelt (Hodson 1932: 130), és egy brit üzlettársával Calcuttában mérnöki és hajóépítő céget alapított (Cotton 1925: 8, 3. jz.). Nyelvtudása és hírneve nagyban közrejátszhatott abban, hogy 1766-ban a mogul uralkodó III. György királyhoz küldött követsége vezetőjének nevezte ki (Fisher 2004: 87). Swinton és társa, a bengáli muszlim I’tiṣām al-Daula 1766 januárjában hajózott el Indiából. A követség eleve kudarcra volt kárhozthatva, hiszen Clive sem a királynak írt levelet, sem a mogul uralkodó százezer rúpiát kitevő ajándékát nem adta át nekik (Alexander 1827: 9). A király elé tehát nem jutottak el, elmentek viszont Oxfordba, ahol a perzsául remekül tudó, művelt bengáli *munši* (írnok) roppant nagy hatást gyakorolt a fiatal William Jonesra (Franklin 2011: 63).

Az angliai út után Archibald Swinton már nem tért vissza Indiába, Skóciában telepedett le. Az Indiában gyűjtött vagyonából 1771-ben megvásárolta a Kimmerghame-

birtokot, majd 1776-ban megnősült. Bathban hunyt el 73 éves korában, 1804-ben (Campbell Swinton–Campbell Swinton 1908: 108–109, 150).

Swinton indiai éve alatt jelentős mennyiségű perzsa kézírátra tett szert. A halála után néhány évvel, 1810-ben elárverezett gyűjtemény 120 tételt tartalmazott (*A Catalogue* 1810). Az árverés után a gyűjtemény szétszóródott. Néhány példányt a Cambridge-i Egyetem könyvtára őriz (Browne 1896: 167, 170, 380–381; Browne 1922: 8, 65, 86, 100, 159), pár kötet a British Librarybe került (Rieu 1881: 541, 579, 588–589, 707), a miniatúrákat tartalmazó albumok ma Berlinben vannak (Gladiß 2010: 8). A kéziratok nagy részének további sorsa azonban ismeretlen. A Keleti Gyűjteményben található, Swinton kollekciójából származó kézirat az 1810-es árverési listán a 106. tételként szerepel (*A Catalogue* 1810: 17). A Kégl Sándor (1862–1920) hagyatékából a gyűjteménybe került példány 1902 és 1903 között juthatott Magyarországra, legalábbis erre utal, hogy az első kötetstábla belsején az 1902-ben alapított Probsthain & Co., Oriental Booksellers könyvkereskedő cég bejegyzése még a „14, Bury St. Brit. Museum, London, W.C.” címmel szerepel, ahonnan a bolt 1903-ban elköltözött.

Swinton közeli kortársa volt a Keleti Gyűjtemény „Perzsa O. 65” leltári számú, Amīr Hūsrāu Dihlavī (1253–1325) *Hašt bihišt* (*Nyolc mennyország*) című elbeszélő költeményét tartalmazó s a 18. században Indiában másolt kéziratának egykori tulajdonosa, Fanny Birch, aki nagy valószínűség szerint azonos az 1828-ban meghalt Frances Jane Birchsel. A hölgy, leánykori nevén Frances Jane Rider, egy Indiában szerencsét próbált brit családból származott, apja, Jacob Rider a Bengal Bank egyik alapító tulajdonosa volt (Spencer 1923: 275, 348). Rider kisasszony az évkönyvek tanúsága szerint 1789. február 22-én ment feleségül Richard Comyns Birchhez (Firminger–Medge 1909: 487), aki 1790-től a bengáli szabadkőműves páholy megbízott, 1793-tól megválasztott nagymestere lett (Firminger 1906: xxxi, 101), és az indiai brit civil közigazgatásban fontos pozíciókat töltött be. Mr. Birch 1795-től a hollandoktól elfoglalt Chinsurah (ma West Bengal, India) kormányzójaként, 1803-tól pedig az indiai brit posta főnökeként tevékenykedett (Fisher 1824: 109; Campbell 1807: 136). Férje halála után Fanny Birch és a népes család 1808-ban hazatért Nagy-Britanniába (Spencer 1925: 382). Az asszony perzsa nyelvű könyvei minden bizonnyal ekkor kerültek haza Indiából. Végrendeletében (National Archives PROB 11/1755/469) minden ingóságát gyermekeire hagyta. Nem lehet pontosan tudni, hogy hány perzsa könyve volt, és azt sem, hogy ezek mikor kerültek könyvtári forgalomba. A gyűjteményből jelenleg öt kötet, melyek közül egyet kifejezetten a tulajdonos kérésére másolt az írnok, az oxfordi Bodleian Library gyűjteményét gazdagítja (Beeston 1954: 16, 18, 20, 31, 42). A Keleti Gyűjtemény példánya Kégl Sándor hagyatékából származik, aki valószínűleg egy angliai könyvkereskedő révén jutott hozzá.

Az Anatóliában született, de életének nagy részét Észak-Indiában töltő szerző, Aḥmad-i Rūmī (meghalt 1349) két vallási tartalmú művét tartalmazó, „Perzsa F.2” raktári számú gyűjteményes kötet – az 1^v oldal felső sarkában látható arab írásos pecsét tanúsága szerint – valamikor egy William Price nevű brit úr birtokában volt. Az egykori tulajdonos azonosítását jelentősen megnehezíti, hogy a pecséten szereplő dátum (1236/1820) korában két olyan William Price is élt, aki szóba jöhet. Egyikük, az 1770-ben született és 1830-ban elhunyt William Price a brit küldöttség beosztott titkáráként 1810–1812-ben Sir Gore Ouseley-val Iránban járt. Az útról készült naplója (Price 1825) mellett több perzsa nyelvvel és irodalommal kapcsolatos művet jegyez. Az életéről fellelhető töredékes információkból úgy tűnik, Indiában soha nem járt.

A másik William Price 1788-ban született, és 1888-ban halt meg. Ő a Kelet-indiai Társaság hadseregében szolgált, és az 1834-es nyugalmazásáig az őrnagyi rangig vitte (Dodwell–Miles 1838: 210–211), miközben 1813-tól a már említett calcuttai Fort William College-ban tanított különböző indiai nyelveket, szanszkritot, bengálit, maráthit, 1824-től pedig ő vezette a hindusztáni tanszéket. Bár első pillantásra az érvek az Iránban járt tudós mellett szólhatnak, Ursula Sims-Williams indiai brit tulajdonosok perzsa felírtos tulajdonosi pecsétjeit ismertető cikkében a Keleti Gyűjtemény kéziratában is látható pecsét tulajdonosaként a második William Price-t nevezi meg (Sims-Williams 2017). Az azonosítást alátámasztja, hogy mindkét kéziratot, a cikkben említettet és a budapestit is Indiában másolták, és hogy a londoni példány korábbi tulajdonosa egy Indiában szolgáló brit katonatiszt, James Browne őrnagy volt. Browne őrnagy könyvei közül nem egy példány egykori főnöke, Warren Hastings (1732–1818), India első brit főkormányzója tulajdonába került, ami még inkább valószínűsíti, hogy a kötetek Indiában cseréltek gazdát (Sims-Williams 2017). A kézirat végül Kégl Sándor hagyatékából került az MTA Könyvtárába.

Archibald Swintonhoz és William Price-hoz hasonlóan perzsa felírtos tulajdonosi pecsétet használt a birtokában lévő könyvek megjelölésére Edward Galley (meghalt 1804). Latin betűkkel írt neve és perzsa írásos tulajdonosi pecsétje a gyűjtemény „Perzsa Qu. 9” raktári számú kötetének 1^v oldalán látható. Galley 1779 őszétől a Kelet-indiai Társaság képviselőjeként Bombayben dolgozott (Forrest 1887: 254), majd áthelyezték a Perzsa-öbölbe, és 1781 januárja és 1787 júniusa között Busehrben látta el a Társaság képviselőtét (Rahman 2010: 267). Az év vége azonban ismét Bombayben találta: 1787 novemberében a bombayi kormányzó hivatalához rendelték magántitkári minőségben (*Materials* 1894: 411). Az 1790-es évek elejétől már a Társaság teljhatalmú megbízottja volt a Malabár-partvidék északi részén (Logan 1891: 202). A századfordulón újabb megbízatást kapott, s 1800 májusától állomáshelyén bekövetkezett haláláig a gujarati Surat adó- és vámügyekkel foglalkozó

hivatalnokaként tevékenykedett (Campbell 1806: 92). Angliai gyűjtemények katalógusainak tanúsága szerint Galley jó pár perzsa nyelvű kötetet mondhatott egykor magáénak (Rieu 1881: 536, 586, 646, 651, 658). Néhány esetet kivéve azonban nem lehet pontosan megállapítani, hogy ezek a kéziratos könyvek honnan, Iránból vagy Indiából származtak-e. Ez a helyzet az egykor tulajdonában lévő, 1652 márciusában másolt, iszlám vallási kérdésekkel foglalkozó szövegeket tartalmazó kötet esetében is, amely Kégl Sándor hagyatékából került a gyűjteménybe. Mivel a másolás helye nem ismert, nem lehet eldönteni, hogy Edward Galley hol jutott a kézirathoz.

Nem kisebb méltóságtól kapta ajándékba Žiyā al-Dīn Naḥṣabī (meghalt 1350) *Tūṭī-nāma* (*A papagáj könyve*) című munkájának 1707 decemberében másolt példányát (jelzete: „Perzsa O. 60”) Job Bulman (meghalt 1818), mint az arcoti uralkodótól, I. Vālājahtól, aki 1749–1795 között uralkodott a mai Tamil Nadu területének egy részén. A brit orvos az 1770-es, 1780-as években dolgozott az uralkodónak (Love 1996: 55, 190). A doktor kortársa volt John Underwood (1767–1839), a „Perzsa O. 82” leltári számú kötet egykori tulajdonosa. Ezt a kötetet 1771 júniusában Šāhjahānābādban (ma Delhi, India) másolták, és Sa’dī (meghalt 1293) *Gulistān* című művét tartalmazza. Kevésbé ismert kollégájával ellentétben Underwood máig látható nyomot hagyott Madrasban, hiszen jelentős szerepet játszott abban, hogy a szegények számára is legyen egy kórház a városban (Nair 2012: 37, 1. jz.). Mintegy kétévnyi küzdelem után sikerült megszereznie azt a földterületet, melyen létrejöhetett a Native Infirmary (bennszülött rendelő), amely 1809-ben beolvadt a Monegar Choultry kórház néven ismertté vált és immár orvosképzéssel is foglalkozó intézménybe (Mudaliar 1939: 56–57; Love 1996: 498–499). A Monegar Choultry a mai napig létezik, jelenleg időseket ellátó intézményként működik.

Az előbbi két úrhoz hasonlóan orvosként működött Indiában William Blane (1750–1835), a „Perzsa Qu. 10”, a „Perzsa Qu. 11” és a „Perzsa O. 80” leltári számon nyilvántartott, Kégl Sándor hagyatékából származó kötetek valamikori tulajdonosa is. A „Perzsa Qu. 10” Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (597–672/1201–1274) *Aḥlāq-i Nāṣirī* című, etikai, gazdasági és politikai kérdéseket boncolgató művének 1682 áprilisában a ma Madhya Pradesh államban található Burhanpurban másolt példánya. A „Perzsa Qu. 11” számú kötetet, amely Ḥvānd-mīr (meghalt 1535) *Ḥabīb al-siyar* című történeti műve második kötetét tartalmazza, 1727 januárjában Panipat városában másolták. A „Perzsa O. 80” pedig Ḥāqānī Širvānī (meghalt 1199 előtt) *Tuhfat al-‘Irāqayn* című börtönkölteményének datálatlan kézírata.

Blane 1778-tól állt a Kelet-indiai Társaság alkalmazásában, és néhány évig Lucknowban, Avadh fővárosában állomásozott, ahol a helyi brit képviselő és az avadhi uralkodó, Navāb Āṣaf al-Daula (1775–1797) orvosi felügyeletét látta el (*The Bengal Calendar* 1789: 41). A doktor jól érzékelhetően elnyerte az uralkodó bizalmát (Hill 1901: 101), s mivel

szenvedélyesen érdeklődött a vadászat iránt, 1785–1786-ban többször is részt vehetett az uralkodó vadászkirándulásain. Élményeit egy rövid írásban összegezte, mely 1788-ban nyomtatásban is megjelent (Blane 1788). Úgy tűnik, Blane is azok közé a britek közé tartozott, akiket érdekelt a perzsa nyelvű írásbeliség. Nem tudni pontosan, a perzsa könyvgyűjteménye mekkora lehetett, és pontosan milyen jellegű művekből állt, mert a budapestieken kívül csak néhány olyan, főként India történelmével foglalkozó munkákat tartalmazó kézirat bukkant fel eddig, amely tartalmazza a doktor tulajdonosi bejegyzését (Shaikh 1942–1943: 249, 251, 252, 256). Mindenesetre valószínű, hogy Blane szenvedélyes gyűjtő lehetett, hiszen a kötetekben szereplő bejegyzések arról tanúskodnak, hogy nemcsak anyagi áldozatot volt hajlandó hozni a könyvek megszerzéséért, hanem adott esetben az elemelésüktől sem riadt vissza. A viszonylag rövid indiai tartózkodás után Blane 1795-ben kilépett a szolgálatból (The Indian... 1916: 141), hazatért Angliába, és az Indiában szerzett nem kis vagyonából (Hill 1901: 56, 76. jz.) megvette a berkshire-i Winkfieldben lévő Foliejon Park nevű birtokot (Lysons 1806: 437).

A „Perzsa Qu. 30” leltári számú kézirat egykori tulajdonosa Sir Gore Ouseley (1770–1844), a Royal Asiatic Society egyik alapítója volt, aki a Brit Birodalmat 1811–1814 között Iránban rendkívüli és meghatalmazott nagykövetségként képviselte. A kézirat, amelyet egy Burdwanban (ma West Bengal tartomány, India) lakó írnok, Ġulām Muhyī al-Dīn minden bizonnyal Indiában másolt, egy farmakológiai munkát, Muḥammad Mu‘min Tunakābunī *Tuhfat al-Mu‘minīn* című kézikönyvét tartalmazza. Ouseley 17 évesen, 1787-ben érkezett meg Bengalba. Öt évvel később már egy textilgyár tulajdonosa volt Begunbariban (ma Dhakka egyik kerülete), a Brahmaputra folyó partján (Reynolds 1846: xxiii). Már ekkoriban tudatosan és megszállottan gyűjtötte a perzsa kéziratokat, igyekezett szépen írt, megbízható szövegekre szert tenni. Egy bátyjának, Williamnek írt levelében arra panaszkodott, hogy nagyon nehezen tud jó kéziratokhoz jutni, mert ellentétben az Észak-Indiában másolt kötetekkel, a bengáli írkokok tanulatlansága és nemtörődöm hanyagsága miatt a Bengalban beszerezhető kötetek többségében a szöveg hiányos, hibás és igen csúnyán írt (Reynolds 1846: xix). Ouseley-nak hamarosan lehetősége nyílt rá, hogy igényes kötetekkel bővítse könyvtárát, s úgy tűnik, nem szalasztotta el a kínálkozó alkalmat. Üzleti ügyei az 1790-es évek második felében Lucknow-ba szólitották, ahol kiváló perzsa tudása révén közeli kapcsolatba került Sa‘ādāt ‘Alī Ḥānnal (1798–1814), Avadh uralkodójával, és a herceg bizalmasaként jelentős szerepet játszott az uralkodó és a britek közötti viszály elsimításában. A 1805-ig tartó lucknow-i időszak nemcsak Ouseley későbbi karrierje, hanem könyvtára szempontjából is meghatározó volt. Gyűjteménye, melynek nagy részét tulajdonosa – saját bevallása szerint – Lucknow-ban vásárolta, még az 1809–1810-ben őt angliai otthonában meglátogató perzsa követet, Mīrzā Abū al-Ḥasant is lenyűgözte (Mīrzā Abū al-Ḥasan

1364/1986: 152). A könyvtár jelentős része Ouseley 1844-ben bekövetkezett halála és némi kitérő után az oxfordi Bodleian Librarybe került. A Keleti Gyűjtemény kézírata nem tudni pontosan, milyen úton került a könyvtár gyűjteményébe.

A Kégl-hagyatékból származik az *Akbar-nāma* második kötetét tartalmazó, „Perzsa Qu. 27” jelezetű kézirat, amelynek korábbi tulajdonosa, William Hook Morley (1814–1860) nemcsak gyűjtötte a kéziratokat, hanem úgy tűnik, maga is másolt szövegeket. A William Curetonnak (1808–1864) ajánlott, szépen kalligrafált, arab verseket tartalmazó kézirat ma a British Library gyűjteményében található (Arberry 1939: 443–444). Morley eredeti foglalkozását tekintve jogász volt, de a keleti stúdiumok iránti vonzalma arra sarkallta, hogy tanuljon meg arabul és perzsául. Ügyvédi munkája mellett volt ideje rá, hogy 1838-ban nekilásson a Royal Asiatic Society gyűjteményében fellelhető arab és perzsa kéziratok katalogizálásának. Azon túl, hogy 1854-re elkészült a történeti tárgyú kéziratok katalógusa, Morley munkájának még egy jelentős hozadéka volt: a kéziratok között megtalálta a mongol kori szerző, Rašīd al-Dīn (1247–1316) krónikája egyik elveszettnek hitt részét (Morley 1841). A keleti könyvek iránti szeretete élete végéig elkísérte, olyannyira, hogy életének utolsó évét a Royal Asiatic Society alkalmazásában könyvtárosként töltötte. A kötet a Kégl-hagyatékkal került a könyvtárba.

A Keleti Gyűjtemény Indiában másolt perzsa kézíratainak egykori brit tulajdonosait bemutató jelen írásban a perzsa nyelvű kultúra iránt érdeklődést mutató brit urak sorát James O’Kinealy (1839–1903) zárja. O’Kinealy Morley-hoz hasonlóan jogász volt, aki 1861 és 1899 között különböző beosztásokban bíróként tevékenykedett Bengalban (Foster 1885: 344; Buckland 1906: 321–322), ahol – különböző könyvtárak katalógusainak tanúsága szerint – elég jelentős könyvgyűjteményre tett szert, mely a halála után teljesen szétszóródott (Browne 1922: 36, 48, 86, 115, 157; Witkam 2007: 243).¹ Valószínű, hogy hivatali ideje alatt jutott az egykor gyűjteményébe tartozó kötetekhez, al-Ġazālī (1058–1111) *Kīmiyā-i sa’ādat* című munkájának Danapurban (ma Bihar állam) valószínűleg egy litografált kiadásról másolt példányához (jelzete: „Perzsa F. 15”) és a Ḥāqānī Šīrvānī már említett börtönköltményét, a *Tuḥfat al-‘Irāqayn* című művet tartalmazó kézirathoz („Perzsa O. 69”). A két kézirat Kégl Sándor hagyatékának részeként került a könyvtár állományába.

Az egykoron brit tulajdonosok birtokában lévő kötetek tehát egy kivétellel mind Kégl Sándor hagyatékából kerültek a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárába. Adatok híján nagyon nehéz pontosan megmondani, Kégl mikor vásárolta meg őket, de talán

¹ Az egykori O’Kinealy-gyűjtemény három kötete a University of Michigan könyvtárába került, és online is elérhető: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015079132463>; <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015079132679>; <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015079132653> (Letöltve: 2016. 06. 11.).

nem túl nagy merészség azt feltételezni, hogy többségükhöz a 19. század utolsó évtizedében vagy a 20. század elején juthatott, tehát egy olyan időpontban, amikor Indiában már rég nem volt gyakorlati haszna a perzsa nyelvtudásnak. Ez a legfőbb oka annak, hogy az Indiából származó perzsa kéziratok tömegével kerültek árverésre és könyvtárusi forgalomba a 19. század második felétől kezdődően, hiszen a 18–19. század fordulóján Indiában élt brit generációval szemben utódaik számára – kevés kivételtől eltekintve – a perzsa nyelvű kötetek már pusztán pénzre váltható anyagi értéket képviseltek.

Bibliográfia

- ‘ABD’UL GHANI, Muhammad 1941: *Pre-Mughal Persian in Hindustan. A Critical Survey of the Growth of Persian Language and Literature in India from the Earliest Times to the Advent of Mughal Rule*. Allahabad, The Allahābād Law Journal Press.
- A Catalogue 1810: *A Catalogue of a Very Valuable Collection of Persian, and a Few Arabic, Mss. Selected Many Years Ago, in the East, by Archibald Swinton, Esq.* London, Bulmer and Co.
- AITCHISON, Charles U. 1863: *A Collection of Treaties, Engagements and Sunnuds Relating to India and Neighbouring Countries*. Vol. 2. London, Longmans, Green, Reader and Dyers.
- ALAM, Muzaffar 2003: The Culture and Politics of Persian in Precolonial Hindustan. In: POLLOCK, Sheldon (ed.) 2003: *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*. Berkeley, University of California Press, 131–198.
- ALEXANDER, James Edward (transl.) 1827: *Shigurf Namah i Velaët, Excellent Intelligence Concerning Europe Being the Travels of Mirza Itesa Modeen in Great Britain and France*. London, Parburry Allen and Co.
- ARBERRY, Arthur John 1939: Notes on Islamic Manuscripts Recently Acquired by the India Office Library. *Islamic Culture* 13, 440–458.
- BADĀ’UNĪ, ‘Abd al-Qādir 1379/2000: *Muntaḥab al-Tavārīḥ*. Vol. 3. Bi-taṣḥīḥ-i Maulavī Aḥmad ‘Alī Sāhib. Tehran, Anjumān-i Āsār u Mafāḥir-i Farhangī.
- BAYLY, Christoher Alan 1999: *Empire & Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870*. New Delhi, Foundation Books.
- BEESTON, Alfred Felix Landon 1954: *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts at the Bodleian Library*. Pt. 3. *Additional Manuscripts*. Oxford, Oxford University Press.

- BLANE, William 1788: *An Account of the Hunting Excursions of Asoph ul Daulah Vizier of the Mogul Empire and Nabob of Oudh*. In: BLANE, William: *Cynegetica or Essays on Sporting Consisting of Observations on Hare Hunting*. London, John Stockdale, 185–201.
- BOSWORTH, Clifford Edmund 2012: Ghurids. In: *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/ghurids> (Letöltve: 2017. 11. 26.)
- 1968: The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids. *Iran* 6, 33–44.
- BROWNE, Edward Granville 1896: *A Catalogue of the Persian Manuscripts of the University of Cambridge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1922: *A Supplementary Handlist of the Muhammadan Manuscripts in the Libraries of the University and Colleges of Cambridge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BUCKLAND, Charles Edward 1906: *Dictionary of Indian Biography*. London, Swan Sonnenschein & Co.
- CAMPBELL, Lawrence Dundas 1806: *The Annual Asiatic Register, or View of the History of Hindustan and of the Politics, Commerce and Literature of Asia for the Year 1804*. London, T. Cadell and W. Davies.
- 1807: *The Annual Asiatic Register, or View of the History of Hindustan and of the Politics, Commerce and Literature of Asia for the Year 1805*. London, T. Cadell and W. Davies.
- CAMPBELL SWINTON, Agnes Cecil – CAMPBELL SWINTON, John Liulfjoint 1908: *Concerning Swinton Family Records and Portraits at Kimmerghame*. Edinburgh, John Lindsay.
- CARVALHO, Pedro Moura 2012: *Mir'āt al-Quds (Mirror of Holiness). A Life of Christ for Emperor Akbar. A Commentary on Father Jerome Xavier's Text and the Miniatures of Cleveland Museum of Art, Acc. No. 2005.145*. Leiden, Brill.
- CASARI, Mario 2012: India xiv. Persian Literature. In: *Encyclopedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/india-xiv-persian-literature-in-india> (Letöltve: 2017. 11. 26.)
- COTTON, Evan 1925: Clive and the Strachey Family. In: *Indian Historical Records Commission. Proceedings of Meetings*. Vol. 6. Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 7–20.
- 1926: The Journals of Archibald Swinton. *Bengal Past & Present* 31, 13–38.
- DAVIES, Mervyn A. 1935: *Warren Hastings. Maker of British India*. London, Ivor Nicholson & Watson.
- DODWELL, Edward – MILES, Samuel James 1838: *Alphabetical List of the Officers of the Indian Army. With the Dates of their Respective Promotion, Retirement, Resignation or Death Whether in India or in Europe from the Year 1760 to the Year 1834 Inclusive, Corrected to September 1837*. London, Longman, Orme, Brown and Co.

- ETHÉ, Hermann 1896–1904: Neupersische Literatur. In: GEIGER, Wilhelm – KUHN, Ernst (Hrsg.): *Grundriss der iranischen Philologie*. Bd. 2. Strassburg, Karl J. Trübner, 212–368.
- FIRMINGER, Walter Kelly 1906: *The Early History of Freemasonry in Bengal and the Punjab*. Calcutta, Thacker, Spink and Co.
- FIRMINGER, Walter Kelly – MADGE, E. Walter 1909: Marriages in Bengal 1759–1779. *Bengal Past & Present* 4, 486–512.
- FISCHER, Michael H. 2004: *Counterflows to Colonialism. Indian Travellers and Settlers in Britain 1600–1857*. New Delhi, Permanent Black.
- FISHER, T. 1824: Memoir of the Rev. John Zachariah Kiernander. *The Gentleman's Magazine and Historical Chronicle* 94(1), 105–110.
- FORREST, George W. 1887: *Selections from the Letters, Dispatches and Other State Papers Preserved in the Bombay Secretariat*. Home Series. Vol. 2. Bombay, Government Central Press.
- FOSTER, Joseph 1885: *Man at the Bar. A Biographical Hand-list of the Members of Various Inns of Court, Including Her Majesty's Judges*. London, s. n.
- FRANKLIN, Michael J. 2011: *Orientalist Jones. Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746–1794*. Oxford, Oxford University Press.
- ĠĀLIB 1925: *Kulliyāt-i Ġālib*. Lucknow, Naval Kishore.
- GLADISS, Almut von 2010: *Albumblätter. Miniaturen aus den Sammlungen indo-islamischer Herrscherhöfe*. Berlin, Minerva.
- GREEN, Nile 2016: *The Love of Strangers. What Six Muslim Students Learned in Jane Austen's London*. Princeton, Princeton University Press.
- GRIGGS, William 1909: *Relics of the Honourable East India Company*. London, Bernard Quaritch.
- HARRIS, Lucian 2001: Archibald Swinton: A New Source for Albums of Indian Miniatures in William Backford's Collection. *The Burlington Magazine* 143, 360–366.
- HILL, Samuel Charles 1901: *The Life of Claude Martin, Major General in the Army of the Honourable East India Company*. Calcutta, Thacker, Spink & Co.
- HODSON, V. C. 1932: The Letters of Captain William Mercer II. *Bengal Past & Present* 44, 120–155.
- LOGAN, William 1891: *A Collection of Treaties, Engagements and Other Papers of Importance Relating to British Affairs in Malabar*. Madras, Government Press.
- LOVE, Henry Davison 1996: *Vestiges of Old Madras, 1640–1800. Traced from the East India Company's Records at Fort St. George and the India Office, and from Other Sources*. Vol. 3. New Delhi–Madras, Asian Educational Services.

- LYSONS, Daniel 1806: *Magna Britannia. Being a Concise Topographical Account of the Several Counties of Great Britain*. Vol. 1. London, T. Cadell.
- MATERIALS 1894: *Materials Towards a Statistical Account of the Town and Island of Bombay*. Bombay, Government Central Press.
- MIRZA, Muhammad Wahid 1935: *The Life and Works of Amir Khusrau*. Calcutta, Baptist Mission Press.
- MĪRZĀ ABŪ AL-ḤASAN 1364/1986: *Ḥayrat-nāma. Safar-nāma-yi Mīrzā Abū al-Ḥasan Ḥān Ilčī bi-Landan*. Bi-kūšiš-i Ḥasan Mursalvand. Tehran, Mu'assasa-yi Ḥadamāt-i Farhangī-yi Rasā.
- MORLEY, William Hook 1841: Letters to the Secretary of the Royal Asiatic Society. *Journal of the Royal Asiatic Society* 6, 11–41.
- MUDALIAR, Lakshmanaswami A. 1939: A History of Medical Relief in Madras. In: *The Madras Tercentenary Commemoration Volume*. London–Bombay–Calcutta–Madras, Oxford University Press, 51–60.
- NAIR, Savithri Preetha 2012: *Raja Serfoji II. Science, Medicine and Enlightenment in Tanjore*. London–New York–New Delhi, Routledge.
- NAZIR AHMAD 1974: Persian. In: SHERWANI, Haroon Khan (ed.) 1974: *History of Medieval Deccan (1295–1724)*. Vol. 2. Hyderabad, The Government of Andhra Pradesh, 75–117.
- NIHĀVANDĪ, 'Abd al-Bāqī 1931: *Ma'āsir al-umarā*. Vol. 3. Calcutta, The Asiatic Society of Bengal.
- NIZAMI, Khaliq Ahmad 1983: *On History and Historians of Medieval India*. New Delhi, Munshiram Manoharlal.
- PRICE, William 1825: *Journal of the British Embassy to Persia. Embellished with Numerous Views Taken in India and Persia, Also a Dissertation upon the Antiquities of Persepolis*. London, Kingsbury, Parbury and Allen.
- RAHMAN, Habibur 2010: *The Emergence of Qatar. The Turbulent Years 1627–1916*. Abingdon, Routledge.
- RAMEZANNIA, Mehrdad 2010: *Persian Print Culture in India, 1780–1880*. Unpublished PhD Thesis. New Delhi, Jawaharlal Nehru University.
- RĀŠIDĪ, Sayyid Ḥusām al-Dīn 1983: *Tazkira-yi šu'arā-yi Kašmūr*. Vol. 1–4. Lahore, Iqbal Academy.
- REYNOLDS, James 1846: A Memoir of the Late Hon. Sir Gore Ouseley, Bart. In: OUSELEY, Sir William Gore: *Biographical Notices of Persian Poets with Critical and Explanatory Remarks*. London, The Oriental Translation Fund, v–ccxvi.
- RIEU, Charles 1881: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. Vol. 2. London, The British Museum.

- ROEBUCK, Thomas 1819: *The Annals of the College of Fort William*. Calcutta, Philip Pereira at the Hindoostanee Press.
- SAYYID, 'Abd Allāh 1942: *Adabiyāt-i fārsī men hinduon ka ḥiṣṣa*. Delhi, Anjuman Taraqqī Urdū.
- SCHIMMEL, Annemarie 1973: *Islamic Literatures of India*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- SCHWARTZ, Kevin L. 2016: The Curious Case of the Carnatic: The Last Nawab of Arcot (d. 1855) and Persian Literary Culture. *The Indian Economic and Social History Review* 53, 533–560.
- SHAIKH, C. H. 1942–1943: A Descriptive Handlist of the Arabic, Persian and Hindusthani Mss Belonging to the Satara-Historical Museum at Present Lodged at the Deccan College Research Institute, Pune/Poona. *Bulletin of the Deccan College Research Institute* 4, 246–262.
- SHARMA, Sunil 2000: *Persian Poetry at the Indian Frontier. Mas'ūd Sa'd Salmān of Lahore*. New Delhi, Permanent Black.
- SIMS-WILLIAMS, Ursula 2017: *Some British 'Islamic' Style Seals in Persian Manuscripts from India*. <http://blogs.bl.uk/asian-and-african/2017/02/some-british-islamic-style-seals-in-persian-manuscripts-from-india.html> (Letöltve: 2017. 12. 06.)
- SPENCER, Alfred (ed.) 1923: *Memoirs of William Hickey*. Vol. 3. London, Hurst & Blackett.
- 1925: *Memoirs of William Hickey*. Vol. 4. London, Hurst & Blackett.
- SRINIVASACHARI, C. S. 1962: *Fort William–India House Correspondence and Other Contemporary Papers Relating Thereto*. Vol. 4. New Delhi, National Archives of India.
- STOREY, Charles Ambrose 1984: *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey*. Vol. 1. London, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- The Bengal Calendar* 1789: *The Bengal Calendar for the Year 1789; Including a List of the Hon. and United East India Company's Military Servants on the Bengal Establishment*. London, John Stockdale.
- The Indian Medical Service 1916: The Indian Medical Service and the F. R. S. *The Indian Medical Gazette* 51, 141.
- TRUSCHKE, Audrey 2011: The Mughal *Book of War*: A Persian Translation of the Sanskrit Mahabharata. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31, 501–520.
- WITKAM, Jan Just 2007: *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden*. Leiden, Ter Lugt Press.
- ZASTOUPIL, Lynn – MOIR, Martin 1999: *The Great Indian Education Debate. Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781–1843*. Richmond, Curzon.

Az *Aparājitapṛcchā* és az állat alakú Vadkan-ábrázolások

Az *Aparājitapṛcchā* címmel a művészetről és az építészetéről írott középkori enciklopédikus kézikönyv az egyetlen olyan ismert mű, amely Viṣṇu Vadkan-megtestesülése állat alakú ábrázolásának ikonográfiai leírását tartalmazza. Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy ez a leírás hogyan viszonyul korának megvalósult ábrázolásaihoz.

Az állat alakú Vadkan-ábrázolás kialakulása, elterjedése, ikonográfiája

Viṣṇu Vadkan-megtestesülésének kétfajta ábrázolása létezik az indiai művészetben: a vadkanfejű és embertestű, illetve az állat alakú ábrázolás. Ez utóbbi kevésbé ismert, aminek az oka valószínűleg az, hogy míg az „embervadkan” (*ṇṇvarāha*) ábrázolás gyakorlatilag a hindu művészet teljes tér- és időbeli kiterjedésében jelen van, addig az állat alakú Vadkan (*yajñavarāha* ’áldozatvadkan’¹ vagy egyszerűen *varāha* ’vadkan’) kultusza és művészeti megjelenítése jóval szűkebb időszakra (5–13. század) és földrajzi régióra (Közép-India, történeti nevén Mālvā² és egyes szomszédos területek) korlátozódik. Ábrázolásai ma már csak elvétve képezik aktív kultusz tárgyát, és ikonográfiája előtanulmányok nélkül, pusztán szemlélődés alapján nehezen vagy egyáltalán nem értelmezhető. Kevéssel több mint félszáz ilyen ábrázolás maradt fenn, néhány esetben

¹ Gördülékenyebb magyar kifejezés lenne az áldozati vadkan, ám ez nem fejezi ki pontosan azt, amire a szanszkrit kifejezés utal, mert a *varāha* nem egyszerűen áldozati állat, hanem maga az áldozat.

² Az ókori forrásokban Avanti, a 16 *mahājanapada* egyike.



1. kép

épen, többnyire azonban erősen sérült állapotban. Zömük a mai Madhya Pradeshben található, az ezen kívüli területeken – északon Uttar Pradesh, nyugaton Rajasthan és Gujarat, délen Maharashtra szomszédos vagy közeli részein – szórványosan egy-egy példány fordul elő. Kivételt képez Gujarat, ahonnan négy ábrázolás ismert.

Az állat alakú Varāha első ábrázolása Ramtekben (a mai Maharashtra Madhya Pradeshsel szomszédos Nagpur kerületében) jelent meg a Kr. u. 5. század második felében. A Gupta-szentélyben álló nagyméretű ábrázolás még minden ornamenst nélkülöz, a Vadkan pőre vaddisznói mivoltában áll előttünk. Mire legközelebb felbukkan a Közép-India szívében fekvő Eranban az 5–6. század fordulóján, főbb vonalaiban már kialakult jellegzetes ikonográfiája. A Vadkan *purāṇák*ban megfogalmazódó kozmogóniai mítoszt a Gupta-kor művészete lefordítja a képi ábrázolások nyelvére, melynek jegyei a monumentális mű egész felületét beborítják. A szobor nyakára vésett felirat

invokációja a vadkanalakot öltött Viṣṇu előtt hódol, aki „a Föld felemelése közepette kemény ormánya csapásaival megremegteti a hegyeket” és „a három világ oszlopa”.³ A Vadkan testét bölcsek (*ṛṣik*) tömött sorai borítják, akik a *Bhāgavatapurāṇa* szerint a Földet felemelő Vadkan tettét dicsőíteni sereglettek össze, s a Vadkan sörtéi között kerestek menedéket. Az ábrázolási hagyomány itt megjelenő elemei közé tartozik a teknős- (*kūrma*) talapzat, a rajta fekvő Śeṣa kígyó, az agyaron csüggő Földistennő, a nyelv hegyén Sarasvatī és a háton a tönkszerűen kiemelkedő négyfülkés (*caturmukha*) szentély⁴ (1. kép). Az utóbbiról a későbbiekben részletesen ejtek szót.

A Varāha Gupta-kori elterjedtsége a magadhai Ādityasena késő Gupta uralkodóhoz köthető 7. századi apsarhi (ma Bihar) ábrázolással együtt is csekély. Ezután mintegy két évszázadnyi szünet következik, majd a Pratihāra- és a Paramāra-hatalomhoz kapcsolódóan a 9–10. századtól készülnek ismét Varāha-ábrázolások Madhya Pradesh középső részein, elsősorban Vidisha környékén. Kelet-Madhya Pradeshben a Kalacuridinasztia alatt a 9–11. században, Madhya Pradesh északi részén, Chattarpurban és a ma Uttar Pradeshhez tartozó Lalitpurban pedig a Candella-dinasztia uralkodása idején, a 10–11. században élte virágkorát a Varāha-ábrázolások készítése. Madhya Pradesh nyugati részén a Paramāra-dinasztia idején a 11., de különösen a 12–13. században került sor nagy számban Varāha-szobrok állítására. Eközben az ikonográfia is változott, összetettebbé és konkrétabbá vált: a testen megszorodtak a felismerhető ikonográfiai jegyekkel bíró istenek, istencsoportok, megjelentek a létszférák ábrázolásai; a fejen Brahmā, Agni, a Nap és a Hold, valamint védikus szertartások megszemélyesítői kaptak helyet, és a Földistennő lekerült az agyarról a talapzatra. Az egyes dinasztiákhoz köthető művészeti iskoláknak sajátos stílusjegyei alakultak ki. Új fejlemény, hogy a Gupta-kori ábrázolások vaisnava kontextusa után ebben a korszakban a Varāha saiva környezetben is felbukkan.

A nyugat-mālvai Dhārāból (ma Dhar) kiindulva a Paramārák hozzávetőleg 975 és 1250 között fokozatosan kiterjesztették a fennhatóságukat egész Mālvára, valamint Rajasthan, Gujarat és a Dekkán egyes részeire (Bajpai 2003: 65–66). A Varāha-ábrázolások elterjedését vizsgálva lehetségesnek tarthatjuk, hogy a Paramāratérhódítás Rajasthanban és Gujaratban hozzájárulhatott a Varāha-ábrázolások megjelenéséhez és népszerűségéhez ezeken a területeken.⁵ Ezt alátámasztja az

³ Toramāṇa hun uralkodó uralkodásának első évére keltezett vaisnava felirat, amely annak a templomnak az építését örökíti meg, amelyben a szobor állt. A templom építetője bizonyos Dhanyaviṣṇu, az elhunyt Mātṛviṣṇu nevű király (*mahārāja*) öccse (Fleet 1880: 158–161). Keletkezése Kr. u. 495–515 közöttre tehető, lásd <http://siddham.uk/inscription/IN00099> (Letöltve: 2017. 09. 30.).

⁴ Fleet nevezi először szentélynek (Fleet 1880: 159), később Harle is rá hivatkozik (Harle 1996: 38).

⁵ A Paramārák először a 10. század végén terjesztették ki hatalmukat a Mārutól (Marwar, Rajasthan) nyugatra eső területekre. Legnagyobb területi kiterjedésüket a 11. század első felében érték el. A Cālukyák és a Kalacurik

a körülmény is, hogy nagyjából a Paramāra-hatalom lehanyatlásával egyidejűleg megszűnik a Varāha-ábrázolások készítésének hagyománya is.

A Varāha-ábrázolás az ősvizek mélyére süllyedt Föld Vadkan általi felemelését és az ósocéán felszínére történő visszahelyezését elbeszélő teremtménymítoszt jeleníti meg, amely első ikonográfiainak tekinthető ábrázolása, az erani Varāha-szobor megjelenésekor már egyértelműen Viṣṇuhoz kapcsolódott. Nem volt ez mindig így, a mítosz fejlődésének korábbi rétegeiben még Prajāpati, illetve Brahmā az, aki vadkan alakot öltve alábukik a vizek mélyére, majd ezt a szerepet fokozatosan Viṣṇu veszi át. A Vadkan Viṣṇu megtestesülésévé válását elősegíthette a világ teremtésében játszott szerepük párhuzamossága. A Földet az ősvizek mélyéről felemelő s ezzel (újra)teremtő Vadkant a korai *purāṇák* a Gupta-korban azonosítják a teremtő áldozattal, míg Viṣṇu, akinek esetében ez a folyamat már korábban végbement, mint maga az áldozat jelenik meg (Renner 2012: 79–80, 85–87).

A *purāṇák* kozmogóniai mítoszai érzékletesen írják le a Varāha csodálatos és félelmetes megjelenését: mérhetetlen, hegyként magasodó, napként tündöklő alakját, mennydörgésszerű hangját, viharfelhőre emlékeztető sötétkék arcszínét, vakítóan fehér, hegyes, íves agyart, tűz és villámlás gyanánt ragyogó szemeit, hatalmas, telt és kerek vállait, oroszlánéra emlékeztető járását.⁶ A mítosz ezután következő része a Vadkan testrészeit a védikus áldozat részeivel azonosítja: nincs olyan része a Varāhának, amelynek ne lenne áldozati szerepe. Lábai a Védák, mellkasa *soma*áldozat, szája tűzoltár, sörteje *kuśa*fű; nyelve Agni, feje Brahmā, szemei a nappal és az éjszaka; orrlyuka olvasztott vaj, ormánya áldozati kanál, hangja *sāman*ének-mormolás; két agyara vaj- és gyümölcsáldozat, hímtagja vajáldozat, illata égőáldozat, mozgása a *devák* és az atyák tiszteletére bemutatott szertartások, szőrtincsei a tejáldozat; szíve az áldozati díj, járása a versmértékek; stb.⁷ Az elbeszélésnek ezen a pontján az istenség belép a vizekbe, és végrehajtja a tettet – a Föld felemelését –, amiért vadkan alakját öltötte.

A Varāhának a mítoszban leírt tulajdonságai az ábrázolásokban is tükröződnek. A mítosz ugyan nem ikonográfiai szöveg, mégis számos ikonográfiai vonatkozású információt tartalmaz. Ilyen például az, hogy a Varāha feje Brahmā, szemei a nappal és az éjszaka, vagy hogy két agyara a vaj- és gyümölcsáldozat. Ezek a részletek a konkrét ábrázolásokon is megjelennek: az állat alakban ábrázolt Vadkan feje

hódítása a 11. század közepén ugyan meggyöngítette őket, de 1178-ban sikerült visszaállítaniuk a hatalmukat (Schwartzberg 1992: 33).

⁶ Tipikus a *Vāyupurāṇa* 6, 12–14 leírása.

⁷ *Vāyupurāṇa* 6, 16–22. A teljes szöveget lásd Renner 2012: 81–84. Ez a szövegrész kisebb-nagyobb eltéréssel más *purāṇák*ban is megtalálható (*Matsya*-, *Brahmāṇḍa*-, *Brahma*-, *Padma*-, *Viṣṇudharmottarapurāṇa*-, *Harivaṃśa*-, *Viṣṇusmṛti*-, *Viṣṇusahasranāma*-, *Śaṅkarabhāṣya*), lásd ugyanott. A *yajñavarāha* szimbolikájának részletes elemzését és a szövegek összevetését V. S. Agrawala végezte el (Agrawala 1963: 200–221).

tetején Brahmā, a szemei felett a Nap- és a Holdisten, az agyaránál a szertartásokat megszemélyesítő alakok a *purāṇák* mítoszbeli leírására vezethetők vissza, csakúgy, mint a Varāha őserőt sugárzó megjelenése. A *purāṇák*on kívül másfajta szövegek (*saṃhitāk*, *āgamāk*, *tantrák*) is tartalmaznak ikonográfiai adatokat. Fontos részletre világít rá a *Sātvatasaṃhitā*,⁸ amelyből megtudjuk, hogy a Varāha magában hordja a három világot (föld, ég és levegő vagy alsó világ). És valóban, a világok ábrázolása mint ikonográfiai elem a 9. században megjelenik a Varāha testén.

Az állat alakú Vadkan ábrázolásának értelmezésében tehát fontos szerepet játszanak a nem ikonográfiai típusú szövegek, különösen amiatt, hogy a tulajdonképpeni ikonográfiai szövegek szinte kivétel nélkül az embertestű, vadkanfejű változat (*ṇṛvarāha*) leírására szorítkoznak.⁹ Elenyésző számú szöveghely utal csupán az állat alakú Vadkanra, azok is inkább csak az említés, semmint a részletes ismertetés igényével.¹⁰ Egyedüli kivételként az *Aparājitapṛcchā* említhető, amely két helyen is (25, 1–21 és 219, 10–23) részletesen foglalkozik az állat alakú Vadkan leírásával. További érdekessége, hogy az embervadkanról említést sem tesz. Ez tehát az egyetlen ismert ikonográfiai szöveg, amely kizárólag az állat alakú Vadkan leírásával foglalkozik, és azt viszonylag bővebben ismerteti.

Az *Aparājitapṛcchā* keletkezése, földrajzi horizontja és Vadkan-leírása

Az *Aparājitapṛcchā* (*Aparājita kérdései*, más néven *Sūtrasantānaguṇakīrtiprakāśa* vagy röviden *Sūtrasantāna*) a hindu templomépítészet és más művészetek elveit és szabályait enciklopédikus igénnyel tárgyaló *vāstu*- vagy *śilpaśāstra*művek közé

⁸ A *Sātvatasaṃhitā* a *pāñcarātratan* kifejtését tartalmazó egyik legkorábbi szöveg.

⁹ A dél-indiai *Vaikhāṇasa* *āgama* *yajñavarāha*-ja nem az állat alakú Varāhát jelöli, hanem a *ṇṛvarāha*-ábrázolások egyik – meditációs tartásban ülő – típusát, amelynek semmi köze a teremtéssel összefüggő állat alakú Vadkanhoz, amelynek ábrázolásait e helyen vizsgáljuk.

¹⁰ Jellemző a *Viṣṇudharmottara Pratimālakṣaṇa* című részének vonatkozó szöveghelye (79. fejezet: *Varāharūpanirmāṇam*, azaz A Varāha ábrázolásának elkészítése), amely a *ṇṛvarāha* részletes leírása után alternatívaként kínálja az állat alakú Vadkan állítását: „vagy pedig teljesen dísznő alakban [kell elkészíteni]”. Továbbá kimondja, hogy akár embervadkanként, akár vadkanként készítsék el, a Föld felemelése közben kell ábrázolni (fordítást lásd Renner 2012: 112). A későbbi kompendiumok (*Devatāmūrtiprakaraṇa*, *Mānasollāsa*, *Śilparatna*) sem sokkal bőbeszédűbbek. A *Devatāmūrtiprakaraṇa* és a *Śilparatna* szerint a Varāha hatalmas vadkanként ábrázolandó hegyes agyarakkal és felálló fülekkel és sörtével (fordítást lásd Renner 2012: 120). Mindkét hagyomány a *Mānasollāsa*-ra megy vissza (Srivastava 1990: 53).

tartozik.¹¹ A mű Aparājita és Viśvakarman közötti párbeszéd formájában íródott. Szerzője Bhuvanadevācārya, aki az Aparājita által feltett kérdéseket a műben Viśvakarman szájába adva válaszolja meg. Viśvakarman pedig nem más, mint a védikus mitológia világegyetemet megalkotó építész, akitől az isteni eredetűnek tartott hagyományos építészeti elveket származtatják. Bhuvanadevācārya valójában a régi építészeti hagyománynak a saját korában, saját tágabb környezetében élő változatát írja le, amely a Viśvakarman nevét viselő iskolában hagyományozódott. Ez a hagyomány a nyugat-indiai templomépítészeti stílus, a földrajzi-kulturális régió pedig Māru-Gurjara, amely Rajasthan egyes részeit (Marwar) és Gujaratot foglalja magában.¹² Az *Aparājitaṭṭhā* érdeklődésének középpontjában tehát a nyugat-indiai építészet áll, és a tárgyalt építészeti formák alapján megállapítható, hogy ezen belül is elsősorban gujarati használatra készült (Dhaky 1961: 231). És hogy ki volt Aparājita? Az ilyenfajta párbeszédekben szokásos módon valamely királyi személy, pontos kiléte bizonytalan. A névazonosság alapján felmerült, hogy azonos azzal az Aparājítával, akit egy Vikrama-éra szerint 1161-ban keletkezett gwaliori felirat a Mūladeva nevű uralkodó fiaként említ,¹³ ez azonban jelenlegi ismereteink szerint más adattal nem támasztható alá.

A *vāstuśāstra* elvei számos *purāṇā*ban és korábbi kompendiumban megtalálhatók, és az *Aparājitaṭṭhā* bőven merít ezekből.¹⁴ P. A. Mankad az építészetre és szobrászatra vonatkozó szövegek összevetése alapján megállapította, hogy az *Aparājitaṭṭhā* biztosan előbb keletkezett, mint Hemādri műve, a *Caturvargacintāmaṇi*, amely idézi az *Aparājitaṭṭhā*t. Mivel Hemādri két Yādava uralkodónak, Mahādevának (1260–1271) és Rāmacandrának (1271–1309) is pénzügyminisztere volt, a mű keletkezése legkésőbb 1260–1309 közöttre tehető. A legkésőbbi mű pedig, amelyre az *Aparājitaṭṭhā* utalásokat tartalmaz, Dhar Paramāra uralkodója, Bhoja (1010–1055) *Samarāṅgaṇasūtradhāra* című műve, a keletkezés legkorábbi idejét tehát ez határozza meg. Továbbá, az *Aparājitaṭṭhā* feltűnő figyelmet szentel a dzsaina szobrászati műveknek, melyekről eleven leírást ad, ami a dzsaina vallás korabeli virágzó állapotára enged következtetni. A dzsainizmus iránti tolerancia és a dzsaina kultuszhoz

¹¹ A *vāstuśāstra* és a *śilpaśāstra* a kora középkori *śilpa*művekben szinonim fogalmakként szerepel (Dubey 1987: 12, 1. jz.).

¹² A nyugat-indiai templomstílus a 6. század körül Rajasthanban (Marwar) alakult ki, majd a Solanki-dinasztia alatt (10. század) Gujaratra is kiterjedt.

¹³ Több szerző, köztük a szövegkiadást készítő P. A. Mankad szerint Aparājita Mūladeva fia. Genealógiájukat a Vikrama-éra szerinti 1161-re (Kr. u. 1104–1105) keltezett gwaliori felirat közli, mely szerint Aparājita a Bhuvanapāla és Trailokyamalla néven is ismert Mūladeva fia (Hultsch 1886: 201–202).

¹⁴ A dramatizált tárgyalásmód is felbukkant már korábban a *Matsyapurāṇā*ban és a *Viṣṇudharmottarā*ban (Dhaky 1961: 231).

kapcsolódó ábrázolások széles körű elterjedése Gujaratban a Solanki-dinasztiához tartozó Kumārapāla (1143–1172) uralkodásához köthető. Mindezek alapján az *Aparājitapṛcchā* Mankad szerint biztonsággal datálható a 12. század és a 13. század első fele közötti időszakra (Mankad 1950: ix–xii).¹⁵ A mű további tartalmi elemzése alapján M. A. Dhaky az *Aparājitapṛcchā*t több mint száz évvel későbbinek tartja a *Samarāṅgaṇasūtradhārā*nál, így az szerinte semmiképp sem datálható a 12. század második felénél korábbra (Dhaky 1961: 231–234). Összefoglalva tehát arra az eredményre jutunk, hogy az *Aparājitapṛcchā* keletkezése a 12. század második és a 13. század első fele közé tehető. Kronológiailag ez átfedésben van egyrészt azzal az időszakkal, amikor a Paramārák visszaszerezték hatalmukat korábban elhódított területeik felett, másrészt egybeesik az állat alakú Vadkan-szobrok Nyugat-Mālvāban és Gujaratban kimutatható sűrűsödési hullámával is. Valószínűnek tarthatjuk, hogy a Paramāra-hatalom újjáéledése kedvezett a Varāha-ábrázolások állításának, ami azonban a térség bonyolult politikai összefüggései és az ott érdekelt dinasztiák változó kimenetellel folyó hatalmi harca miatt nem jelenti azt, hogy más uralkodócsaládok ilyen szempontból ne jönnének számításba.

Térjünk rá most az *Aparājitapṛcchā* Varāha-leírására.¹⁶ A *Varāhāvatāra* (*Vadkan-megtestesülés*) című 25. fejezet és a *Viṣṇumūrtayas* (*Viṣṇu ábrázolásai*) című 219. fejezet a Vadkant a *purāṇá*kkal egyezően a világegyetem teremtetőjeként írja le. Aparājita kérdésére Viśvakarman elmondja, hogy a hegyek, szárazföldek és óceánok súlyától túlterhelt Föld lesüllyedt az alvilágba. A tejtengerben az összes isten (*sura*) Viṣṇuhoz sietett és könyörgött, hogy mentse meg az élők és élettelenek világát. Viṣṇu ígéretet tett, hogy lemegy az alsó világba és visszaállítja a helyére a lényeknek otthont adó Földet. A *ṛta* világkorszak közepén mérhetetlen Vadkan alakját öltötte, és agyara hegyén hegyeivel, szárazföldjeivel, óceánjaival egyetemben felemelte a *rasātalāb*ól a Földet – az összes *deva* hódolata közepette így érkezett meg a Föld Tartója (25, 1–8).

Az itt kezdődő tulajdonképpeni ikonográfiai szövegrész (25, 9–21) több istent és istencsoportot említ, akik a Varāha testének különböző pontjain kerestek menedéket: az orra hegyén Pavana (Vāyu), a nyelvén Sarasvatī, a torkán a halhatatlannok. A nyakán istenek sokasága, ajkain *asurák*, szemeiben Candra és Arka (Sūrya), a füleiben *gandharvák*. A hátán a Meru áll *līṅga* formájában, amely nem más, mint az ötarcú istenség, az eget betöltő Sadāśiva; körülötte a rituális körüljárás irányában

¹⁵ Az uralkodási évszámokat az újabb adatok alapján korrigáltam.

¹⁶ Az *Aparājitapṛcchā* rendelkezésre álló szövegkiadása (Mankad 1950) meglehetősen sok hibát tartalmaz, így értelmezése sokszor nehézségekbe ütközik, a nevek több esetben nem azonosíthatók. E helyen részleteket közlök a szövegből.

a tizennégy világ,¹⁷ a tizenegy Rudra, a tizenkét Āditya, a tizennégy Manu stb. Mellkasán hegyszülött nemzetségek, fülékszerén az e világi lét, patáin Indra és *gandharvák*, a paták hasadékaiban kígyók, a lábszárakon a két Aśvin, gyomrában a világegyetem, hasa alatt a hét óceán, azon a teknős, a teknősön Garuḍa. A szövegnek ez a része az óceánokkal szegélyezett Földet a három világgal együtt az agyara hegyén felemelő magasztos Vadkanhoz intézett fohással végződik.

A 219. fejezet Vadkant leíró része (10–23) főként ikonometriai részleteket tartalmaz, de emellett a 25. fejezet ikonográfiai információit is kiegészíti. A Vadkan nyakán hármasszoros van, az ormánya kerek, két orrlyukkal. Szemei és feje az elefántéhoz hasonló. Bal mellső lábát felemeli, a hátsóval előrelép. A hátán, a fejhez közel a Meru látható *liṅga* formájában, körülötte a három világ minden mozgóval és mozdulatlanul együtt. Mellkasa előtt a Śeṣa kígyó, alatta a teknős, az alatt pedig a vizek. Lakṣmī az agyara hegyénél van, jobb kezét a bal agyara helyezi.

Az *Aparājitapṛcchā* Vadkan-leírásának összevetése az ismert ábrázolásokkal

Az *Aparājitapṛcchā*, amellett, hogy megismétel *purāṇák*ból származó ismereteket (például a Vadkan szeme a nap és a hold, füleiben *gandharvák* letek menedékre, stb.), sok új ikonográfiai információt is közöl. A testen ábrázolt alakok közül több istent és istencsoportot megnevez, először írja le a vizeken fekvő teknőst, rajta a Śeṣát és Garuḍát, a Vadkan mellett álló istennőt, akit Lakṣmīnak nevez, a mozgásban ábrázolt Vadkan lépő lábait és végül, de nem utolsósorban a hátán látható, *liṅga* formájú Merut. Ezeket az ikonográfiai adatokat kell most összevetnünk a szöveg korának (12. század második fele – 13. század első fele) megvalósult ábrázolásaival. Munkánkat nehezíti, hogy a látszólag sok részlet ellenére a leírás meglehetősen elnagyoltnak mondható, a Varāha-ábrázolásokról ismert számtalan apró és nagyobb részlet teljességre törekvő, rendszerezett számba vételére láthatólag nem törekszik, inkább kiragadott részleteket sorakoztat fel. Továbbá, a felsorolt ikonográfiai sajátosságok többsége számos különböző korú és készítési helyű Varāha-ábrázoláson fellelhető, tehát nem szűkíthető le arra a korra, amelyben szövegünk keletkezett, sem pedig arra a földrajzi régióra, amelyre vonatkozik. Egyedüli kivételt ez alól

¹⁷ A *purāṇák* tizennégy világa a hét felső és a hét alsó világot foglalja magában.



2. kép

a lépő láb képez, amelynek előfordulása az ismert ábrázolások alapján Nyugat-Mālvāra, Rajasthan Madhya Pradesh és Gujarat közé ékelődő, illetve Gujarattal északkeleten szomszédos részére, valamint Gujaratra szűkíthető le.

Vizsgálatunkban ezért a lépő láb kritériumát alkalmazzuk első szűrőként. Összesen tíz lépő alkotást ismerünk,¹⁸ ezek közül nyolc¹⁹ biztosan a 12–13. között keletkezett (2. kép). Így az egy korai és egy kérdéses datálású mű ellenére biztonsággal kijelenthetjük, hogy a lépő ábrázolások készítésének jellemző periódusa a 12–13.

¹⁸ Természetserűleg eleve kiesnek a vizsgálat köréből azok a szobrok, amelyeknek a lába teljesen egészében hiányzik.

¹⁹ A nyolc ábrázolás származási helye a következő: 1. Ujjain (Ujjain, Madhya Pradesh), a Vikram University Museum gyűjteményében; 2. Ujjain (Ujjain, Madhya Pradesh), Vikrant Bhairav-templom; 3. Karohan (Indore, Madhya Pradesh), az indore-i Kārohan Mahādev-templom előtt; 4. Mamleshwar-Omkarashwar-templom (Khandwa, Madhya Pradesh); 5. Bunjar (Mandsaur, Madhya Pradesh), a Central Museum Indore gyűjteményében; 6. Nagda (Udaipur, Rajasthan), a Maharana Pratap Museum Udaipur gyűjteményében; 7. Athurna (Banswara, Rajasthan), a Rajputana Museum Ajmer gyűjteményében; 8. Wadhwan (Surendranagar, Gujarat), a Watson Museum Rajkot gyűjteményében.



3. kép

század, amely megegyezik az *Aparājitapṛcchā* keletkezésének korával, a származási helyük által kirajzolt területbe pedig beletartozik a szöveg földrajzi horizontja.

Nézzük most a lépő ábrázolásoknak a szöveg által említett egyéb jellemzőit. A testen megjelenő istenségek és istencsoportok vizsgálatát tegyük félre, mivel a Vadkan-ábrázolások ikonográfiai részletei közül ezek mutatják a legkisebb stabilitást – megjelenítésük minden szobor esetében más és más –, és emiatt egy szorosabban összefüggő csoport behatárolására a legkevésbé alkalmasak. Két jellegzetes ikonográfiai részlet viszont az istennő ábrázolása és a Vadkan hátán elhelyezett szentély, ezeket vesszük szemügyre részletesebben.

Ami az istennőt illeti, az *Aparājitapṛcchā* nem egyértelmű abban a tekintetben, hogy a Vadkan agyarán kit is emel fel a vizek mélyéről. Míg a mítoszt leíró részben a Földistennőről

van szó, addig az ábrázolást ismertető rész szerint Lakṣmī áll mellette, és fogja a bal agyaráját. Ugyanez a kettősség néhány másik szövegben is előfordul (*Agnipurāṇa*, *Ḥayaśīrśasaṃhitā*),²⁰ de az oka nem világos. Az istennő álló alakja – az erani Varāha-ábrázolásról ismert, agyarról lecsüngő változat helyett – már valószínűleg a 10., de legkésőbb a 11. században átadta a helyét az álló ábrázolásnak (3. kép). Az a kérdés, hogy az ábrázolás megváltozásával végérvényesen Lakṣmī jelenik-e meg a Vadkan kíséretében, további vizsgálatot igényel. Addig is maradjunk a szöveg megnevezésénél. A Varāhát leíró szövegrész úgy szól, hogy Lakṣmī a bal agyarnál helyezkedik el, jobb keze a bal agyaron van. Nyolc lépő ábrázolásunk közül öt felel meg ennek a kritériumnak: az ujjaini Vikrant Bhairav-templom Varāhája, két 13. századi rajasthani szobor, az egyik Nagdából (Udaipur District) (4. kép), a másik Athurnából (Bhanswara District), valamint a gujarati Wadhwan (Surendranagar District) Varāhája (5. kép).

Nézzük most a Vadkan hátán lévő ikonográfiai elemet, amelyről az *Aparājitapṛcchā* azt írja, hogy az a Meru *līṅga* formájában, az ötarcú nagy isten, az eget betöltő Sadāśiva. Mielőtt megvizsgálánk, hogy az eddigi rostákon fennmaradt négy

²⁰ A *Caturvargacintāmaṇi* egyértelműen Lakṣmī mellé teszi le a vokst.

szobrunk közül melyik felel meg ennek a kritériumnak, foglalkoznunk kell azzal a kérdéssel, hogy egyáltalán hogy kerül a Sadāsivát megtestesítő Meru-*liṅga* Viṣṇu Vadkan-megtestesülésének hátára? Ahhoz, hogy erre legalábbis megkíséreljünk magyarázatot kapni, kicsit hosszabb kitérőt kell tennünk.

A Varāha hátán lévő ikonográfiai elem értelmezése sok fejtörést okozott a kutatásnak, és máig nem született rá minden szempontból kielégítő magyarázat. A nehézséget, részben legalábbis, az okozza, hogy az *Aparājitapṛcchā* az egyetlen szöveg, amelyben előfordul. A szöveg azonban a „szentély” első szobrászati előfordulásához képest hat-hétszáz évvel későbbi, és ráadásul saiva értelmezést kínál, ami első ránézésre több kérdést vet fel, mint amennyit megválaszol. Az értelmezésre irányuló eddigi kísérletek egyébiránt idáig el sem jutottak, megálltak az erani Varāha hátán álló jelenség megfigyelésénél, a későbbi ábrázolások problémáját elvetve azzal, hogy ez az ikonográfiai elem a későbbiekben eltűnt a Varāha-ábrázolásokról. Ez azonban távolról sem igaz. Jóllehet a Varāha-ábrázolások összességét nézve



4. kép

a „szentély” nem tekinthető minden esetben jelen lévő kötelező elemnek, a jelenleg vizsgált korszakban és területen általánosan elterjedt, és lépő Varāha ábrázolásaink mindegyike rendelkezik vele.

Válasszuk ketté a kérdést: nézzük először azt, amivel az eddigi megfejtési kísérletek is foglalkoztak, az erani Varāha esetét, majd azután térjünk rá arra, hogy milyen út vezethet Erantól az *Aparājitapṛcchāig*, azaz hogyan lett a Varāha hátán lévő szentélyből Meru-*linga* és Sadāśiva.

Rangarajan az erani Varāha hátán lévő szentély ülő alakjait ikonográfiai megfontolások és az *Ahīrbudhnyasamhitā* című *pāñcarātraszöveg* alapján Vāsudevával (nyugat), Śivával (dél), Brahmával (észak) és Viṣṇuval (kelet) azonosította (Rangarajan 1997: 52) (6. kép). A közép-indiai térségben, amelyhez Eran is tartozott, a Kr. e. 2. századtól kezdve kétségtől megkérdőjelezhető volt a Vāsudeva (Viṣṇu, Kṛṣṇa, Hari, Nārāyaṇa névvel is illetik) kultuszát középpontba állító *bhāgavata* vallás, és jelen volt a *pāñcarātra* iskola is, amely a teremtés folyamatát, azaz az elvonatkoztatott Legfelső Lényből a manifesztált formák keletkezését leíró *vyūhatant* kidolgozta. Ebben a rendszerben Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna és Aniruddha



5. kép



6. kép

a Legfelső Lény (Nārāyaṇa) manifesztációi (*caturvyūha*).²¹ Míg Vāsudeva a legfőbb személyes istenség, addig Saṃkarṣaṇa, Pradyumna és Aniruddha pusztító, fenntartó, illetve teremtő funkcióval bírnak, ami lehetővé tette a Śívával, Viṣṇuval, illetve Brahmával való azonosításukat. Az erani Varāha hátán lévő szentély alakjainak ikonográfiája már ezt az azonosítást valósítja meg. Rangarajan ezért ezt a Varāha hátán hordozott szentélyt a *vyūhatan* legkorábbi ismert közép-indiai ábrázolásának tekinti (Rangarajan 1997: 52).

Míg azonban Brahmā jelenléte kétségtől igazolható a szentély ábrázolásai között, addig a többi alak azonosítása kérdéseket vet fel (Becker 2010: 131), olyannyira, hogy Joanna Williams az egész ikonográfiai elemet Brahmā manifesztációjának tartja (Williams 1982: 130). Hogy a négyfülkés, négyalakos szentélyt tekinthetjük-e

²¹ A *pāñcarātra* iskola tanainak korai említései közé tartozik a *Mahābhārata* 12. könyvének (*Śāntiparvan*) *Nārāyaṇīya* nevű része, különösen Nārada bölcs Nārāyaṇánál tett látogatásának elbeszélése (erről részletesen lásd Renner 2012: 47–51), továbbá a *Matsyapurāṇa* 248, 1–11 (Renner 2012: 90–91).

valóban Brahmā manifesztációjának, számomra kérdéses. Ugyanakkor megfontolandó az az észrevétel, mely Brahmā kiemelt szerepét abból eredezteti, hogy a Vadkan a kozmogónikus mítoszban először nem Viṣṇuhoz, hanem Brahmához kapcsolódott (Becker 2010: 141). Azt mindenképpen leszögezhetjük, hogy Brahmānak a Varāha fején megkülönböztetett helye van, hiszen, mint láttuk, fejét a *purāṇák* Brahmával azonosítják (*brahmaśīrṣa* 'Brahmā-fejű').²² Ez a későbbi ábrázolásokon úgy (is) jelentkezik, hogy a Varāha feje tetején Brahmā ábrázolása kap helyet. A szentély többi alakjának azonosítása azonban még várat magára, és Brahmā szerepének fontossága önmagában még nem cáfolja a szentély alakjainak *vyūha*ként való értelmezését.

Ami a Meruként való értelmezést illeti, valamivel könnyebb dolgunk van, a hegy szimbolikája ugyanis nem idegen a Vadkantól. Ehhez nem kell messze mennünk bizonyítékért: az erani Vadkan felirata szerint a Varāha a három világ oszlopa, amit úgy értelmezhetünk, hogy ő a világ tengelye, az *axis mundi*, ő a világ középpontjában emelkedő világhegy. Az *Aparājitapṛcchā* (és más szövegek) a Föld Tartójának nevezi a Vadkant, a Föld pedig – a szövegből világosan kiderül – az alatta és felette elhelyezkedő világokat is magában foglalja. Ezeknek a tengelye pedig tudvalevőleg szintén a világhegy, azaz esetünkben az azt megtestesítő Vadkan, aki az univerzum oszlopaként jelenik meg a róla szóló mítoszban. Az ábrázoláson csak az oszlop csúcsa látszik, az istenek által lakott felső világ, s ezt úgy magyarázhatjuk, hogy az oszlop többi része maga a Varāha (aki egyébként magában hordja a világokat, lásd fentebb). A Varāha *axis mundiként* való értelmezését támasztja alá a tejóceán kiköpüléséről szóló mítosz mint párhuzam is, ahol a Mandara-világhegyet a teknős háta támasztja alá, éppen úgy, ahogy a Varāha-ábrázoláson a Vadkan, a világ tartóoszlopa, a vizeken úszó teknős szilárd talapzatán veti meg a lábát.

Végül az utolsó kérdés az, hogy ez az ikonográfiai elem mikor, hogyan és miért kapott saiva értelmezést. Mint fentebb megállapítottuk, az állat alakú Vadkan-ábrázolások legnagyobb számban a 9–13. században készülnek, kultuszuk fénykora tehát a hindu dinasztikiák kora. Ha megnézzük térségünk Varāha-szobrot állító dinasztikiáinak vallási hovatartozását, akkor azt látjuk, hogy többségüket (Pratihārák, Candellák, Kalacurik) változó vallási elkötelezettség jellemezte, a Paramārák pedig jellemzően saivák voltak. A Varāha-ábrázolások kontextusát vizsgálva is arra a meglepő eredményre jutunk, hogy a Közép-Indiában ma is *in situ* található állat alakú Vadkan-ábrázolások közül számos egyértelműen saiva környezetben áll.

²² Itt némi kétséget ébreszt az, hogy a szentély nem a fejen, hanem legjobb esetben is a nyakszirten vagy később a hát felső szakaszán kap helyet.

Sanderson szerint a Gupta-kort követő évszázadokat vallástörténeti szempontból az uralkodók által támogatott vaisnavizmus visszaszorulása és a *pāñcarātran* saiva modellt követő tantrikus változatának előtérbe kerülése jellemezte (Sanderson 2009: 58–61). Ez utóbbiban a láthatónak, manifesztáltnak (*vyakta*) a láthatatlanból, manifesztálatlanból (*avyakta*) történő saiva elképzelés szerinti keletkezése és Sadāśiva kapcsolódó koncepciója, valamint ennek ikonográfiai ábrázolásai (négy és ötarcú *liṅga*, Sadāśiva) olyan párhuzamosságot mutatnak a *vyūhatan*nal és annak ikonográfiai megjelenítésével, hogy az, úgy vélem, a Vadkan hátán hordozott ikonográfiai elemet könnyen átértelmezhetővé tette a saiva elveknek megfelelően. Ez indirekt módon az erani Varāha szentélyének *vyūhatan* szerinti értelmezését támasztja alá.

Az átértelmezés eszköze tehát *adva* volt, de még mindig ott a kérdés, hogy miért volt erre egyáltalán szükség, miért kellett egy ízig-vérig vaisnava ábrázolást saiva színben feltüntetni? A jelek arra mutatnak, hogy Viṣṇu megtestesülésének sokrétű szimbolikája és a Gupta-kor óta ráépülő politikai allegória (Gail 1977: 166; Willis 2004: 42–47), amelyben az uralkodó magát a földet megmentő Vadkanhoz hasonlítja, sőt azzal azonosítja, a Varāha-ábrázolás jelenlétét nem vaisnava kontextusban is kívánatosá tette. A Varāha-ábrázolás mint politikai metafora, úgy tűnik, saiva uralkodók számára is kihasználható előnyöket kínált. Ezenfelül az állat alakú Varāha – szemben a vadkanfejű, embertestű változattal – a mezőgazdasági termékenység jelképrendszerét is hordozta, és utalt az uralkodónak a királyság földjét termékennyé tevő funkciójára, így jelenléte a földművelő vidéki környezetben további előnyökkel járhatott, és a *ṇṛvarāhával* szemben a *yajñavarāha* választását is indokolhatta. A saiva kontextusra adaptált ikonográfiai megoldást pedig a Varāha hátán elhelyezett ikonográfiai elem Sadāśivaként való átértelmezése szolgáltathatta, amelynek révén Śiva jelenik meg a Vadkan által megmentett világegyetem legfőbb uraként.

Térjünk most vissza négy megmaradt Varāha-ábrázolásunkhoz. A hátukon levő Meru-*liṅgát* vizsgálva azt látjuk, hogy az a két rajasthani szobor esetében ikonográfiailag megfeleltethető a négyarcú (*caturmukha*) *liṅga*ábrázolásoknak, s ily módon kimeríti a *liṅga*ként értelmezett Meru kritériumait, melyen Śiva arcai jelennek meg.²³ Ami a Varāha testének további ikonográfiai részleteit illeti, úgy tűnik, az athurnai Vadkan felel meg jobban az *Aparājitaṣṭacchā* leírásának, de ez további részletes vizsgálatot igényel.

²³ A kilences válogatásból még kettő, Kakoni (Rajasthan, Baran District) és Mamleshwar-Omkareshwar (Madhya Pradesh) Varāhaja felel meg a Meru-*liṅga* leírásának.

Konklúzió

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az *Aparājitapṛcchā* állat alakú Vadkanról adott leírásának a Rajasthan Banswara és Udaipur kerületéből származó két ábrázolás felel meg leginkább. Mindkettő 13. századi, ami az *Aparājitapṛcchā* ekkori keletkezését erősíti meg, és további bizonyítékát adja annak, hogy a szöveg földrajzi horizontja a Māru-Gurjara régió, s ezen belül – legalábbis a Varāha-ábrázolások vonatkozásában – a rajasthani területek.

Bibliográfia

- AGRAWALA, Vasudeva Sharana 1963: Yajña-Varāha – An Interpretation. *Purāṇa* 5, 199–236.
- BAJPAI, Santosh Kumar (ed.) 2003: *Indological Researches in India. Selected Works of Prof. K. D. Bajpai*. Delhi, Eastern Book Linkers.
- BECKER, Catherine 2010: Not Your Average Boar: The Colossal Varāha at Erāṇ, An Iconographic Innovation. *Artibus Asiae* 70(1) [= “To My Mind”. *Studies in South Asian Art History in Honor of Joanna Gottfried Williams*. Pt. 2.], 123–149.
- CHATURVED, Vraj Mohan (ed.) 1995: *The Vāyumahāpurāṇam*. 2nd ed. Delhi, Nag Publishers.
- DHAKY, Madhusudan A. 1961: The Influence of the Samarāṅganāsūtradhāra on *Aparājitapṛcchā*. *Journal of the Oriental Institute* 10, 226–234.
- DUBEY, Lal Mani 1987: *Aparājitapṛcchā. A Critical Study*. Allahabad, Lakshmi Publications.
- FLEET, John Faithfull (ed.) 1880: *Corpus Inscriptionum Indicarum*. Vol. 3. *Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors*. Calcutta, The Superintendent of Government Printing.
- GAIL, Adalbert J. 1977: Visnu als Eber in Mythos und Bild. In: HÄRTEL, Herbert (Hrsg.): *Beiträge zur Indienforschung. Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet*. Berlin, Museum für indische Kunst, 127–168.
- HARLE, James C. 1996: *Gupta Sculpture. Indian Sculpture of the Fourth to the Sixth Centuries A.D.* New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.

- HULTZSCH, Eugen 1886: A Gwalior Inscription of Vikrama-Samvat 1161. *Indian Antiquary* 15, 201–202.
- MANKAD, Potabhai Ambashankar (ed.) 1950: *Aparājitaṭṭṛcchā of Bhuvanadeva*. Baroda, Oriental Institute.
- MONIER-WILLIAMS, Monier 1979 [1899]: *A Sanskrit-English Dictionary*. Reprint. Oxford, Clarendon Press.
- RANGARAJAN, Haripriya 1997: *Varāha Images in Madhya Pradesh. An Iconographic Study*. Mumbai–Delhi, Somaiya Publications.
- RENNER Zsuzsanna 2012: *Viṣṇu Varāha (Vadkan) avatārāja az indiai szövegekben és művészetben*. Doktori disszertáció. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- SANDERSON, Alexis 2009: The Śaiva Age – The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period. In: EINO, Shingoo (ed.): *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo, Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 41–349.
- SCHWARTZBERG, Joseph E. 1992: *A Historical Atlas of South Asia*. 2nd impression, with additional material. New York–Oxford, Oxford University Press. <http://dsal.uchicago.edu/reference/schwartzberg/> (Letöltve: 2017. 10. 15.)
- Siddham. The South Asia Inscriptions Database*. <http://siddham.uk/> (Letöltve: 2017. 10. 15.)
- SRIVASTAVA, Pankaj Lata 1990: *Hindū and Jain Iconography (Based on Aparājitaṭṭṛcchā, Rūpamaṇḍana and Devatāmūrtiprakaraṇa)*. Lucknow, Pankaj Lata Srivastava.
- TAGARE, Ganesh Vasudeo (transl., annot.) 1987: *The Vāyu Purāṇa*. Vol. 1–2. Delhi, Motilal Banarsidass.
- WILLIAMS, Joanna Gottfried 1982: *The Art of Gupta India. Empire and Province*. Princeton, Princeton University Press.
- WILLIS, Michael 2004: The Archaeology and Politics of Time at Udayagiri. In: BAKKER, Hans T. (ed.): *The Vākāṭaka Heritage. Indian Culture at the Crossroads*. Groningen, Egbert Forsten, 33–58.

Képek jegyzéke

1. kép: Az állat alakú Vadkan legkorábbi ikonográfiai ábrázolása. Eran (Sagar District, Madhya Pradesh), 5. század vége – 6. század eleje. Fotó: Renner Zsuzsanna.

2. *kép*: Lépő Varāha ábrázolás. Bunjar (Mandsaur District, Madhya Pradesh), Paramāra-dinasztia, körülbelül 11. század. A Central Museum Indore gyűjteményében. Fotó: American Institute of Indian Studies.
3. *kép*: A Vadkan és az Istennő. Sunari (Vidisha District, Madhya Pradesh), 10–11. század. Az Archaeological Museum Vidisha gyűjteményében. Fotó: Renner Zsuzsanna.
4. *kép*: Lépő Varāha ábrázolás. Nagda (Udaipur District, Rajasthan), 13. század. Az udaipuri Pratap Singh Museum gyűjteményében. Fotó: American Institute of Indian Studies.
5. *kép*: Lépő Varāha ábrázolás. Wadhwan (Surendranagar District, Gujarat), 13. század. A rajkoti Watson Museum gyűjteményében. Fotó: American Institute of Indian Studies.
6. *kép*: Brahmā ábrázolása az erani Varāha hátán lévő négyfülkés szentélyben. A fülben repülő égi lény látható. Eran (Sagar District, Madhya Pradesh), 5. század vége – 6. század eleje. Fotó: Renner Zsuzsanna.

Hol nem volt az ősi tamil főváros?

Különféle legendák

A nacionalista legenda: Kumarik Kaṇṭam

India legdélebbi részét a dravida nyelvű tamilok (*tamiṟ*¹) lakják a történetírás hajnala óta. Már jóval időszámításunk kezdete előtt három nagy ország alakult ki a területen: a déli Pāṇṭiyaṇ, a keleti Cōṇaṇ és a nyugati Cēraṇ királyság. A Pāṇṭiyaṇok székvárosa Maturai volt; minden bizonnyal ők voltak a földkerekség leghosszabb ideig uralkodó dinasztiája. Megasthenés már Kr. e. 300 körül ősi, Héraklés kora óta uralkodó háznak tartja őket, és a Delhi Szultanátus csak a 14. század elején vet véget a hatalmuknak. Ez figyelemre méltó ugyan, de a (kormányzatilag támogatott) tamil hazafias érzületnek kevés: úgy tudja, hogy a Pāṇṭiyaṇok legalább tizenegyezer éven át uralkodtak, éspedig eredetileg hatalmas területen. Volt ugyanis a mai Indiától délre egy hozzá csatlakozó kontinensnyi szárazulat, Kumarik Kaṇṭam, amelyet azonban az óceán két hatalmas özönvízzel elnyelt. A Pāṇṭiyaṇok első fővárosa, Teṇ-Maturai, azaz a déli Maturai még itt állott; majd annak pusztulása után Kapāṭa-puramból uralkodtak. Amikor ez is a tenger fenekére süllyedt (Kr. e. 1500 körül), akkor költöztek csak a ma is álló északi Maturaiba.

E nacionalista legendának vannak zavarba ejtő hajtásai – például megrajzolják az elveszett kontinens térképét, folyókkal, hegyekkel, városokkal;² és ez azután még

¹ A tamil neveket és szavakat tamil leírásuknak megfelelően adom meg; a retroflex approximánst *ṟ*-vel írom át (más előforduló átírások: *ḷ*, *ṛ*, *ṣ*, *zh*). A kiejtés a szanszkrithez hasonló, a legfőbb eltérés, hogy a szimpla mássalhangzók nazális után és magánhangzók között zöngésülnek.

² Egy mai példa a tamil Wikipédiáról: <https://ta.wikipedia.org/wiki/கும்பகண்டம்> (Letöltve: 2017. 09. 29.). A térkép felirata: *ki. mu. 30.000 – pāṇṭiyar āṭciyil kumarikkaṇṭam*, azaz „Kr. e. 30 000 – a Pāṇṭiyaṇok birtokában lévő Kumarik Kaṇṭam”. A térkép nyilvánvalóan Mahalingam (1981) angol nyelvű térképének változata, amelynek reprodukcióját Ramaswamy (2004: 207) közli.

az általános iskolai tankönyvekbe is bekerül (Ramaswamy 2004: 177). Ám a legkevésbé sem a hagymázos tudatlanság tobzódásáról van szó csupán: az elsüllyedt kontinens vagy földhíd, amely legalábbis Madagaszkárt összekötötte Dél-Indiával, komoly tudományos elmélet, éspedig egy évszázadon keresztül a bevett elmélet volt. Az alapja bizonyos állatfajok (lemúrok és rokonaik, tehát félmajmok) és ősmaradványaik eloszlása; ezért azután a feltételezett földrészt Lemúriának nevezték el. Lemúria alig fél évszázada, a modern lemeztektonika kidolgozásával süllyedt el végleg a feledés óceánjának mélyére. Az elmélethez a tamilok csak annyit tettek hozzá, hogy Lemúriát azonosították a saját klasszikus hagyományuk szerinti elsüllyedt déli országgal, és átkeresztelték Kumari Kontinenssé. A név alapja, hogy India legdélibb pontja a Comorin-fok, vagyis Kanyā-Kumārī, tamilosan Kāṇṇiyā-Kumari. A földtörténeti lépték persze teljesen téves, de amikor a történet elemeit összerakták, a huszadik század legelején, ez még korántsem volt magától értetődő.

Felróhatnánk a tamiloknak, hogy túl lassan veszik tudomásul az új tudományos tényeket, de ez méltánytalan lenne – a nacionalisták errefelé sem a modern tudomány szószólói. Jayakaran (2004) például igen visszafogott hangnemben, de teljesen világosan bemutatja a hazafias legenda tarthatatlanságát, és a természettudomány mai állásának megfelelő értelmezést ad a vízözönhagyománynak. Nincs semmiféle elsüllyedt kontinens, de a jégkorszak vége óta a tengerszint (a gleccserek és a sarki jégsapkák olvadásának köszönhetően) mintegy száz métert emelkedett, ami a Pāṇṭiyaṇ ország körül fél magyarországnyi terület elmerülését eredményezte. Ez természettudományosan korrekt elemzés, történeti szempontból viszont nem meggyőző. Egyrészt meglepően hosszú helyi emlékezetet feltételez, hiszen az óceán nagyjából hatezer éve érte el mai szintjét, azaz a tamil írásbeliség kezdete előtt majdnem négy évezreddel. Másrészt a tenger előretörése teljességgel nélkülözte a vízözönlegendákra jellemző drámaiságot: még amikor leggyorsabban nyomult is előre, Kr. e. 8000 körül, akkor is csak átlagosan harminc métert haladt a part évente a szárazföld belseje felé (Jayakaran 2004: 101). Ezt a halászok persze látják, és egy partközeli falu akár tízévenként is költözni kényszerülhetett; de egy katasztrófatörténethez mégis kevésnek látszik.

A klasszikus legenda: Kapāṭa-puram

Kumarik Kaṇṭam meséje a mára már elavult földtani elmélet mellett a régi tamil hagyomány bizonyos elemeire, helyenként azok félreértésére alapul. A korai tamil

irodalomból hiányzik az özönváltörténet, pontosabban olyan futó említései vannak csak, amelyek akár hasonlatként is értelmezhetők lennének. Teljes bizonyossággal csak annyit állíthatunk, hogy ismerték azt a jelenséget, hogy a tenger elnyeli a szárazföldet. Itt azonban az *argumentum e silentio* alkalmazhatatlannak látszik, hiszen az egész úgynevezett *caṅkam*-irodalom kizárólag az akkori jelenről szól: részint szerelmi líra, részint a pártfogó királyok és nagyurak dicséretét zengi – sem történelmi, sem vallási jellegű anyag nincsen benne. Ez igen érdekes kontraszt más kultúrákkal, hiszen például a görögöknél a történelmi jellegű eposzok, míg az indoiráni népeknél a Védák, illetve az Aveszta rituális himnuszai a legkorábbi fennmaradt szövegek.

A vízőzön legendájáról tudósító legfontosabb, ugyanis messze legkorábbi szövegünk Nakkīrar kommentárja Iṛaiyaṇārnak a szerelmi költészet elméletéről szóló *Akap poruḷ* (más néven *Kaḷaviyal*) című értekezéséhez. E kommentár bevezetése szerint (Piḷḷai 1916: 6–8) az alapszöveg az utolsó *caṅkamot*, „tamil irodalmi akadémiát” fenntartó király, Bösz Nagy (*Ukkirap Peru*) Vazuti idején keletkezett. Nakkīrar Kr. u. 700 körül alkotott, bár szövegét csak mintegy kétszáz évvel később rögzíti írásban Nīlakaṇṭaṇār (Zvelebil 1975: 190; Iyengar 1995: 226–230). Nakkīrar sem történelmet ír, célja érezhetően a királyi támogatás megnyerése: azt fejtegeti, hogy a Pāṇṭiyaṇok ősi tradíciója, hogy udvarukban *caṅkam* működik, azaz bőkezűen finanszírozzák a költészetet és a tudományt; sok király maga is költő volt.

Az első, vállaltan legendás *caṅkam* tagjai között említi Śiva istent és két fiát (Skandát és Gaṇeśát), Kuverát és Agastya ṛṣit. Ez állítólag 4440 évig állt fenn, 89 király uralma alatt, „mondják, a tenger elvette Maturaiban” (*kaṭal koḷḷap paṭṭa Maturaiy enpa*). A második akadémia 3700 évig működött, 59 király alatt; „mondják, Kapāṭa-puramban. Úgy tűnik, abban az időben vette el a tenger a Pāṇṭiyaṇ országot” (*Kapāṭa-puratt enpa. ak-kālattup pōlum Pāṇṭiya nāṭṭaik kaṭal koṇṭatu*). Az özönvíz idején uralkodó „Sánta Māraṇ Ūr, akinek, miután a tenger elvette birtokát, el kellett jönnie” (*kaṭal koḷḷap paṭṭup pōnt irunta Muṭat Tiru Māraṇ*),³ költőzteti a székvárost és a költői testületet *uttara Maturaiba*, ahol 49 király alatt 1850 esztendeig működött.

A szöveg csak egy özönvizet említ világosan, amely az *egész* Pāṇṭiyaṇ országot elnyeli, fővárosával, Kapāṭa-purammal együtt; minden bizonnyal ekkor süllyedt el a korábbi székváros, Maturai is. Ezután költöztek a Pāṇṭiyaṇok történetileg ismert területeikre. Az új fővárost szintén Maturainak nevezik el – és azután mindvégig ez marad a déli tamil királyság székhelye, ma is virágzó nagyváros. Az *uttara* jelző a szövegben,

³ A Māraṇ név a *māru* ige (‘változik, cserél, elköltözik, elmenekül’) származékának látszik, eszerint a név azt jelentené: ‘Sánta Költöző Ūr’; de a Māraṇ név gyakori a Pāṇṭiyaṇ királyok között, nem biztos tehát, hogy e lehetséges etimológiának történetünk szempontjából bármi jelentősége van.

bár elvileg jelenthetne 'északi'-t is,⁴ nyilvánvalóan csupán 'későbbi, modern' értelmet hordoz. Nincs tehát szó a mai tamil országtól *délre* fekvő elsüllyedt országrészről. Más források alapján én arra gyanakszom, hogy a Pāṇṭiyaṇok a távoli északról, a mai Gujarāt vidékéről érkeztek, de ez a hipotézis nem tárgya ennek az írásnak.

Nakkīrar évszámai fantasztikusan túlzók: mindösszesen 9990 évről beszél, 196 uralkodóval, ami királyonként 51 esztendő, irreálisan hosszú uralkodást jelentene.⁵ A magyar királyok átlagosan 16 évig viselték a koronát (917 év alatt 57 király), míg Śrī Laṅkā fölött a történelmileg már hitelesnek látszó Duṭṭhaḡamaṇi Abhayától kezdve 179 király uralkodott 1975 év alatt, azaz átlagosan 11 esztendeig ültek a trónon. Ezek alapján, tizenöt esztendő uralkodási periódusokkal számolva, az ősi Maturai 1335 évig lett volna főváros, Kapāṭa-puram 875 évig, a mai Maturai pedig (a Kaḷabhra – tamilul Kaḷappirar – hódítás „sötét évszázadai” előtt) 730 évig.

Mint az indiai ókorban mindenütt, az abszolút időpontokat nehéz meghatározni. A leginkább használatos kiindulópont az úgynevezett Gajabāhu-szinkronizmus. A pár száz évvel későbbinek tartott *Cilapp atikāram* (*A csilingelő bokaperec története*) eposz szerint, amikor Ceṅkuṭṭuvaṇ Cēraṇ király felavatta Kaṇṇaki istennő első templomát, több király is jelen volt; köztük „a tenger övezte Laṅkā Kayavāku királya” (*Cilapp atikāram* 30, 160: *kaṭal-cūṇ Ilaṅkaik Kayavāku vēntaṇ*; Cāminātaiyar 1920: 589). Ez csakis a régi Śrī Laṅkā-i krónikákból ismert Gajabāhu lehetett: a *gaja* 'elefánt' szó tamil átvételeiben a *kaya* és a *kaca* egyformán gyakori. Geiger (1912: xxxviii) számításai szerint I. Gajabāhu, avagy Gajabāhukagāmaṇi Kr. u. 171 és 193 között uralkodott. A Kaṇṇaki-templom avatása nem sokkal I. Neṭuñceṇiyaṇ Pāṇṭiyaṇ király halála után történt; utána még kilenc *caṅkam*-uralkodó következett a „sötét kor” előtt, ő volt tehát a negyvenedik király a mai Maturaiban. Ebből visszaszámolva, az özönvíz Kr. e. 420 körül történhetett, Kapāṭa-puram alapítása Kr. e. 1300 körülre tehető, míg Ó-Maturai Kr. e. 2600 körül épült volna. Ez az időpont figyelemre méltó módon megegyezik az Indus-völgyi civilizáció fénykorának (Kr. e. 2600–1900) kezdetével.

A Gajabāhu-szinkronizmus mellett más kiindulópont is kínálkozik a kronológiához. A Maturaitól 20 kilométerre eső Māṅkuḷam melletti 1. barlang felirata szerint a remetelakot „Neṭuñcaṇiyaṇ szolgája, Kaṭalan Vazuttiy” készítette; a másodikat pedig „Neṭiñcaṇiyaṇ sógorának, Ilañ-Caṭikannak az apja, Caṭikan” (*Neṭuñcaṇiyaṇ paṇa-aṇ kaṭal-aṇ vazuttiy*, illetve *neṭiñcaṇiyaṇ sālakan iḷañcaṭikan tantaṇiy caṭikan*;

⁴ Ha Nakkīrar kimondottan északit akart volna mondani, arra ott van (az *uttarān*ál sokkal gyakoribb) tiszta tamil *vaṭa* szó. Ezt persze kizárta, hogy *Vaṭa Maturai* akkor már közismert városmegjelölés volt, az észak-indiai Mathurā szent városának tamil elnevezése.

⁵ Az évek száma nyilvánvalóan fiktív: 50-szer, 100-szor, illetve 120-szor 37 év, mindösszesen tíz híján tízezer. A királyok száma is gyanús: rendre egy híján 50, 60, 90.

Mahadevan 2003: 314–317). Mahadevan a feliratokat paleográfiai alapon a Kr. e. 2. századra datálja. Ha itt is a *caṅkam*-irodalomból ismert I. Neṭuñceṇṇiyanról van szó, akkor mintegy háromszáz évvel korábbi dátumokat kapunk eredményül, így Kr. e. 700 körül „vette el a tenger a Pāṇṭiyan országot”.

A tudományos legenda: Koṛkai

Nakkīrar története alapvetően ellentmond a tamil ókorral kapcsolatos tudományos ismereteknek. Az idevágó közlemények ugyanis a közismert tényeket megillető magától értetődőséggel említik, hogy körülbelül időszámításunk kezdetéig a Pāṇṭiyan főváros a tengerparti Koṛkai volt, más néven (a *Kalit tokai*, a *caṅkam*-irodalom egyik szerelmi antológiája szerint) Kapāṭa-puram. Azt, hogy a főváros csak (a Kr. u. 1–2. századból nézve) közelmúltban költözött Maturaiba, Plinius és Ptolemaios is megemlíti.

Ha mindez igaz, akkor Nakkīrar az utolsó két fővárosban nem téved ugyan, de a történelmi lépték teljességgel hibás. Koṛkait pedig nem nyelte el a tenger, éppen ellenkezőleg: a Tāmiraparaṇi folyó, melynek torkolatánál állott, feltöltötte a partot, így ma a tenger nyolc kilométer távolságra került, a hajdan virágzó kereskedővárosból pedig jelentéktelen falucska maradt csupán. Özönvíz nem volt, bár az elképzelhető, hogy egy cunami elpusztította a várost, és ezért költöztek a Pāṇṭiyanok a szárazföld belsejébe, 140 kilométerrel északabbra, a mai Maturaiba.

Sajnos éppen a fentebb említett tények közismertsége miatt nem szokták megadni azok alapját: a forrásidézet vagy legalább a hely pontos megadása hiányzik.⁶ Megpróbáltam hát utánajárni az antik forrásoknak – és azok *nem tartalmazzák* ezeket az adatokat.

A *Kalit toka*iban Kapāṭa-puram egyáltalán nem szerepel; ami azt illeti, az egész *caṅkam*-irodalomban nem fordul elő a *kapāṭa* vagy *kavāṭa* szó (Koṛkai kikötővárosáról viszont gyakran írnak). Ptolemaios földrajzi atlaszában kétszer említi Maturait, egyszer hozzá is teszi, hogy „a Pāṇṭiyan fővárosa”,⁷ de szó sincs a királyi székhely

⁶ Egy klasszikus példa egy ma is használt alaplumból: „the *Periplus* and Pliny shew that the fisheries (worked by condemned criminals) were centered at Kolkai in the Pandyan Kingdom, controlled from Modura, whither, as Pliny shews, the Pandyas had removed their capital from Kolkai” (Warmington 2014: 167).

⁷ Ptolemaios: *Geographia* 8, 26, 17: Μόδουρα; 7, 1, 89: Μόδουρα, βασιλειον Πανδίωνος (Nobbe 1843–45 II: 250; II: 159).

közelmúltbeli megváltozásáról. Plinius *Természetrájában* (*Naturalis historia* 6, 26) is csak ennyit mond: „Itt (ti. Becare kikötőjén) Pandion (= Pāṇṭiyan) uralkodott, a kereskedelmi kikötőtől nagy távolságra egy szárazföldi városban, melyet Modurának (= Maturai) hívnak.” Talán kicsit későbbi megjegyzését értették félre? „E népek, kikötők és városok mindeme nevei a korábbiak közül senkinél nem lelhetők fel, amiből úgy tűnik, a helységek rangja (*status*) változik.”⁸

Nos, ha a klasszikusoknál nincs is szó a székváros költözéséről, ám Ptolemaios India-ismertetésének angol *fordításában* igen. A 7, 1, 89 bekezdéshez fűzött jegyzetében McCrindle ezt írja Maturairól: „Ez volt a déli Pāṇṭiyanok második fővárosa; már említést tettünk róla e nép területének leírásánál.”⁹ Az utalás a 7, 1, 10 részre vonatkozhat, ahol Kor̥kaival kapcsolatban „Dr. Caldwell információját” idézi, aki elmondja, hogy Kor̥kai a tamil tradíció szerint a Pāṇṭiyan-dinasztia szülőföldje, itt uralkodtak, mielőtt Maturaiba költöztek.¹⁰ Foote a környék földrajzáról szóló írásában szintén „Dr. Caldwellre, a Tirunelvēli körzet misszionárius püspökére” hivatkozik kategorikusan megfogalmazott információja forrásaként: „Kor̥kai volt a Pāṇṭiyan királyság fővárosa már Kr. e. 600-ban.”¹¹ A szálak tehát Caldwellhez vezetnek.

Robert Caldwell, a dravida összehasonlító nyelvész atyja, 1856-os fő művében még nem említi Kor̥kait. 1861-ben vizsgálódik a környéken, és ettől kezdve rendszeresen leírja elméletét az első Pāṇṭiyan fővárosról, így a *Dravida összehasonlító nyelvtan* alaposan átdolgozott második kiadásában is (Caldwell 1875). Úgy tűnik, az alapja egy helyi legenda lehetett,¹² amelyet többször felidéz: „A tamil hagyomány szerint Cēraṇ, Cōṇaṇ és Pāṇṭiyan királyi testvérek voltak, akik kezdetben hárman együtt éltek és uralkodtak Kor̥kaiban, a Tāmiraparaṇi folyónál. Ez Tirunelvēliben folyik, az ősi dalokban nagy a híre; úgy tűnik, ennek partjain épült fel Dél-India legkorábbi civilizációja. Idővel a testvérek elváltak: Pāṇṭiyan otthon maradt; Cēraṇ és Cōṇaṇ elindult szerencsét próbálni, és megalapították saját királyságukat északon és nyugaton.”¹³

⁸ A teljes bekezdés: *alios utilior portus gentis Neacyndon, qui vocatur Becare. ibi regnabat Pandion, longe ab emporio in mediterraneo distante oppido quod vocatur Modura. regio autem, ex qua piper monoxylis lintribus Becaren convehunt, vocatur Cottonara. quae omnia gentium portuumve aut oppidorum nomina apud neminem priorum reperiuntur, quo appareat mutari locorum status* (Mayhoff 1892–1909 I: 407).

⁹ „Modoura :— [...] It was the second capital of the Southern Pāṇḍyas; we have already noticed it in the description of the territory of this people” (McCrindle 1885: 184).

¹⁰ „Korkai [...] holds an important place in Tamil traditions, being regarded as the birth-place of the Pāṇḍya dynasty, the place where the princes of that race ruled previously to their removal to Madurā” (McCrindle 1885: 58).

¹¹ „Korkai [...] was the capital of the Pandyan kingdom as early as the year 600 B.C.” (Foote 1883: 80).

¹² Foote 1883: 81. Caldwell sehol sem említ írott szöveget e legenda forrásaként.

¹³ „According to Tamil tradition, Chēraṇ, Chōraṇ, and Pāṇḍiyan were three royal brothers, who at first lived and ruled in common at Kolkei, on the Tāmiraparaṇi, a river in Tinnevely renowned in ancient song, on the banks of which the earliest civilisation in Southern India appears to have been built up. Eventually a separation took place: Pāṇḍiyan remained at home; Chēraṇ and Chōraṇ went forth to seek their fortunes, and founded kingdoms

Teljesen logikusan hozzákapcsolja elméletéhez a szingaléz krónikák történetét: „E korai időben, hat évszázaddal Krisztus előtt, amikor Tāmrāparṇī (Śrī Lankā) királya követeket küldött át, hogy a Pāṇṭiyanokkal kötendő házassági szövetségéről tárgyaljanak, nyilvánvalóan Korkai volt a Pāṇṭiyanok székvárosa.”¹⁴

Caldwell e helyeken még nagyjából a szükséges pontossággal fogalmaz, ám amikor csak futólag utal elméletére, olyankor sajnálatosan tényként említi, minden feltételezés nélkül.¹⁵ Az is minden bizonnyal csak alaptalan túlzás, hogy „az ősi legendák egybehangzóan ezt állítják”¹⁶ – legalábbis jómagam még sehol sem találkoztam ezzel az elbeszéléssel. Talán a legtöbb későbbi szerző félreértésének végső forrása ez a megfogalmazása volt: „Magának Pliniusnak a frissebb adatai a helyekről, továbbá Ptolemaios és a *Periplus* feljegyzései megadják a szó (ti. Pāṇṭiyan) dravida alakját. [...] A Μόδοῦρα βασιλείον Πανδιόνις [sic] kifejezésből azt is megtudjuk, hogy a Pāṇṭiyanok a keresztény időszámítás kezdete előtt áthelyezték fővárosukat a Tāmiraparaṇi melletti Korkaiból a Vaikai (avagy Veghavatī) partján lévő Maturaiba.”¹⁷

E makacsul továbbélő tévedés tanulságai igen fontosnak tűnnek. Egy helyi legendából mindmáig elfogadott „tudományos tény” lesz, alig három lépésben: Caldwell teóriája – McCrindle jegyzetei Ptolemaioshoz – Warmington történelmi tényközlése. A pontos hivatkozás nélküli, eleve is kissé pongyola állítások hajlamosak fokozatosan eltorzulni, és ha balszerencsájukre néhány komolyabb szerző is átveszi őket, tényevidenciákká jegecesedhetnek. Attól tartok, ez a helyzet sokkal gyakrabban áll fenn, mint akár legrosszabb álmainkban is gyanítanánk.

of their own to the north and west” (Caldwell 1875: 18). Ugyanez a történet szerepel kicsit rövidebben a 101. oldalon is, továbbá Caldwell 1881: 12 alatt.

¹⁴ „Korkai [...] must have been the residence of the Pāṇḍyas at that early period, six centuries before Christ, when the king of Tāmrāparṇī (Ceylon) is said to have sent over ambassadors to negotiate an alliance by marriage with the Pāṇḍyas” (Caldwell 1881: 13–14). Azt, hogy a *Mahāvamsa* szerint a déli Madhurā volt a főváros, egyszerűen tévedésnek tartja („[...] this may have been an anachronism, the very existence of Korkai having most probably at the date of the composition of the Mahāwanso been forgotten” Caldwell 1881: 14).

¹⁵ „The second and most celebrated capital of the Pāṇḍyas – (the first was Kolkei on the Tāmrāparṇi) – was Madurei” (Caldwell 1875: 16).

¹⁶ „It would appear from the unanimous voice of ancient legends that the earliest Dravidian civilisation was that of the Tamilians of the Pāṇḍya kingdom, and that the first place where they erected a city and established a state was Kolkei” (Caldwell 1875: 119).

¹⁷ „The more recent local information of Pliny himself, as well as the notices of Ptolemy and the Periplus, supply us with the Dravidian form of the word [ti. Pāṇḍya R. F.]. [...] We also learn from the expression Μόδοῦρα βασιλείον Πανδιόνις that the Pāṇḍyas had transferred their capital from Kolkei on the Tāmrāparṇi to Madura on the Veigei (or Vēghavatī) before the Christian era” (Caldwell 1875: 94–95).

Epilógus: a szanszkrit legendák

Nem Caldwell az első, aki Kor̥kait és Kapāṭa-puramot azonosítja, és a Pāṇṭiyaṇok fővárosaként mutatja be. A *Rāmāyaṇa* negyedik könyvében (*Kiṣkindhākāṇḍa*) Sugrīva majomkirály szétküldi alattvalóit Sītā felkutatására (Rāma feleségét Rāvaṇa *rākṣas*király rabolta el). A dél felé küldött csapatokat többek között ezzel az útmutatással látja el:

És nézzétek végig alaposan a Godāvarī folyót is; ugyanígy az *āndhrák*at és a *puṇḍrák*at is, a *colák*at, a *pāṇḍyák*at a *keralák*kal együtt. [...] Azután meglátjátok ott a csendes vizű, áldott égi folyót, a Kāverīt, hol *apsaras*ok (csábító vízi tündérek) seregei bolyonganak. Meglátjátok majd a Malaya-hegy csúcsán ülő, nagyerejű, napként tündöklő Agastyát, a legnagyobb *ṛṣi*t. Azután, amikor kegyesen elbocsájt e nagy lélek, átkeltek a krokodilok lakta Tāmraparṇī folyamon. Ezt égi szantálerdők rejtik, szigeteken bővelkedik, s mint ifjú leány a kedvesébe, olvad bele a tengerbe. Odamenvén, meglátjátok majd az aranyból való, égi, igazgyönggyel ékített Kavātát, mely illő a Pāṇḍyákhoz (*yuktaṁ Kavāṭaṁ Pāṇḍyānām*). Onnan elérve a tengert [...] annak túlszéljén van egy száz mérföldre nyúló sziget. [...] Ott különösképp teljes szívvel nyomozzátok Sītāt: mert az Rāvaṇa, a gaz ellenség országa. (*Rāmāyaṇa* 4, 41 [más számozással: 4, 40] 12–25)

E leírás figyelemreméltó precizitással (és nem leplezett rajongással) mutatja be a tamil földet, különösen a Pāṇṭiyaṇok országát. Ennek északi határa a Kāviri folyó, szent hegyének csúcsán lakik Akattiyaṇ látnok, és e hegyről ered a bővizű Tāmraparaṇi folyó. Ennek torkolatánál épült Kor̥kai kikötővárosa – egyértelmű, hogy Kavāṭa néven erről beszél a szöveg, és valószínű, hogy a Pāṇṭiyaṇok székvárosának tartja. A tágabb környezet leírása is pontos: a Godāvarī folyótól délre élnek a telugu nyelvű *āndhrák* (a mai Andhra Pradesh állam névadói). A *puṇḍrák* lehet tévedés (egy bengáli népet hívnak így), vagy egy számunkra ismeretlen népnév. Tovább délre következnek a tamil nyelvű Cōṇaṇ-, majd a Pāṇṭiyaṇ-, végül nyugatra a Cēraṇ- (Kēraṇa) dinasztiai területei. Kor̥kaiból nézve pedig „szemben”, keletre terül el Ceylon, Rāvaṇa országa, amelyről 200 × 400 kilométeres mérete okán bátran mondható, hogy száz mérföld kiterjedésű.

Sajnos a szöveg értékét számunkra lerontja, hogy nyilvánvalóan utólagos – és igen gondatlan – beszúrás. Az eposz közismerten csak teljesen zavaros képpel

rendelkezik Dél-Indiáról. Noha fontos események éppen itt játszódnak majd (például Rāma és seregei hidat építenek Śrī Laṅkāba), az eposz sehol sem említi a tamilokat vagy dravidákat. Csak ebben a részletben fordul elő a Kāverī és a Tāmrparṇī folyó, valamint a Cola, Kerala, Pāṇḍya név és persze Kavāta városa is.¹⁸ A cselekményben csak később, nagy nehézségek árán szerzik meg azt az információt, amelyet e beszúrás szerint Sugrīva előre tud és megmond: hogy Rāvaṇa Laṅkā szigetén lakik. Agastya ṛṣi viszont többször szerepelt már a történetben – de nem itt, hanem ezer kilométerrel északabbra lakik.

Ha későbbi beszúrás is, de vajon mikori? E tekintetben Agastya szerepeltetése nyújt némi támpontot. A tamil bráhmaizmus nemzeti szentje a Potiyil hegyen lakik, de nem mindig lakott ott. A *caṅkam*-irodalomban egyszer sem fordul elő a neve; legelőször a *Maṇi-mēkalai* buddhista kiseposzban szerepel (Zvelebil 1973: 222; 1975: 61–67; Pillai s. a.: 15–36), azaz a legkorábbi tamil említése 6. századi (Zvelebil 1975: 116). És még ekkor is északabbra lakik, a Cōḷaṇok országában, a Kāviri forrásvidékénél, nem a Tāmiraparaṇi eredeténél Pāṇṭiyaṇ-földön (Aiyangar 1928: 26–28). Összességében legvalószínűbb, hogy e részlet a 8. és 10. század között került a *Rāmāyaṇa*ba.

Végso soron csak annyit tudtunk meg, hogy e kései, valószínűleg tamil interpolátor úgy tudta, hogy a legendás ősidőkben (amikor a *Rāmāyaṇa* játszódik), a Pāṇṭiyaṇok fővárosa Kavāta volt, továbbá ezt azonosította Kor̥kaival. A két állítás összekapcsolása egyedi, de külön-külön előfordulnak ennél régebbi szövegben. Így az *Arthaśāstra* (2, 11, 2) megemlíti Pāṇḍyakavātát vagy -kapātát mint a gyöngy egyik forrását, márpedig Kor̥kai fontos gyöngyexportőr kikötő volt.

A *Mahābhārata* 5. könyvének 47. énekében Arjuna, még a nagy csata előtt, provokációnak is beillő dicsekvéssel próbálja ellenfeleit eltántorítani a harctól. Saját vitézei legyőzhetetlenségét ecsetelve utolsónak hagyja szövetségesét, Kṛṣṇát; az ő győzhetetlenségének 23 versszakot szentel. A 68–72. szakaszokban eddigi győzelmeit sorolja: a *bhojā*kat legyűrve asszonyt rabolt magának; a gandhārai Nagnajit herceget fiaival együtt legyőzve kiszabadította Sudarśanīyát. „Kavātában lesújtotta a Pāṇḍyát, Dantakūrában szétzúzta a *kaliṅgá*kat, évekre gazdátlan lett Vārāṇasī, mert ő felégette.” Agyoncsapta Ekalavyát, a *niṣādák* legyőzhetetlennek tartott királyát; végül testvérével Mathurā uralkodóját, unokabátyját, Kaṃsát is megölte, és apjának, Ugrasenának visszaadta a trónt.

¹⁸ Maga a *kapāta* és a *kavāta* szó többször is előfordul, körülbelül 'erős városkapu' értelemben, Ayodhyával és Laṅkā városával kapcsolatban.

A *Mahābhārata* ránk maradt szövegének különböző részei körülbelül a Kr. e. 4. és a Kr. u. 4. század között keletkeztek; az ötödik könyv a legrégebbi részek közé tartozik, verselése is archaikus (Hopkins 1902: 357). Ezen belül is feltűnően régies idézetünk közvetlen környezete, a 69–71. vers: a 12 sorból hatban eggyel több szótag van; ez a késő védikus és a korai buddhista verselés sajátja. Valószínűnek tűnik hát, hogy a Kr. e. 4. vagy 3. századi formában látjuk; eszerint ez a legkorábbi információnk a Pāṇṭiyanokról. Szerzője úgy tudja, hogy az eposz (ekkor még nem teljesen mitikus) régmúltjában a Pāṇṭiyanok székvárosa Kavāṭa volt. A helyzetéről nem tudunk meg semmit. Az összes említett hely Észak-Indiában van, de Gandhāra a távoli északnyugaton, míg a *kaliṅgák* a keleti tengernél laknak; Kavāṭát ezek között említi. Mindenesetre valószínűtlen, hogy az eposz keletkezési helyén (a mai Delhi környékén és onnan délkeletre) e korai időben tudtak volna a kétezer kilométerre fekvő Tamilföld uralkodóiról és gyöngyhalászkikötőjükről, Korṅkairól.

Látható tehát, hogy Nakkīrar elbeszélésének a kulcselemei teljesen összhangban állnak az ismert tényekkel. Semmi sem utal rá, hogy Korṅkai főváros lett volna, avagy hogy Maturai csak nagyjából időszámításunk kezdete óta lett volna királyi székhely. Az *Arthaśāstra* utalása alapján lehetséges, hogy Korṅkait nevezték Pāṇḍya-Kavāṭának is, „a Pāṇṭiyanok kapujának”, de csak ritkán, mert a *caṅkam*-irodalomban Korṅkait gyakran említik, Kapāṭa-várost soha. Elképzelhető, hogy ahogyan a fővárost is a legendás ősi Maturai alapján nevezték el, e fontos kikötővárosra is alkalmazták olykor a hajdani, tenger elnyelte Kapāṭa-puram nevét.

Bibliográfia

Források

- Iḷaṅkō Aṭikaḷ: *Cilapp atikāram* = CĀMINĀTAIYAR, Uttamatāṇapuram Vēṅkaṭa-cuppaiyar (ed.) 1920: *Cilappatikāra mūlamum, Arumpatavuraiyum Aṭiyārkkunallāruraiyum*. Cennai, Kamarṣiyal Accukkūṭam.
- Plinius: *Naturalis Historia* = MAYHOFF, Carolus (ed.) 1892–1909: *C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*. Vol. 1–5. Lipsiae, B. G. Teubner.

- Ptolemaios: *Geographia* = NOBBE, Carolus Fridericus Augustus [Karl Friedrich August] (ed.) 1843–45: *Claudii Ptolemaei Geographia*. Tom. 1–3. Lipsiae, Carolus Tauchnitius.
- Nakkīrar: *Iraiyaṇār Kaḷaviyal urai* = PILLAI, Pavāṇantam (ed.) 1916: *Iraiyaṇār Akapporuḷ. Mūlam (Nakkīraṇār Uraiyuṭan)*. Ceṇṇai, s. n.

Szakirodalom

- AIYANGAR, Rao Bahadur S. Krishnaswami 1928: *Manimekhalai in its Historical Setting*. London, Luzac & Co.
- CALDWELL, Robert 1856: *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*. London, Harrison.
- 1875: *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*. 2nd ed., rev. and enlarged. London, Trübner & Co.
- 1881: *A Political and General History of the District of Tinnevely, in the Presidency of Madras, from the earliest period to its cession to the English government in A.D. 1801*. Madras, E. Keys.
- FOOTE, Robert Bruce 1883: *Geology of Madura and Tinnevely districts*. Calcutta–London, Geological Survey – Trübner & Co.
- GEIGER, Wilhelm (transl.) 1912: *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. London, Oxford University Press.
- HOPKINS, E. Washburn 1902: *The Great Epic of India. Its Character and Origin*. New York–London, Charles Scribner’s Sons – Edward Arnold.
- IYENGAR, P. T. Srinivasa 1995 [1929]: *History of the Tamils from the Earliest Times to 600 A.D.* Reprint. Delhi, Asian Educational Services.
- JAYAKARAN, S. C. 2004: Lost Land and the Myth of Kumari Kandan. *Indian Folklore Research Journal* 1(4), 94–109.
- MAHADEVAN, Iravathan 2003: *Early Tamil Epigraphy. From the Earliest Times to the Sixth Century A.D.* Cambridge, MA–London, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University.
- MAHALINGAM, N. (ed.) 1981: *Gems from the Prehistoric Past*. Madras, International Society for the Investigation of Ancient Civilization.
- MCCRINDLE, John W. 1885: *Ancient India as Described by Ptolemy. Being a Translation of the Chapters Which Describe India and Central and Eastern*

Asia in the Treatise on Geography Written by Klaudios Ptolemaios, the Celebrated Astronomer. London, Trübner & Co.

PILLAI, K. Narayana Sivaraja s. a.: *Agastya in the Tamil Land.* Mylapore, University of Madras.

RAMASWAMY, Sumathi 2004: *The Lost Land of Lemuria. Fabulous Geographies, Catastrophic Histories.* Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.

WARMINGTON, Eric Herbert 2014 [1928]: *The Commerce between the Roman Empire and India.* Reprint. Cambridge, Cambridge University Press.

ZVELEBIL, Kamil 1973: *The Smile of Murugan.* Leiden, Brill.

— 1975: *Tamil Literature.* Leiden–Köln, Brill.

Vallási kötődésű társadalmi kérdések Mamtā Kāliyā prózájában

Napjainkban sokszor esik szó India változó társadalmáról, amely szöges ellentétben áll a változatlan, állócsillagszerű klasszikus indiai kultúráról a közfelfogásban megörögződött képpel. Az elmúlt évszázad technikai fejlődése és politikai játszmái jelentősen átalakították a dél-ázsiai emberek együttélésének kereteit. A 20. század derekán függetlenné vált Indiában és a szomszédos országokban a gyorsuló ütemben növekvő népességet kihívás elé állították a szűkös, illetve kevésbé radikálisan bővülő gazdasági és infrastrukturális lehetőségek. Nem szűnt meg a régi kasztrendszer, csupán átalakult; ezt pedig csak tetézi egy napjainkban alakot öltő, modern osztálytársadalom. Az 1990-es évek kényszerű indiai gazdasági nyitása a nagyvilág felé anyagi felemelkedést hozott sokaknak, mások azonban veszteseik lettek ennek a folyamatnak. A felélénkült külkapcsolatok és a távközlés forradalma révén a távoli országok irányából, mindenekelőtt Észak-Amerikából és Európából – részben az indiai diaszpóra tagjai, illetve az általuk a popkultúrára kifejtett hatás révén – érkező újfajta életelvek a hagyományos dél-ázsiai értékrenddel, családmoddal ütközve ma a nyugtalanság még újabb forrásának mutatkoznak.

Hindi nyelvű doktori dolgozatomban Mamtā Kāliyā (Mamta Kalia) író mintegy százhatvan novellájában és közel tíz regényében, kisregényében – önéletrajzi írásaival való összevetésben – igyekeztem fellelni az indiai társadalomnak és benne a nők életének jellegzetes problémáit. Az 1940-es születésű Mamtā Kāliyā az úgynevezett 1960 utáni (*sāṭhottarī*) írónemzedék egyik kiemelkedő tagja. Bár más írók-író nők talán leszorítják őt a legközkedveltebb kortárs indiai irodalmi személyiségek dobogójáról, a hindi irodalomban járatos emberek jól ismerik a munkásságát. Mások mellett Citrā Mudgal, Mṛdulā Garg, Mañjul Bhagat író nők, férfi kollégáik közt Jñānrañjan, Dūdhnāth Singh és Kāśīnāth Singh képviselik azt a ma zömmel hetvenes éveikben járó alkotói kört, akikkel őt általában együtt szokták említeni.

Az édesapjának és nagybátyjának köszönhetően irodalmi berkekben cseperedő Mamtā Agravāl irodalmi pályája angol és hindi versekkel kezdődött, néhány költeménye már kamaszkorában megjelent a *Dharmyug* folyóiratban és helyi napilapok vasárnapi kiadásában. Ezeket a *beatnick*, illetve az ennek megfelelő lázadó hindi *akavitā* irányzathoz lehet sorolni. Az egyik legnagyobb visszhangot kiváltó kétsorosa, amely a dr. Raghuvamś szerkesztette *Ka Kha Ga* egyik borítóján jelent meg, így hangzik magyarul: „Úgy elkopott a szerelmünk, már teljesen lapos. / Most értjük csak igazán, hogy mi is az a szex.” Bár nagybátyja tanácsára visszavett radikális hangvételéből, és 1965-től – amikor megismerte szintén fiatal író férjét, a pandzsábi (és *brāhmaṇa*) Ravindra Kāliyāt (1939–2016) – végül a prózaírás felé fordult, a versműfaj nyelvi pontossága és tömörsége prózai kifejezőmódjának meghatározó eleme maradt. Ugyanezért kedvel ő számos angol irodalmárt, közöttük is elsősorban Ernest Hemingwayt.

Mivel kereskedőcsaládból származó édesapja az indiai állami rádió, az Ākāśvānī műsorigazgatójaként dolgozott, Mamtā Kāliyā ugyan az Uttar Pradesh állambeli Mathurában álló családi házban született, ám gyermekkorát Delhi, Mumbai, Nagpur, Pune és Indore városokban töltötte, az angol irodalom mesterképzést már Delhiben végezte, majd rövid időre megint Mumbaiba költözött, ahol eleinte férje is elhelyezkedett az akkor Dharamvīr Bhāratī szerkesztette *Dharmyugnāl*. Szerelmi és kasztok közötti házasságától szülei nem voltak maradéktalanul boldogok, nyolc évig nem tartották a kapcsolatot lányukkal. Eközben az anyagi nehézségekkel küzdő, mégis az írást fel nem adó fiatal házaspárt Allahabadba sodorta az élet, itt született két gyermekük. Ravindra Kāliyānak kölcsönből sikerült megvásárolnia egy már működő nyomdászüzemet annak idős tulajdonosától, felesége pedig valamivel később egy lányiskola igazgatója lett, s akként tevékenykedett a következő három évtizedben. Nyugdíjba vonulása után, 2003 és 2006 között a Kolkatában található, többek között indiai nyelvek közötti műfordításokkal foglalkozó Bhāratīy Bhāṣā Paṛiṣadot (Indiai Nyelvi Tanács) igazgatta.

E vázlatos életrajzi adatok már megmutatják, hogy az idős korban is fiatalos gondolkodású Mamtā Kāliyā Észak-India számos városából szerezte élettapasztalatát, ráadásul a felső középosztálybeli, védett gyerekkort a fiatalfelőtt-kor létbizonytalanságára cserélte, hogy az álmaiért kitartson. Ez a magánéleti háttér világossá teszi, hogy Kāliyā nem csak a könyvek lapjain bátor alkotó. Művei szinte mind tartalmaznak önéletrajzi utalást, vagy egyenesen saját tapasztalatainak átültetései – az elmúlt években megjelent önéletírása, visszaemlékezései, interjúi tisztázzák ezt. Íme néhány példa.

Első regényét (*Beghar [A hontalan]*) a férjével közös korai mumbai életének tapasztalásai ihlették, amelybe egy ismerős fiatal nő történetét szötte, s így boncolgatta

a házasság előtti együttlét kérdését, az elhagyott barátnő akkoriban lemoshatatlan stigmáját, illetve a kedvesét faképnél hagyó férfi boldogtalan szerzett házasságát. A második regénye (*Narak dar narak [Pokol a pokolban]*) a mindennapok markáiban az elhidegüléssel küzdő fiatal házaspár története, Mamtā Kāliyā allahabadi hétköznapijainak előterében. *Andhere kā tālā (Sötétséglakat)* című kisregénye tanári pályája során szerzett sírni- és nevetnivaló élményeinek karcolatgyűjteménye, míg a legújabb *Culture Vulture (Kultúrmókus és társai)* a kolkatai kurátori munka és az irodalmi közélet visszásságainak (ön)ironikus újrafogalmazása, leleplezése.

Mamtā Kāliyānak a nőkkel és a társadalommal kapcsolatos számos alapos észrevételét két fő ágra oszthatjuk: a családra mint a társadalom építőkövére, valamint az ennél tágabb társadalmi keretekre vonatkozó észrevételekre. Ebben az írásban a mai indiai (észak-indiai) társadalom tágabb kereteinek és kihívásainak egy szeletét vesszük górcső alá doktori dolgozatom gyűjtéséből szemezgetve. Ott közel kétezer szöveghelyet illesztettem össze az író nő életművéből, hogy negyvennél is több témakörbe csoportosítva közel teljes képet kapjunk az azonosított problémákról, melyek egyben visszatérő motívumai Mamtā Kāliyā írásainak. Négy fő, a tágabb társadalom gondjaival kapcsolatos témacsoportot állapíthatunk meg: 1. vallás és lelkiség; 2. hátrányos megkülönböztetés, befolyásszerzés, erőszak; 3. megélhetés és 4. polgári együttélés; ezek mindegyikén belül pedig további három vagy négy alesetet. A továbbiakban az első, illetve valamelyest az ettől nem független második csoportba tekintünk bele.

Vallás és lelkiség

Az indiai közgondolkodást a vallás és lelkiség, a spiritualitás évszázadok óta meghatározza. A számos többé vagy kevésbé eltérő vallási csoport megtanult együtt élni, ugyanakkor ez az együttélés súrlódásoktól sem mentes. Mamtā Kāliyā a magánéletben nem mond le a vallásgyakorlásról, azonban az emberek harmonikus együttélését gátló hagyományok ellen ötvenéves írói pályafutásának legelejétől egészen mostanáig mindig következetesen felszólalt.

Úgy véli, az intézményesült vallásnak mindig kiemelkedő szerepe volt a nők férfakkal szembeni másodlagos társadalmi szerepének megerősítésében (*Sākṣātkār [Interjúk]:* 10),¹ és az indiai kultúra (is) mindig a férfinak behódoló nő alakját emelte

¹ A szöveghelyek rövidítéseinek feloldását (beleértve a kötetcímet, mint E₁, E₂, L, M, N) lásd az írás végén.

ideállá (*Bhaviṣya kā strī vimarś [A jövő feminizmusa]*: 64). Két novellában (*Kālī sārī [Fekete szári]*, E₁: 239; *Kavi Mohan*, E₁: 301) jelképezi a vallás és az apajogú, patriarchális társadalom kapcsolatát a férj *janeūjára*, szent fonálára fűzött kulcsosomó. A *Rāmāyaṇa* történetének Sītā szemszögéből való összefoglalásául szánt *Kitne praśn karūṃ?* (*Mi mindent kérdezhetnék!*) című elbeszélő költeményen kívül más helyeken is utal az istenvilág több nőalakjának, Sītának, Yaśodának vagy Gāndhārīnak a kiszolgáltatott helyzetére (*Ek pati kī maut [Egy férj halála]*, L: 97–104; *Anāvāśyak [Mellékes]*, L: 119; *Bolnevālī aurat [Lepcses szájú nőszemély]*, E₂: 130). Noha első két novelláskötetében és első regényében még sok sarkos megállapítással találkozhatunk a vallási szokásokkal kapcsolatban, később Mamtā Kālīyā már nem érzi annyira gyakran szükségét az éles, vitriolos kritikának, a hangsúlyt inkább a humorra helyezi. Nem kíván a hitélettől elfordítani, csupán fel akarja tártani a kijavítandó hibáit.

Noha egyszer említi, hogy regényt is tervezett írni belőle (*Sāksātkār [Interjúk]*: 39), végül a Kumbha Meláról egy hosszabb novellában emlékezik meg. Egy hívő nagynéni és kételkedő természetismeret-tanárnő unokahúga párbeszédében tudatja, hogy a bűnöket nem lehet néhány csepp szenteltvízzel lemosni (*Melā [Vásár]*, E₂: 133). Kifejezi nemtetszését a hindu sáfránysárga festésű, állami tisztviselőnek beillő autón utazó (133), bársonysvastikákkal díszített környezetben tetszelgő (136, 143), a megvilágosodást könnyű drogokkal összekötő és így külföldi fiatalokat is követők között tudó (143), női híveiket kihasználó „szent emberek” iránt, akik üzletet csinálnak az emberélet nagy kérdéseiből (139, 143). Felelősnek tartja viszont azon zárándokokat is, akik piknikké változtatják a zárándoklatot, és a Gangesz vizét mintegy szuvenírként viszik haza (138). *Dūsra Devdās (A másik Dévdász, E₂: 324–333)* című novellájában és a *Khāmṭī gharelū aurat (Született háztartásbeli)* kötet 36. versében is megjelennek hasonló gondolatok.

A *Śāl (Sál, E₂: 112)*, *Mām (Anyu, E₁: 295)* és *Larke (Srácok, E₁: 198)* tanúsítja, hogy Mamtā Kālīyā nem pártolja a fatalizmust, és az *Esā hī thā vo (Ő már csak ilyen volt, E₂: 366)* szereplői úgy gondolkodnak, a hagyományos vallásosság helyett a fegyelem elég a helyes viselkedés megalapozásához. A *Larke (199–200)* szerint a hitbuzgalom kialakulása az egyénben neveltetés kérdése, nem veleszületett; a vallásba feledkezők pedig „értékes időt és erőfeszítést pazarolnak el” (*Mandirā, E₁: 290*). Annak a „minden vallás iránt egyformán elkötelezett és távolságtartó” hősnőnek a véleményében is Mamtā Kālīyāét vehetjük észre, aki a „rituálékát és böjtöket” az „életvitel mellékes elemeinek” hiszi (*Manovijñān [Lélektan]*, E₁: 365).

Babonaság

A szerző a vallás különböző aspektusai között sokat foglalkozik a babonasággal, babonának beillő vallási hagyományokkal. Egyik legismertebb elbeszélése, az önéletrajzi *Āpkī choṭī laṛkī* (*Az önök kislánya*, E₁: 256–257) a Muktibodh marxista költőről mintázott egyik főszereplő s barátjának lánya közötti beszélgetésben sérelmezi az indiai közemberek hajlamát arra, hogy lépten-nyomon útszéli kövekben kegyszobrot lássanak, és felajánlásokat halmozzanak rá, ha látnak valaki mást így tenni. *Daur* (*Hajsza*) című regényében láttatja, hogy manapság az üzletembernek beillő (31), úgynevezett lelki tanítók „kapszulában árulják a vallást” (49), és a vevőkörükben annak ellenére jelen vannak a fiatal, tanult, „VIP”-hívek – akik lelki felüdülés mellett mintegy „vallásos nyaralásért” térnek be hozzájuk (33–35) –, hogy a családjuk vallásosnak nevelte volna őket. Mamtā Kāliyā szerint „e hívek nem is kívántak magukban annál több észérvet kifejleszteni”, mint azt, hogy „a Gangesz az ő tetteik folyója, bűneik feloldója” (34).

Mamtā Kāliyā figyelmes, nehezen befolyásolható állampolgárokat szeretne tudni maga körül. Nem olyanokat, mint a *Melā* (*Vásár*) nagynénije, aki inkább a folyóba fúlna, csak a némasági fogadalmát meg ne törje a felborulni készülő csónakban (145), vagy a *Mām* (*Anyu*) falusi nagyanyja, aki – mikor elviszi újszülött unokáját egy majom – szinte ünnepel, hiszen ez csak a majomisten, Hanumān áldása lehet (E₁: 295). Egy tengerészkadétot azzal heccel az ismerősének a felesége, hogy felidézi, az őseik egy tengerentúli utazásról hazatértet csak a szent tehén (vég)termékeiből való fogyasztás után fogadtak vissza. Nem hisz az Indiában olyan fontos csillagjóslásban sem (*Lucky*, E₂: 147–153), szerinte mindenki a saját sorsának kovácsa. A *Nāyakh*ból (*Vezér*, E₂: 87) ennek ellenére érezzük, hogy az erőszakos vallástagadást is egyfajta babonának gondolja.

Mindenki nehezen dolgozza fel valaki elvesztését, így van olyan szereplő, aki férje halálakor érzéketlennek látja a különben Durgában mélyen hívő sógornőjét (*Ek akelā dukh* [*Magányos fájdalom*], E₂: 205), vagy a kómában fekvőt ápolókat a néma istenszobor előtt könyörgőkhöz hasonlítja (*Ek dīn acānak* [*Egy nap hirtelen*], E₂: 306). Mégis az egyik elbeszélésben a férj igyekszik meggyőzni kétkedő feleségét, aki szintén orvos, hogy a munkája az esetleges sikertelenség esetén sem értelmetlen, hiszen az orvos nem helyettese, csak képviselője Istennek (*Paryāy nahīm* [*Nem helyettesíthető*], E₂: 202).

2013-ban sok Cār Dhām-zarándok a hirtelen esőzések áldozatául esett. A *Khuśiyom kā lauṭnā* (*Újból mindenki boldog*, N: 50) felveti a nehézségekkel nem számoló, a zarándoklatot egy „örült kalandtúrával” összekeverő hívek felelősségét is az ilyen

tragédiáknál. A nagymamával együtt a folyóba veszett csecsemőt az édesapa látnokokkal próbálja kerestetni évekig; már-már pénzért örökbe fogad egy zavart kislányt az egyik kuruzslótól, mikor a felesége újból várandós lesz. Ehhez a vakhithez képest az olyan hétköznapi babonákat, mint fejjel lefelé állított seprűvel magunkra hozni a bajt (*Bolnevālī aurat [Lepcses száju nőszemély]*, E₁: 125) vagy citrom-erőspaprika fűzérrel megelőzni a szemmel verést, ha ugyan a szomszédos halottégető erre nem volna elég (*Bāṅgaṅgā [Bāṅgaṅgā-tó]*, E₂: 336), már csak apró színfoltként említi meg.

A nők életét ősidők óta számos babonaság keserítette meg. Két novellában utal a *satī*, az özvegyégetés valamikori szokására (*Gussā [Méreg]*, E₁: 153; *Ātmarakṣā [Önvédelem]*, E₁: 174): az előbbiben a feleség tudatja férjével, hogy nem kellene aggódnia, mi lesz vele, ha ő már nem lesz, hiszen régen minden jó asszonynak az volt a dolga, hogy a férje előtt, de legalábbis vele együtt a máglyáján haljon meg. Ma már nem ez a szokás, az istenek mégsem büntették meg érte az emberiséget. Kitér arra, hogy egy özvegy rokon egyesek szerint balszerencsét hoz a házasulandókra (*Rājū*, E₁: 335–340). A családokban eddig oly nélkülözhetetlennek ítélt fiúgyermek születését is igyekeznek vajákossággal elősegíteni (*Ek riṣṭā to thā [Valami volt köztük]*, L: 16) vagy megállapítani azt a kismama köldöke alatti szőrszálak egyenes vonalából (*Janam [Születés]*, E₂: 161); ezekkel az értelmetlennek ható praktikákkal hozza párhuzamba a fiú utód iránti beteges vágyat.

Felsőbbrendűség-tudat

Közismert, hogy a kasztrendszer elméletben, illetve a legutóbbi időkig rendszerint a gyakorlatban is korlátozta a fizikai érintkezést az alantas állásúnak elkönyveltekkel. Az ortodox hindu gondolkodásnak a védikus kor óta a *Ṛgveda* (10, 90) híres *Puruṣasūkta*jában megfogalmazott módon kétségtelen eleme volt a társadalom rétegekre osztása, így a kiváltságosak felsőbbrendűség-tudatának vallásos megerősítése, igazolása. Mára ez sokat oldódott, de nem szűnt meg teljesen. A vitilígót, azaz fehérfolt-betegséget még ma is sokan tartják *chuthā*, azaz érintés, rituálisan beszenyező érintés okozta bőrbajnak (*Farq nahīm [Mit számít]*, E₁: 128). A férjével való együttlét után az egyik asszony nem engedi, hogy sógornője hozzáérjen, amíg nem fürdött – ezt kívánja a mélyen tudatába rögzült szokásrend (*Jitnā tumhārā hūm [Amennyire a tiéd vagyok]*, E₁: 147), hasonlóan ahhoz, ahogy a menstruáló nőket is eltanácsolták a templomlátogatástól.

A *Sujātā* (1959) című filmhez hasonló történetet elbeszélő *Rośnī kī mārban* (*Verőfény*, E₂: 167–174) Biṭiyā (a tulajdonnév jelentése: ’kislány’), a latrinatakarító menti meg az érintésétől különben ódzkodó háziasszony életét, mi több, a rituálisan legtisztább konyhában. A történet felhívja a figyelmet arra, hogy a férj ugyan elmaradottnak tartja felesége hozzáállását, eközben Biṭiyā nem kevésbé elmaradott más munkaadói a nyomdában nem riadnak vissza attól, hogy szinte felfalják őt a szemükkel. A premcandi nemzedék íróival szemben Mamtā Kāliyā egy magabiztos *dalit* karaktert helyez elénk, aki a sértést könnyen lerázza magáról: „Há’ mi vóna a *bāmhanok* böcsületevé’?! Magatokra meg a konyhára sprickótok két csepp Gangesz-vizet, má’ vissza is gyűtt az a böcsület” (173).

Az író nő megrökönyödéssel szemléli, hogy a „Kṛṣṇa keményvonalas híveinek” számító idős asszonyok egy percre nem gondolnak arra, igénytelenségükben „hány fogukat ette már meg a szű”, miközben nekiesnek egy szerintük tisztátalan, a verésen kívül érinthetetlen utcaseprőnőnek (*Prem kahānī* [*Szerelmes regény*]: 155). Ezt a tudathasadásos állapotot figyelhetjük meg az *Andhere kā tālā* (*Sötétséglakat*) leányiskolájában is. A felső kasztbeli tanárnők itt egyfelől a *dalitok* felemelőinek számító Āmbedkar és Gāndhī gondolatai helyett *upaniṣad* idézeteket szeretnének hallani a reggeli iskola-gyűléseken (104), ugyanakkor a szanszkritt-tanárnő mindenáron próbálja megakadályozni, hogy „az istenek nyelvére” kelljen tanítania egy – az ő szemében – érinthetetlen lányt, aki szorult anyagi helyzete miatt az iskola egyik düledező melléképületében húzza meg magát, és időnként csak felforralt tamarind- és *sahajan* leveleket eszik (71).

Azt pedig, hogy még ma is milyen nehéz szabadulnia az indiai embernek a születése által meghatározott társadalmi állásától, jól szemlélteti a következő két példa. Ha az állami kórház takarítójának lejárt a műszakja, de hirtelen sürgős felmosnivaló akad, amelyre ő – immár a dohányrágásra összpontosítva – nem vállalkozik, egy hozzátartozó képes ily módon összeszólalkozni vele: „Ez a lyukas húszfilléres vécépucoló nincs szolgálatban! Még hogy nem tudja elhordani a szemetet! Akkor mégis ki takarítja ki a mosdót, az apja?!”, „Naná, hogy idejössz, de nem ám csak te, idejön a te apád is! Csak nem én fogom emelgetni itt a szemetesvödröt?!” (*Prem kahānī* [*Szerelmes regény*]: 179). Megesik viszont, hogy az ilyen szerencsétlen helyzetűeknek az állami szervezeteknél kijáró pozitív diszkrimináció biztosította előnyök ma már arra sarkallnak egy alacsonyabb *brāhmaṇa* származású fiataalt, hogy hamis szegénységi (OBC-) igazolvánnyal próbáljon bejutni a felsőoktatásba, amihez neki teljesíthetetlenül magas pontszámot kellene elérnie. Terve sikerül ugyan, azzal viszont nem számol, hogy bimbózó szerelme hamarosan hazugságának áldozatul esik: az igazat már nem vallhatja be, így azonban, mikor hamis státusának híre megy, az addig iránta érdeklődő lány nem hajlandó többé egy tányérból pizzát

falatozni vele, és az évfolyamtársak is hirtelen „állami díszpintyként” kezdenek tekinteni rá (*Mukhauṭā [Álarc]*, E₂: 242–243, 247).

Az *Āpkī choṭī laṛkī* (*Az önök kislánya*, E₁: 241–242) kis főhőse nem érti, édesanyja miért tart a szolgálólány érintésétől, mikor ő végzi a konyhában a zöldségpucolást. A kislány nővére viszont eltanulta anyja viselkedését: dührohamot kap attól, hogy húga egyszer belebújt táncos fellépőruhájába. Mīnākṣī Caturvedī a *Khānpān*ból (*Évés-ivás*, E₂: 417–424) – aki *brāhmaṇa* családnevével ellentétben még csak egy Védát sem olvasott, nemhogy a négyet kívülről tudná (417) – már úgy véli, az „étkezés iránti kasztista tisztaságmánia valójában nem más, mint egyfajta börtön” (420), mert miközben a nők a parlamentben már egyharmados kvótát követelnek maguknak, számára otthon egy tojást megfőzni és elfogyasztani is kész forradalom. Nem csoda, hiszen nagyanyja a saját menyé érintését sem állhatta (vö. *Sapnoṃ kī home delivery [Álom-házhozszállítás]*: online változat, 3. rész).

A felsőbbrendűség megalapozásához szükség van vallási külsőségekre és képmutatásra is. Az író számos példát hoz erre. Van, akit azért gondol a negyedben mindenki *paṇḍitjī*nak, mert sosem felejt el reggel felfesteni magára a homlokjelet (*Paṇḍitāin [Panditné asszony]*, M: 84), mások társadalmi elismerésért járnak imadélutánokra (*Umas [Fülledtség]*, E₂: 20) vagy tartanak börtöt (*Muhabbat se khilāie [Szívestartás]*, E₁: 349; *Manovijñān [Lélektan]*, E₁: 365–366). Hovatovább, *Farq (Lényeges különbség)* című novellájában a gazdag asszonyok csak „valamirevaló templomba” mennek, ahol nem szívesen találkoznak össze cselédjeikkel, de ha mégis, tudtukra adják, hol a helyük. A politika kényes terepe a külsínnek, ezért lehet az, hogy amint a *Kāmyāb (Sikerember)*, N: 30–31) Hāfiz *sāhabja* képviselő lesz, minden hazalátogatásakor a felesége napi ötször imádságba kezd, lányai pedig egy kis időre félreteszik a farmert és dzsekit, helyette „maradi” *salvār-kamīz*t húznak.

Népi vallásosság

Mamtā Kāliyā több ponton megvilágítja, hogyan viszonyulnak a kortárs indiaiak a vallási kérdésekhez, vagyis – némiképp átértelmezett jelentésben – milyen az általa ismert népi vallásosság. Idősebb korban is nyitott gondolkodásának lehetünk tanúi abban a jelenetben, ahol két barátnő a goai tengerparton megvitatja, hogy a bikini végső soron nem idegen az indiai kultúrától, hiszen Hanumānt is mindössze egy *kaupīnā*ban, ágyékkötőben szokták ábrázolni (*Jī*, N: 20). Emellett felhívja

a figyelmet, hogy Indiában a történelemszemlélet hézagjait töltik ki hamar vallásos elgondolások: egy amerikás rokon ismerőset vendégül látó allahabadi háziaszszony maga is meglepődik vendégének helytörténettel kapcsolatos jogos kérdésein, amelyekre maga nemigen tud választ adni (*Pardeśī [A külföldi]*, M: 78).

A *Khirkī* (*Ablak*, E₂: 158) című elbeszélés Aligarhi Muszlim Egyetemen tanuló fiatal hindu szereplőjének doktori témája az „elidegenedés motívuma a *Rāmāyaṇāban*”. A beszélgetés során meggyőzi a vele egyidős tanárnőt, hogy érdemes tanítás helyett újból tanulni kezdenie. Ugyanennek a lánynak az édesapja a megélhetés és három lánya kiházásításának nehézségei közepette a *Rāmcaritmānasban* keresi a vigasztalódást (155). Mamtā Kāliyā nem szégyelli kimondani, hogy a részben saját nagyszülei otthonáról mintázott konfliktusos kisvárosi családnál, ahol az apa ellenzi boltosnak szánt fia továbbtanulását, mindössze három könyv volt, a *Rāmāyaṇa*, a *Rāmcaritmānas* és egy példány a *Bhāgavatapurāṇāból* (*Kavi Mohan*, E₁: 300), azaz a vallási tanítások sokszor csak igen felszínesen vannak jelen az amúgy hagyományosnak, hagyománytisztelőnek mondott környezetben is.

Ahogy a szent könyvekhez, úgy a zarándoklatokhoz való viszony is átalakul. Lányuk kiházásítása után, míg mások ilyenkor rituális fürdőzésre mennek, a Madān házaspár úgy gondolkodik, ők inkább „nem szennyezik be a Gangeszt, jobb elmenni országot látni” (*Dallī [Futtató]*, E₂: 368). Egyes fiatalok kételyeik ellenére ugyan a nagymama kérésére még mutattatnak be áldozatot pénzért a templomban (*Dūsra Devdās [A másik Dévdász]*, E₂: 326), de mások már inkább az édesanyjukat is ráveszik, hogy egyszerűsítsék le a hosszas szertartást, így a *Mukhautā* (*Álarc*, E₂: 241) anyafigurája „nem toltta el az idejét tömjénnel, méccsel, áldozati étellel”, megelégszik egy szál füstölővel is. A *Daur* (*Hajsza*) fiatal főhőse megszeppenés nélkül titulálja az allahabadi csapjukból folyó Gangesz-vizet „mérgezettnek” és „végzetesnek”, helyette a palackozott víz fogyasztására igyekszik rávenni a zaklatott szülőket (47). Az egyik szomszéd inkább „még életében, egy (szerencsésnek számító) tizenegyedikén, maga gondoskodott (az elhunyt lelki üdvét szolgáló) tehénadományról” papjuknak, hiszen nem bízik abban, hogy halála esetén fia időben „megjön Mumbaiból, és megteszi majd ezt érte” (91).

Mamtā Kāliyā főként a vallásnak az egyén életében betöltött szerepével foglalkozik, de a szélesebb társadalom szintjén a vallásosság egyik népi formáját láthatjuk az időközönként fellángoló vallások közötti konfliktusban is, amelyről ő sem feledkezik meg. A hindu–muszlim zavargásokat többször szóba hozza (például *Vardī [A mundér]*, E₂: 92), de ezen kívül csak az 1980-as évek punjabi szeparatizmusa kerül elő (*Surakṣā kā ātaṅk [Biztonságterror]*, L: 28–37) egyszer érintőlegesen. A *Cir-kumārīban* (*Vénkisasszony*, E₂: 225) kiemeli, „a zavargások alatt

a legnagyobb zöldségvők képesek olyan vérontást rendezni, hogy azt, hányan haltak meg, hányan lettek sebesültek, már csak az újságból tudhatja az ember.”

Az *Uplabdhi* (*Ajándék az élettől*, E₁: 181–182) végén a főhősnő kisgyerekének rossz mozdulata révén víz ömlik a *cahallumot* ünneplő síita muszlimok menetére, és az emiatti félreértéstől az anya felbőszült „nem emberekkel, hanem vadállatokkal” találja magát szemben, akikben „félelmetes csoportterő” lakozik. Ezt az állati ösztönt csak az oktatás segíthetne megfékezni, de önmagában még az iskolai oktatás sem elegendő; a *Nāyak* (*Vezér*, E₂: 87) jól mutatja, hogy egy tanult kisvárosi fiatal lázadozásán mennyit enyhíthet, ha kimozdul otthonról, és akár csak a saját országát megismerheti némiképp. Másfelől, noha az *Uplabdhi* bemutatja, miként képesek a közösség tagjai egymás ellen fordulni, Mamtā Kāliyā azt is megállapítja, „csak az utcácskában járőröző rohamrendőrség miatt lehetett tudni, hogy a *holī* és a *muharram* két külön ünnep. [...] Máskülönb, a házak belső udvarán zajló tevékenységek alapján az lehet az ember benyomása, az egyik társaság ünnepe a másik megélhetését jelenti” (179). Hasonlóan „*holī*kor a maguk otthonában a másik valláshoz tartozók is kicsit eleresztették a gyepelőt, és megitták a magukét Śaṅkar jī (Śiva) tiszteletére” (*Kāke dī haṭṭī* [*Öcsi boltja*], L: 7).

A legbiztonságosabbak ilyen tekintetben a szegények negyedei, ahol az egymásrautaltság miatt általában „senki nem keresztezi a másik útját” (*Vo laṛkā, jise garmī lagtī thī* [*A fiú, akinek mindig melege volt*], N: 53). Az író nő üzenete, hogy az egyszerű emberek rendszerint megférnek egymással, ha a hangadók, a vagyonos elvakultak hagyják őket békességben éldelegelni (vö. Bhīṣam Sāhnī: *Tamas* [*Sötétség*]). Ha nincs így, akkor sokan a *Sulemān* fivéreéhez, Razāhoz és Fazalhoz hasonlóan „a négyévenkénti zavargásokban mindig elveszítik valamijüket” (E₂: 353). Önéletírásában említi, hogy az 1984-es allahabadi események után egy hasonló sorsú testvérpár „többet már nem folytatta a vállalkozását, hanem az (ortodox) vallásosság felé fordultak” (*Kal-parsom ke barsom* [*A tegnap, maholnap esztendői*]: 158).

Muszlim szereplők Mamtā Kāliyā írásainak mintegy nyolcadában fordulnak elő, ami rimel e kisebbségnek a legutóbbi, 2011-es népszámlálás szerinti 14 százalékos részarányára a népességben. Általában mellékszereplőkről van szó, de néhány elbeszélésben kimondottan rájuk összpontosít az író nő; mindenhol méltányosan, részrehajlás nélkül mutatja be őket és környezetüket. A hindu olvasók talán úgy találhatják, a hinduk rossz szokásaival többet foglalkozik, mint a muszlimokéival, de ennek oka vélhetőleg az önkritikus hozzáállás, a személyes élmények és a társadalmi arányok hármában keresendő. Olyan novellákat is találunk, amelyekben a szereplők a nevük alapján muszlimok, de a vallásnak semmilyen további jelentősége nincsen. A *Kāmyāb* (*Sikerember*, N: 27–36) hindu narrátorai egyfelől értékeli a muszlim művészeket, így Ghālibot és Muhammad Rafīt, másrészt látható, hogy szomszédaik egy más

légkörben, a fősodortól valamelyest elvágva élik világukat. A *Dūsri āzādī* (Egy más felszabadulás, L: 44–54) a Szaúd-Arábiából időnként hazatérő férjet a sztereotípiáknak megfelelően láttatja, aki a programszerű gyereknevezés mellett nejt autóvezetés-órák helyett Korán-leckékre akarja rábírti, miközben felesége épphogy nem hódol be neki, és lassan megtanul kiállni az igazáért, megtanul külön utakon járni.

A *Laṛkiyām* (Leányzó) muszlim szereplőjét, Afšānt igazán érdekli a *dīpāvalī*, míg éppen hindu vendéglátója véli úgy, „az ünnepek a szórakozásra valók, nem hókusz-pókuszra” (98–99). A *Mān lo ki* (Képzeld el, hogy..., E₂: 263–264) című elbeszélésben egy lányát elvesztett muszlim öregúr és egy édesapjától megfosztott hindu házaszszyony megható találkozásában szintén egy vallási különbségeken felülemelkedni képes társadalomba vetett hitét fogalmazza meg a szerző. Megint egy másik hindu–muszlim románcban azt mondja, „a saját kezünkben van, hogy milyenné alakítjuk az életünket; a társadalmi különbségeket nem az isten teremtette, hanem az ember: az emberi kapcsolatok alapja [pedig végső soron mégis] a szeretet” (*Rištōm kī buniyād* [A kapcsolatok alapja], E₂: 313–314). Ezekhez a meglátásokhoz minden bizonnyal az Allahabad főleg muszlimok lakta Rānī Maṇḍī negyedében töltött évek sora is hozzásegítette Kāliyāt.

Összefoglalásként elmondhatjuk, Mamtā Kāliyā érzékenyen, mégis nagyon őszintén tárja elénk korának és környezetének zavaró jelenségeit. Az eddig is meglévő, időnként ráadásul felélénkítő vallási konzervativizmus nem veszi el a kedvét attól, hogy írásaival utat mutasson olvasóinak egy egyenlőbb és tudatosabb társadalom irányába. Szeretné, ha a vallási élet megtisztulna a rászedéstől, a társadalom pedig nem töredezne egymással szembenálló közösségekre. Biztosan állíthatjuk, hogy kevés olyan szerzőt lehet találni, aki két lábbal a földön állva is hozzá hasonló eredményességgel képes madártávlatból, sasszemmel kifürkészni és nyakon csípni a saját társadalma révén őt körülvevő kétes és kényes kérdéseket.

Szövegek

Elbeszélés

E₁ = KĀLIYĀ, Mamtā 2009a: *Mamtā Kāliyā kī kahāniyām khaṇḍ 1*. Dillī, Vāṇī Prakāśan.

E₂ = KĀLIYĀ, Mamtā 2009b: *Mamtā Kāliyā kī kahāniyām khaṇḍ 2*. Dillī, Vāṇī Prakāśan.

L = KĀLIYĀ, Mamtā 2010a: *Kāke dī haṭṭī*. Dillī, Vāṇī Prakāśan.
M = KĀLIYĀ, Mamtā 2010b: *Khuśqismat*. Ilāhābād, Lokbhāratī Prakāśan.
N = KĀLIYĀ, Mamtā 2014a: *Thorā sā pragatiśīl*. Ilāhābād, Lokbhāratī Prakāśan.
Farq = *Ādhārśilā* (folyóirat) 2014. január 7–8.

Regény

Andhere kā tālā = KĀLIYĀ, Mamtā 2010c: *Andhere kā tālā*. Dillī, Hitkāri Prakāśan.
Daur = KĀLIYĀ, Mamtā 2000: *Daur*. Dillī, Vāṇī Prakāśan.
Larkiyām = KĀLIYĀ, Mamtā 2011a: *Tīn laghu upanyās*. Dillī, Kitābghar Prakāśan.
Prem kahānī = KĀLIYĀ, Mamtā 2011a: *Tīn laghu upanyās*. Dillī, Kitābghar Prakāśan.
Sapnoṃ kī home delivery = KĀLIYĀ, Mamtā 2014b: *Sapnoṃ kī home delivery*.
<http://www.shabdankan.com/2014/11/hindi-kahani-mamta-kalia-part-3.html>
(Letöltve: 2017. 10. 20.)

Vers

Kitne praśn karūṃ = KĀLIYĀ, Mamtā 2008: *Kitne praśn karūṃ*. Dillī, Vāṇī Prakāśan.
Khāmṭī gharelū aurat = KĀLIYĀ, Mamtā 2012: *Khāmṭī gharelū aurat*. Dillī, Vāṇī
Prakāśan.

Esszé

Bhaviṣya kā strī vimarś = KĀLIYĀ, Mamtā 2015: *Bhaviṣya kā strī vimarś*. Dillī,
Vāṇī Prakāśan.
Kal-parsoṃ ke barsoṃ = KĀLIYĀ, Mamtā 2011b: *Kal-parsoṃ ke barsoṃ*. Dillī, Vāṇī
Prakāśan.

Interjú

Sākṣātkār = KĀLIYĀ, Mamtā (ed.) 2012: *Mere sākṣātkār*. Dillī, Kitābghar Prakāśan.

Egy különös barátság, Śiva ajándéka és a kígyóváros

A Pāṇḍya király Kālidāsa *Raghuvamśa* című eposzában

A Gupta-kor méltán tekinthető India reneszánszának. A hosszú időn át tartó idegen (*yavana, kuṣāṇa, pahlava, śaka*) uralmak után a hatalmi pozíciót elfoglaló bennszülött dinasztia ugyanis örömmel tetszelgett a védikus múlt és a hindu hagyományok felélesztője szerepkörben (Ingalls 1976: 15–16). A korszellem által propagált különféle *śāstrák* tisztelete visszaköszön a Gupta-éra ünnepeit írójának, Kālidāsának a számos rituáléről készített leírásában (Ingalls 1976: 19).

A költő híres eposza, a *Raghuvamśa* pedig mintegy a nyugati irodalom királytükreinek a feladatát látja el, hiszen a Nap-nemzetség egyes uralkodóinak a *dharmához* és a *kāmához* való váltakozó viszonyán keresztül ad képet a birodalom működéséről (Dezső 2014: 167–168). A mű cselekményét a királyok hagyományos tevékenységeiről beszámoló epizódok viszik előre. Ennek megfelelően a történet hőseit gyakran látjuk hódító hadjáratokon, vadászaton, illetve vízi játékokon feltűnni.

A uralkodóktól elvárt tevékenységek sorából természetesen nem hiányozhat a *svayaṃvarán* való sikeres részvétel sem. Ez egy sajátos szokás volt, amely keretében a családapa abban a kegyben részesítette a lányát, hogy ő maga választhatott férjet az összehívott kérők gyülekezetéből (Brockington 1998: 432). A *svayaṃvara* meghatározó eleme lehetett az epikus kultúrának, hiszen a *Mahābhāratában* számos történet örökíti meg egy-egy kiváló hős, mint például Arjuna (*Mahābhārata* 1, 175, 1–179, 23), Nala (*Mahābhārata* 3, 54, 1–38) vagy Pāṇdu (*Mahābhārata* 1, 105, 1–3) *svayaṃvarán* elért sikerét.

Kālidāsa az epikus hagyományhoz igazodva a *Raghuvamśában* egy teljes éneket szentelt a *svayaṃvara* témájának. A mű cselekménye szerint Aja, Raghu fia egy ilyen alkalmon nyerte el a vidarbhai királylány, Indumatī kezét. A költő azonban a fő hangsúlyt sajátos módon nem Aja sikerének a magasztalására, hanem a *svayaṃvara*

egy résztvevőinek a bemutatására helyezte. Így Indumatī *svayaṃvarāja* valójában egy körkép a korabeli Indiáról, amelyet a szerző a szubkontinens különböző pontjairól érkezett kérék rövid bemutatásán keresztül alkotott meg.

A tömör ismertetések napjaink promóciós videóit idézve tájékoztatják Indumatīt, hogy mi minden előnnyel jár az adott kérék kiválasztása. Ezek az ismertetők alapvetően két fő forrásra támaszkodnak: egyrészt az adott országok földrajzi jellegzetességeire, másrészt a hozzájuk kapcsolódó mitológiai hagyományra:

Ország	Szöveghely	Földrajzi jellegzetességek	Mitológia
Magadha	6, 21–25	Pāṭaliputra	om.
Aṅga	6, 26–30	elefánt	<i>sūtrakārāk</i> (vö. <i>Gajaśāstra</i>)
Avantī	6, 31–36	Mahākāla-szentély, Siprā	om.
Anūpa	6, 37–44	Māhiṣmatī, Narmadā	Kārtavīrya Arjuna, Rāvaṇa bebörtönzése, Agni
Śūrasena	6, 45–52	Yamunā, Mathurā, Vṛndāvana, Govardhana	Nīpāk, Garuḍa, Kāliya, Kṛṣṇa
Kaliṅga	6, 53–58	Mahendra, tenger, <i>tālīṛa</i> , szegfű	om.
Pāṇḍya	6, 59–66	Nāgapura, bétel, bételdió, kardamom, szantál, <i>tamāla</i> , Malaya, sötét bőrszín	Agastya, barátság Rāvaṇával, Śivától kapott fegyverek

A mitológiai utalásokat szemügyre véve jól látható, hogy a költő igyekezett emléket állítani a nagyobb mondakörök központjainak. A Kṛṣṇa-legenda Mathurával való azonosítása, az Ujjayiniben virágzó Mahākāla-kultusz, a Māhiṣmatī-beli Haihayák és Aṅga összefonódása a *Gajaśāstrával* mind jól ismert elemei az ind mitológiának. A mitikus hagyományra való hivatkozás ezeken felül tetten érhető a Pāṇḍya királyról szóló leírásban is, azonban a hozzá kapcsolt asszociációk eredete kevésbé tűnik egyértelműnek. A következőkben ezért arra próbálok kísérletet tenni, hogy ezek forrását feltárjam.

Kālidāsa költői világában a Pāṇḍya király hivatott arra, hogy a távoli Dél-Indiát képviselje. A szerző Délről alkotott Pāṇḍya-központú képe szemmel láthatóan összhangban áll az epikus hagyománnyal, ugyanis a *Māhābhārata* szerint a Pāṇḍyák részt vettek a nagy háborúban a Kurukṣetrán, sőt, a legtöbb nem indoárja néptől eltérően a Pāṇḍavák oldalán szálltak harcba (*Mahābhārata* 5, 22, 22; 5, 168, 24). Az ókori nyelvész, Kātyāyana etimológiai magyarázata nyomán továbbá egy olyan elképzelés is elterjedt, amely szerint a Pāṇḍyák egyenesen Pāṇḍu leszármazottai voltak (Sircar 1971: 54). Ezt a Pāṇḍavákkal való rokonítást alapul véve több kutató is arra következtetett, hogy a Pāṇḍyák valójában a Pāṇḍavákkal baráti és rokoni viszonyt ápoló Yādavák örökösei lehettek. Az elmélet képviselői, Sircar, majd a közelmúltban Parpola úgy vélték, hogy a *vṛṣṇik* egy csoportja az idők során Dél-Indiába vándorolt, és az indoárja kultúrát meghonosítva kolonizálta az ott élő

dravida lakosságot (Parpola 2002: 363–365; Sircar 1971: 54–55). Az elképzelésük többek között olyan érvekre támaszkodik, mint a Pāṇḍya főváros, Maturai és Kṛṣṇa Mathurājā nevének a hangtani hasonlósága, illetve a Maurya-kori görög követ, Megasthenés beszámolója. Ez utóbbi szerint Dél-Indiában a javarészt Kṛṣṇával azonosított Héraklés (Puskás 1990: 46; Sircar 1971: 54) lánya, Pandaia uralkodott.

Velük szemben mások, mint Aiyangar és Zvelebil, úgy vélték, hogy a görög követ által bemutatott istenség valójában Śivával azonos (Aiyangar 1942: 393; Zvelebil 1992: 103), hiszen Maturai, a Pāṇḍya főváros a saiva vallásosság fontos dél-indiai központja volt. Mellettük szól továbbá az is, hogy a Megasthenés által említett Pandaia-történet jól azonosítható a tamil hagyományban található, Śiva lányáról, Taṭātākāról szóló legendával (Aiyangar 1942: 393).

Kālidāsa figyelmét azonban mind a Pāṇḍava-, mind a Yādava-kapcsolat teljes mértékben elkerülte. Helyettük az első mitológiai személy, akivel a Pāṇḍya királyt kapcsolatba hozta, nem más volt, mint a déli égtáj emblematikus bölcse, Agastya.

*Vindhyasya saṁstambhayitā mahādrer niḥśeṣapītojjhitasindhunāthaḥ |
prītyāśvamedhāvabhṛtḥārdramūrteḥ sausnātiko yasya bhavaty Agastyah ||*
(Raghuvamśa 6, 61)

Agastya, aki a hatalmas Vindhya-hegység [növekedését] megállította,¹ aki az egész óceánt kiitta,² örömmel látta el a *sausnātika* feladatát,³ amikor az ő (Pāṇḍya király) teste a lóáldozatot követő tisztító rituálétól nedves volt.

A bemutatás első verse láthatóan jóval inkább koncentrált Agastyára, mint a Pāṇḍya királyra. A bölcsét Dél-Indiában hagyományosan a védikus tudományok meghonosítójaként tisztelik (Sivaraja Pillai s. a.: 6). Feltűnése így komoly jelentőséggel bír,

¹ A *Mahābhārata* szerint a Vindhya hajdanán megharagudott a Napra, mivel az folyton a Meru-hegy körül járt. A féltékeny hegység ezért olyan magasra nőtt, hogy mind a Hold, mind a Nap útját eltorlaszolta. Az istenek ekkor Agastyát jelölték ki a helyzet orvoslására. A bölcs az istenek óhajának megfelelően zárandoklatra indult Dél-Indiába, és megkérte a hatalmassá vált Vindhyát, hogy boruljon le előtte a visszatéréséig. A hegy beleegyezett a kérésbe, azonban a bölcs máig nem tért vissza, így a Vindhya feltételezhetően örökre elvesztette az egykori nagyságát (*Mahābhārata* 3, 102, 1–14).

² Miután Indra végzett a vizeket elzáró ellenségével, Vṛtrával, a démon szövetségeseinek egy csoportja, a Kāleyák a tengerben találtak menedékre. A Kāleyák ezt követően éjszakánként előjöve sok *brāhmaṇát* és bölcsét meggyilkoltak. Az istenek úgy vélték, csupán az óvóhelyük elpusztítása révén lehet megszabadulni a démonok e gonosz csoportjától, és ezért megkérték Agastyát, hogy igya ki a tengert. A bölcs teljesítette az istenek kérését, azonban ettől kezdve a tenger száraz maradt egészen addig, amíg Bhagīratha áldozata nyomán a Gangesz a mennyből le nem szállt (*Mahābhārata* 3, 100, 1–104, 2).

³ Az a személy, aki a tisztító rituálé során felhívja a figyelmet arra, hogy a szertartás megfelelően legyen elvégezve (vö. *yasya Pāṇḍyaśvamedhayajñāntasnānasarasavapuṣaḥ Agastyākhyo munīḥ snehena na tu cāṭuśaśāt susnātām astv ity āha* Vallabhadeva comm. ad 6, 61).

hiszen mintegy igazolja, hogy a távoli uralkodó valóban a civilizált világhoz tartozik, és ennek megfelelően jogosan van jelen a *svayaṃvarān*.⁴

Agastya alakját követően a költő a Pāṇḍya királynak a Rāvaṇával való kapcsolatáról számol be:

astram Harād āptavatā durāpaṃ yenendralokāvajayāya drptaḥ |
purā janasthānavimardaśaṅkī sandhāya Laṅkādhīpatiḥ prastathe ||
 (Raghuvamśa 6, 62)

Ővele, aki Harától kapott nehezen megszerezhető fegyvert, [még] Laṅkā dolyfős ura [is] szövetkezett, amikor régen Indra világának a megostromlására indult, [hiszen] tartott az emberek világában fellépő háborúskodástól.

A költő ezúttal a *Rāmāyaṇa* egy jól ismert epizódját, Rāvaṇa Indra ellen vívott háborúját eleveníti fel (*Rāmāyaṇa* 7, 27, 1–30, 14). A vers értelmezése során azonban nehézséget okoz, hogy az epikus elbeszélés nem tesz említést a Pāṇḍya király szerepvállalásáról.

A különös barátság történetét sajnálatos módon a *Raghuvamśa* értelmezői sem fejtik ki. A kashmiri Vallabhadeva úgy vélte, hogy a megállapodás csupán stratégiai lépés volt Rāvaṇa részéről, hogy amíg ő a hadjáratral foglalatosskodik, ne érje támadás az országát.⁵ A keralai értelmezők a *pārṣṇigrāha* terminussal igyekeztek visszaadni a Rāvaṇa és a Pāṇḍya király közti kapcsolat természetét. Aruṇagirinātha Vallabhadevához hasonlóan úgy vélte, Rāvaṇa számára a Pāṇḍya király egy potenciális ellenség, azaz *pārṣṇigrāha* volt (Monier-Williams 2012: 622), akit jobbnak látott megbékíteni a kétfrontos háború elkerülése érdekében.⁶ A másik keralai értelmező, Nārāyaṇa kommentárjában ezzel szemben a *pārṣṇigrāha* szó előzőtől eltérő jelentése, vagyis 'háterszámban megbúvó szövetséges' kerül elő (Monier-Williams 2012: 622), így ő egy aktívabb baráti viszonyt képzelt el a Pāṇḍya uralkodó és a démonkirály közt.⁷

A többi országhoz kapcsolódó gazdag mitológiai hagyományokra tett utalások fényében ezek a magyarázatok azonban kevésbé tűnnek kielégítőnek. A vers

⁴ Kālidāsa a *Raghuvamśa* című eposzában két nagy leírást közöl a szubkontinens országairól. Indumati *svayaṃvarāja* mellett a mű negyedik éneke, azaz Raghu világhódító hadjárata (*divvijaya*) tekinthető a korabeli országok katalógusának. Fontos különbség a két leírás között, hogy míg Indumati *svayaṃvarāja* elsősorban az indoárja kultúrkör képviselőire fókuszál, a *divvijaya* az azt körülvevő barbarikumra helyezi a hangsúlyt. Kālidāsa költői világában ennek tükrében a Kālinga és a Pāṇḍya királyság sajátos szerepet töltött be, hiszen ezt a két országot mindkét esetben megemlíti.

⁵ *guptamūlapratyantena śuddhapārṣṇinā ca yātrā deya* (Vallabhadeva comm. ad 6, 62).

⁶ *Indram abhiyāsyān Rāvaṇaḥ pārṣṇigrāham enam amanyatety arthaḥ* (Aruṇagirinātha comm. ad 6, 61).

⁷ *Indralokam apahartum udyukto Rāvaṇo yaṃ pārṣṇigrāhaṃ kṛtvā prasthitavān ity arthaḥ* (Nārāyaṇa comm. ad 6, 61).

rádásul beszámol arról is, hogy a Pāṇḍya király magától Śivától kapott fegyvereket. A kommentárok szerint ez a fegyver nem lehetett más, mint a híres Pāśupatāstra vagy a Brahmaśiras.⁸ Egy ilyen mágikus erejű fegyver birtoklása pedig semmiképp sem számított mindennapinak még az ind mitológiában sem, hiszen csupán néhány olyan hősről tudunk, mint Arjuna⁹ vagy Droṇa,¹⁰ akinek ez a kegy megadatott.

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy kell lennie valamilyen mitológiai hagyománynak, amelyre Kālidāsa leírása támaszkodik. Mivel sem az eposzokban, sem a *purāṇ*ákban nem találtam nyomát a Śivától fegyvert szerző, Rāvaṇával szövetséget kötő Pāṇḍya király motívumának, a Maturaihoz kapcsolódó helyi hagyományt vettem vizsgálat alá.

A kutatásom fő forrása ennek megfelelően a város *sthalapurāṇ*ája, a *Hālāsyamāhātmya* volt.¹¹ A gyűjtemény magát a *Skandapurāṇa* részeként határozza meg, és láthatóan szoros kapcsolatban áll a 16. századi tamil költő, Parañcōti népszerű *Arupattunāṅku Tiruviḷaiyāṭarpurāṇam* című művével (Dessigane–Pattabiramin–Filliozat 1960: iv; Zvelebil 1974: 177–180). A gyűjteménybe foglalt legendákra azonban már a 9. századtól kezdve találunk utalásokat a tamil hagyományban (Zvelebil 1974: 178), sőt a benne található Taṭātakā-történet (*Hālāsyamāhātmya* 8, 1–124 [pp. 49–55]) egészen a Maurya-korig vezethető vissza (Aiyangar 1942: 393). Ennek megfelelően a korpusz alkalmas kiindulási pontnak tekinthető a maturai legendárium megismeréséhez.

Maturai szakralitásának a központjában vitathatatlanul Śiva áll, aki Sundareśvara képében a Földre szálltként aktív védelmezője a városnak.

Brahmaṣiṇvādidevānām adṛśyas somasundarah |
svāmśena līṅgān nirgatya sarvāvaya[va]sundarah ||

⁸ *Parameśvaram ārādhya durjayaṃ Brahmaśiro nāmāstram avāpeti Prasastimālāyāṃ śrūyate* (Aruṇagirinātha comm. ad 6, 61); *Harāt Īśvarāt astraṃ śastraṃ Pāśupatākhyam āptavatā prāptavatā* (Jinasamudra comm. ad 6, 63); *purā pūrvam janasthānasya kharālayasya vimardaśaṅkī dṛpta uddhato Laṅkādhīpatī Rāvaṇo durāpam durlabham astraṃ Brahmaśironāmakaṃ Harād āptavatā yena Pāṇḍyena saṃdhāya* (Mallinātha comm. ad 6, 62); *Parameśvarāt sakāśād anyaduṣprāpam Brahmaśiro nāmāstram prāptavatā* (Nārāyaṇa comm. ad 6, 61); *Śivād duṣprāpam astraṃ Pāśupatam labdhavatā* (Vallabhadeva comm. ad 6, 62).

⁹ Arjuna a Pāśupatāstrát a Himálájában közvetlenül Śivától szerezte meg. A nagy istenség egy *kirāta* alakját felöltve tette próbára a Pāṇḍvát, hogy valóban alkalmas-e arra, hogy a fegyvert birtokolja (*Mahābhārata* 3, 40, 1–41, 26). A történetet a 6. században Bhāravi a *Kirātārjunīya* című műeposzában dolgozta fel.

¹⁰ A Brahmaśiras legismertebb birtokosa vitathatatlanul Droṇa volt. A fegyver használatát a mesterétől, Agniśeśyától tanulta meg, amelyet később legkiválóbb tanítványának, Arjunának adott tovább (*Mahābhārata* 1, 128, 18d * 80, 16–30).

¹¹ A *Hālāsyamāhātmya*ból több, *grantha* ábécével nyomtatott kiadás is készült (Dessigane–Pattabiramin–Filliozat 1960: iii, n.). A munkám során ezek egyikét használtam, és ennek oldalszámai szerepelnek a szövegre történő hivatkozásoknál is. A rendelkezésemre álló példány azonban semmilyen adatot nem tartalmaz a kötet kiadásával kapcsolatban, így a bibliográfiában csupán azt az internetes oldalt tüntettem fel, amelyen keresztül hozzá lehet férni a szöveghez.

*Taṭātakām udūhyātha svayaṃ Pāṇḍyamahīpatiḥ |
devas Sundarapāṇḍyo 'bhūt tām līlāṃ varṇayāmy aham ||*
(*Hālāsyamāhātmya* 9, 1–2 [p. 55])

Az az isten, aki Brahmā, Viṣṇu és a többi isten számára láthatatlan, akit a Hold[-fejdísz] tesz széppé, akinek minden porcikája elbűvölő, önmaga saját révészével kilépett a *līṅg*-ből, feleségül vette Taṭātakāt, és Sundara néven a Pāṇḍyák királya lett. Az erről szóló történetet¹² fogom elmesélni.

Śiva alászállását követően a Taṭātakától született fia, Ugra került a trónra, akinek az uralmát a féltékeny Indra folyamatosan igyekezett megzavarni.¹³ Sundarēśvara ezért egy csodálatos fegyvert adott a fiának, hogy szükség esetén ezzel szálljon szembe az istenek ellenséges királyával.¹⁴

Śiva jóslatának megfelelően Indra ellenszenve az idők során akkorára nőtt, hogy elhatározta, megvonja az esőt a Pāṇḍyák országától. Ugra azonban nem esett kétségbe, és foglyul ejtett négy kőborló felhőt, amelyekkel biztosította az esőt királysága számára. A felhők túszul ejtése azonban Indra számára felért egy hadüzenettel, és támadást indított a Pāṇḍyák ellen. Ugra ekkor visszaemlékezett Śiva szavaira, és a tőle kapott fegyver segítségével visszaverte az istenség támadását (*Hālāsyamāhātmya* 18, 49–81 [pp. 95–97]).

Tehát a *Hālāsyamāhātmya* szerint a Pāṇḍya király valóban rendelkezett Śivától kapott fegyverekkel. A Rāvaṇával való barátságról ugyan nincs szó, az azonban mindenesetre nyilvánvaló, hogy Indra esküdt ellensége volt a Pāṇḍya királynak is.

*Indrasya Pāṇḍyabhūpānāṃ vaimatyam kiṃcid asti hi |
hetur na jñāyate tasya devādyaiḥ kṛtibhir janaiḥ ||*
(*Hālāsyamāhātmya* 18, 2 [p. 93])

¹² A tamil hagyomány játékoknak, azaz *līlā*knak nevezi Śiva cselekedeteit, hiszen számára minden tevékenység játszi könnyedséggel megvalósítható (Zvelebil 1974: 108).

¹³ Ugyan a szöveg előszeretettel utal Indra féltékenységre, a Pāṇḍyák iránti ellenszenve nem csupán ebből fakadt. Ugra apja, Sundara idején tizenkét évnyi szárazság gyötörte Dél-Indiát. (Talán ez a tizenkét évnyi szárazság analógiája lehet a Sarasvatī-mondakörből jól ismert, ugyanilyen hosszú inséges időszaknak.) A szenvedés megszüntetése végett a Cera, a Coḷa és a Pāṇḍya király Indrát kereste fel. Azonban amíg a Cera és a Coḷa király nagy tiszteletet tanúsított az istenek ura felé, addig a Pāṇḍya uralkodó rendkívül illetlenül viselkedett. Többek között a vendégek számára előkészített üléshelyek helyett Indra trónját foglalta el, illetve nem vallotta be az istenség előtt, hogy milyen kéréssel érkezett. Végül az istenek ura a történetek következtében csupán a Cerák és a Coḷák országát látta el esővel, míg a Pāṇḍyákat továbbra is a szárazság gyötörte (*Hālāsyamāhātmya* 18, 2–48 [pp. 93–95]).

¹⁴ *Hālāsyamāhātmya* 16, 64–71 (p. 89). Pontosabban Sundara három különböző fegyvert adományozott fia számára, mivel Indra mellett a tengert és a Meru-hegyet is potenciális ellenségként jelölte meg.

Indra és a Pāṇḍya királyok közt [mindig] van valami nézeteltérés, ennek az okát azonban nem ismerik sem az istenek, sem más bölcs emberek.

Így tehát nem meglepő, hogy Kālidāsa Rāvaṇa híres, Indra elleni hadjáratának fő támogatójaként nem mást képzelt el, mint a dél-indiai uralkodót.

Összefoglalva, Maturai helyi legendáriumában találunk olyan történeteket, amelyek összhangba hozhatók Kālidāsa mitológiai utalásaival. Ezek az egyezések azonban nem annyira nyilvánvalók, hogy biztos következtetést vonjunk le arra nézve, hogy a nagy költő a maturaii mondakör ismeretében komponálta meg írását. Mielőtt azonban végérvényesen félretennénk ezt a feltételezést, érdemes egy pillantást vetnünk a Pāṇḍya király leírását bevezető versre:

athonnasam Nāgapurasya nātham dauvārikī devasarūpam etya |
itaś cakorākṣi vilokayeti nāgāṅganābhām nijagāda Bhojyām ||
 (Raghuvamśa 6, 59)

Azután az udvarhölgy¹⁵ Nāgavárosnak az istenekkel megegyező alakú és tekintélyes orrú királya elé állt, és így szólt Bhoja *nāga* lányhoz hasonló hűgához: „Ide nézz, ó, *cakoramadáré*hoz hasonló szempárral rendelkező nő!”

A dél-indiai szöveghagyományt szemmel láthatóan zavarta, hogy az obskúr Nāgapura van megnevezve mint a Pāṇḍyák fővárosa. Feltételezhetően ennek a kellemetlenségnek a kiküszöbölése érdekében az ő recenzióikban a következő variánst találjuk:

athoragākhyasya purasya nātham dauvārikī devasarūpam etya |
itaś cakorākṣi vilokayeti pūrvānuśiṣṭām nijagāda Bhojyām ||
 (Raghuvamśa [déli recenzió] 6, 59)

Azután az udvarhölgy Uruga városának az istenekkel megegyező alakú királya elé állt, és miután így megszólította Bhoja hűgát: „Ide nézz, ó *cakoramadáré*hoz hasonló szempárral rendelkező nő!”, belefogott a mondanivalójába.

¹⁵ A *dauvārika* szó jelentése 'ajtónálló' (Monier-Williams 2012: 499), amelynek nőnemű alakja (*dauvārikī*) ennek megfelelően egy olyan nőre utal, aki ezt a szerepkört töltötte be. A *dauvārikī* a szöveg alapján kulcsfontosságú feladatot láthatott el a *svayamvará*kon, hiszen az ő kötelezettsége volt a különféle kérők bemutatása a leendő menyasszony számára. Ez a szerepkör azonban kevésbé felel meg annak, amit mi az ajtónállóktól elvárunk, így a fordításomban az „udvarhölgy” szóval igyekeztem visszaadni az eredeti jelentést.

A dél-indiai hagyományozók elgondolása alapján tehát a Nāgapura városnév felfogható Urāgapura szinonimájaként, hiszen mindkét szó ’kígyóvárost’ vagy ’kígyók városá’-t jelent. Mivel az utóbbi olvasat egy jól ismert földrajzi helyet jelöl, az archaikus Nāgapura idővel eltűnt a dél-indiai szöveghagyományból.

A probléma azonban az, hogy nincs tudomásunk arról, hogy Urāgapura, a mai Uraiyur (Dey 1979: 221), a Pāṇḍyákkal rivalizáló Coḷák egykori központja valaha is a Pāṇḍyák fővárosa lett volna (Mirashi–Navlekar 1969: 11). A Pāṇḍyák neve ezzel szemben, ahogy korábban láttuk, szorosan egybefonódott Maturaijal. A kérdés tehát valójában az, hogy a Kālidāsa által használt „Kígyóváros” megnevezés jelölheti-e Maturait.

A megfelelő magyarázatot ezúttal is a regionális hagyomány szolgáltatja. A tamil irodalomban ugyanis gyakran nevezik a Pāṇḍyák központját Ālavāynak (illetve Tīruvālavāynak), azaz kígyónak (Harman 1992: 38; Mirashi–Navlekar 1969: 11). Lényegében a Hālāsya (’méregszájú’, azaz ’kígyó’) elnevezés ennek a szanszkrit megfelelője (Harman 1992: 38). A *Hālāsya māhātmya* szerint a város határait hajdanán a kígyókirály, Vāsuki segítségével mérték ki, ezért kapta a helység a kígyó nevet (*Hālāsya māhātmya* 55, 34–39 [p. 232]).

*jihmagah khalv ahaṃ deva sālo jihmo*¹⁶ *bhaved dhruvam |*
*tasya Hālāsya bhihānam*¹⁷ *mannāmnā bhavatu prabho ||*
 (*Hālāsya māhātmya* 55, 36 [p. 232])

Ó, felség! Én kígyó vagyok, [ezért] a [város] határa szükségszerűen görbe lesz. Uram, legyen hát rólam Kígyónak elnevezve!

Mindezek alapján pedig úgy tűnik, hogy Kālidāsa valamilyen módon mégis kapcsolatba kerülhetett a messzi Pāṇḍyák mondavilágával, amelynek elemei így visszaköszönnek a róluk alkotott leírásban. A történeti ismereteink alapján az kevésbé tűnik valószínűnek, hogy Kālidāsa valóban felkereste volna a várost. Arról azonban eleven hagyomány él, hogy a költő követként járt a Dekkán-fennsíkon, amelynek emlékét az elveszett műve, a *Kuntaleśvara dautya* örökíti meg (Sohoni 1979: 14). Talán egy ilyen utazása során találkozhatott a távoli délről származó emberekkel, akiktől tudomást szerezhetett az Indrával hadakozó, Śiva által pártfogolt Kígyóvárosról.

¹⁶ *jihmo*] em. *jihmā* ed.

¹⁷ *Hālāsya bhihānam*] corr. *sālāsya bhihānam* ed.

Bibliográfia

Források

- Arunagirinātha: *Prakāśikā* = ACHYUTHA PODUVAL, K. – RAMAN NAMBIAR, C. K. (eds) 1964: *Raghuvamsa by Mahakavi Kalidasa with Prakasika Commentary of Arunagirinatha & Padarthadeepika Commentary of Narayana Panditha*. Kochi, The Sanskrit College Committe Tripunithura.
- Hālāsyamāhātmya* = <https://www.scribd.com/doc/7097666/halasya-mahatmyam> (Letöltve: 2017. 08. 27.)
- Hemādri: *Raghuvamśadarpaṇa* = DWIWEDĪ, Rewā Prasāda (ed.) 1973: *Raghuvamśa-darpaṇa. Raghuvamśa Commentary*. Vol. 1. Patna, Kashiprasad Jayaswal Research Institute.
- Jinasamudra: *Raghuvamśaṭīkā* = NANDI, Tapasvi (ed.) 1989: *Jinasamudra's Commentary on the Raghuvamśa of Kālidāsa*. Gandhinagar, Gujarat Sahitya Akademi.
- Kālidāsa: *Raghuvamśa* = GOODALL, Dominic – ISAACSON, Harunaga (eds) 2003: *The Raghupañcikā of Vallabhadeva. Being the Earliest Commentary on the Raghuvamśa of Kālidāsa*. Vol. 1. Groningen, Egbert Forsten.
- Kālidāsa: *Raghuvamśa* (déli recenzió) = NANDARGIKAR, Gopal Raghunath (ed.) 1971: *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha*. Delhi–Patna–Varanasi, Motilal Banarsidass.
- Mahābhārata* = SUKTHANKAR, Vishnu S. et al. (eds) 1927–1966: *The Mahābhārata*. Vol. 1–19. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Mallinātha: *Samjīvanī* = NANDARGIKAR, Gopal Raghunath (ed.) 1971: *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha*. Delhi–Patna–Varanasi, Motilal Banarsidass.
- Nārāyaṇa: *Padārthadīpikā* = ACHYUTHA PODUVAL, K. – RAMAN NAMBIAR, C. K. (eds) 1964: *Raghuvamsa by Mahakavi Kalidasa with Prakasika Commentary of Arunagirinatha & Padarthadeepika Commentary of Narayana Panditha*. Kochi, The Sanskrit College Committe Tripunithura.
- Rāmāyaṇa* = http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/2_epic/ramayana/ram_1-7u.htm (Letöltve: 2017. 05. 06.)
- Vallabhadeva: *Raghupañcikā* = GOODALL, Dominic – ISAACSON, Harunaga (eds) 2003: *The Raghupañcikā of Vallabhadeva. Being the Earliest Commentary on the Raghuvamśa of Kālidāsa*. Vol. 1. Groningen, Egbert Forsten.

Szakirodalom

- AIYANGAR, S. Krishnaswami 1941: *Ancient India and South Indian History & Culture. Papers on Indian History and Culture. Ancient India to A. D. 1300.* Poona, Oriental Book Agency.
- BROCKINGTON, John L. 1998: *The Sanskrit Epics.* Leiden–Boston–Köln, Brill.
- DESSIGANE, R. – PATTABIRAMIN, P. Z. – FILLIOZAT, Jean 1960: *La légende des jeux de Çiva a Madurai.* Pondichéry, Institut Français d’Indologie.
- DEY, Nando Lal 1979 [1927]: *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India.* Reprint. New Delhi, Cosmo Publications.
- DEZSŐ Csaba 2014: ‘We do not fully understand the learned poet’s intention in not composing a twentieth canto’: Addiction as a Structuring Theme in the Raghuvamśa. *South Asian Studies* 30, 159–172.
- HARMAN, William P. 1992 [1989]: *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess.* Reprint. Delhi, Motilal Banarsidass.
- INGALLS, Daniel H. H. 1976: Kālidāsa and the Attitudes of the Golden Age. *Journal of the American Oriental Society* 96, 15–26.
- MIRASHI, Vishnu Vasudev – NAVLEKAR, Narayan Raghunath 1969: *Kālidāsa. Date, Life and Works.* Bombay, Popular Prakashan.
- MONIER-WILLIAMS, Monier 2012 [1899]: *A Sanskrit-English Dictionary.* Reprint. Delhi, Nataraj Books.
- PARPOLA, Asko 2002: Πανδαῖν and Sītā: On the Historical Background of the Sanskrit Epics. *Journal of the American Oriental Society* 122, 361–373.
- PUSKÁS Ildikó 1990: Magasthenes and the “Indian Gods” Herakles and Dionysos. *Mediterranean Studies* 2, 39–47.
- SIRCAR, Dineshchandra 1971: *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India.* Delhi–Patna–Varanasi, Motilal Banarsidass.
- SIVARAJA PILLAI, K. N. S. a: *Agastya in the Tamil Land.* Mylapore, University of Madras.
- SOHONI, Shridhar Vasudev 1979: Guptas, Kadambas, Pallavas and Kālidāsa. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 60, 1–40.
- ZVELEBIL, Kamil Veith 1974: *Tamil Literature.* Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- 1992: *Companion Studies to the History of Tamil Literature.* Leiden etc., Brill.

Śrīmitra, egy tantrikus buddhista mester a Gāhaḍavāla-udvarban

Tanulmányom célja újra felhívni a figyelmet egy, az utóbbi évtizedekben némileg mellőzött, szinte feledésbe merült epigráfiai dokumentumra. A felirat jelentősége számomra abban rejlik, hogy ez az egyetlen olyan szöveg az indiai szubkontinensről, amely aránylag bővebben dokumentálja egy tantrikus buddhista mester tevékenységét egy középkori ind udvarban. Először röviden beszámolok magáról a feliratról és arról, amit tudni lehet róla, majd történelmi-irodalmi vizsgálatnak vetem alá.

A Śrīmitra-felirat (a továbbiakban így nevezem) Bodh-Gayā környékén került elő a 19. század hetvenes éveiben Sir Alexander Cunningham vizsgálódásai és ásatásai során. Először Mitra közölte (Mitra 1880), ezt követte közel öt évtized múlva egy behatóbb vizsgálat (Sanyal 1927). Tsukamoto igen hasznos feliratgyűjteménye (Tsukamoto 1996: 153–157, Bodh-Gayā no. 38) csupán a szöveg átíratát és néhány megjegyzést közöl, de néhány átírási hibát leszámítva sokat nem tesz hozzá az érdemi tanulmányozáshoz. Egy viszonylag olvasható pacskolat másolata Banerji monográfiájában található (Banerji 1915: IX. tábla; ezt cikkében Sanyal is közli). A követ nem volt alkalmam személyesen megvizsgálni, és nincs megbízható információm arról, hogy jelenleg hol található. A beszámolók szerint (lásd például Sanyal 1927: 15) a kőlap mérete 19×12 hüvelyk (vagyis körülbelül 48×30 cm), 17 sor szöveget tartalmaz, és viszonylag jó állapotban maradt meg, bár egy igen fontos helyen sérült (ez a *lacuna* akadályozza a pontos datálást).

Röviden a tények a következők. A felirat egy Śrīmitra nevű, szent életű buddhista férfi jelentősnek mondható adományát, nevezetesen egy barlangkápolna kialakításának szponzorálását örökíti meg néhány dicsőítő verssel együtt. A dátum egy évtizedes pontossággal határozható meg: Kr. u. 1183–1192. A szövegből kiderül, hogy Śrīmitra egy Jayaccandra nevű király avatómestere volt. A király, aki másutt Jayacandra néven is szerepel, nem holmi elhanyagolható helyi potentát:

a Gāhaḍavāla-dinasztia alighanem legsikeresebb uralkodója volt, ekkoriban Benares (Vārāṇasī, Kāśī), illetve a környék nagyhatalmú ura. Számos egyéb helyen is hallunk róla, és tudjuk, hogy uralkodása közel negyed évszázadot ölelt fel (Kr. u. 1170–1194; lásd még Tripathi 1989: 320–325, *passim*). A dicsőítő rész Śrīmitrát varázserejű szentként, térítőként és bőkezű adományozóként írja le.

A felirat szövege tizenhét, különféle versmértékekben komponált verset tartalmaz. A bevezető, Buddhához szóló üdvözlést leszámítva a szöveget négy részre oszthatjuk.

Az első három vers három buddhista istenséghez szóló könyörgéseket tartalmaz: az első maga a Buddha, a második Lokeśvara (közismertebb nevén Avalokiteśvara), a harmadik Ekajaṭā istennő. Ezekhez nincs semmi különösebb hozzáfűznivalóm, kivéve talán, hogy az „Egykontyúnak”, Tārā istennő egyik megjelenési formájának az említése elég ritka példának számít.¹

A negyedik versről a tizenegyedikig a strófák témája Śrīmitra személye és tevékenységei. Ezeket a következő részben bővebben vizsgálom.

A tizenkettediktől a tizenötödik versig a felirat Śrīmitra adományát írja le. A szöveg kissé homályos, de annyit kivehetünk, hogy a barlangkápolna neve vagy a helységnév, ahol a barlang található: Jayapura. Ebben három szobrot helyeztek el, hogy a hívők tisztelhessék őket. Az istenségek neve Śiṃhanāda (’oroszlánhangú’), Ugratārā (’a rettenetes Tārā’), valamint Dattatārā (?). Utóbbi ikonográfiai formája ismeretlen, ha ugyan valóban ez az istennő neve. A kápolna folytonos működését garantáló adományt a dokumentum nem részletezi, csupán említést tesz róla. Ez jellemzően úgy történt, hogy egy (vagy több) falu terméséből egy kijelölt részt átírányítottak az alapítvány javára, aminek fejében a település egyéb előjogokkal együtt adómentességet élvezett, és így ezt az uralkodónak jóvá kellett hagynia. A szövegegység a dátumot is megörökíti úgynevezett *bhūtasamkhyā*-kronogram formájában.² Az időszámítás Vikrama, az évek száma: „(elveszett)–Véda–szem–hold”, azaz „x–4–2–1”. Mivel a számokat ilyenkor visszafelé kell olvasni, az év Vikrama 124x, azaz Kr. u. 1183–1192. Tudomásom szerint a barlangtemplomot eddig nem azonosították, és mivel tanulmányom nem régészeti jellegű, ezzel a kérdéssel nem foglalkozom tovább.

Az utolsó két vers kolofon jellegű adatokat tartalmaz. Innen tudjuk, hogy a dicsőhimnusz szerzője egy Manoratha nevű költő, Śīda fia, az írónoki (*kāyastha*) kasztból. Purandara és Dhārādharma feleltek a vésetért.

¹ Ekajaṭā kultusza egy közeljövőben megjelenő disszertáció témája (Tongori előkészületben).

² Ebben a rendszerben a számokat olyan szavak helyettesítik, amelyekhez az ind kulturális konvenciók szerint valamilyen számérték párosul. Példának okáért a tűz = 3, mert az ortodox *brāhmaṇa* három szent tüzet táplál a házioltáron; a Véda = 4, mert négy Véda létezik, és így tovább.

Térjünk vissza tehát a Śrīmitrát leíró részhez, a felirat fő témájához. A negyedik vers igen kiváló aszkétaként (*paramāvadhūtaḥ*) mutatja be Śrīmitrát: az *avadhūta* szó annyit tesz, mint 'aki maga után hagyta (ti. mindent, ami a létforgatagban tartja az embert)'. A költő szerint Śrīmitra világra jöttét a lények erényes cselekedetei okozták (*trilokīśukṛtaprasūtaḥ*); ezzel is megerősíti azt a képet, hogy hősünk szinte egyenértékű a Buddhával vagy helyesebben egy *buddhával*, hiszen azok is akkor jelennek meg a világban, amikor a lények *karmája* ezt lehetővé teszi. Egy ilyen korszak az úgynevezett boldog éra (*bhadrakalpa*). A második leíró sor szerint Śrīmitra „minden lényt meghívott a szabadulásra” (*saṃtrāṭum āmantritasarvabhūtaḥ*), azaz igazi *bodhisattva*ként viselkedik, aki esküje szerint a létforgatagot addig hátra nem hagyja, amíg minden lény meg nem szabadul. Ez egyáltalán nem ellentmondás az első jelzővel, hiszen a *mahāyāna* doktrínája szerint a *buddhák* képesek végrehajtani azt az első látásra lehetetlen egyensúlyozó mutatványt, hogy egyszerre léteznek a létforgatagon belül és kívül. Az utolsó jelző szerint emberünk „feje a tökéletesen megvilágosodott szentek sorának” (*sambuddhasiddhānvayadhuryabhūtaḥ*). A *siddha* annyi mint 'tökéletes'; némi fenntartással fordítottam „szent”-nek. A terminus tisztázása és kulturális jelentőségének felmérése egy egész monográfiát kívánna meg.³ Itt annyit fontos megjegyezni, hogy ez a szó árulja el kétséget kizáróan azt, hogy Śrīmitra tantrikus mester volt, ugyanis a buddhizmus egyéb formái nem használják ezt a kifejezést.

Az ötödik vers nyomban rátér Śrīmitra természetfeletti erejét ecsetelni. A strófa szerint elég volt felemelnie a kezét, hogy a vadállatok (*tiryāṇcaḥ*) hirtelen megszeli-düljenek. Ez a motívum ma is él: több modern kori szent ember egyik ismérve, hogy valamilyen vadállat – jellemzően tigris – kíséri, de nem bántja, sőt engedelmeskedik minden parancsának. A hatodik vers ugyanezt a motívumot folytatja. A költő egy igen ügyes megszemélyesítéssel él: a nyolc természetfeletti erőt (*siddhīr aṣṭa*) fiatal lányoknak írja le, akik Śrīmitra köré sereglenek, hogy őt férjüknek kérjék az úgynevezett *svayaṃvara* szabályai szerint (tudniillik ahol a lány választ). Hősünk alig méltatja őket egy lenéző pillantásra, és hű marad asszonyához, aki nem más, mint a létben való megszabadulás (*jīvanmuktivadhū°*).

A hetedik vers rátér Śrīmitra vallási-politikai tevékenységére. A költő szerint, bár – egy *buddhához* méltóan – semmi kívánsága nem volt, együttérzése révén (*kṛpayā*) mégis folyton azon munkálkodott, hogy a világot megmentse. Ez egyben több királyságot (*prthivīpatīn*), „kiknek elméje a rossz úton volt” (*apathaniṣṭhamatīn*), megtérített a Buddha (*Śrīghana°*) imádására.

³ Szerény kezdet, de talán sikeresen szakít néhány helytelen gondolattal Szántó (megj. alatt).

Miután világossá vált, hogy Śrīmitra több király támogatását is élvezte, felmerül a kérdés, mit tett a vagyonnal, amellyel minden bizonnyal elhalmozták. A nyolcadik vers a szent bőkezűségét írja le: a két közhelyes hiperbola szerint azt is elajándékozta, amire az adománykérő nem is gondolt, illetve még maga a kívánságteljesítő drágakő (*cintāmaṇiḥ*) is fényét veszítette szegényében színe előtt. A következő, kilencedik vers ugyanezt a motívumot folytatja. A strófa helyenként kissé homályos, ám világos, hogy Śrīmitra hírnevét (*kīrti*) ecseteli. A *kīrti* szónak azonban van egy másik, talán kevésbé ismert jelentése is, amelyet feliratokon gyakran használnak, nevezetesen: 'az adományozó által alapított vallási intézmények' (kolostor, templom, ereklyetorony stb.).

Történelmi szempontból a következő, tizedik vers a legjelentősebb. Ebből tudjuk meg, hogy Jayaccandra király, „kinek több száz fejedelem szolgált” (*nrpaṣatakrta-sevaḥ*), hittel szegődött Śrīmitra tanítványává (*śiṣyaḥ*). Egyelőre nem derül ki, hogy ez a kapcsolat tantrikus volt-e – vagyis hogy a tanítvánnyá válás beavatásos módon jött-e létre –, de a vers utal arra, hogy a király érdekelt volt az ilyesfajta tanításokban, hiszen már szert tett a teljes föld feletti uralkodás mágikus erejére (*uditasakalabhūmīmaṇḍalaiśvaryasiddhiḥ*), és most a megváltást (is) kívánta. A tizenegyedik vers mondja ki egyértelműen, hogy Śrīmitra a király – itt „Benares ura” (*Kāśīśa°*) – avatómestere (*°dīkṣāguruḥ*) volt. Egyébiránt a vers a szent egy újabb figyelemreméltó tevékenységére utal: feledésbe merült (*magnam*; szó szerint: 'elsüllyedt') tanításokat/szövegeket és egyéb (szent) dolgokat (*śāstragrāmādikam*) mentett meg az enyészettől Mahābodhiban. A helynév szinte minden kétséget kizárólag Bodh-Gayāra utal, vagyis arra a helyre, ahol a hagyomány szerint a Buddha elérte a megvilágosodást. A vers utolsó összetétele „a vallás kormányzójának” (*śāsana-karṇadhāraḥ*) nevezi hősünket. Lehetséges, hogy ez egy egyszerű túlzó jelző, de a szó takarhat tisztségnevet is.

A következő és a záró versekről már szót ejtettünk. A tizenegyedik vers tartalmaz egy további érdekességet Śrīmitráról, nevezetesen azt, hogy valószínűleg nőtlen volt (a jelző: *niraṅgaṇaḥ*).

Bár a felirat mindenképpen buddhista hangvételű, fontos megjegyezni, hogy egyes terminusok saiva (Śiva-hitű) ihletésűek. A hatodik vers allegóriájában a létben való megszabadulás (*jīvanmukti°*) Śrīmitra asszonyaként szerepel. Ez a kifejezés szinte ismeretlen a buddhista irodalomban: csupán két másik előfordulásáról tudok beszámolni, de erről a két szövegről is elmondható, hogy eklektikus, saiva-buddhista környezetben íródtak. A szó doktrinális szempontból annyit jelent, hogy az a szent, aki ezt az állapotot elérte, halála után teljesen megszabadul az újjászületések forgatagából. Tehetné ezt korábban is, de valamiért úgy dönt, hogy még e világon marad, ezért

*karmájának bizonyos részét még megtartja. A buddhista megváltástan ezt a koncepciót el tudja ugyan fogadni, de a kifejezést nem használja. A tizenegyedik versben a beavatásra használt szó a *dīkṣā*. Noha ez a terminus nem teljesen ismeretlen az ezoterikus buddhista irodalomban, biztosan állíthatjuk, hogy az *abhiṣeka* szinte százszorta gyakoribb. Nincs világos magyarázat arra, hogy ezek a saiva elemek miért bukkannak fel egy buddhista szövegben. A legegyszerűbb magyarázat az lenne, hogy a költő nem igazán ismerte a megfelelő terminológiát. Az sem valószínűtlen azonban, hogy a Gāḥaḍavāla-udvarban a vallásosság meglehetősen eklektikus volt (erre több adat utal, ezekre hamarosan rátérek), így ez a keveredés a szóhasználatban is megjelent. Ha igaz a feltételezés, miszerint a költő saiva terminológiában gondolkodott, miközben egy buddhista szöveget alkotott, akkor az ötödik versnek lehet egy másik olvasata is. A vers Śrīmitra állatok (*tiryāṇcaḥ*) feletti csodás erejét írja le, azonban az ezoterikus saivismusban a szó egyik szinonimája, a barom (*paśu*) a létforgatagba zárt individuumot jelenti. A szubsztancia, amely ezt lehetővé teszi, az úgynevezett szenny (*mala*), amelyet Śiva, az abszolút erővel rendelkező istenség önként magára vesz, hogy differenciált jelenségvilágként manifesztálódhasson. Ugyanezt a szót találjuk a versben is. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a vers maga egy allegória, hanem inkább azt, hogy a költő egy kétolvasatú strófával brillírozik.*

Śrīmitra természetfeletti erejével két vers is foglalkozik (az ötödik és a hatodik), így valószínű, hogy a költő ezt igen fontosnak tartotta. Egyéb forrásokból arról értesülünk, hogy a királyi udvarok gyakran kértek csodatevést tantrikus mesterektől, hogy egyéb, szótériológiai tanításaik erejéről bizonyosságot nyerjenek. Yi-liang (1945: 243, 268, 276–277, 292, 298–299, 303) szerint a Tang- (唐) udvar mindhárom híres indiai tantrikus mestertől (Śubhākarasiṃha, Vajrabodhi, Amoghavajra) elsősorban esőcsináló rituálét rendelt (és csak azután érdeklődött a beavatás szótériológiai hatásairól). Nem volt ez másképp Indiában sem. Egy kiadatlan kommentár szerzője, Kelikuliśa szerint a *yogin* előbb gyakoroljon szorgalmasan, míg varázserőre nem tesz szert. Ezután mutassa be azt a királynak, és térítse meg; az alattvalók követni fogják.⁴ Al-Bīrūnī, a híres utazó és – mondhatni – a világ első indológusa élvezetes borzongással számol be arról, hogy a hindu hercegek bármiféle utálatos varázslásra képesek lennének, hogy az aranycsinálás titkára szert tegyenek (Sachau 1910 II: 187–195). Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy Śrīmitra vélt természetfeletti erejére ilyen jelentős figyelem irányul.

⁴ *Trivajraratnāvalīpañjikā* 17 recto. A kézirat jelenlegi helye ismeretlen; Rahul Sankrtyayan fotóit a göttingeni másolatokról olvastam (Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Xc 14/36). A könyv 240 pálmalevélből áll, teljes, de helyenként igen sérült. A kézirat másolásának dátuma a kolofon szerint Madanapāla 19. uralkodási éve; ez valószínűleg Kr. u. 1162 (vagy Kr. u. 1123, ha nem a Pāla, hanem a Gāḥaḍavāla királyról van szó).

Śrīmitra és így a buddhizmus ezoterikus ága tehát mindenképpen nagy megbecsülésnek örvendett a királyi udvarban. De vajon mennyire volt kizárólagos a király elhivatottsága? Netán arról lenne szó, hogy birodalmában a buddhizmus volt az államvallás? Más adatok arról árulkodnak, hogy Jayacandra/Jayaccandra Géza fejedelmünkhöz hasonlóan elég gazdag és hatalmas volt, hogy nem is kettő, de több istennek szolgáljon. A kortárs feliratok szerint (lásd Tripathi 1989: 321–326) jó hindu királyhoz méltóan bőven adakozott *brāhmaṇá*knak, egy helyen pedig Kṛṣṇa/ Viṣṇu elhivatott imádójának is nevezik. Egy saiva kézirat kolofonjának írnoke egy bizonyos Dharaṇīpādeva *kulācārya* tanítványának nevezi magát, akiről azt is elmondja, hogy Jayacandra király nagy tisztelője volt (Bagchi 1939: 7–8). A titulus mindenképpen arról árulkodik, hogy egy *kaula* hitű mesterrel van dolgunk, vagyis nem kizárt, hogy a király mindeközben saiva tantrikus beavatotti státuszt is élvezett. Világos tehát, hogy a király minden vallással jó kapcsolatot igyekezett ápolni.

A szöveg egyértelműen kimondja, hogy nem ez volt az első és egyetlen alkalom, amikor Śrīmitra valamiféle vallási intézményt létesített, vagyis biztosan állíthatjuk, hogy jelentős magánvagyonnal rendelkezett. Ennek egy része valószínűleg az udvar bőkezűségén múlt. Egyéb forrásokból tudjuk, hogy például a beavatás rítusa meglehetősen drága volt, igaz, a szövegeink azt is igyekeznek hozzátenni, hogy mindenki a saját anyagi helyzete alapján fizesse ki a mester díját. De voltak egyéb rituálék is, például építmények vagy képmások felszentelése (*pratiṣṭhā*). A már említett Kelikuliśa szövege szerint az is világos, hogy ennek egy részét magának a mesternek is tovább kellett ajándékoznia. Egy ismeretlen forrásból idézett vers szerint a rituáléből származó jövedelem felét a mester tartsa meg, a másik felét pedig négy egyenlő részre osztva adja mesterének (*gurave*), saját követőinek (*cakra*^o), az általuk imádott szentkép fenntartására (*°pratimābhyām*), illetve a nélkülözőknek (*duḥkhibhyaḥ*).⁵

Śrīmitra valószínűleg nem volt tudatában, hogy személyében a középkori indiai buddhizmus egyik legutolsó nagy alakját tisztelhetjük. A felirat dátuma után pár évvel királya csúfos vereséget szenvedett a nyugatról támadó muszlim seregektől. Az új korszak vallására is végzetes csapást mért: Kr. u. 1200 után a buddhizmus igen gyorsan szinte teljesen kiszorult a szubkontinensről.

⁵ *Trivajraratnāvalīpañjikā* 140 recto.

Bibliográfia

- BAGCHI, Prabodh Chandra 1939: *Studies in the Tantras*. Pt. 1. Calcutta, University of Calcutta.
- BANERJI, Rakhal Das 1915: The Pālas of Bengal. *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 5(3), 43–113.
- MITRA, Rājendralāla 1880: Transcripts and Translations of Two Inscriptions from Buddha-Gayā. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 76–80.
- SACHAU, Edward C. 1910: *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- SANYAL, Niradbandhu 1927: A Buddhist Inscription from Bodh-Gayā of the Reign of Jayaccandra – V. S. 124X. *Indian Historical Quarterly* 5, 14–30.
- SZÁNTÓ Péter-Dániel [megj. alatt]: Siddhas. In: SILK, Jonathan et al. (eds): *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2. Leiden, Brill.
- TONGORI Péter [előkészületben]: *An Analysis of Ekajaṭā's Origins, Cult and Rituals*. PhD Dissertation. Universität Hamburg.
- TRIPATHI, Rama Shankar 1989 [1964]: *History of Kanauj to the Moslem Conquest*. Reprint. Delhi, Motilal Banarsidass.
- TSUKAMOTO, Keisho 1996: インド仏教碑銘の研究. Pt. 1. *Text, Note, 和訳* [Indo Bukkyo Himei no Kenkyu. A Comprehensive Study of Indian Buddhist Inscriptions. Pt. 1. Text, Notes and Japanese Translation]. Kyoto, Heirakuji-Shoten.
- YI-LIANG, Chou 1945: Tantrism in China. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8, 241–332.

Az álmok szerepe a *yogācāra* filozófiában

Az álmok a Buddha fogantatásától kezdve fontos szerepet töltöttek be a buddhizmusban. A *Nidānakathā*ból jól ismert történet szerint már a vallásalapító születését is egy álom jövendölte meg: Māyā királyné a Buddha fogantatásának éjszakáján álmot látott, melyben a *bodhisattva* fehér elefánt képében belépett a méhébe. Az életrajzi beszámolók szerint a Buddha döntését, hogy élvezetekben dűskáló életével felhagyva remeteségbe vonul, szintén családtagjai álmai kísérték.

De a jövőbe pillantás lehetőségén kívül milyen filozófiai jelentőséget tulajdonítottak a buddhista gondolkodók az álmoknak? A „csak észlelet” iskola néven is emlegetett *yogācāra* irányzat képviselői előszeretettel használták az álmokat idealista tézisük illusztrálására és bizonyítására. Az álommetafora argumentatív használata azonban konstruktív szerepe mellett számos mellékhatással is járt, melyeket az iskola filozófusainak haladéktalanul orvosolniuk kellett, ha nem akartak alulmaradni ellenvetőkkel szemben. Bár a vitapartnerek igyekeztek kihasználni az álomhaszonlat gyenge pontjait, a *yogācāra* irányzat gondolkodóinak megvoltak az eszközeik arra, hogy elhárítsák a kritikákat.

Cikkem első felében Asaṅga és Vasubandhu (Kr. u. 4. század) művei alapján megvizsgálom, hogy az álomhaszonlat használata miként támogatja a *yogācāra* iskola érvelését, majd második felében Dharmakīrti (Kr. u. 7. század) gondolatainak bevonásával áttekintem, hogyan lehet filozófus szemmel különbséget tenni álom és valóság között, milyen morális kérdések merülhetnek fel az álomban elkövetett cselekedetek kapcsán, valamint kitérek arra is, hogy az álmok miként bizonyíthatják más elmék létezését.

Az álomhasonlat argumentatív szerepe

Az álommetafora eltérő részletességgel ugyan, de a legtöbb *yogācāra* irányzathoz tartozó szerző műveiben megjelenik. Az álomhasonlat erényeit azonban már jóval a „csak észlelet” iskola megalapítása előtt felismerték, ugyanis a *mahāyāna* számos korábbi szövege hívta segítségül a világ mulékony és illuzórikus természetének szemléltetésére.¹ Az álmok gyakori szereplői voltak a különféle elemeket felvonultató illúziólistáknak, ám anélkül, hogy bármilyen sajátos jelentést kaptak volna.² Ennek a listának egy változatát több Asaṅgának, a *yogācāra* iskola alapítójának tulajdonított műben, például a *Mahāyānasamgrahā*-ban és a *Mahāyānasūtrālamkāra*-ban is megtaláljuk.

Hogyan érthető meg a függő természet? Olyan hasonlatokkal, mint a varázslat, a délibáb, az álom, az árnyék, a tükörkép, a visszhang, a hold tükörképe a vízen és a mágikusan létrehozott lény. (*Mahāyānasamgraha* 2, 26)³

A tökéletesen megvilágosodott *buddhák* mindenütt azt tanítják, hogy a feltételekhez kötött jelenségek olyanok, mint a varázslat, az álom, a délibáb, a tükörkép, az árnyék, a visszhang, a hold tükörképe a vízen és a mágikusan létrehozott lény. Ezek sorban a hatra, a hatra, a kettőre, majd ismét a két hatosra utalnak, [az utolsó] három pedig egy-egy [dologra] vonatkozik. (*Mahāyānasūtrālamkāra* 11, 30)⁴

A *mahāyāna* korábbi műveivel szemben mindkét szövegrészletben az álomhasonlat tudatosabb és sajátosabb használatát látjuk. Asaṅga az első idézetben az álmot a *yogācāra* iskola egyik központi gondolata, a három természetről (*trisvabhāva*) szóló tanítás magyarázatához hívja segítségül. Ezen elmélet szerint minden jelenségnek három természete van: egy képzelt (*parikalpita*), egy függő (*paratantra*) és egy tökéletes (*pariniṣpanna*). A hétköznapi vélekedés szerint a külvilág tárgyai önálló, az észlelőtől független, anyagi létezők. A függő természetről szóló tanítás értelmében azonban minden dolog mentális okok és feltételek eredményeként jön létre. Az első idézet tehát arra utal, hogy az ébren tapasztalt jelenségek, akárcsak az

¹ Az álommetafora használatának különbségeiről a *yogācāra* és a korai *mahāyāna* szövegeiben lásd Hattori 1982.

² Ilyen hosszabb felsorolást olvashatunk például a *Vimalakīrtinirdeśā*-ban vagy a *prajñāpāramitāsūtrák*-ban is. Egy kései (18. sz.), de hasonló lista részletes elemzését lásd Westerhoff 2010 kötetében.

³ A *Mahāyānasamgraha* tibeti kiadását illetően lásd Lamotte 1973.

⁴ A *Mahāyānasūtrālamkāra* szanszkrit szövegkiadását illetően lásd Lévi 1907.

álmok, az elmétől és az elmeműködéstől függve keletkeznek. A második szövegben Asaṅga egyértelművé teszi az álommetafora pontos referenciáját, amikor azt állítja, hogy az álom a hatra vonatkozik. Vasubandhu, Asaṅga testvére és egyben a *yogācāra* iskola másik alapítója, a *Mahāyānasūtrālamkāra* 11, 30 szakaszához írott kommentárjában kifejti, mire utal az Asaṅga által említett hatos:

A magasztos Buddha azt tanította, hogy a *dharmák* a varázslathoz és a többihez hasonlóak, egészen a mágikusan létrehozott lényig. [...] Álomhoz hasonló a hat külső érzéktérület, ugyanis észleletük tárgy nélküli. (*Mahāyānasūtrālamkārabhāṣya* 11, 30)

A buddhista ismeretelmélet szerint az észlelési folyamatban hat „belső” és hat „külső” szférát (*āyatana*) különíthetünk el. A hat belső szféra az öt érzékelőképességet (látás, hallás, szaglás stb.) és az elmét foglalja magába, míg a hat külső szférát a nekik megfelelő érzéktárgyak (színek, formák, hangok stb.) alkotják. Vasubandhu értelmezése szerint a vers arra utal, hogy a külvilágra vonatkozó észleleteinknek az álmokhoz hasonlóan nincs külső tárgyük.

A gondolat, miszerint hétköznapi észleleteink és tapasztalataink külső tárgy nélküliek, még kidolgozottabb és világosabb megfogalmazást kap Vasubandhu *Viṃśikā* vagy *Viṃśatikā* című művében.⁵ A *Viṃśikā*-ban az álom már nemcsak egyszerű metaforaként szerepel, hanem Vasubandhu érvként használja annak bizonyítására, hogy bár az észlelés során az elme látszólag elmfüggetlen külső tárgyakat ragad meg, egyedül észleleteink léteznek szükségszerűen.⁶

Az álomargumentum lényege roppant egyszerű: álmunkban olyan mentális képeket tapasztalunk, melyek külső tárgy nélkül jönnek létre. Az tehát, hogy külső tárgy nélküli észleleteink legyenek, egyáltalán nem lehetetlen, sőt meglehetősen gyakori jelenség. Vasubandhu vitapartnere a *Viṃśikā*-ban azt állítja, hogy a valós tárgyak az álomban és a különféle hallucinációs állapotokban tapasztalt tárgyakkal szemben térben és időben meghatározottak, interszubjektíven, tehát egyszerre több személy által is érzékelhetőek, valamint képesek hatást is kiváltani. Vasubandhu azonban rámutat, hogy ezek a kritériumok nem alkalmasak annak megállapítására, hogy ébrenléti észleleteinket külső tárgyak okozzák, és azok külső tárgyakat jelenítenek meg. Álminkban ugyanúgy akarattunktól

⁵ A *Viṃśikā*-hoz Ruzsa–Szegedi 2015 és Silk 2016 szanszkrit szövegkiadását használtam. A mű teljes fordítását adja Szanyi 2015.

⁶ Fontos megjegyezni, hogy Vasubandhu a *Viṃśikā* 3. és 4. versében csak azt mutatja meg az álomargumentum segítségével, hogy a külső tárgyak létezése nem szükségszerű feltétele annak, hogy észleleteink legyenek. Azt, hogy a külső tárgyak létezése egyenesen lehetetlen, ettől független érvekkel a 11–15. versekben bizonyítja.

függetlenül, helyhez és időhöz kötötten látjuk a tárgyakat, mint ébren, sőt, azok „valós” hatást is képesek kiváltani, elég, ha csak a *Vimśikā* kommentárjában említett éjszakai magömlés esetére gondolunk (*Vimśikā* 3–4). Miért ne lenne lehetséges az, hogy ébrenléti észleleteink csakúgy, mint az álombeliek, külső tárgyak nélkül jönnek létre?

Asaṅga a *Mahāyānasamgraha* egyik szakaszában (2, 27) hasonló problémát jár körül, amikor arra a kritikára igyekszik válaszolni, hogy az idealizmus keretein belül nem magyarázható az érzelmi hatásgyakorlás. Az ellenvető szerint érthetetlen, miért vonzódunk bizonyos dolgokhoz, és taszítanak mások, ha nem léteznek külső tárgyak. Asaṅga szerint erre a jelenségre szolgálnak például az álmok, álmainkban ugyanis anélkül alakulnak ki bennünk kellemes és kellemetlen érzések, hogy tapasztalataink tárgyai fizikaiak lennének.

Hogy elhárítsuk a kételyt, miszerint „hogyan lehetnek kellemes és kellemetlen tapasztalatok, ha nem léteznek tárgyak?” – úgy, ahogyan az álomban. (*Mahāyānasamgraha* 2, 27)

A *yogācāra* iskola gondolkodói szerint tehát az álmok a veridikus tapasztalatokkal szemben támasztott legtöbb követelménynek eleget tesznek, és még a hatásgyakorlás képessége alapján sem különböztethetők meg mindennapi tapasztalatainktól, amit a buddhista filozófusok a létezés legfontosabb ismervének tartanak (Lusthaus 2002: 227).⁷

Az álomhasználatából eredő problémák

I. Az álom és a valóság közötti különbség

A *yogācāra* irányzat képviselői szerint, mivel egyik esetben sem létezik külső tárgy, a hétköznapi és az álombeli tapasztalatok ontológiai szempontból egyformák. A két állapot között felállított erős analógia azonban számos problémát vet fel.

A vitapartnerek első kritikája arra a hétköznapi vélekedésünkre támaszkodik, hogy az álombeli és ébrenléti észleleteinket még a legmeggyőzőbb filozófiai

⁷ Az egyetlen elem, amelyet az álmok nem magyaráznak, az interszubjektivitás problémája. Vasubandhunak ebben a kérdésben az éhes szellemek és a pokollakók kollektív hallucinációs állapotához kell fordulnia. A pokolbeli lények mindannyian észlelik ugyanazokat a rémségeket anélkül, hogy azok valóságosak lennének.

érvelés ellenére is a gyakorlatban annyira különbözőnek ítéljük meg, hogy aligha tévesztjük őket össze. A probléma a korábban már említett *Vimśikāban* (17) és *Mahāvānasaṃgrahában* (2, 6) is felbukkan.

A vita az ellenvető azon feltevéséből indul ki, hogy ha ébrenléti tapasztalatainkat, éppen ahogy az álombelieket, pusztán elménk hozza létre, ezt ugyanúgy fel kellene ismernünk, ahogyan az álmok esetében is felismerjük. Asaṅga és Vasubandhu szerint azonban az ellenvető figyelmen kívül hagyja a felébredés fontosságát. Miközben alszunk, nem vagyunk tudatában annak, hogy álmodunk, ezt csak azután ismerjük fel, ha felébredtünk. Ugyanígy van ez a mindennapi tapasztalatok esetében is. Elménk annyira belefeledkezik az én és az éntől függetlenül létező külvilág téves szemléletébe, hogy nem ismeri fel a tárgyak nemlétezését. Ebből az állapotból csak egy, az álomból ébredéshez hasonló radikális szemléletváltás szabadíthat meg, nevezetesen, ha szert teszünk a *buddhák* világ feletti tudására, és elérjük a megvilágosodást.

Tehát a *yogācāra* iskola filozófusai sem szerették volna elfogadni azt az álláspontot, hogy egyáltalán nincs eltérés az álombeli és az ébrenléti tapasztalatok között, ám a különbséget csak retrospektív módon ismerhetjük fel. Vasubandhu a *Vimśikāban* hangsúlyozza, hogy álomban az elménken tompaság (*middha*) lesz úrrá. Ezzel elismeri, hogy különbség van az ébrenléti és az álombeli tapasztalatok között, de ennek nem a tárgy létezése vagy nemlétezése, hanem a tudatossági szintek eltérése az oka.

Ugyanez a kérdéskör jelenik meg Dharmakīrti szolipszizmus ellen írt filozófiai értekezésében, a *Samtānāntarasiddhi*-ben is.⁸ Dharmakīrti egyetért elődeivel abban, hogy az álombeli és az ébrenléti tapasztalatok lényegi természetükben azonosak, de álomban az elme tudatossági szintje gyengébb, mert tompaság nyomja el. Hozzáteszi továbbá, hogy ébren közvetlen és egyidejű kapcsolatban vagyunk észleletünk mentális okával, míg álomban ez a kapcsolat általában közvetett, mivel a különféle észleleteket csak késve, egyfajta emlékképekként érzékeljük (*Samtānāntarasiddhi* 32–33).

II. Az álmokban elkövetett tettek etikai következményei

A *Vimśikāban* az álombeli és az ébrenléti állapotok összehasonlítása etikai kérdésekkel is összekapcsolódik. Ha sem ébren, sem álomban nem léteznek külső tárgyak, miért nincs az álombeli tetteknek ugyanolyan karmikus következménye,

⁸ Bár Dharmakīrti filozófiai elkötelezettségét a mai napig vita övezi, a *Samtānāntarasiddhi*-ben idealista álláspontot képvisel. A műben Dharmakīrti komoly erőfeszítéseket tesz arra, hogy visszautasítsa a szolipszizmus vádját, melyre az ellenvetők gyakran a „csak észlelet” iskola idealista tanításának elkerülhetetlen velejárójaként tekintettek (Kellner 2017: 311).

mint az ébren elkövetett cselekedeteknek? Ha ébren követünk el valamilyen rossz tettet, komoly karmikus következményekkel kell számolnunk (akár azonnal is, például lopásért elkapnak, és börtönbe visznek), de semmi sem történik, ha mindent álmunkban tesszük. Általánosan elfogadott tény tehát, hogy álomban elkövetett tetteinkért, szemben az ébrenlétiekkel, nem tartozunk felelősséggel.

A morálisan kifogásolható álmokon belül a *Vimśikā*ban is említett erotikus álmok csoportja különösen fontos vitakérdés volt a buddhisták körében. A történészek szerint a jelenség a buddhista egyházszakadások történetében is szerepet játszhatott, ugyanis az erotikus álmok és az éjszakai magömlés kétségessé tették, hogy a buddhista szent emberek legmagasabb fokozatát képviselő *arhatok* valóban megszabadultak-e világi vágyaiktól (Potter 1996: 22). Sok múlt azon, hogy a buddhista iskolák az erotikus álmoknak milyen ontológiai státuszt tulajdonítottak, ugyanis a cölibátus megsértése egyike annak a négy bűnnek, melyek elkövetése azonnali kizárással járt a buddhista rendből (Gombrich 2006: 105). Az éjszakai magömlés etikai kivetnivalója, hogy valós következménnyel jár, dacára annak, hogy a szexuális partner csak mentális konstrukció, és az együttlét is csak az álomban következik be.

A kellemetlen jogi következmények elkerülése érdekében számos buddhista iskola egyszerűen azt állította, hogy az álmok valótlanok és etikai szempontból semlegesek.⁹ A *yogācārinok* azonban nem tudták ilyen egyszerűen orvosolni a problémát, mivel ontológiai értelemben nem választják külön az álombeli és az ébrenlégi állapotot. A Vasubandhu által javasolt megoldás a már fent említett tompaságban keresendő: álmunkban nem vagyunk annyira tudatában cselekedeteinknek, mint ébren. A *Vimśikā*ban (18) kifejtett álláspontja azon a buddhista tanításon nyugszik, miszerint szándékaink határozzák meg, hogy az elkövetett cselekedet helyes vagy helytelen. Feltételezhetően úgy gondolja, hogy az álomban elkövetett cselekedetek etikailag nem semlegesek ugyan, de álomban mérlegelőképességünk és tudatossági szintünk annyira gyenge, hogy nem felelünk cselekedeteinkért (Carpenter 2014: 153).

III. Más elmék létezése

Amennyiben az ébrenlégi tapasztalatokkal alapvető rokonságot mutató álmok saját elménk szüleményei, hogyan lehetünk biztosak benne, hogy minden más, amit ébren tapasztalunk, beleértve más elmék létezését is, nem ugyanígy csak képzeletünk terméke? Érdekes módon a *yogācārinok* szerint az álmok maguk is más

⁹ Agostini 2009 részletesen beszámol az éjszakai magömléssel kapcsolatos különféle álláspontokról.

elmék létéről tanúskodnak. A kérdés részletes megválaszolásához érdemes szemügyre venni a Vasubandhu által is jól ismert *vaibhāṣika* iskola *Mahāvibhāṣā* című alapművének álmosztályozását, az ötféle típus közül ugyanis az első kettő lényeges kapcsolatot mutat a *yogācāra* más elmék létezéséről alkotott elképzeléseivel.¹⁰

A *Mahāvibhāṣā* első csoportjába azok az álmok tartoznak, melyeket más lények, például istenek, látók vagy bölcsek bocsájtanak az álmodóra. Dharmakīrti a *Samtānāntarasiddhi*-ben megjegyzi, ritkán előfordulhat, hogy álmaink nem közvetve, hanem közvetlenül egy másik tudatfolyam beavatkozása nyomán jönnek létre, például az istenek hatására.¹¹ Vasubandhu pedig a *Viṃśikā*-ban (19) két népszerű példát is felidéz erre az esetre. Megemlíti Vemacitrin, az *asurák* királyának történetét, akire az erdei bölcsek szörnyű rémálmokat küldtek, miután nem részesítette őket megfelelő tiszteletben. Ezek a példák arra mutatnak rá, hogyan hathatnak egymásra a különféle tudatfolyamok, ha a *yogācāra* iskola tanításának értelmében nem létezik fizikai test, cselekvés vagy beszéd. Vasubandhu szerint a tudatfolyamok test hiányában is képesek egymást kölcsönösen befolyásolni, a mitológiai történetek pedig olyan esetekre hívják fel a figyelmet, ahol a lények kizárólag mentális kognícióik révén hatnak egymásra.

A *Mahāvibhāṣā* álmainak második csoportját a múltbeli eseményekre épülő álmok alkotják. Dharmakīrti a *Samtānāntarasiddhi*-ben ezt tekinti az álmok általános formájának, amely egyben bizonyítékként is szolgál más elmék létezésére. Mint már korábban szóba került, az álmot Dharmakīrti egyfajta emlékezési formának tekinti. Álmainkban mások különféle cselekedeteit azután tapasztaljuk meg, hogy azokat korábban már közvetlenül észleltük. Mivel a mások tetteit megjelenítő álmoképeknek mindig van valamilyen megelőző mentális oka, és nem jönnek létre a más elmék által végrehajtott cselekedetek hiányában, az álomban látott cselekedetektől következtethetünk más elmék létezésére (Wood 1991: 216).¹²

¹⁰ A másik három álmok kategória, amely jelen vizsgálatunk szempontjából nem releváns: jövődömdő álmok, elalvást megelőző gondolatokból származó álmok, betegség okozta álmok (Cox 1988: 53).

¹¹ „Elfogadjuk, hogy álomban néha közvetlenül is létrejöhet egy másik tudatfolyam hatása, mert valós álmokat észlelhetünk az istenek és hasonló befolyásától” (*Samtānāntarasiddhi* 37–38). A szanszkrit szövegrészletek fordításához Chu 2011 szövegtörödékeit használtam.

¹² „Minden (mások tetteit megjelenítő álombeli és ébrenléti) tapasztalatot egy másik tudatfolyam okoz, a különbség az, hogy közvetlenül vagy közvetetten” (*Samtānāntarasiddhi* 36). Dharmakīrti gondolatmenetét részletesen elemzi, és összefoglaló angol fordítást közöl Wood 1991: 107–131, 207–218 és 262, 2. jz.

Konklúzió

Ahogyan láttuk, Asaṅga, Vasubandhu és Dharmakīrti is fontos szerepet tulajdonítanak az álmoknak. Az álomhasonlat kulcsfontosságú a *yogācāra* irányzat idealista érvelésének megértéséhez, hiszen közérthető példával szolgál arra, hogyan lehetőségek külső tárgy nélküli észleletek. Bár a *yogācāra* iskola álmokkal kapcsolatos érvei önmagukban feltehetően nem győzték meg az ellenvetőket az idealizmus helyességéről, az irányzat képviselői eredményesen használták gondolatmenetük alátámasztására, és érdekes válaszokkal szolgáltak a használatából eredő nehézségekre. Számat tudtak adni arról, miben különbözik az álom és az ébrenlét, tompaságról alkotott elméletük megoldotta az égető morális kérdéseket, végül pedig hatékonyan szálltak szembe az ellenvetők körében gyakran felmerülő szolipszizmus vádjával.

Bibliográfia

Források

- Asaṅga: *Mahāyānasamgraha* = LAMOTTE, Étienne (éd., trad.) 1973: *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*. Tom. 1–2. Louvain, Institut Orientaliste, Université de Louvain.
- Asaṅga: *Mahāyānasūtrālamkāra* = LÉVI, Sylvain (éd., trad.) 1907: *Mahāyāna-Sūtrālamkāra. Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule Selon le Système Yogācāra*. Tom. 1. Paris, H. Champion.
- Dharmakīrti: *Samtānāntarasiddhi* = CHU, Junjie 2011: Sanskrit Fragments of Dharmakīrti's Santānāntarasiddhi. In: KRASSER, Helmut et al. (eds): *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Vienna, August 23–27, 2005*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 33–42.
- Vasubandhu: *Mahāyānasūtrālamkārabhāṣya* = LÉVI, Sylvain (éd., trad.) 1907: *Mahāyāna-Sūtrālamkāra. Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule Selon le Système Yogācāra*. Tom. 1. Paris, H. Champion.

- Vasubandhu: *Vimśikā* = RUZSA Ferenc – SZEGEDI Mónika 2015: Vasubandhu's *Vimśikā. Távol-keleti Tanulmányok* 7(1), 127–158.
- = SILK, Jonathan A. 2016: *Materials Toward the Study of Vasubandhu's Vimśikā (I). Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary. An English Translation and Annotations*. Cambridge, MA, Department of South Asian Studies, Harvard University.

Szakirodalom

- AGOSTINI, Giulio 2009: Buddhist Dreams, Wet Dreams and Herophilus of Alexandria. *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 2 [= *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*], 91–107.
- CARPENTER, Amber D. 2014: *Indian Buddhist Philosophy. Metaphysics as Ethics*. New York, Routledge.
- COX, Collett 1988: On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11(1), 31–87.
- GOMBRICH, Richard F. 2006: *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Abingdon, Routledge.
- HATTORI, Masaaki 1982: The Dream Simile in Vijñānavāda Treatises. In: HERCUS, Luise Anna et al. (eds): *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*. Canberra, Faculty of Asian Studies, 235–241.
- KELLNER, Birgit 2017: Proving Idealism: Dharmakīrti. In: GANERI, Jonardon (ed.): *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*. New York, Oxford University Press, 307–327.
- LUSTHAUS, Dan 2002: *Buddhist phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism*. London, Routledge.
- POTTER, Karl H. (ed.) 1996: *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. 7. *Abhidharma Buddhism to 150 A. D.* Delhi, Motilal Banarsidass.
- SZANYI Szilvia 2015: Vasubandhu: A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása. Bevezető tanulmány és fordítás. *Távol-keleti Tanulmányok* 7(1), 159–189.
- WESTERHOFF, Jan 2010: *Twelve Examples of Illusion*. Oxford, Oxford University Press.
- WOOD, Thomas E. 1991: *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

Presztízskérdés?

Kozmopolita és lokális aspektusok Muḥammad Qulī Quṭb *śāh* költészetében

A Dekkán, amely a mai közép- és dél-indiai Andhra Pradesh, Telangana, Karnataka, illetve kisebb részben Maharashtra államok területére utaló helységnév, etimológiailag a szanszkrit *dakṣiṇa* szóra vezethető vissza, melynek eredeti jelentése ’jobbra fekvő’, hiszen ha kelet felé nézünk vagy orientálódunk, akkor dél tőlünk jobb kézre fekszik.¹ A térség kora újkori kultúrájának tanulmányozásáról – a kortárs Mogul-dinasztiára (1526–1857) vonatkozó kiterjedt szakirodalommal összevetve – azt mondhatjuk, kevésbé keltette fel a kutatók érdeklődését, és ez a mulasztás némiképp érthető is a Dekkán nyelvi, kulturális, művészeti, valamint vallási eklekticizmusát és összetettségét figyelembe véve. Dolgozatomban a térség egyik domináns államalakulata, Golkonda uralkodója, Muḥammad Qulī Quṭb *śāh* (1565–1612) „Ma‘ānī” költői álnéven (*tahalluṣ*) szerzett irodalmi hagyatékának egy szeletét mutatom be kultúrtörténeti kontextusba ágyazva.

Muḥammad Qulī Quṭb *śāh* a mogul Akbar (uralkodott 1556–1605) kortársa volt. Bőséges költői hagyatékában – mintegy ötezer verses művet hagyott hátra – nem csak dakhini (*dakhinī*), hanem telugu és perzsa nyelvű *ghazal* (rímelő párvers), *qaṣīda* (óda), *maṣnavī* (elbeszélő költemény), *marṣiya* (elégikus siratódal) műfajú alkotások is szerepelnek. Bár az említett művek révén elnyerte kortársai elismerését, és egyfajta kompozit kultúra (*muṣṭarika tahzīb*) létrehozásában vett részt, valamint tanúbizonyosságát adta, hogy a transzregionális nyelvek mellett a helyi

¹ A jelen tanulmány nem születhetett volna meg Négyesi Mária emlékeztető hindiórái és baráti tanácsai nélkül, hálámat ezúton is szeretném kifejezni neki. Továbbá köszönöm Dileep Shakyának, Salvi Péternek és Dolnik Viktóriának a dolgozat megírásában nyújtott segítségüket. A fordításokban, mivel mind szemantikailag, mind metrikailag, mind kulturálisan a magyar nyelvtől jelentősen távol álló szövegekről van szó, elsősorban a jelentés átültetése volt a cél, ebből kifolyólag formailag nem követik az eredeti szövegekben szereplő versmértékeket.

nyelveken is lehet irodalmi igényességű műveket szerezni, napjainkra mégis jórészt elfeledett szerzővé vált (Qādrī 1940: 20–23). A dolgozat első része röviden ismerteti a térség geográfiai határait és kulturális jellegzetességeit, reflektál a vonatkozó magyar és idegen nyelvű irodalomra, majd részletesebben tárgyalja a Quṭbšāhī-dinasztia regionális szerepét, végül a dinasztia legmeghatározóbb politikus-költője, Muḥammad Qulī Quṭb šāh jelentőségére igyekszik felhívni az olvasó figyelmét.

Földrajzi értelemben a Dekkánt északról a Narmada folyó és a Vindhya-hegység választja el a Gangesz medencéjétől, nyugati irányból szárazföldön a Nyugati-Ghátok hegységvonulata az Arab-tengertől, keleten pedig a Keleti-Ghátok a Bengáli-öböltől. A keleti Bengállal vagy a dél-indiai Tamil Naduval összehasonlítva a Dekkán inkább decentralizáltként jellemezhető, és bár a Bahmanidák alatt olyan központokkal rendelkezett, mint Gulbarga vagy Vijayanagara – utóbbira Robert Sewell klasszikus monográfiája címében némileg melodramatikusan *A Forgotten Empire*-ként utal –, mégis, részben a térség sokfélesége miatt, e terület nem kínált olyan csalogató lehetőségeket a kutatók számára, mint a fentebb említett határtartományok. A régiót nyelvi értelemben is diverzitás jellemzi, hiszen egyebek mellett olyan dravida nyelveket beszélnek itt, mint a kannada és a telugu, továbbá olyan indoárja nyelveket is, mint a maráthi vagy éppen a dakhini, amelyet a hindi és urdu nyelvek egy korábbi, a Dekkánon használt regisztereként definiálhatunk. A dakhini, amelyet módosított perzsa írással jegyeztek le, fonológiai, fonetikai és lexikai eltéréseket mutat az észak-indiai rékhtához (*reḥta*), gudzsrihoz (*gujri*) és dihlavihoz (*dihlavi*) képest.² Mindezek mellett a 13–19. század között olyan egyéb nyelveknek is jelentős szerepe volt a közigazgatásban, kultúrában, tudományokban, illetve a vallásos életben, mint a perzsa, de kisebb mértékben igazak a fenti állítások az arab és a török nyelvek vonatkozásában is. Utóbbiról a Dekkánnal kapcsolatban fontos kiemelni, hogy mint élőnyelv funkcionált, hiszen ahogy a bijapuri ‘Ādilšāhī uralkodók mecenatúráját élvező, perzsa nyelven alkotó történétíró, Muḥammad Qāsim „Firištā” *Firištā krónikája* (*Tārīḥ-i Firištā*) című művében említi, a dekkáni Gulbarga városában székelő Bahmanida uralkodók, ‘Alā’ ud-Dīn Mujāhid (uralkodott 1375–1378) és Tāj ud-Dīn Fīrūz (uralkodott 1397–1422) turki (*turki*) nyelven beszéltek, továbbá a Bahmanidák (1347–1527) utódállamai közül a golkondai Quṭbšāhī-dinasztia (1518–1686) uralkodói a perzsi-ai Hamadanból távozni kényszerülő *qara qoyunlu* türkménektől eredeztették magukat, valamint a bijapuri székhelyű ‘Ādilšāhī dinasztia (1490–1686) uralkodói

² A terminológiai kérdéseket illetően lásd Faruqi 2003.

is török eredettel büszkélkedhettek (Péri 2017: 229; vö. Schimmel 1981: 157). Firištā azonban nemcsak a muszlim világ „klasszikus” nyelveiről tesz említést, hanem körvonalazza számunkra a Dekkán szociokulturális összetételét is, amelyet három, nyelvi alapon kialakított kategória mentén épít fel. Firištā így ír e három népről: „s nevük marátha, kannada és telugu volt. Jelenleg e három nemzet van jelen a Dekkánon” (Firištā 1864: 10: *va ism-e ānhā Marhat va Kanhar va Tīlīng būd. Aknūn kih īn sih qaum dar Dakkan maujūdānd*). Ám e nyelvi alapú felosztás sem teljes mértékben monolitikus, hiszen az udvari mecénatúráról is elmondható, hogy Bijapurban nem kizárólag perzsa, hanem kannada és maráthi szerzőket is patronáltak, míg a Quṭbšāhīk a vernakuláris nyelvek közül a telugut preferálták (Jalibī 1977: 382). Fontos azonban megjegyezni, hogy a Dekkánon a fentiek mellett még egy vernakuláris tradíció kezdett kicsírázni: a dakhinié, amelyről jelen ismereteink foghíjasak.

A nyelvi sokszínűség mellett a Dekkán területe vallásilag is sokrétű, hiszen nemcsak a hinduizmus különböző formái képviseltették magukat a történelem folyamán a Yādavák, a Hoysālāk vagy éppen az 1336-ban alapított Vijayanagara Birodalom regnálása alatt, hanem az iszlám szunnita ága mellett a síiták, illetve a szúfizmus (iszlám misztika) követői is. A térség politikai dinamizmusa a kora újkor folyamán szintén több pólusúként jellemezhető, hiszen miután északon saját nyugati, illetve keleti határtartományait (Gujaratot, illetve Bengalt) pacifikálták, a mogulok az 1590-es évektől kezdődően két évtizeden át déli irányban egyre aktívabb expanzív politikát folytattak, amely jelentősen befolyásolta a dekkáni, különösen az ahmadnagari uralkodók döntéshozási folyamatait. Északnyugatról a portugálok Goa-központú Estado da Índiája képviselt jelentékeny politikai és gazdasági erőt, a Perzsa-öböl túloldaláról pedig a Šafavidák dinasztiája (uralkodtak 1501–1722), akik hatalmuk konszolidálása után azonnal jó kapcsolatokat kezdtek ápolni a dekkáni uralkodókkal, hogy ilyenformán belső szövetségeseket szerezzenek a térségben (Subrahmanyam–Alam 2004: 385). Ennek jegyében jelentős síita csoportok alakultak ki Golkondában és Bijapurban. Ebben a folyamatban komoly szerepet játszottak a Perzsiából érkező utazók, tudósok, akiket a politikai életben gyakorta nyugatiaknak (*gāribān*) neveztek, és akik a dekkáni, azaz a helyi frakcióval szemben mindinkább megerősödtek.

A magyar nyelven megjelent ismeretterjesztő irodalomból Baktay Ervin *India* című munkája (Baktay 1932) a Dekkán vonatkozásában érdekes színfoltot képviselt a hazai India-kutatás horizontján. Ám a releváns részek főképp Hyderabadra, valamint az ott regnáló mogul utódállam fejére, Nižām ul-Mulkra vonatkoznak, aki egy, még az 1930-as években is fennálló, viszonylagos szuverenitással és saját

valutával rendelkező államalakulat vezetője volt. Továbbá azt is fontos hangsúlyozni, hogy Baktay történeti szempontból némiképp naivan értelmezte a muszlimok jelenlétét a Dekkánon. A szerző, akárcsak a kortárs angol történészek java része, különös figyelmet szentelt Aurangzeb mogul uralkodónak (uralkodott 1658–1707), aki élete jelentős részét e térség annektálásnak, valamint centralizált állami intézmények alá rendelésének szentelte. A 20. század első felében még széles körben elterjedt volt a történeti irodalom egyik szegmensében az a nézet, amely Aurangzeb valláspolitikáját ortodoxként jellemezte. Ebben vélték felfedezni az indiai Timurida Birodalom bukásának fő kiváltó okát – mellőzve azt a történeti ténytet, hogy a hindu hivatalnokok, illetve a *manšabdā*rok száma a birodalmi szerveknél Aurangzeb regnálása alatt volt a legmagasabb (Truschke 2017: 135). Az aurangzebi *Realpolitik* fő inspirációjának tárgyalásakor maga Baktay is az uralkodó hindukkal szembeni „fanatikus gyűlöletét” véli leginkább említésre méltónak (Baktay 1932 II: 145).³ Sidney Owen brit történész az 1910-es években a következő szavakkal jellemezte Aurangzebet: „a monarch of great ability, energy and determination, but lacking in political insight, and a bigoted Mussulman”, majd később a hosszúra nyúló dekkáni hadjáratokban vélte felfedezni a Mogul Birodalom dezintegrációjának katalizátorát (Owen 1912: v–vii). Mind Aurangzeb, mind a Dekkán tekintetében jelentősen megváltozott a szak- és ismeretterjesztő irodalomban kialakult értelmezés, annyi azonban bizonyos, hogy a premodern korban e térség transzregionális értelemben is jelentős változások végbemenéséhez járult hozzá.

Az iszlám jelenléte a 13. századtól vált permanenssé a térségben, ekkor az északi területeken az úgynevezett delhi szultánok uralkodtak (1206–1526 között). A Delhi Szultánátus tulajdonképp nem egyetlen folyamatosan regnáló dinasztíából, hanem öt, egymást követő, eltérő etnikai háttérű – mongol, közép-ázsiai török és afgán – uralkodói családból állt. Ezen dinasztiák egyike volt a ʿĤaljī-dinasztia, amelyik 1290–1320 között uralkodott. Megerősödésükben komoly szerepet játszottak a dzsingiszida mongolok 13. századi transzoxániai, afganisztáni, perzsiai, majd indiai portyázásai, hiszen a ʿĤaljīk hatalomra jutásuk előtt az északi határmenti területekre kiépített ütközőállam szolgálatában álltak mint „különleges szolgák” (*bandagān-i ḥāṣṣ*), majd a periférián felhalmozott politikai, katonai és szociális

³ Akbar (uralkodott 1556–1605) regnálása alatt a hinduk 22,5 százalékban voltak jelen a mogul nemességben. Ez az arány Šāh Jahān alatt sem változott jelentősen, azonban Aurangzeb alatt közel 50 százalékra emelkedett (lásd Truschke 2017: 135). A perzsául alkotó hindu hivatalnokokat illetően lásd Kinra 2015. A vallási szinkretizmus vonatkozásában egy Čandar Bhānról szóló perzsa kommentárt érdemes kiemelni: *harčand bi-šūrat Hindūst, līkan dam dar islām mī-zanad*, amely magyarul így hangzik: „bár külsőleg hindu, belül muszlim” (lásd Syed 1967: 72).

tőkéjüket latba vetve megkísérelték a Delhiben keletkezett hatalmi vákuumot betölteni (Kumar 2009: 46–53). A 13. század végén regnáló ‘Alā’ al-Dīn Ḥalī a Dekkán felé igyekezett expanzív politikát folytatni, amelynek keretén belül sikerült is területeket foglalni a Yādavák kárára. Jelen dolgozat szempontjából a legfontosabb ilyen hódítás Devagiri (a későbbi Daulatabad) elfoglalása volt 1296-ban. 1327-ben, majd harminc évvel később a Delhi Szultánátus vezetője, Muḥammad ibn Tuḡluq áthelyezte székhelyét a mai Maharashtra-ban található Daulatabadba, így módon rendszerezesebbé vált az átjárás a Dekkán, valamint Delhi és tágabban értelmezett környezete között. Noha 1335-ben az uralkodó visszavonta a déli központtal kapcsolatos döntését, az áthelyezett lakosság egy része a Dekkánt választotta inkább otthonául, nyelvüket pedig a dihlavi és gudzsri mellett dakhini névvel illették (Faruqi 2003: 803–804).

A Delhi Szultánátus uralkodói, bár etnikailag vegyes háttérrel rendelkeztek, az adminisztratív, irodalmi és tudományos szövegeket illetően világosan állást foglaltak a perzsa nyelv mellett, amelyet már az őket megelőző Ġaznavida és Ġūrida dinasztiák is használtak. Jóllehet a perzsa nem volt az anyanyelve sem az uralkodó elit egészének, sem az indiai lakosság többségének, a nyelv ápolása mégis számos előnnyel járt. Ezek közül talán a legszembetűnőbb a „nemzetközi” politikai véráramlásba történő egyértelmű bekapcsolódás volt, amely a fent említett dekkáni hadjáratok és hódítások révén a közép- és dél-indiai területeket érintette. Politikailag azonban a Dekkán tekintetében mindenképp jelentős, hogy a Bahmanidák Maḥmūd Gavan kivégzését (1481) követően nem voltak képesek hatalmukat ismét konszolidálni, és nominális uralkodókká váltak. Ekkor az udvari körökben már ismeretes Qulī Quṭb elnyerte a *Ḥavāṣ Ḥān* (‘a különlegesek ura’) címet, majd katonai teljesítménye jutalmául megkapta Golkonda erődjét *jāḡīr*ként (Nayeem 2006: 1–2; vö. Sherwani 1967: 5). Végül öt államalakulat jött létre a régióban. Ezek közül az egyik a Quṭbšāhī, amelyet a Bahmanidák telanganabeli helytartója (*ṣūbāhdār*), Qulī Quṭb alapított 1518-ban, amikor is a többi *ṣūbāhdār*t megelőzve önkormányzati jogokat vívott ki magának Golkondában, és felvette a szultán címet. A többi négy posztbahmanida államalkulat az ‘Ādilšāhī, a Niẓāmšāhī, az ‘Imādšāhī és a Barīdšāhī Szultánátus, melyek gyakorta harcoltak egymás ellen, de az 1565. évi talikotai csatában egyesítették erőiket a Vijayanagarak ellen, akik a csatát követően nem tudtak újból megerősödni (Hāšimī 1985: 74–75).

Bár a dinasztiaalapító Qulī Quṭb karrierjét jelentősen befolyásolták a harctéren szerzett győzelmei, amelyeknek köszönhetően egészen a Varangal határán fekvő kikötőig, Machilipatnamig kitolhatta szultánátusa határait, azonban – ahogyan erről az általa építtetett *āš-ḥānā* is tanúskodik, amely különféle tudósok, irodalmárok és

az uralkodó disputáinak volt a helyszíne – sem ő, sem utódai nem hanyagolták el a tudományok és művészetek ápolását; sőt, Qulī Quṭb fia, Jamšīd maga is költői ambíciókat dédelgetett (Hāšimī 1985: 75). A család irodalmi és kultúrtörténeti szempontból legjelentősebb uralkodója Muḥammad Qulī Quṭb volt, akinek gazdag és sokrétű hagyatékát érdemes részletesebben tárgyalni.

Muḥammad Qulī Quṭb irodalmi jelentősége

Az uralkodó 1565-ben, azaz a hidzsra szerinti 973-ban született ramadán havában Ibrāhīm Qulī Quṭb *šāhtól* és feltehetően egy bizonyos telanganai Bhag Rati nevű anyától. 1580-ban, apja halálát követően fiatalon, 15 évesen Golkonda uralkodója lett (Qādrī 1940: 24–25). Hasonlóan az észak-indiai hindu-muszlim kompozit kultúra nagyjához, Amīr Ḥusrau Dihlavīhoz, Muḥammad Qulī Quṭb is török, pontosabban türkmén eredettel büszkélkedhetett, amelyet „Turkmān” formában költői álnévében is megőrzött (Qādrī 1940: 31). Közel egy évtizeddel trónra kerülése után, 1591-ben hajtotta végre legemlékezetesebb cselekedetét, amikor a Krishna egyik mellékágánál, a Musi folyó közelében megalapította Hyderabadot, amelyet síita muszlim lévén a negyedik kalifáról, ‘Alī Ḥaidarról nevezett el (Schimmel 1975: 161). Bár Golkonda erődjének szomszédsága híres volt gyémántbányáiról (ezek egyike volt egyebek mellett a híres Koh-i nūr lelőhelye is), a Muḥammad Qulī Quṭb regnálása alatt építtetett Čār Mīnār (Négy oszlop) nevű mecsettel, amely a város főútjai találkozásánál található, a térség még jelentősebb hírnévre tett szert. Ez, mint fentebb láthattuk, Aurangzeb mogul uralkodó figyelmét sem kerülte el, ami 1687-ben a Quṭbšāhīk bukását hozta el (Sherwani 1967: 3–4). Qulī Quṭb uralkodását az urdu nyelvű irodalomtörténeti munkák – kortársához, Akbarhoz hasonlóan – leginkább harmonikusként és vallási értelemben már-már korát megelőzően széles látókörűként jellemzik. Apja, Ibrāhīm olyannyira patronálta a telugu irodalmat, hogy nevét a mecénatúráját élvező írók és költők gesztusként olykor „telugusított” Abhirāma formában jegyezték le. Így érthető, hogy fia, Muḥammad is pazar támogatásban részesítette mind a telugu, mind a perzsa és dakhini nyelveken író szerzőket, illetve maga is alkotott. Dakhini nyelven készült költeményeit egy antológiába, úgynevezett *kulliyāt*ba rendezték, a perzsa poétikai hagyományoknak megfelelően a sorvégi rímelő hangokat alfabetikus sorrendbe helyezve (Sherwani 1967: 9; Alam 2003: 157; Hāšimī 1985: 76). Diplomatikai szempontból

jelentős, hogy Ibrāhīm alatt bilingvissé váltak az uralkodói rendeletek, amelyeket ettől fogva telugu és perzsa nyelven bocsátottak ki, s ezt a szokást Muḥammad is tovább ápolta (Nayeem 2006: 323–324; Sherwani 1967: 44). A többnyelvű irodalmi hagyaték ismeretében talán érthető, hogy a szerző több alteregóval is rendelkezett, amelyeket külön célokra használt. Dakhini nyelvű verseiben többnyire a Ma‘ānī, perzsa műveiben a Quṭb *šāh*, míg telugu írásaiban a Turkmān nevet használta. Utóbbiról érdemes megjegyezni, hogy a telugu nyelvben a *turk* és *turkmen* szavakat a ’muszlim’ szinonimájaként alkalmazták, amit egy indiai történeti hagyomány új fejezeteként is értelmezhetünk, hiszen az első olyan szanszkrit szó, amelyet a muszlimok megnevezésére használtak (*turuṣka*), szintén alapvetően a törökségre utalt (Qādrī 1940: 31–32).

Muḥammad Qulī Quṭb *šāh* a perzsa szerzőket nagy becsben tartotta: különösen Ḥāfizt, de hasonlóképp Anvarīt, Ḥāqānīt, Niẓāmīt és ‘Unsurīt is, valamint a szerelmes történetek közül a Laylā és Majnūn, Šīrīn és Ḥusrau, vagy éppen a Yūsuf és Zulayḥā párokat is. Ily módon a szűfizmus szimbólumrendszerével és stílusával is megismerkedett, amelyben az egymástól elválasztott szerelmesek (*‘āšiq* és *ma‘šūq*) földi vágyódása az emberek Isten után való epekedésének szimbólumává válik (Qādrī 1940: 38–39). A fentiek tükrében érthető, hogy a dakhini erős perzsa hatást mutat, azonban mind szókészletében, mind kiejtésében, mind irodalmi eszköztárát tekintve jelentősen eltér a delhibeli Ġālibhoz vagy Zauqhoz köthető úgynevezett klasszikus urdutól. A dakhini szókészletében a környező dravida nyelvekből, a teluguból és a kannadából is merít, és kisebb mértékben az indoárja maráthiból is, azonban az irodalmi regiszterében igen erős perzsa hatást tükröz.

Muḥammad Qulī Quṭb antológiájának az egyik legjobb állapotú, azonban nem a teljes irodalmi hagyatékát tartalmazó kézirata Niẓām Mīr ‘Uṣmān ‘Alī Ḥān könyvtárában volt fellelhető. Ezen alapulnak Naṣīr al-Dīn Ḥāšimī *Dakkan mem Urdū (Urdu a Dekkánon)* című, enciklopedikus igényű művének vonatkozó részei is (Ḥāšimī 1985: 91). Az udvari mecenaturáról elmondható továbbá, hogy Muḥammad Qulī Quṭb udvarának támogatását élvezte ‘Alāmā Mīr Muḥammad Mūmin is, aki az uralkodó trónra jutása után egy évvel került az udvarához, és műveivel számos perzsa nyelvű irodalmi személyiséget vonzott a Dekkánra, akik mind a dekkáni szultanátusokba, mind a mogulokhoz nagy számban érkeztek a meggazdagodás reményében. Mūmin mellett – aki később az uralkodó egyik legfontosabb tanácsadójává lett, és így jelentékeny részt vállalt az újonnan alapított város képezés kialakításában – az udvari költők sorát ékesítette még Mu‘aiyan al-Dīn Sabzīdār, továbbá Mīrzā Muḥammad Amīn is, aki a neves perzsa szerző, Niẓāmī *Ḥamsájának (Kvintett)* tiszteletére *masnavī* formában több művet is

alkotott (Sherwani 1967: 55–56; Hāšimī 1985: 76). Arról, hogy az uralkodót nem kizárólag az irodalom érdekelte, egyebek mellett arabról perzsára fordított matematikai művek is tanúskodnak, amelyek közül talán a legfontosabb Manšūr al-Fursī *Hulāṣat al-Hisāb* (*Az aritmetika összegzése*) című műve (Sherwani 1967: 61). A perzsa szerzők, különösen Hāfiz mind témában, mind szókincsben erős hatást gyakoroltak Qulī Quṭbra, aki a kor konvencióinak megfelelően a šīrāzi költőnagyság által ihletett verseket, úgynevezett *taqlīd*okat (imitációkat) is szerzett. Alább először Hāfiz verse olvasható, amely *baḥr-e ramal-e muṣamman-e maḥẓūf* versmértékben íródott, utána pedig Qulī Quṭb variánsa:⁴

*Yūsuf-i gum gašta bāz āyad bi kan‘ān gam maḥūr
kulba-yi iḥzān šavad rūzī gulistān gam maḥūr*

(Hāfiz: 255. *gāzal*, részlet)

Az elveszett József visszatér Kánaánba, ne gyászolj!
A bánat cellája egy napon virágoskertté válik, ne gyászolj!

*Yūsuf-i gum sū phir ā gā ab bi kan‘ān gam nā khā
ghar tirā ummīd kā hogā gulistān gam nā khā*

(Qulī Quṭb egyik *gāzal*jának részlete)

Az elveszett József visszatér ismét Kánaánba, ne gyászolj!
A te otthonod a remény virágoskertje lesz, ne gyászolj!

A fent említett fordítások egyrészt azért voltak jelentősek, mert beszélt nyelvi, vernakuláris formában közvetítették Hāfiz költészetének esszenciáját a dekkáni közönség felé, másrészt bemutatták, hogy a kozmopolita perzsa nyelv mellett más nyelv is érdemes arra, hogy azon irodalmat műveljenek. Annak ellenére, hogy a perzsa nyelv használatban volt mind északon, Delhi környékén, mind délebbre, a Dekkánon, a többnyelvű költeményekből feltételezhető, hogy a szélesebb közönség eléréséhez szükség volt a helyi nyelvek használatára is. A szövegek a tágabban értelmezett fordítás kategóriájába sorolhatók, olyannyira, hogy akár Hāfiz által ihletett saját, önálló műnek is tekinthetjük őket. Mindemellett a dakhini jellegzetességeit is megfigyelhetjük bennük, amelyek közül a legszembevetőbb a szavak szabadon

⁴ Mindkét szöveget idézi Qādrī 1940: 49.

értelmezett kiejtése és lejegyzése (lásd például a következő dakhini szavakat: *ā gā* 'jön' [vö. urdu *āegā*]; *tirā* 'tied' [vö. urdu *terā*]).

Muḥammad Qulī Quṭb *śāh* azonban nemcsak fordításainak köszönhetően lett érdemes szerző, hanem úgymond „saját érdemei jogán” is. Az alábbi kétsoros révén bepillantást nyerhetünk költészete komplexitásába:

Quṭb śāh de muj divāne ko pand
Divāne koṃ kuc pand diyā jā'e nā

A kora újkori hindi-urdu kontinuum egyéb regisztereivel, amelyek közül a bradzs a legismertebb, számos szöveghagyományozási hasonlóságot figyelhetünk meg. Közülük a legszembetűnőbb az egységesített helyesírás hiánya, valamint az, hogy központosági jeleket nem vagy csak kevésbé következetesen használtak e szövegek lejegyzésekor. Így a fenti költemény viszonylagosan egyszerű nyelvezete ellenére is többféle értelmezési lehetőséget kínál, hiszen központosági jelek hiányában nem derül ki egyértelműen, ki a beszélő. Az első lehetséges interpretációban a beszélő az uralkodóhoz szól, miközben magát *divānā*nak (jelentése megközelítőleg 'örült') nevezi, amely általánosan használt kifejezés a szerelemtől megrészegült költő alakjára. Az első értelmezés tehát a következő:

Quṭb *śāh*, adj nekem, az örültnek tanácsot!
 Az örültet nem illeti meg semmiféle tanács?

A vers azonban dialógusként is értelmezhető: az első sort úgy is olvashatjuk, hogy az örült tanácsot kér, amire a második sorban az uralkodó válaszol:

– Quṭb *śāh*, adj nekem, az örültnek tanácsot!
 – Örültnek nem jár semmiféle tanács!

E rövid *gaza*lrészlet azonban kínál egy további olvasatot is:

– Quṭb *śāh*, adj nekem, az örültnek tanácsot!
 – Hát nem jár az örültnek valami tanács?

Kérdéses természetesen, hogy a fenti értelmezéseket nem csupán a későbbi olvasók feltételezik-e, akiket részben az észak-indiai perzsa irodalmi hagyomány ismerete befolyásolhat. Mindenesetre a modern sztenderd urduval összehasonlítva alapvető

eltéréseket állapíthatunk meg (például *muj* 'nekem', vö. urdu *mujh*), amelyekből esetleg arra következtethetünk, hogy a szövegeket elsősorban élőnyelvi előadásra, recitációra komponálták. Ennek igazolásához azonban további szövegek elemzésére van szükség.

Összefoglalás

Jo yah kahem ki reh̄ta kyom̄ki ho rašk-e fār̄sī
Gufta-yi Ġālib ek bār par̄h ke use sunā ki yom̄
 (Ġālib: 116. *ġazal*, 10. vers)

Annak, aki azt kérdezné: „Rékhta (urdu), miért vagy a perzsa irigye?“, olvasd fel Ġālib beszédét, s mondd: „Ezért.”

Bár a jelen esszé csak pillanatképeket mutathatott Muḥammad Qulī Quṭb *šāh* gazdag irodalmi hagyatékából, annyi bizonyos, hogy a virágzó északi többnyelvű költészetnek, amelyet olyan alakok képviseltek, mint Akbar kiemelt udvari költője, Ḥān-e Ḥānān, Közép- és Dél-Indiában is voltak méltó kortársai. A golkondai uralkodó irodalmi örökségének az egyik legjelentősebb vonása, hogy bemutatja: a Dekkánon is megkísérelték a helyi nyelveket presztízs és alkalmazhatóság tekintetében a transz-regionális perzsával egy szintre emelni, és mint a fenti költeményekből kitűnik, a Quṭbšāhik egy életteli, irodalmi potenciállal bíró nyelvet kezdtek mind tudatosabban ápolni. Amiként az imént idézett *ġazal* is jelzi, a két nyelv viszonya a későbbiekben is közeli maradt, olyannyira, hogy Ġālib, a kései mogul kor költőnagysága is mindkét nyelven komoly életművet hagyott hátra. A bi- és multilingvizmus a költői tradíció szerves része volt, és mint Muḥammad Qulī Quṭb *šāh* költeményeiből felsejlik, az effajta többnyelvű irodalmi tradíció nem kizárólag Delhi környékére koncentrált.

A dekkáni uralkodó költői antológiája a hétköznapi élet eseményeit leíró verseket, hindu ünnepeket tárgyaló *ġazal*okat is tartalmaz. Ez arról tanúskodik, hogy Qulī Quṭb új témákkal és megoldásokkal is kísérletezett, noha költészetére, amelynek szimbólumrendszere és tematikája még csak formálódóban volt, nyelvi szempontból erősen hatottak a perzsa irodalom régi mesterei (*ustādān-i mutaqaḍdim*). E szövegek jövőbeli tanulmányozása azzal kecsegteti a kutatókat, hogy olyan mikrotörténeti információkkal gazdagíthatjuk jelenlegi tudásunkat, amelyeket a formalizált, perzsa nyelvű dinasztikus krónikákból nem ismerhetnénk meg.

Bibliográfia

Források

Firištā = FIRIŠTĀ, Muḥammad Qāsim 1864: *Tārīḥ-e Firištā*. Vol. 1. Lucknow, s. n.
Qulī Quṭb = QĀDRĪ, Syed Muḥī ud-Dīn (ed.) 1940: *Kulliyāt-e Sulṭān Muḥammad Qulī Quṭb šāh*. Hyderabad, Aʿzam Steam Press.

Szakirodalom

- ALAM, Muzaffar 2003: The Culture and Politics of Persian in Precolonial Hindustan. In: POLLOCK, Sheldon (ed.): *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press, 131–198.
- BAKTAY Ervin 1932: *India. India múltja és jelene, vallásai, népélete, városai, tájai és műalkotásai*. 1–2. köt. Budapest, Singer és Wolfner.
- FARUQI, Shamsur Rahman 2003: A Long History of Urdu Literary Culture, Part 1: Naming and Placing a Literary Culture. In: POLLOCK, Sheldon (ed.): *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia*. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press, 805–863.
- HĀŠIMĪ, Našīr ud-Dīn 1985: *Dakkan meṃ Urdū*. Naʿī Dehlī, Taraqqī-yī Urdū Board.
- JALIBĪ, Jamīl 1977: *Tārīḥ-e-Adab-e-Urdū. Āgāz se 1750 tak*. Vol. 1. Delhi, Educational Publishing House.
- KINRA, Rajeev 2015: *Writing Self, Writing Empire. Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary*. Oakland, CA, University of California Press.
- KUMAR, Sunil 2009: The Ignored Elites: Turks, Mongols and a Persian Secretarial Class in the Early Delhi Sultanate. *Modern Asian Studies* 43 [= *Expanding Frontiers in South Asian and World History. Essays in Honour of John F. Richards*], 45–77.
- NAYEEM, M. A. 2006: *The Heritage of the Qutb Shahis of Golconda and Hyderabad*. Hyderabad, Hyderabad Publishers.
- OWEN, J. Sidney 1912: *The Fall of the Mogul Empire*. London, John Murray.

- PÉRI Benedek 2017: Turkish Language and Literature in Medieval and Early Modern India. In: POONAWALA, Ismail K. (ed.): *Turks in the Indian Subcontinent, Central and West Asia. The Turkish Presence in the Islamic World*. Oxford, Oxford University Press, 227–262.
- QĀDRĪ, Syed Muḥī ud-Dīn 1940: Muqaddama. In: QĀDRĪ, Syed Muḥī ud-Dīn (ed.): *Kulliyāt-e Sulṭān Muḥammad Qulī Quṭb šāh*. Hyderabad, Aʿzam Steam Press, 17–352.
- SCHIMMEL, Annemarie 1981: Türkisches in Indien. In: RÖHRBORN, Klaus – BRANDS, Horst Wilfried (Hrsg.): *Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienskunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*. Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 156–160.
- 1975: *Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbāl*. Otto Harrasowitz, Wiesbaden.
- SHERWANI, Haroon Khan 1967: *Muḥammad Qulī Quṭb šāh. Founder of Haidarabad*. Bombay, Asia Publishing House.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay – ALAM, Muzaffar 2004: The Deccan Frontier and Mughal Expansion, ca. 1600: Contemporary Perspectives. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, 357–389.
- SYED, ʿAbdullā Muḥammad 1992: *Adabiyāt-i Fārsī mem Hinduvom kā ḥiṣṣa*. Naʿī Dillī, Anjuman-e Taraqqī-yī Urdū, Hind.
- TRUSCHKE, Audrey 2017: *Aurangzeb. The Life and Legacy of India's Most Controversial King*. Stanford, CA, Stanford University Press.

A szív akkor is indiai marad

Adalékok az indiai diaszpóra és a könnyűzene kapcsolatának megértéséhez

A legfrissebb, 2011-es népszámlálási adatok szerint Nagy-Britannia népességének majdnem 5 százaléka dél-ázsiai származású. Napjainkban tehát több mint hárommillió indiai, pakisztáni, bangladesi és Srí Lanka-i származású ember alkotja a brit ázsiai diaszpórát (2011 Census). Annak ellenére, hogy ezen közösségek tagjai gyakran már generációk óta az Egyesült Királyságban élnek, továbbra is ezer szállal kapcsolódnak anyaországaikhoz. Családi kapcsolataik mellett gyakran gazdasági érdekeltségeik is vannak a szubkontinensen, továbbá intenzív kulturális kapcsolatokat is fenntartanak. A diaszpóra tagjai sok esetben ápolják kulturális hagyományait, és élénk figyelemmel kísérik a szubkontinensről származó legfrissebb zenei és filmes trendeket is, amelyek gyakran a diaszpóra kulturális életét is befolyásolják. Ez a jelenség fordított irányban is megfigyelhető, vagyis a brit diaszpóra körében kialakult kulturális trendek visszahatnak az anyaország zenészeinek és közönségének ízlésére.

Jelen tanulmány egy utóbbi kategóriába tartozó jelenséggel, a brit *bhāṅgrā* történetével foglalkozik. Ez a pandzsábi eredetű zenei műfaj jelenlegi formájában először a brit ázsiai diaszpóra körében vált népszerűvé, majd innen indult világhódító útjára. Az észak-amerikai és európai diaszpórák körében is elterjedt, mellyel egy időben komoly hatást gyakorolt az indiai és pakisztáni zeneiparra is. Befolyásának mértékét jól jelzi, hogy napjainkban a legjelentősebb *bhāṅgrā*-előadók már nem Angliában, hanem Indiában élnek és alkotnak. A *bhāṅgrā* és az ebből kialakult egyéb zenei műfajok ettől függetlenül továbbra is fontos hatást gyakorolnak a brit

¹ A tudományos világ és a brit kormányzat is a „British Asian”, vagyis a brit ázsiai kifejezést használja a Nagy-Britanniában élő dél-ázsiai diaszpóra megjelölésére. Az Ázsia más területeiről érkezett lakosok nem tartoznak ebbe a kategóriába. Annak ellenére, hogy a kifejezés egyértelműsítésére számos kísérlet történt, továbbra is ez a legszélesebb körben elterjedt változat, így jelen tanulmány is ezt a megnevezést használja.

ázsiai közösségek kulturális identitására és a saját kulturális hagyományukról alkotott képre. A brit *bhāṅgrā* története elválaszthatatlan a brit ázsiai közösségek történetétől, ezért a zene tárgyalása előtt elengedhetetlen a diaszpóra történetének rövid bemutatása.

A brit ázsiai diaszpóra kialakulása

Annak ellenére, hogy a Brit Birodalom több mint kétszáz éven keresztül volt jelen a mai dél-ázsiai államok területén, a 20. század közepéig egyik irányban sem volt jellemző a tartós migráció. A Brit Kelet-indiai Társaság, illetve később a gyarmati adminisztráció szolgálatában ugyan számos brit fordult meg a szubkontinensen, de megbízatásuk lejártával szinte mindannyian hazatértek. Nagy-Britanniában elsősorban az indiai arisztokrácia gyermekei folytattak tanulmányokat, de ők sem telepedtek le tartósan. Rajtuk kívül jelentősebb számban indiai halászok és dadák jutottak el Nagy-Britanniába, de munkájuk végeztével leggyakrabban ők is visszatértek szülőföldjükre (Banerji–Bauman 1990: 138).

A helyzetben jelentős változás a második világháború következtében állt be. Nagy-Britanniában a háborús embervesztés miatt jelentős munkaerőhiány alakult ki. A brit cégek ezt úgy igyekeztek orvosolni, hogy a gyarmatokról toboroztak olcsó, képzetlen munkaerőt. Ezt a vonzó hatást tovább erősítette a függetlenedő gyarmatokon kialakult zavaros politikai helyzet taszító hatása. India és Pakisztán 1947. évi kettéválása és az ezt kísérő nagy etnikai zavargások sokakat a kivándorlásra ösztönöztek. A kelet-afrikai országokban élő dél-ázsiai népességet pedig a függetlenedő gyarmatok az 1960-as években rasszista politikájukkal igyekeztek elűldözni. Az 1971. évi pakisztáni polgárháború és Banglades függetlenedése szintén nagy kivándorlási hullámot indított el (Oliver 1990: 84).

A távozásra kényszerülők számára Nagy-Britannia számos okból tűnt logikus célpontnak. Az ország vonzerejét nemcsak a munkalehetőségek, de a gyarmati időszak során kialakult politikai és kulturális kapcsolatok, valamint a Brit Nemzetközösség polgárainak kedvező bevándorlási szabályok is erősítették. A láncmigráció kialakulása továbbá megkönnyítette a kijutást azok számára, akiknek már éltek rokonai, ismerősei az országban. A brit cégek eleinte az indiai és a pakisztáni Punjab területén toboroztak vendégmunkásokat, ugyanis ezek a régiók hagyományosan jó kapcsolatokat ápoltak a Brit Birodalommal, ami a láncmigráció

jelenségével kiegészülve ahhoz vezetett, hogy a dél-ázsiai vendégmunkások jelentős része jól körülhatárolható területekről származott.²

Az álláshirdetésekre elsősorban földművesek és kisiparosok jelentkeztek, akik Nyugat-Közép-Anglia ipari nagyvárosaiban, így Manchester és Birmingham területén, valamint London külvárosaiban telepedtek le. Eleinte ezek a vendégmunkások átmenetinek tekintették ott-tartózkodásukat, ugyanis elsődleges céljuk az volt, hogy az odahaza maradt családjuk anyagi helyzetén javítsanak, illetve hogy kezdő tőkét halmozzanak fel további életük megalapozásához, mielőtt hazatérnének (Banerji–Bauman 1990: 138). A „visszatérés mítosza” a kelet-afrikai országokból és a pakisztáni polgárháború elől menekülők számára elméleti szinten sem merülhetett fel, de a vendégmunkások esetében is csak ritkán valósult meg. Gyakran előfordult, hogy nagy-britanniai „átmeneti” tartózkodásuk során helyüket, földjüket, üzletüket más családtagok átvették, így visszatérésük ellehetetlenült. Az 1970-es évek során egyre gyakoribbá vált tehát, hogy a vendégmunkások a nagy-britanniai családjegyesítés mellett döntöttek, és feleségüket, gyermekeiket, szüleiket költöztették magukhoz. A fiatal, nőtlen férfiak pedig Nagy-Britanniában alapítottak családot, amihez a megfelelő partnert leggyakrabban otthon maradt családjuk választotta ki és küldte utánuk.

Az ázsiai bevándorlók beilleszkedése azonban nem volt zökkenőmentes. Legtöbbjüket azokban a munkakörökben alkalmazták, amelyeket a fehér munkások nem voltak hajlandók betölteni, ugyanis veszélyesnek és alulfizetettnek számítottak (Brah 2006: 34). Annak ellenére, hogy az 1960-as évekre a brit munkásosztály jelentősen javított társadalmi és gazdasági helyzetén azzal, hogy szakszervezetekbe tömörült, és különböző juttatásokat és biztosítékokat harcolt ki magának, az új bevándorlók nem részesültek ezekben a kedvezményekben. Mi több, a gyarmati idők örökségeként jelen lévő rasszizmus és megkülönböztetés még hátrányosabb helyzetbe hozta őket (Dudrah 2001: 14). A rasszista lakáspolitikai és a kulturális kirekesztés következtében sűrűn lakott dél-ázsiai enklávék jöttek létre az ipari városokban, amelyek tovább fokozták a brit lakosság ellenérzéseit. 1962-ben, 1968-ban és 1971-ben a brit kormány kísérletet tett arra, hogy gátat szabjon a bevándorlásnak, azonban a rasszizmus intézményesítésén kívül nem sikerült eredményt elérnie (National Archives s. a.).

A dél-ázsiai bevándorló közösségek a kezdeti nehézségek ellenére egyre jobban megvetették lábukat az országban. A közösségeket kiszolgáló boltok, éttermek, templomok jöttek létre, valamint egyre nőtt a Nagy-Britanniában született ázsiai

² Az észak-angliai Bradfordban több mint 80 ezer brit pakisztáni lakos él, akiknek 70 százaléka a pakisztáni Azad Kashmir területén található Mirpur kerületből származik (McLoughlin et al. 2014: 25). A brit pakisztáni diaszpóra jelentős részét kasmíriak alkotják, akik az India és Pakisztán által nehéz helyzetbe hozott Kashmir gazdasági kilátástalansága elől menekültek az Egyesült Királyságba.

származású gyermekek száma is. Ez újfajta dilemmákat hozott magával, ugyanis először merült fel a hagyomány és modernitás, a brit és a dél-ázsiai kultúrák közötti különbségek kérdése. Ennek megfelelően egyre jobban kialakult a kulturális hagyományok ápolásának igénye, ez pedig a brit ázsiai kulturális élet fellendüléséhez vezetett (Brah 2006: 34). Az 1980-as évek végén politikai szerveződés is kezdetét vette az intézményes rasszizmus és a rasszista rendőri intézkedések ellenében. Ebben sok esetben szolidaritásra léptek a brit ázsiai és fekete brit közösségek, akik együtt harcoltak a hátrányos megkülönböztetés ellen (Brah 2006: 34).

Az 1990-es évek során komoly fordulat állt be a brit ázsiai közösségek megítélésében, amiben komoly szerepet játszott a brit belpolitikai fordulat. A Munkáspárt Tony Blair vezetésével ekkor dolgozta ki az Új Munkáspárt koncepcióját, amelynek egyik fő szlogenje a „menő Britannia” lett. Ennek az optimista kultúrafelfogásnak fontos része volt az újradefiniált brit nemzeti kultúra, amelynek már a multikulturális jelleg is fontos eleme volt. A bevándorló közösségek egzotikus kultúrája divattá vált, és a szubkontinensről származó ételek, ruhák és kulturális termékek iránt megnőtt a kereslet (Dudrah 2001: 118). Drasztikusan megváltozott a helyzet a 2001. szeptember 11-ei New York-i merényletek és a 2005. évi londoni metróröbbség következtében. A brit társadalomban ismét felerősödött az idegengyűlölet, különösképpen az iszlamofóbia. A muszlim és nem muszlim ázsiai közösségek közötti ellentét is megerősödött, ami a bizonyos fokig mesterséges, kulturális és vallási különbségeket figyelmen kívül hagyó brit ázsiai identitás válságához vezetett, amelynek hatása napjainkban is megfigyelhető (Bakrania 2013: 7).

A politikai nehézségek és ideológiai különbségek ellenére a brit ázsiai közösségek számára továbbra is fontosak a közös dél-ázsiai kulturális gyökerek. Korántsem csupán hagyományörzésről vagy passzív befogadásról van szó azonban, hanem a brit ázsiai közösségek saját politikai és társadalmi körülményeikre reflektálva a saját képükre formálják ezeket az impulzusokat, vagyis egy sajátos brit ázsiai kultúrát hoznak létre. Mivel ezek a kulturális termékek tudják követni az idők és a körülmények változását, napjainkig relevánsak, és fontos szerepet játszanak a közösség életében. A tanulmány további része a legfontosabb ilyen termékkel, a brit ázsiai zenével foglalkozik.

A brit *bhāṅgrā* kialakulása és fejlődése

A brit ázsiai diaszpóra zenei kultúrájára kezdetben a szubkontinensről érkező dallamok dominanciája volt jellemző. A vendégmunkások legföltettebb kincsei az

Indiából magukkal hozott, filmslágeret tartalmazó hanglemezek voltak. Ezeket általában közösen hallgatták, a dalokat gyakran zenei kíséret nélkül vagy akár előzenével együtt is énekelték különböző eseményeken. Később, a *gurudvārāk*, templomok és mecsetek megjelenésével a szakrális zene is egyre komolyabb térhez jutott. Végül, de nem utolsósorban a népzenei örökség is szerves részét képezte a közösségek életének (Banerji–Baumann 1990: 139).

A népzenei hagyomány különösen a pandzsábi diaszpórában dominált, ahol főleg a *bhāṅgrā* műfaja volt népszerű. A hagyományos *bhāṅgrā* elsősorban az aratás és a pandzsábi újév, a *baisākhī* ünnepéhez köthető népzenei műfaj. A zenekar kizárólag férfiakból áll, akik a *ḍholak* és *ḍhol* dobokon, továbbá a pengetős *tumbīn*, illetve az *iktārān* játszanak. Pandzsábi nyelvű népdalokat kísérek, melyek dalszövegei örömteliek, pajzánok és jellemzően szerelemről, vidámságról és az ünneplésről szólnak. Virtuóz és energikus tánc is kísérheti a zenét, amelyben szintén csak férfiak vesznek részt. A tánc gyakran imitál közelharcot vagy versengést, melyhez a táncosok különböző eszközöket, mint például botokat és kendőket is használnak (Dudrah 2001: 132).

Nagy-Britanniában a hagyományos *bhāṅgrā* a nagyobb létszámú pandzsábi közösségek kialakulásával, az 1960-as években jelent meg. Ekkoriban a diaszpóra szinte kizárólag férfiakból állt, akik a gyárban végzett nehéz fizikai munka befejeztével előszeretettel gyűltek össze a pubokban. Itt az italok mellett előkerültek az otthonról hozott bakelitlemezek, illetve hangszerek is, és a jelenlévők igyekeztek újratemetni az otthon hangzásvilágát (Dosanjh 2016). Ahogyan a gyarapodó és gyökeret eresztő dél-ázsiai diaszpóra számára egyre fontosabbá váltak a különböző vallásos és családi ünnepek, úgy állandósodtak ezek a zenekarok is, ugyanis az egyre gyakoribbá váló közösségi eseményeken kialakult az igény az élő zenére (Dudrah 2001: 145).

Az 1980-as évekre a hagyományos *bhāṅgrā* mellett megjelent az úgynevezett brit *bhāṅgrā* is, amely a pandzsábi népdalokat a nyugati popzenére jellemző hangzásvilággal ötvözte. A brit *bhāṅgrā* megjelenését az Alaap nevű birminghami zenekar 1984-es *Teri chunni de sitare* című albumához szokás kötni. A zenekar a hagyományos *bhāṅgrā* dallamait karibi stíluselemekkel és brit popzenei ritmusokkal egészítette ki (Banerji–Baumann 1990: 142). A hibrid zenei műfajra továbbra is jellemző volt a *ḍhol*, a *ḍholak* és a *tumbī*, valamint a nyolcütemű, szinkópás *kaharvā* ritmusciklus használata, de megjelent a gitár, a dob, a basszusgitár és a szintetizátor is. A brit *bhāṅgrā* sem veszítette el tánczenejellegét, tehát továbbra is energikus ritmusok és gyors tempó jellemezték. A dalszövegek is túlnyomóan pandzsábi nyelvűek voltak továbbra is, de előfordult, hogy angol szavakat vagy *Punglish*, azaz pandzsábi–angol

hibrid kifejezéseket szőttek mondanivalójukba. Összességében elmondható, hogy a brit *bhāṅgrāt* játszó zenészek a hagyományos dalokat alapul véve sokkal modernebb és urbánusabb hangzásvilágra törekedtek, mint elődeik (Farrell 1999: 211).

Az így létrejövő hibrid zenei műfaj nagy népszerűsége tett szert a második és harmadik generációs brit ázsiai fiatalok körében. Mivel a rajongók közül sokan kiskorúak voltak, valamint konzervatív családi környezetben éltek, a brit *bhāṅgrā* fogyasztásának sajátos színtereként jött létre a „napközi bulik” intézménye. A titkos, közösségen belül szerveződő rendezvényeket kifejezetten iskolaidőben tartották, nehogy a szigorú szülők megtudják, hogy gyermekeik koedukált táncos mulatságokon vesznek részt. A diákok jellemzően meglógtak néhány órájukról a napközi buli kedvéért, az iskolaidő végén pedig egyenruháikat újra fölöltve úgy tértek haza, mintha csak az iskolából jönnének. Ezeknek a rendezvényeknek komoly közösségsszervező ereje volt, ugyanis vallástól, kaszttól és anyagi helyzettől függetlenül minden csoport körében népszerűek voltak. Ezen kívül lehetőséget teremtettek arra is, hogy ellenkező nemű fiatalok kötetlen környezetben ismerhessék meg egymást, amire egyébként nem valószínű, hogy lett volna lehetőségük (Farrell 1999: 211).

Annak ellenére, hogy, mint láttuk, a brit ázsiai közösségek minden szeletébe eljutott a *bhāṅgrāláz*, a brit társadalom egyéb rétegei szinte még a műfaj létezéséről sem szereztek tudomást. Ennek elsődleges oka a különböző etnikai csoportok elszigeteltségében és a brit *bhāṅgrā* alternatív produkciós és terjesztési csatornáiban sejthető. Mindennek eredményeként a fősodorbeli brit popzene számára ez a zenei forradalom lényegében láthatatlan maradt, és még a legnépszerűbb *bhāṅgrā*előadók sem jelentek meg a brit slágerlistákon. A brit *bhāṅgrā* kultúrája így azokra a nagyvárosokra korlátozódott, ahol jelentős diaszpórákösszességek voltak. Az élő fellépéseken kívül a zenei produkció és terjesztés is ezekben a városokban, vagyis Nyugat-Londonban, Birminghamben, Leicesterben és Manchesterben zajlott (Farrell 1999: 211).

Részben ennek következményeként, a brit *bhāṅgrā* korai időszakára nem volt jellemző a professzionalizálódás: a leghíresebb előadók sem váltak hivatásos zenészekké, hanem szabadidejükben vállaltak fellépéseket.³ Erre a jelenségre a terjesztés sajátos, házi jellegű módszere is magyarázatot jelent. A brit *bhāṅgrā* fénykorában jellemzően nem lemezboltokban, hanem ázsiai vegyesboltokban lehetett beszerezni a legfrissebb kazettákat, így az ezekből származó bevételek nem az előadók, hanem a boltosok zsebébe kerültek. Mivel az élő koncertek gyakran a napközi bulik

³ Balbir Singh Khanpur, a legendás birminghami Bhujhangy zenekar énekese egész életében kohászként dolgozott, és csak az elmúlt néhány évben, nyugdíjazását követően tud jobban zenei karrierjére koncentrálni (Dosanjh 2016).

keretein belül zajlottak, a résztvevők életkorából fakadóan a koncertbevételek igen korlátozottak voltak. A zenészek bevételeit ezek sem gyarapították jelentősen, így kénytelenek voltak amatőr zenészként tevékenykedni (Banerji–Bauman 1990: 143).

A brit ázsiai zene történetében jelentős fordulat állt be az 1990-es évek végén, amikor a zenészek olyan új generációja jelent meg, akik már elsődleges céljukként a zenei karriert jelölték meg. Ők a *bhāṅgrā* hagyományára építve további fúziókat hoztak létre, amelyek közül az ázsiai underground és a poszt*bhāṅgrā* műfajai emelkedtek ki. Ezek a zenei műfajok a fősodorbeli brit popzene irányába is nyitottak, de más, elsősorban karibi és afrikai bevándorló közösségek zenei hagyományait is magukba olvasztották. A zenészek célja ezzel elsősorban az volt, hogy szélesebb közönséget szólítsanak meg, valamint az, hogy jobban ki tudják fejezni saját magukat és a körülöttük lévő világról alkotott elképzeléseiket.

Az ázsiai underground műfajában a főszerepet nem zenekarok, hanem DJ-k játszották, akik gyakran klasszikus indiai zenét, valamint hindi filmdalokat keverték hiphop-, drum 'n' bass- és popzenével (Huq 2004: 68). A DJ-k jellemzően bizonyos londoni klubokban, többek között az Anokha, az Outcaste és a Swaraaj szórakozóhelyeken játszottak, amelyeket elsősorban a középső és felső középosztály tagjai látogattak. A klubok egzotikus eleganciája vonzó célponttá tette őket a „titokzatos” és a korszakban roppant divatos „Kelet” iránt érdeklődő nem ázsiai fiatalok körében is. Így a *bhāṅgrā*estek szinte kizárólag ázsiai közösségével szemben az ázsiai underground klubok fehér és fekete vendégeket is vonzottak. Ez sok esetben a klubok és DJ-k tudatos törekvésének eredménye volt, akik igyekeztek az ázsiai zenei kultúrát a lehető legszélesebb közönség számára is fogyasztható formában tálalni és ezért a globális zenei trendeket követni (Bakrania 2013: 3).

A fősodorhoz közelítő ázsiai undergrounddal szemben a poszt*bhāṅgrā* előadók zenéjében sokkal inkább helyi jellemzőket lehetett felfedezni. A tradicionális pandzsábi dallamok feldolgozásán túl ugyanis erős hatást gyakorolt rájuk a karibi és afrikai térségből származó bevándorló közösségek hangzásvilága (Zumkhawala-Cook 2008: 316). Ez a tendencia jól megfigyelhető a poszt*bhāṅgrā* kultúra leghíresebb képviselőjének, Apache Indiannak a munkásságán. Apache Indian, eredeti nevén Steve Kapur már személyében is jól szimbolizálja azokat a kulturális olvasztótégelyként működő bevándorlónegyedeket, amelyekből a poszt*bhāṅgrā* műfajok ihletet merítettek. Handsworthben, vagyis abban a birminghami városnegyedben nőtt fel, amelyet a brit ázsiai és brit afrikai diaszpórák kulturális kölcsönhatásának szinonimájaként szoktak említeni. Közvetlen és tágabb környezete komolyan befolyásolta Apache Indian zenei világát. Dalaiban tudatosan keverte a hely és a kor domináns zenei irányzatainak hangzásvilágát, így született meg a pandzsábi, karibi és angolszász dallamokat és

ritmusokat egyesítő, angol, jamaikai angol és pandzsábi kevert nyelvű dalszövegeket felvonultató „bhangramuffin” zenei műfaja (Cooper 2004: 84).

Eklektikus hangzásvilágának köszönhetően zenéjét nemcsak a brit ázsiai, hanem a brit afrikai és karibi fiatalok is szívesen hallgatták. A fősodorbeli zenei világban is sikereket ért el, azonban ez feltételezhetőleg annak köszönhető, hogy reggae-előadóként is számon tartották, ezért a reggae rajongói körében biztos bázisra számíthatott. Mi több, Apache Indian az indiai nagyvárosi fiatalok körében is nagy népszerűsége tett szert. Indiai turnéi során világsztároknak kijáró rajongásban részesült, és az indiai sajtó úgy számolt be róla, mint a nemzet nagy sikereket elérő, messzire szakadt fiáról (Taylor 1997: 155).⁴

Az 1990-es évek során a brit *bhāngrā* és a poszt*bhāngrā* műfajok világszerte népszerűvé váltak, de ezt a globális közönséget is főként a dél-ázsiai diaszpóra tagjai alkották. A *bhāngrā* elsősorban remixek formájában vált népszerűvé, melyek divatja New Yorkból indult ki az 1990-es években. Az azóta legendássá vált – és a *bhāngrā* műfajában azóta is szinte egyetlen sikeres női művészként tevékenykedő – DJ Rekha volt az első, aki a brit *bhāngrā* népszerű slágereit és a híres bollywoodi filmdalokat az afroamerikai zene elemeivel vegyítette (Maira 2000: 334). Az Egyesült Államokban kialakuló dél-ázsiai diszkókultúra sok esetben politikai célokat is megfogalmazott, és kiállt a rasszizmus és homofóbia ellen (Zumkhawala-Cook 2008: 316).

Ettől az alternatív közegtől függetlenül a 2000-es évek elején a keleti kultúrák Észak-Amerikában is igen divatosak voltak. Ennek következményeképp előfordult, hogy nem ázsiai származású, fősodorbeli előadók is feldolgoztak indiai dalokat, illetve rövid betéteket keverték bele a saját dalaikba ezekből (Huq 2004: 69). Ezt azonban főleg az egzotikus hatás kedvéért tették, és szinte semmilyen esetben nem törekedtek a dél-ázsiai kultúra mélyebb megértésére.⁵ Ez az egzoticizáló zenei trend egyébként is meglehetősen hamar kiment a divatból, és a dél-ázsiai zene ez esetben sem vált a fősodorbeli popzene integráns részévé.

A *bhāngrā*ról és az ehhez kapcsolódó műfajokról így összességében elmondható, hogy továbbra is szorosan kötődnek a dél-ázsiai kultúrához, és nem váltak az önkifejezés szélesebb körben is alkalmazott eszközévé. Annak ellenére, hogy ez más bevándorló csoportok zenéje, például a rap, a hiphop vagy a reggae esetében mind Nagy-Britanniában, mind az Egyesült Államokban megtörtént, a *bhāngrā*

⁴ Még egyébként nehezen megközelíthető közéleti személyiségek is kíváncsiak voltak rá, így például Soniā Gāndhī, Rājīv Gāndhī özvegye is személyesen fogadta (Taylor 1997: 155).

⁵ Richard Zumkhawala-Cook egy sor olyan előadót említ, akik bár bollywoodi filmdalokat dolgoztak fel, nem voltak tisztában azzal, hogy India Ázsiában van, és nem kizárólag kígyóbüvölők lakják. Eric Sermon egyik dalába hindi nyelvű, öngyilkosságra buzdító sorokat mixelt (Zumkhawala-Cook 2008: 309).

továbbra is kizárólag dél-ázsiai előadókat és szinte kizárólag dél-ázsiai származású közönséget mozgat meg (Bennett 2000: 103). Ezen közönség számára azonban ez a zene komoly szimbolikus jelentőséggel bír, így a tanulmány a továbbiakban a diaszpóraidentitás és a zene kapcsolatát vizsgálja.

Bhāṅgrā és identitás

Szinte minden egyes brit ázsiai zenei műfajjal foglalkozó tudományos munka komoly figyelmet szentel a zene és a brit ázsiai közösségek identitása közötti kapcsolatnak, ugyanis a zenei kultúra általában fontos szerepet játszik egy diaszpóra identitásának kialakulásában. A hagyományos dallamokat, az ősök nyelvén írt dalszövegeket felvonultató dalok sok esetben egyfajta érzelmi hidat alkotnak az „otthon” és a jelen környezete között még második és harmadik generációs bevándorlók számára is (Diethrich 2000: 35). A *bhāṅgrā*-nak ezen kívül közösségteremtő szerepe is van, hagyományosabb formájában⁶ családi események és közösségi ünnepek kedvelt tánczenéje a brit ázsiai közösségekben (Bennett 2000: 105).

Ezt a szimbolikus szerepet figyelembe véve Andy Bennett úgy ítélte meg, hogy a brit *bhāṅgrā* tipikus példája a kitalált hagyomány jelenségének. A kitalált hagyomány fogalma a nacionalizmustanulmányok diszciplínájában olyan kulturális hagyományt jelöl, amely a közösség véleménye és emlékezete szerint ősi eredetű, annak ellenére, hogy a valóságban ez gyakran újkeletű, hibrid gyakorlat. A *bhāṅgrā* esetében is megfigyelhető, hogy bár a brit ázsiai közösségek számára az otthonhoz való tartozást, a kulturális gyökerekhez való ragaszkodást jelenti, napjainkban hagyományosnak tartott formája alig harminc évvel ezelőtt, ráadásul a punjabi szülőföldről távol alakult ki (Bennett 2000: 103).

A brit *bhāṅgrā*-t kialakulása idején vizsgáló szakirodalom és zenei sajtó ezzel nagyon is tisztában volt, és arról tudósított, hogy épp radikális zenei újítás megy végbe, amelynek jelentős hatása van a brit ázsiai fiatalok identitására is. A narratíva ebben az időben a hagyományt és modernitást megtestesítő ázsiai és brit kultúra között örlődő fiatalokról szólt, akik a brit *bhāṅgrā* modern hangzásvilágát

⁶ Ez nemcsak a pandzsábi népzenei műfajt jelenti, hanem az 1980-as évek brit*bhāṅgrā*-zenéjét is, amely bár annak idején a fiatalok kultúrájának volt fontos része, az azóta eltelt időben a „családi örökzöldek” kategóriájába lépett, és a hagyományt szimbolizálja az idősebb generációk szemében is.

használták fel arra, hogy fellázadjanak szüleik generációja ellen. A szakirodalom – jórészt a *bhāṅgrā* forradalmát saját bőrükön megtapasztaló fiatal brit ázsiai tudósok munkájával – ezt az álláspontot azóta meghaladta. A hangsúly így már nem azon van, hogy ez a két, régebbi vélemények szerint egymással ellentétes kultúra miként feszül egymásnak, hanem hogy keveredésükből milyen újabb, hibrid jelenségek jönnek létre. Ezeket nem lehet egyértelműen a hagyománytisztelet és lázadás bináris kategóriáiban értelmezni, sokkal inkább hibrid identitások kifejezéseként érdemes szemlélni (Dudrah 2001: 158).

Fontos ebben a kontextusban megemlíteni a brit ázsiai kultúra problematikus természetét is. Az 1980-as és 1990-es évek szakirodalma nagy örömmel üdvözölte a *bhāṅgrāt*, ugyanis ebben egy olyan zenei műfajt látott, amely különféle háttérű ázsiai származású brit fiatalokat ugyanúgy megérintett, vagyis egy valódi brit ázsiai identitás megjelenését vélték felfedezni benne (Banerji–Bauman 1990: 137). Valóban, a *bhāṅgrā*zene rajongói körében minden etnikai és vallási csoport képviselői megtalálhatók voltak, azonban a zenészek és rajongók többségét továbbra is pandzsábi származású brit ázsiaiak alkották, valamint a *bhāṅgrā* továbbra is a pandzsábi kultúrával ápolt szoros kapcsolatokat. Így tehát a többségi társadalom azon tagjai, akik tudtak a *bhāṅgrā* létezéséről, és egyfajta átfogó brit ázsiai identitás kifejezésformájának tartották, lényegében egyenlőségjelet tettek a brit ázsiai közösségek kultúrája és a *bhāṅgrā*zene közé, annak ellenére, hogy a *bhāṅgrā* alapvetően továbbra is egy domináns etnikai közösség kultúrájának része maradt (Huq 2004: 69). Ez ahhoz járult hozzá, hogy a brit ázsiai kultúrát a többségi társadalom azonosítsa a pandzsábi kultúrával, egységes tömbként szemlélje, valamint a korábban is könnyebben kategorizálja és azonosítsa sztereotípiákkal.

Az 1990-es évek etnográfiai és szociológiai kutatásai egyrészt bebizonyították, hogy különböző etnikumokhoz tartozó közösségek különbözőképp fogyasztották a *bhāṅgrāt*, valamint azt is, hogy még a pandzsábi közösségeken belül is eltérő értelmezések figyelhetők meg. A *bhāṅgrā* fogyasztása ugyanis nemcsak, hogy etnikai csoportokhoz kötődik, hanem a pandzsábi és észak-indiai származású fiatalok közül is elsősorban a munkásosztály kultúrájához kapcsolódik. A középosztálybeli brit ázsiaiak egy ideje már nem szívesen azonosulnak a *britbhāṅgrā*-klubok gyakran agresszív, sokszor tettelegességig fajuló légkörével. Az ázsiai underground urbánus, klasszikus és visszafogott jellege ezért elsősorban a középső és felső középosztályba tartozó brit ázsiaiak kiszolgálására alakult ki és működött (Bakrania 2013: 167).

A pandzsábi származású munkásosztály kulturális túlsúlyát a *posztbhāṅgrā* zenészek is problematikusnak találták, de ők nem a többségi társadalom felé nyitva igyekeztek változtatni ezen, hanem más, nem ázsiai bevándorló közösségek számára

igyekeztek vonzóbbá tenni zenéjüket. Az üzleti megfontolásokon túl Apache Indian, az Asian Dub Foundation és a FunDaMental zenekarok esetében tudatos politikai cél is volt az ázsiai és egyéb színes bőrű bevándorló közösségek közötti szolidaritás érzésének felébresztése. Fel akarták hívni a figyelmet arra, hogy a fekete és az ázsiai közösségek sok hasonló megpróbáltatáson mentek keresztül, így erejüket egyesítve küzdhetnének a rasszizmus, idegengyűlölet és hátrányos megkülönböztetés ellen (Zumkhawala-Cook 2008: 316). Ez az üzenet tehát a rajongók politikai tudatosságát igyekezett felébresztetni, tehát még távolabb juttatta a brit ázsiai zenét a korábbi hagyomány-modernitás paradigmától, azonban továbbra sem vált széles körben fogyasztott kulturális terméké, és továbbra is elsősorban ázsiai közösségeket ért el.

Korántsem lehetséges az tehát, hogy a brit *bhāngrā* zenei műfaj művelőit a hagyományok és a tradicionális kultúra hű őrzőinek, vagy a további brit ázsiai zenei műfajok művelőit egyértelmű társadalmi forradalmároknak tekintsük, az azonban vitathatatlan, hogy a diaszpóra zenéje fontos szerepet tölt be a brit ázsiai közösség önértékelésének és identitásának megértésében. Nemcsak közösségteremtő szerepet játszik a brit ázsiai közösségeken belül, de hatása a többi ázsiai diaszpórában és a szubkontinensen is megfigyelhető. Nemzetközi vonzerejét pedig mi sem tanúsítja jobban, mint hogy 2018-ban egy magyarországi tanulmánykötetben is szó esik róla.

Bibliográfia

- 2011 Census = 2011 Census: Ethnic Group, Local Authorities in the United Kingdom.
<http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-and-quick-statistics-for-local-authorities-in-the-united-kingdom---part-1/rft-ks201uk.xls>
 (Letöltve: 2017. 11. 01.)
- BAKRANIA, Falu 2013: *Bhangra and Asian Underground*. Durham and London, Duke University Press.
- BANERJI, Sabita – BAUMANN, Gerd 1990: Bhangra 1984–1988: Fusion and Professionalization in a Genre of South Asian Dance Music. In: OLIVER, Paul (ed.): *Black Music in Britain. Essays on the Afro-Asian Contribution to Popular Music*. Milton Keynes, Open University Press.
- BENNETT, Andy 2000: *Popular Music and Youth Culture. Music, Identity and Place*. Houndmills–New York, Palgrave.

- BRAH, Avtar 2006: The 'Asian' in Britain. In: ALI, Nasreen – KALRA, Virinder – SAYYID, Salman (eds): *A Postcolonial People. South Asians in Britain*. London, Hurst & Company, 32–62.
- DIETRICH, Gregory 2000: Desi Music Vibes : The Performance of Indian Youth Culture in Chicago. *Asian Music* 31(1), 35–61.
- DUDRAH, Rajinder 2001: *British South Asian Identities and the Popular Cultures of British Bhangra Music, Bollywood Films, and Zee TV in Birmingham*. Birmingham, University of Birmingham.
- FARRELL, Gerry 1999: *Indian Music and the West*. New York, Oxford University Press.
- HUQ, Rupa 2004: *Beyond Subculture. Pop, Youth and Identity in a Postcolonial World*. London, Routledge.
- MAIRA, Sunaina 2000: Henna and Hip Hop: The Politics of Cultural Production and the Work of Cultural Studies. *Journal of Asian American Studies* 3, 329–369.
- MCLOUGHLIN, Seán et al. (eds) 2014: *Writing the City in British Asian Diasporas*. Abingdon–New York, Routledge.
- National Archives s. a.: The National Archives: *The Cabinet Papers. Immigration*. <http://www.nationalarchives.gov.uk/cabinetpapers/themes/immigration.htm> (Letöltve: 2018. 01. 27.)
- OLIVER, Paul 1990: Introduction. In: OLIVER, Paul (ed.): *Black Music in Britain. Essays on the Afro-Asian Contribution to Popular Music*. Milton Keynes, Open University Press.
- TAYLOR, Timothy D. 1997: *Global Pop. World Music, World Markets*. New York–London, Routledge.
- ZUMKHAWALA-COOK, Richard 2008: Bollywood Gets Funky: American Hip-Hop, Basement Bhangra and the Racial Politics of Music. In: GOPAL, Sangita – MOORTI, Sujata (eds): *Global Bollywood. Travels of Hindi Song and Dance*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 308–330.

A közönség szerepe a klasszikus indiai színházban

Egy művészeti alkotás nem érheti el célját önmagában, befogadók és értelmezők nélkül. A közönség tagjaiból kiváltott reakciók, a bennük felkeltett érzések és gondolatok adnak értéket az alkotásnak, meghatározva annak esztétikai minőségét. Fokozottan igaz ez a színházi előadásokra, hiszen nincs színház közönség nélkül. Ez a sokak által megfogalmazott gondolat univerzális érvényű, a világ bármely szegletének színházi tradícióját vizsgáljuk is. Így az indiai színház sem kivétel.

A klasszikus indiai irodalomtudomány a szépirodalmi alkotásokat két csoportba sorolja: a drámai művek a *dṛśya*, azaz 'látni való' kategóriába tartoznak, szemben a 'hallani való' (*śravya*) költészettel és prózával. Az elnevezésből is kitűnik, hogy a dráma mint irodalmi műfaj, bár önmagában is művészi értéket képvisel, indiai felfogás szerint nem lehet teljes az előadás vizuális elemei nélkül.

A teljes értékű előadás három tényezőből áll össze: egyrészt a dráma szövegéből, amely az előadás alapja; másrészt az előadásból, amely az írott szöveget látható és hallható formába önti; harmadrészt pedig az előadás eredményéből: a kiváltott reakcióból, amely értékeli és minősíti az előadást és az alpművet egyaránt. E három tényező szintén három, jól elkülöníthető forrásból fakad: az író, a társulat és a közönség hozza létre azt a hármas egységet, amely a színházi előadás egészét alkotja. Ez a három alkotóelem egymással szorosan összefügg, szét nem választható egységet alkot. Bármelyik hiánya hiányossá, kiteljesítetlenné teszi a performatív művészi alkotást.

Az indiai színházi tradíció központi eleme a *rasa*, azaz 'esztétikai minőség', amelynek közvetítése az előadás legfontosabb célja. A *Nāṭyaśāstra* nyolc ilyen esztétikai minőséget sorol fel (NS 6, 15), melyek közül legalább egyet a dráma szerzőjének művébe kell foglalni, az előadás segítségével kivonni és továbbadni a közönségnek. Ezen *rasák* (ügymint erotikus, komikus, tragikus, haragos, hősies, félelmetes, visszataszító és csodálatos) áramlása hozza létre a színházi előadás elemeinek szoros kapcsolatát.

A közönség mint egység a rendszer harmadik tagja, azonban nem kevésbé jelentős a másik kettőnél. Legszorosabb kapcsolata természetesen az előadással van, hiszen a két egység között aktív kapcsolat áll fenn. Nem elhanyagolható azonban a közönség hatása magára a dráma szerzőjére sem, hiszen a darab és az előadás sikere vagy bukása nagyban befolyásolja a szerző megítélését, jövőbeni működését. Ezzel a visszahatással a színházi előadás rendszere körré zárul össze, amely folyamatos hatás-ellenhatás láncolatot alkot.

A *Nāṭyaśāstra* 25. fejezete többször is kifejti a nézők jelentőségét és bíráló szerepét: „mivel a színház az emberekről szól, ezért az emberek körében sikert elérő dráma számíton sikeresnek” (NŚ 25, 121cd: *lokasiddham bhavetsiddham nāṭyam lokātmakam tathā*); „ezért az előadás szervezői az embereket tekintsek legfőbb [autoritásnak]” (NŚ 25, 123cd: *tasmāllokapramāṇam hi vijñeyam nāṭyavoktrbhiḥ*).

A közönség elsődleges feladata a *rasa* befogadása, megélése és visszatükrözése. E folyamatot sok tényező befolyásolja, melyek legnagyobb részben a társulat által bemutatott előadás részleteiben rejlenek. Az előadás elemei (mint például a beszéd, a tánc, a zene, a külső megjelenés stb.) a kivitelezés minősége alapján sikeresnek vagy hibásnak mondhatók. Megítélésük szintén nagyrészt a közönség hatásköre, reakcióik alapján *siddhi*kről, azaz 'siker'-ekről és *ghātá*król, azaz 'hibá'-król beszélhetünk. Ezek az emberek körében elért sikerek (*mānuṣī siddhi*) határozzák majd meg az előadás pozitív vagy negatív megítélését. Egy jól kivitelezett táncmozdulat például hanggal (*vāṇmayī*; például bravózás) vagy testtel kifejezett (*śārīrī*; például felállás a székről) elismerésre tarthat számot, míg egy hanyagul rögzített korona leesése biztosan a hibák számát szaporítja. E két tényező aránya erősen befolyásolja a *rasa* befogadásának mértékét. Ha a befogadás és átélés nem jön létre, az előadás sikertelen.¹

Arról, hogy milyen az ideális néző, részletes képet kapunk a *Nāṭyaśāstrā*ból. A tökéletes szemlélő jó természetű, előkelő születésű, csendes és befogadó, elismerésre vágyó, nem részrehajló, járatos a dráma minden aspektusában, jól érti a zenét, a táncot, ismeri a jelmezek és a díszletek jelentőségét, jól befogadja a *rasát*, alapos a tudása több tudományágban és művészetben, fontos tulajdonsága az őszinteség, a képesség a sikerek és a hibák felismerésére, hajlandó megvitatni az előadás pozitív és negatív oldalát. Mindemellett képes átadni magát a színházi világnak, együtt érez a karakterek bánatával, örömeivel és dühével (NŚ 27, 49–54).

Azt már a szöveg szerzője is belátja, hogy e tulajdonságok mindegyike csak a legritkább esetben van meg egyetlen emberben. A közönség jobb és rosszabb

¹ A *siddhi*k csoportosításáról lásd NŚ 27.

képességű emberekből áll. Ez természetesen nem róható fel hibaként senkinek, hiszen az élet rövid, az ismeretek pedig végtelenek (NS 27, 55).

A közönség ugyan egyénekből áll (*pekṣaka*), azonban egységes egészként (*parṣad* vagy *samāja*) kell tekinteni, befogadóképessége az egyes résztvevők egyéni képességeinek átlagából alakul ki. Tehát a közönség összképessége soha nem érheti el a legképzettebb, ideális néző szintjét (NS 27, 56). Ennek felismerése nagyban befolyásolja az előadás menetét, hiszen a siker érdekében olyan eszközöket kell alkalmazni, amelyek a közönség nagy részének lehetővé teszik a kitűzött esztétikai minőség megélését.

Ez az átlagszint jelentősen eltérhet az adott hely és idő függvényében. A könnyebb és nagyobb arányú megértés elősegítésére az indiai színházi gyakorlat úgynevezett szakértők (*prāśnika*) jelenlétét tartja kívánatosnak. A közönség soraiban elvegyülő, szám szerint tíz, a színház különböző területein jártas személy egyrészt ellenőrzi az előadás helyes kivitelezését, másrészt választ ad a közönség kevésbé képzett tagjaitól érkező kérdésekre, bírálatokra. Így például a nyelvész ellenőrzi a szanszkrit nyelvtan megfelelő alkalmazását, és magyarázattal szolgálhat a felmerülő bizonytalanságokra. A kurtizán a szerelmi ügyek hiteles ábrázolását vizsgálja, míg a képzőművész a jelmezek és díszletek hitelességét bírálja. Amennyiben még így is maradnának megválaszolatlan kérdések, az írott szöveges hagyomány (például a *Nāṭyaśāstra*) a mérvadó, az indiai szokásoknak megfelelően (NS 27, 64–69).

A közönség kitüntetett helyet foglal el a világi és a színházi tér szempontjából is. A színházépület falai rituálisan és fizikálisan is leválasztják a nézőteret a világi térről. A közönség így kikerül az őt körülvevő világból, azonban egyszersmind képviselője is lesz ennek. Ugyanígy különül el fizikálisan és rituálisan a színházi tértől is. A színpad elülső részén található *mattavāriṇī*, azaz 'korlát' védőistenségeknek szentelt oszlopai megakadályozzák, hogy a közönség tagjai konkrét módon a színházi világ részei legyenek.² A színházi világ – a színészeket keresztül – és a világi tér – a közönség által – ezen a ponton érintkezik egymással. Nem keverednek, azonban kölcsönösen hatnak egymásra.

A színészeknek úgy kell színpadra lépniük, hogy tisztában vannak a közönség összetételével. Igényeikhez igazodva kell felépíteniük az előadás különböző részleteit. A közönség tagjai pedig reakcióikkal adnak visszajelzést a látottakra, amelyek alapján a színész esetleg módosít játékán, megtartva a szigorú kereteket. Az ideális néző átéli a karakterek érzelmeit, azonos reakciókat produkál, mint a szereplő, és ezt kifejezésre is juttatja (Mehta 1995: 24). Ez a hozzáállás a mai napig megfigyelhető

² A *mattavāriṇī* egyéb lehetséges értelmezéseiről lásd Kulkarni 1994: 33.

Indiában a modern előadó- és filmművészet esetében is. E reakciók jelzik a *rasa* célba érését, az esetleges hibák feltűnését. Ez a kétirányú hatás-ellenhatás-folyamat hozza létre a világi tér és a színházi tér dinamikus kölcsönhatását, és küszöböli ki a statikus egymás mellett létezést.

Alapvetően három színházi teret különíthetünk el egymástól: a templomit, az udvarit és a városit. Régészeti leletek híján ezekről csupán írásos forrásokból tájékozódhatunk. Sokszor ezek nem válnak el élesen egymástól, gyakran látunk példát a határvonalak elmosódására (Mehta 1995: 14). A legtöbbet talán a templomi színházakról tudhatjuk, mivel a *Nāṭyaśāstra* – erős bráhmanikus befolyásának köszönhetően – főleg a szakrális színház teóriájával és gyakorlatával foglalkozik. Az udvari és városi színházak eltérő funkciójáról és tulajdonságairól csak elszórt másodlagos forrásokból szerezhethetünk ismereteket (Mehta 1995: 14).

Azt azonban feltételezhetjük, hogy a különböző színházi terek különböző összetételű közönségnek feleltek meg, az előadások más-más céllal kerültek színpadra. Az előadás szakrális központúsága, tanító célzata, királyokat és hősöket dicsőítő vagy csupán tiszta szórakoztató jellege nagyban függött az előadás helyszínétől és a célközönség tulajdonságaitól.

A *Nāṭyaśāstra* sztereotipizáló módszerrel élve rendszerezi a közönséget, egyéni igényeiből kiindulva. A fiatalok a szerelmi történeteket kedvelik, a tanultak a filozofikus mondanivalóban, a hősies emberek a harcokban és egyéni küzdelmekben, az idősek a mítoszokban és legendákban, míg a nők, gyerekek és műveletlen nézők a komikus helyzetekben, valamint a szép ruhákban és díszletekben lelik örömeiket (NŚ 27, 57–58).

Valószínűleg csak speciális esetekben fordult elő, hogy a közönség minden tagja azonos érdeklődéssel és elvárásokkal látogatott el egy színházi előadásra. Tehát a helyszín és az alkalom mellett a közönség összetétele is befolyással volt az adott előadás alapjául szolgáló darab kiválasztására. A klasszikus indiai irodalom bővelkedik a több évszázadon át másolt és terjesztett színpadi művekben. E darabok népszerűségéből arra következtethetünk, hogy gyakran, sokféle körülmények között adták elő őket. A *Nāṭyaśāstra* előírásai csak lazán kötik meg a rendező kezét, ezért lehetősége volt a bemutatandó darabot az adott kor és az adott hely elvárásaihoz igazítani. Tehette ezt például az előadás egyes elemeinek hangsúlybeli eltolásával, ezek valamelyikét (beszéd, testbeszéd, külső megjelenés stb.) kiemelve elégithette ki a közönség igényeit.

Nem minden előadás és dráma volt alkalmas arra, hogy bárkinek, bármilyen körülmények között bemutathassák. Az indiai irodalomelmélet (a *Nāṭyaśāstra* és a *Daśarūpaka* nyomán) a darab hossza, témája, szerkezete, szereplői és a közvetítendő

rasa alapján tíz különböző nagy drámatípust, *rūpakát* különít el egymástól (NŚ 20; DR 3) A szerkesztőelvet meghatározó szabályszerűségek betartása mellett az író viszonylag nagy szabadsággal alkothatta meg az alapul szolgáló irodalmi művet. Az egyes *rūpakák* előadása különböző színházi körülményeket kívánt. Egy nagy-szabású *nāṭaka*, amely sok szereplőt és eseményt vonultat fel, bizonyos pontosabb és összetettebb előkészületet, fejlettebb technikai kivitelezést követelt, mint egy *bhāṇa*, vagyis egyszereplős monológ. A városi, vélhetően a legátmenetibb és csak egyszerűbb színházi eszköztárral rendelkező helyszínek nem voltak alkalmasak nagyobb szabású előadások bemutatására, ám alkalmasak voltak a szövegközpontú, kevés szereplős, rövidebb darabok színpadra állítására.³

A klasszikus indiai színház a tömegek szórakozása volt, nem kizárólag egy elit réteg kiváltsága, hiszen az előadások nagy tömegeket vonzó eseményekhez kapcsolódtak, és mindenki megtalálhatta benne a neki tetsző részeket.⁴ A mindennapok részét képezte, mégsem tekinthetjük csupán öncélú szórakozásnak. A rendelkezésre álló források alapján úgy tűnik, az előadások mindig egy bizonyos vallási vagy világi eseményhez kapcsolódtak, nem önálló eseményként funkcionáltak.

Alkalmat azonban könnyen találhattak a klasszikus kor színházcsinálói. Az *Abhinayadarpaṇa* hosszasan sorolja azokat a szakrális vagy világi eseményeket, amelyekhez színházi előadások kapcsolódhattak: istenségek ünnepei, fesztiválok, új király felszentelése, fontos, királyi vendég érkezése, gyermek születése, de akár csak egy új épület felépítése is (AD 12b–14). Ezekről az alkalmakról a drámák bevezető jeleneteiből kapunk információt. A fennmaradt irodalmi művek nagy százá-lékban valamilyen vallási ünnephez köthetők, melyek egy gazdag patrónus (például a király) megrendelésére íródtak.

Két speciális előadástípus azonban külön figyelmet érdemel. A szerző és műve életében a legfontosabb esemény a bemutató előadás. Nem véletlen, hogy ezekről maradt fenn a legtöbb adat – gyakorlatilag ezek az alkalmak szerepelnek a drámák prologusaiban, még ha ezeket a leírásokat nem választhatjuk is le egyértelműen a darab fikciós világáról. A király által támogatott szerző (vagy épp maga a király) a királyi udvarhoz tartozó, speciálisan színházi, zenei és táncelőadásokra használt termekben mutathatta be jeles és válogatott közönség előtt frissen elkészült művét. Erről a közönségről a *Saṅgītaratnākārā*ból kapunk részletes leírást (Gupta 1954: 25). A patrónus, azaz a király kapja a fő helyet, körülötte az udvari tisztviselők,

³ A *Nāṭyaśāstra* második könyvében leírt színházépület-típusok méretbeli különbségei is erre engednek következtetni (Ghosh 2002: 19).

⁴ Ezt már a színház kialakulásának mitikus hagyományában is megfigyelhetjük. Éppen azért volt szükség a *Nāṭyaveda* megalkotására, hogy abból a társadalom alsó rétegei is részesülhessenek (lásd NŚ 2).

valamint a hárem tagjai. Rajtuk kívül meghívott műértők és tudósok, köztük a már korábban említett tíz szakértő kap kiemelt helyet. A szakértők szerepe ilyenkor érvényesül igazán, hiszen az ő véleményük és rajtuk keresztül a közönség véleménye nagy hatással lehet a szerző további pályafutására.

A másik speciális előadástípus a színészek és társulatok közötti versenyek. Azt tudjuk, hogy a szakértők bíraskodása mellett, a sikerek (*siddhi*) és hibák (*ghāta*) aránya alapján kapta meg a legjobb teljesítményt nyújtó színész a zászlót, amely a győzelmét jelképezte (NŚ 27, 77). Sajnos kevés irodalmi forrás említi ezeket az eseményeket: például Kālidāsa *Mālavikāgnimitrá*jában két tánctanár vetélkedéséről, az *Anargharāghava* című dráma prologusában pedig a színészek és a társulatok közötti versengésről olvashatunk.

Az előadások ideje is meghatározott. A nappal és az éjszaka egyaránt alkalmas színművek bemutatására. Kivételt képez ezalól az éjféltől és a déli időszak, bizonyos áldozati szertartások, valamint az étkezések ideje (ez utóbbi nyilván praktikus okokból). A színházelméleti szövegek tanúsága szerint délelőtt a fülnek kedves, erkölcsi kötelességekről szóló darabok bemutatása kívánatos. Délután az energikus, zenében bővelkedő előadások megfelelőek, melyek nagy közönségsikerre tarthatnak számot. Este a zenében és énekben gazdag szerelmi történetek, míg éjszaka a szánalmat és együttérzést keltő darabok számíthatnak elismerésre (NŚ 27, 57–61). Persze, mint minden szabály, szükség esetén ezek is variálhatók. Bár nincs köbe vésvé, a felosztási rendszer alapján következtethetünk az előadások hosszára is.

Mivel a darabnak – elméletileg – bele kell férnie egy adott időegységbe (jelen esetben egy napszakba), nem számolhatunk több napos előadásokkal, legfeljebb olyankor, amikor nem egy konkrét darab, hanem több darab egyes részei kerültek színpadra. Igaz, az ilyen típusú előadások léte csak a késői színházi hagyomány esetében igazolható (Richmond 1993: 87–88). A *rasa*elmélet szemszögéből azonban egy egységként az azonos *rasát* közvetítő alkotást kell tekintenünk, legyen ez csupán egy jelenet vagy egy teljes darab.

Az időnek fontos szerepe van az előadás során. Hibának számít, ha az előadás kicsúszik az előre meghatározott időkeretből. Az idő mérésére a *nāḍikā* nevű eszköz szolgált, amely egy víztartály kiürülésével határozott meg egy időegységet. Egy egység 24 percre tehető (Basham 2004: 506). A *Nāṭyaśāstra* utasítása szerint a *samavakāra* típusba tartozó drámák (melyek az istenek és *asurák* viszályáról szólnak) három felvonása összesen nem lehet hosszabb 18 *nāḍikā*nál (NŚ 18, 64–67), ez felvonásonként 2–2,5 órát jelent. Ez az időmennyiség reálisnak tűnik, hiszen a több napszakra, esetleg napra elnyújtott előadások alatt többször megtörhet a *rasa* felépítésének folyamata, így nehezítve annak átélhetőségét.

Azt már tudjuk, milyen tulajdonságokkal rendelkezik az ideális néző. Ezek a jellemvonások és ismeretek elősegítik a *rasa* befogadását, az előadás háttérének, történetének és céljának megértését. Mik is azok a tulajdonságok pontosan, amelyek nélkül az indiai színház nézője nem értheti meg a darab jelentését? Elsődlegesen szükség van az adott kor és világ ismeretére, a hagyományokban és legendákban való jártasságra, valamint nyelvismeretre, másodlagosan a szimbolikus tartalmak átlátásához szükséges előismeretekre, a zene, a tánc, illetve a képzőművészetek ismeretére.

Ezek a tényezők erősen változnak az adott darab születésének időpontjához képest, ezért különbséget kell tennünk az ősbemutatók és a későbbi előadások között. Egy adott korban született dráma igazodik a kortárs közönség előismereteihez. A közönség befogadó és értelmező képessége ideális esetben a premier idején a legteljesebb, hiszen a szerző és a közönség ugyanabból a korból, ugyanabból a világból származik. A későbbi előadások közönsége – akár több száz évvel később – már egészen más ismeretekkel rendelkezik, más a világképe. Ennek egyszerű példája a darab nyelvhasználata. A *Nāṭyaśāstra* rögzítette a drámában használható nyelveket, tudniillik a szöveg keletkezésekor legjellemzőbb nyelveket és nyelvjárásokat. A szanszkrit már akkor is csak egy szűk réteg által használt nyelv lehetett, amelyet a másodlagos, prākṛit nyelvek egészítettek ki. Ezek, ha nem voltak is velük teljesen azonosak, közelebb álltak a közönség által a mindennapokban használt nyelvekhez. A *Nāṭyaśāstra* szövegének rögzülésekor a nyelvi elem még központibb szerepet játszhatott az előadás során.

A hagyományok rögzítése rugalmatlansághoz vezethet – főként Indiában. A hagyomány ezért nem tudott olyan gyorsan változni, mint a társadalom és a kultúra. Ez a megrekedt rendszer az évszázadok alatt egyre inkább elvált azoktól a befogadást lehetővé tevő tényezőktől, amelyekkel a közönség rendelkezett. Az átlagnéző azonos feltételek mellett már nem tudta értelmezni a látottakat.

Az indiai színház kezdetét nem ismerjük, fejlődésének folyamatára csak néhány kisebb részletből következtethetünk. A legkorábbi fennmaradt (noha biztosan nem az első) leírás a már sokszor idézett *Nāṭyaśāstra*, melyben már egy teljesen kifejlődött, részletesen kidolgozott színházi hagyományt látunk. Ez azonban jó kiindulópontként szolgál a szanszkrit nyelvű színház fejlődési útjának vizsgálatához. A kezdőpont mellett a végpontot is ismerjük. Az India déli részén ma is virágzó *kūḍiyāṭṭam* a klasszikus szanszkrit nyelvű színház egyenes ági leszármazottja. Egymás mellé állítva a kettőt azonban több szembeeszkő különbség is látható.

A két pont közötti fejlődés csak nagy vonalakban követhető. A *Nāṭyaśāstra* utáni évszázadokban a színházi gyakorlat alapjaiban nem változott, a kommentárok és

magyarázó művek hatására inkább csak részletgazdagabb lett. Azt, hogy az írásban rögzített technikák mellett hogyan változott a valós kivitelezés, sajnos nem tudjuk. Amikor újra képet alkothatunk a konkrét lebonyolításról, már a *kūḍiyāṭṭam* világában járunk.

Milyen eltéréseket látunk, és mi lehet a változások oka? Ahogyan a rögzített hagyomány egyre inkább eltávolodott a külvilágtól, úgy jelentek meg az új módszerek, amelyek szükségesek voltak ahhoz, hogy a közönség képes legyen befogadni a darab esszenciáját. Az előadás hossza drasztikusan megváltozott. Egy több felvonásos darab bemutatásához már több, esetenként 30 nap szükséges. Ebből a tényleges előadás 3–4 napot tesz ki, a többi elem szakrális tartalmú, illetve magyarázó jellegű hozzátoldás. Az előadás egyes elemeinek hangsúlya is erősen eltolódott. Az eredeti szöveg jelentősége lecsökkent a szimbolikus tartalmakhoz képest. A szanszkrit nyelv ugyan fennmaradt, de csak kevesek számára elérhető. A korai stádiumban rögzített prákrit nyelvek szinte teljesen kivesztek a köztudatból. Emiatt az előadások nyelvi szintű megértése egyre nagyobb gondot okozott. A mondánivaló átadhatóságát a külső megjelenítés és a rendszerezett gesztikuláció hangsúlyozásával igyekeztek javítani, de egy idő után már ezek is magyarázatra szorultak. Ma az előadás előtt a színpadon megjelenő események háttéréről, mitologikus tartalmáról helyi nyelvű bevezetőket tartanak, nagy vonalakban ismertetik a tánc és a kézmozdulatok jelentését. A tényleges előadás után – szintén helyi nyelven – summázzák a látottakat, újabb magyarázatokkal, kikacsintásokkal együtt a kortárs világ eseményeire. A népi előadó-művészeti elemek beolvasztásával talán szintén azt próbálták elérni, hogy a közönség könnyebben tudja összekapcsolni a látottakat és a mondánivalót.

A közönség tehát fontos tényezője az indiai színháznak is. A darab sikere (akár a szerző, akár a társulat szempontjából nézzük) nagyban múlik azon, hogy a nézők képesek-e értelmezni és befogadni az előadás által közvetített esztétikai minőséget. Ez a kétirányú hatás-ellenhatás alakítja ki a színházi előadások külső és belső tényezőit. A közönség összetétele befolyásolja az előadás időpontjának, helyszínének, tartalmának és eszközeinek megválasztását. Ez a hatás azonban nemcsak az adott időben érvényesül, hanem befolyással volt a színház fejlődésére is. A megszilárdult hagyomány lemaradása a világ szociális és kulturális változásaihoz képest új módszerek és eszközök bevezetését kívánta, amely nem csak az előadás külső tényezőit módosította, hanem a színpadkép szerepét is átalakította. A változások pótolták a nézők nyelvi, történelmi és egyéb ismereteinek hiányosságait, melyek nélkül nem lehetséges a *rasa* befogadása. Hiszen nincs siker megértés nélkül. Ahogyan nincs színház közönség nélkül.

Bibliográfia

Források

- Abhinayadarpana* (AD) = GHOSH, Manmohan (ed.) 1957: *Nandikeśvara's Abhinaya-darpanam*. Calcutta, Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Daśarūpa* (DR) = HAAS, George C. O. (ed.) 1962: *The Daśarūpa. A Treatise on Hindu Dramaturgy by Dhanamjaya*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Nāṭyaśāstra* (NS) = http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/5_poetry/1_natya/bharnatu.htm (Letöltve: 2018. 01. 07.)

Szakirodalom

- BASHAM, Arthur Llewellyn 2004: *The Wonder That Was India*. 3rd rev. ed. London, Picador.
- GHOSH, Manmohan (transl.) 2002: *Nāṭyaśāstra. Ascribed to Bharatamuni*. Vol. 1. Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- GUPTA, Chandra Bhan 1954: *The Indian Theatre*. Banaras, Motilal Banarsidass.
- KULKARNI, R. P. 1994: *The Theatre According to the Nāṭyaśāstra of Bharata*. Delhi, Kanishka Publishers.
- MEHTA, Tarla 1995: *Sanskrit Play Production in Ancient India*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- RICHMOND, Farley P. 1993: Kūṭiyāṭṭam. In: RICHMOND, Farley P. – SWANN, Darius L. – ZARRILLI, Phillip B. (eds): *Indian Theatre. Traditions of Performance*. Delhi, Motilal Banarsidass.

WOJTILLA GYULA

*Brāhmaṇa*életrajz-töredékek a középkori Kashmirból

Történetek a *Kathāsaritsāgar*ából

A korai India gazdag irodalmában nagyon kevés életrajzi írás maradt ránk (Nakamura 1964: 128). Ennek az oka a hindu történeti tudat, amelynek jellemvonása az, hogy az egyén nem kap hangsúlyos szerepet benne (Wojtilla 2015: 118). Így „a hindu India történetéből, amennyire azt rekonstruálni tudjuk, csaknem teljesen hiányoznak az érdekes anekdoták és az életszerű személyiségek, amelyek a múlt tanulmányozását élettellel töltik meg mind a hivatásos, mind az amatőr történész számára” (Basham 1981: 45). Ennek a sajátosságos jelenségnek egy különleges esetével találkozunk az indiai tudományos értékrendszer csúcsán álló nyelvtudomány megszületéséről és első tudós képviselőiről szóló irodalmi hagyományban. Jellemző, hogy Pāṇini életéről, aki az ókori India és az egész ókori világ egyik legzseniálisabb tudósa volt, semmi biztosat nem tudunk. Haláláról pedig a *Pañcatantra* egyik verséből (*Pañcatantra* 2, 33) például csak annyit tudunk meg, hogy „Pāṇininak, a nyelvtan megalkotójának kedves életét oroszlán ragadta el” (*siṃho vyākaraṇasya kartur aharat prāṇān priyān pāṇiner*).

Különös módon igaz, hogy a szépirodalom és benne a meseirodalom világi bölcsessége jobb betekintést nyújt a korai India életébe, „mint a papok mélyreható értekezései, amelyeket nagyon, nagyon kevesen olvastak”. Az indiai mesékben a valóság és a csoda világa „egyformán, teljes értékkel szerepel”. A mese színhelyéül szolgáló város tényleges, a főszereplő neve és társadalmi helyzete pedig mindig ismert, és a mese „a földi valósághoz híven mutatja be a szereplők vagyoni helyzetét és mindennapi életét” (Fábry 1980: 39). A szereplők ebben a környezetben találkoznak földöntúli, mesés lényekkel vagy istenekkel (Vekardi 1974: 224). Fontos tudni, hogy a főleg a gyermekek okulására szolgáló európai mesékkel szemben az ind mesék felnőtteknek szólnak.

A 21 388 párversből álló *Kathāsaritsāgara* (*Mesefolyamok óceánja*) a világ legterjedelmesebb mesegyűjteménye, a korai India kultúrájának valóságos kincsháza, amely sok évszázad alatt gyűlt össze, és amelyet a kiváló költő, a kashmiri Somadeva, egy saiva *brāhmaṇa* valószínűleg 1063–1081 között állított össze (Bollée 2015: 9, 1. jz.). Somadeva „minden ízében elbeszélő tehetség”, akiben együtt van a „kimeríthetetlen fantázia, a ragyogó invenció, a finom megfigyelőképesség, az éleselméjűség, az ügyesség, finomság és elegancia, a humor – az igazi poézis minden feltétele. Szóma-déva az *ind Ariosto*” (Schmidt 1923: 156).

Míg a *brāhmaṇa* szerzőktől származó *śāstrai*rodalom normákat ad, a *Kathāsaritsāgara* a kashmiri társadalom különböző osztályainak reális helyzetét ábrázolja, amit a tudományos kutatás eddig csak részben volt képes értékelni. Adatai elsősorban Kashmirra vonatkoznak, ha kasztbeli, gazdasági vagy politikai kérdésekről esik szó (Серебряков 1989a: 126). A *brāhmaṇák* Somadeva munkájának igen gyakori szereplői. A sokféle történetből a *brāhmaṇa*életmód árnyalt, differenciált képe bontakozik ki. Vannak szellemi magaslatokra, a lélek tisztaságára törekvő egyének, de sok olyan is akad, aki tele van emberi gyengeségekkel, tapintatlan, tunya vagy intrikus. Nem csoda, hogy a mesegyűjtemény nem örvendett népszerűségnek a brahmanista hagyományban (Серебряков 1989a: 127–128).

Tanulmányom célja azon szövegrészek pontos fordítása és elemzése, amelyek egy tudós *brāhmaṇának*, Varśának és szűkebb tanítványi körének az életére vonatkozó értékelhető információkkal szolgálnak. Ezek a szemelvények fontos életrajzi elemeket tartalmaznak Varśáról, az első tanítványairól, köztük a nagyhírű Vararuci-Kātyāyanáról és Pāṇiniről, felvillantják a *brāhmaṇa* családok életét és szokásait, egy sajátos történettel szolgálnak a hagyományos indiai tudományos értékrendszerben első helyen álló nyelvtudomány megszületéséről, és nem utolsósorban, bepillantást nyújtanak tanítás és tanulás hagyományos formáiba. Ismert okoknál fogva nem szándékozom állást foglalni abban a kérdésben, hogy ennek a szövegnek milyen értéke van Pāṇini korának meghatározásában.¹ A megfelelő szövegrészek magyar fordítása így hangzik:

Erre Vararuci az előtte tisztelettel meghajolt Kāṇabhūtinak születésétől kezdve elejétől végéig elmesélte egész élete történetét:

– Élt egyszer Kauśāmbīban egy Somadatta nevű *brāhmaṇa*, akit Agnisikhának is neveztek. Annak volt egy Vasudattā nevű felesége. Ő egy bölcs lánya volt, aki egy átok folytán testesült meg ebben a földi születésben. Engem ő egy átok folytán szült attól a kiváló *brāhmaṇától*. Még fiatal

¹ Az ezzel kapcsolatos problémákkal kapcsolatban vö. Winternitz 1967: 423.

gyermek voltam, amikor apám meghalt, de anyám keserves munkával kitaróan felnevelt. Aztán egy alkalommal két hosszú út porát viselő *brāhmaṇa* érkezett a házunkhoz, hogy éjszakára megszálljon. Miközben ők házunkban tartózkodtak, tamburin hangja hallatszott. Akkor anyám férjére emlékezve elcsukló hangon így szólt hozzám:

– Fiam, a színész Nanda, apád barátja tart itt előadást.

Erre én ezt mondtam:

– Anyám, elmegyek megnézni, és aztán neked az egészet szó szerint előadom.

Ezt a beszédemet hallván a két *brāhmaṇa* meglepődött. Anyám ezt mondta nekik:

– Hej, gyermekeim, efelől nincs kétség. Amit ez a fiú egyszer hallott, azt megőrzi a szívében. Ez a fiú bizony mindenre emlékezik, amit egyszer hallott.

Erre aztán, hogy engem levezgáztassanak, hangosan elmondtak egy *prātiśākhya*t. Én azt éppen úgy hangosan elmondtam, miközben ők ketten engem figyeltek. Aztán velük együtt elmentem, és megnéztem a színdarabot, majd hazajöve anyám előtt az egészet előadtam. Egyikük, akit Vyādinak hívtak, miután meggyőződött arról, hogy egyszeri hallás után emlékszem a dolgokra, tisztelettel meghajolt anyám előtt, és a következő történetet mesélte:

– Anyám, élt egyszer egy Vetasa nevű városban két egymást nagyon szerető *brāhmaṇa* testvér, Devasvāmin és Karambhaka. Egyiknek a fia itt ez az Indradatta, a másiktól én születtem, Vyādi. Aztán apám meghalt, majd Indradatta apja testvére halála miatt érzett bánatában szintén elment a nagy útra. És aztán a fájdalomtól megvasadt anyánk szíve. Így árván, de gazdagon és tudásra vágyakozva útra keltünk, hogy vezekléssel Svāmikumārának könyörögjünk. Vezeklésünk során ott az az Úr álmunkban a következő tanácsot adta:

– Van egy Pāṭalika nevű város. Annak királya Nanda. Él ott egy Varṣa nevű *brāhmaṇa*. Tőle fogjátok elnyerni a teljes tudást, menjetek ezért oda.

Aztán elmentünk abba a városba. Miközben Varṣa után kérdezősködtünk, ezt mondták az emberek:

– Van itt egy Varṣa nevű ostoba *brāhmaṇa*.

Aztán miközben nyugtalan szívvel jártunk-keltünk, egyszer csak megpillantottuk Varṣa nyomorúságos, az egerektől egy hangyabollyá változott, düledező falaival roskadozó, tető híján árnyéktalan, a szerencsétlenségek szülőhelyéhez hasonló házát. Belsejében Varṣát elmélyülésbe merülten láltuk. Odamentünk a feleségéhez, aki illő vendégszeretettel fogadott. Teste porszínű és sovány, ruhája elnyűtt és piszkos volt. A brahmanista erények iránti vonzalomba merülve olyan volt, mint férje megtestesült szegénysége.

Tisztelettel meghajoltunk előtte, majd elmeséltük neki saját életünk történetét, és azt, amit a férje ostobaságáról hallottunk.

– A fiaim vagytok. Mi szegény van ebben? Halljátok, elmesélem nektek.

Így szólván a jó asszony ezt a történetet mesélte nekünk:

– Élt ebben a városban egy Śaṅkarasvāmin nevű kiváló *brāhmaṇa*. Volt két fia: az én férjem és Upavarṣa. Ez ostoba és szegény, az öccse ennek ellenkezője. Az utóbbi saját feleségét nevezte ki, hogy gondoskodjék annak a háztartásáról. Aztán egyszer elérkezett az esős évszak. Akkor a fiatal nők egy melaszból és lisztből készült, női nemi szerv formájú (*guhyaṛūpa*)² undorító süteményt készítenek, amelyet egy ostoba *brāhmaṇa*ának adnak, mert az – azt mondják – megszünteti a hideg évszaki fűrdéskor a rossz érzést, a nyári fűrdéskor pedig a kimerültséget. A *brāhmaṇa*ák nem fogadják el ezt az ajándékot, mert megvetendő szokásnak tartják. Sógornőm egy ilyen süteményt adott a férjemnek egy papi illetménnyel együtt. Miután ő azt elfogadta, és hazajött, én nagyon megszidtam. Ő az ostobasága okozta belső haragtól fájdalmat érzett. Aztán Svāmikumāra lába tövéhez járult. A vezeklésnek nagyon megörvendő istenség az összes tudományt kinyilatkoztatta neki, és ezt mondta:

– Ha találsz egy olyan *brāhmaṇa*t, aki első hallásra megtartja emlékezetében a dolgokat, annak kinyilatkoztathatod a tudományokat.

Ilyen tanácsot kapva boldogan tért vissza ide. Hazaérkezése után elmesélte nekem az egész történetet. Attól kezdve szakadatlanul imákat mormol, és elmélyülésben van. Ezért ha valaki olyat találtok, aki első hallásra megtartja emlékezetében a dolgokat, hozzátok ide! Minden célokat elértek vele, nem kétséges.

Miután meghallgattuk Varṣa feleségét, gyorsan száz aranyat adtunk neki, hogy megszabaduljon a szegénységtől, majd távoztunk a városból. Aztán körbelyongtuk a földet, de nem találtunk senkit, aki első hallásra megtartja emlékezetében a dolgokat. Aztán most fáradtan megérkeztünk a te házádba, és itt megtaláltuk a fiad, aki első hallásra megtartja emlékezetében a dolgokat. Add hát nekünk a fiad, hogy elmenjünk, s elnyerjük a tudásbeli gazdagságot.

Vyādi beszédét hallván anyám tisztelettel így szólt:

² A *guhyaṛūpa* szó értelmezése nem egyértelmű. Fordításomban feltételesem Mallinson (2007: 55) követem. Tawney a fordításához („of disgusting shape”) írt jegyzetében a *guhya* szót a *liṅga* ’férfi nemi szerv’ szinonimájának tartja, és az itt leírt szokást párhuzamba állítja más népeknél ismert fallikus kultuszokkal (Tawney 1968: 13, 3. jz.). A modern német (Mehlig 1991: 16) és orosz (Серебряков 1989b: 21) fordítás szolgáiban Tawney-t követi. Mivel a *guhya* szó alapjelentése ’titkolandó’, és mint ilyen a nemi szervekre általában vonatkoztatható (Monier-Williams 1960: 360), mindkét értelmezés lehetséges. Sajnos sem a szanszkrit irodalomból, sem az indiai folklórból nem ismerünk hasonló szokást.

– Itt most éppen minden egybevág, ez meggyőződésem. Mert korábban, amikor egyetlen gyermekem megszületett, így szólt hozzám az égből egy tiszta, test nélküli hang:

– Ez az egyszer hallott dolgokra emlékezőnek született Varšától fogja elnyerni a tudományt, és a nyelvtannak magas helyet juttat a világban. Neve Vararuci lesz, mert neki az okoz örömet, ami kiváló.

Így szólt, majd elhallgatott a hang. Aztán, miután fiam megnőtt, éjjel-nappal azon gondolkodom, hol lehet Varša tanár úr. Ma, mindezt meghallgatva töletek, nagyon megörültem. Ezért vigyétek magatokkal. Ő a ti fivéretek. Nincs ebben semmi rossz.

Anyám hangját hallván Vyādit és Indradattát öröm töltötte el, s úgy tetszett nekik, hogy az éjszaka, akár egy pillanat, elröpül. Aztán Vyādi, aki arra vágyott, hogy én méltó legyek a Veda tanulmányozására, saját pénzét sietve odaadta anyámnak egy ünnepség céljára, majd felövezett a szent zsinórral. Aztán engem, akit anyám könnyekkel küszködve engedett el, és aki csak nagy erőfeszítéssel lettem úrrá az elválás felett érzett szomorúságomon, magukhoz vettek, arra gondolván, hogy Kumāra azon kegye virágba szökken, és sietve útnak indultak a városba. Aztán idővel eljutottunk az engem Skanda eljött megtestesült kegyének tartó Varša tanár úr házához. Ő is úgy vélte, hogy én Skanda testi formában eljött kegyessége vagyok. Másnap Varša tanár úr, miután maga elé elhelyezett minket, leült a megszentelt földre, és isteni hangon elénekelt az *om* szótagot. Azután azonnal megjelentek emlékezetében a Védák és a segédtudományok, és azonnal elkezdett bennünket tanítani. A tanár által elmondottakat én első hallásra megtanultam, Vyādi a második hallásra, Indradatta pedig a harmadik hallásra tanulta meg. Aztán amikor azt a korábban sohasem hallott isteni hangot meghallották a *brāhmaṇák*, előragyogott arcukon a belső csodálkozás. Rögtön odasiettek mindenfelől, hogy lássák, mi ez, tiszteletteljesen meghajoltak előtte dicsőítő éneket hangosan éneklő szép szájjal. Aztán e csodát látván az örömtől felbuzdulva nem csak Upavarša, hanem Pāṭaliputra minden lakosa nagy ünnepséget csapott. A fennkölt szerencsés Nanda király is odajött, és miután meglátta, hogy Śiva, a Hegyek Ura fia adományának hatalma mennyire boldoggá tette azt, azon nyomban tisztelettel megtöltötte Varša házat kincsekkel. (*Kathāsaritsāgara* 2, 2, 29–83)

Miközben ott laktam Vyādival és Indradattával együtt, fokozatosan minden tudomány túlpártjára értem, és kiléptem a gyermekkorból. (*Kathāsaritsāgara* 1, 4, 2)

Miután a házasság el lett határozva, Vyāḍi Varṣa tanár úr utasítására elment, és elhozta anyámat Kauśāmbīből. Aztán Upakośāt apja előírás szerint hozzám adta feleségül. Aztán anyámmal és feleségemmel együtt boldogan éltem ott. (*Kathāsaritsāgara* 1, 4, 18–19)

Aztán idővel Varṣa tanítványserege nagyra nőtt. Volt egy Pāṇini nevű nagyon tompa elméjű tanítványa. Ő nagyon kifáradt a tanulói engedelmességben (= hallgatni vágyásban), és Varṣa felesége elküldte. Leverten és tudásra vágyva vezekelni ment a Himalájába. Ott a szigorú vezeklésével megörvendeztetett, holdat diadémként viselő Śívától egy új nyelvtant kapott, minden tudomány forrását. Aztán visszajött, és kihívott engem egy vitára. Miután elkezdődött, hét napig tartott. A nyolcadik napon legyőztem őt. Rögtön azután az égben lakó Śambhu rettenetes hangot hallatott. Ez a hang elpusztította a mi Indrától kapott nyelvtanunkat itt a földön. Pāṇini által legyőzve mi ismét ostobák lettünk. (*Kathāsaritsāgara* 1, 4, 20–25)

Aztán közben nagyon szigorú vezeklést végezve kiengeszteltem az istent, Pārvaṭī urát, az adományok adományozóját. Ő számomra kinyilatkoztatta éppen azt a Pāṇini-féle tankönyvet, én pedig az ő kívánságától lekötelezve teljessé tettem. (*Kathāsaritsāgara* 1, 4, 87–88)

Varṣa az én számból kívánta hallani az új nyelvtant, ezért aztán maga Svāmikumāra kinyilatkoztatta azt neki. Aztán amikor Vyāḍi és Indradatta megkérdezte Varṣa tanár urat, hogy mennyi a tanári illetménye, ő azt mondta, hogy tízmillió aranyat adjanak neki. Mindketten beleegyeztek a tanár szavába, és nekem ezt mondták:

– Jöjj, barátunk, és menjünk el Nanda királyhoz, hogy elkérjük tőle a tanári díjat! Máshonnan nem kapunk annyi aranyat, mert neki van kilencszáz-kilencven millió aranya, és nemrég szavával megtette Upakośāt hitbéli nővérenek. Ezért ő a te sógorod. A te erényeid révén kapunk valamit. (*Kathāsaritsāgara* 1, 4, 92–95)

Varṣa, a történet központi alakja egy saiva *brāhmaṇa*. Ezt apja neve, Śaṅkarasvāmin (jelentése: 'akinek az ura Śaṅkara, azaz Śiva') tanúsítja, és az, hogy tudományát Śiva fia, Svāmikumāra (azaz Kārttikeya) kegyéből nyeri el. Anyjáról semmit sem árul el a szöveg. Ismerjük viszont testvéröccsét, akinek a neve Upavarṣa. A család anyagi háttéréről ellentmondásos képünk van. Varṣa szegény, öccse gazdag, és Somadeva talán

azzal a megjegyzéssel, hogy ő ostoba, testvére viszont okos, azt sejteti, hogy Upavarša a világi bölcsességben is különb nála. Ostobaságával és szegénységével együtt kitar-
tóan elmélkedik, és türelmesen éli a hagyományos *brāhmaṇa*-életet. Van egy odaadó,
okos és őt tisztelő felesége, aki azonban sokáig nem tud nyomorúságos, kilátástalan
helyzetükön változtatni. Gyermekek nincsenek. Upavarša jó testvér, és azon van, hogy
megszervezze Varša életét. A segítség módjáról szóló mondat (*Kathāsaritsāgara*
1, 2, 55) nem problémamentes. A szanszkrit szöveg (*tena cāśya niyuktābhūt sva-
bhāryā gr̥hapośaṇe*) legvalószínűbb fordítása: „az utóbbi saját feleségét nevezte ki,
hogy gondoskodjék annak a háztartásáról” (vö. Tawney 1968: 13; Mehlig 1991: 16;
Mallinson 2007: 55). Brockhaus, a *Kathāsaritsāgara* első európai kiadója és fordítója
szerint a mondat jelentése: „ő házastított össze engem a férjemmel, hogy vezessem
a háztartását” (Brockhaus 1839: 6).³ Annak ellenére, hogy ez az értelmezés nyelvta-
nilag kifogásolható, mint lehetőség szerepel Tawney angol fordításához készített jegy-
zetében (Tawney 1968: 13, 2. jz.). Tartalmi szempontból azonban Brockhaus fordítási
javaslata nem zárható ki teljesen, hiszen arról van szó, hogy a talpraesett, jó szándékú
Upavarša egy jó, gondoskodó feleséget szerez ostoba, segítségre szoruló bátyjának.
Ha viszont a nyelvtanilag megindokolható értelmezés mellett maradunk, felmerül
a kérdés, hogy miként férhet össze Varša felesége és sógornője egy háztartásban. Ez
akkor lenne elképzelhető, ha a két fivér egy hagyományos nagycsaládban élne együtt.
De erről nincs szó, hiszen Varša nyomorúságos házában és anyagi helyzetének leírá-
sa ezt teljességgel kizárja. Itt nyoma sincs a sógornő bármiféle segítségének. Annál
inkább igaz, hogy rosszindulatú Varšával szemben, amikor gúnyt űz belőle az illetlen
és undorító sütemény ajándékozásával. Figyelemreméltó, hogy a ’sógornő’ jelentésű
szó (*devaragrhinī* ’a fivér felesége’) egy *hapax legomenon*. A szóösszetétel második
tagja (*gr̥hinī*) egy olyan feleségre utal, aki ’a ház teendőivel megbízott nő’ („the lady
in charge of the house”; Apte 1979: 670). A szövegösszefüggésből azonban úgy tűnik,
hogy ezt a tevékenységet kizárólag férje, Upavarša házában látja el.

Varša az isten jóindulatából tudásra tesz szert, majd a sors kegyéből aktivizálhatja
ezt a tudását. Ezen a ponton sajátságosan keveredik a valóság és a mese. Somadeva
a jól bevált sémához nyúl: Varša éppen úgy válik ostoba, tudatlan emberből rend-
kívüli szellemi képességű emberré, mint Pāṇini, a nyelvtan zseniális megalkotója
vagy a legnagyobb szanszkrit költő, Kālidāsa.⁴ Indiai felfogás szerint ebben nincsen
semmi különös, emberfeletti teljesítményekhez isteni erőre van szükség. Kiváló
tanár válik belőle az itt megőrzött hagyomány szerint, és vele kezdődik el Indiában

³ „Von diesem werde ich meinem Manne vermählt, um seinem Hauswesen vorzustehen.”

⁴ A Kālidāsa-legendákról és -anekdotákról vö. Winternitz 1963: 44–45.

a nyelvtudomány. Magának Varśának a történetiségét semmi sem támasztja alá, noha a történet szerint a nagyszámú tanítványseregében olyan valós személyek találhatók, mint Vararuci-Kātyāyana és Pāṇini. Hagyományosan tanít, tanítványait maga elé ültetve prelegál. A közelebről nem ismert, Indra istentől kapott nyelvtant tanítja, és ezért bőséges fizetséget kap. Nem marad el az erkölcsi elismerés fivére, Nanda király, Pāṭaliputra *brāhmaṇa* közössége és az egész város részéről. A tanárok (*guru, ācārya*) megbecsülése és rendkívüli jutalmazása nem idegen a Somadeva korabeli kashmiri valóságtól. Kifejezetten reális emberi vonásai közé tartozik, hogy amikor értesül Pāṇini új nyelvtanáról, kész azt elsajátítani, miként az is, hogy emberségesen gondoskodik Vararuci-Kātyāyana özvegy anyjáról, amikor elküldi Vyāḍit Kauśāmbiba, hogy hozza el az asszonyt Pāṭaliputrába, ahol boldogan élhet immár házas fiával.

Vararuci, más néven Kātyāyana apja jó nevű *brāhmaṇa*, anyai nagyapja egy égi bölcs (*muni*), anyja egy átok folytán született meg a földön. Apja halálával kora gyermekkorában félárva lesz. Anyja áldozatos munkával biztosítja megélhetésüket és a fiú neveltetését. A hagyományos *brāhmaṇa* életmódot élik, amelyben nagy hangsúlyt kapnak a szellemi dolgok. Anyja korán felfedezi fiának azt a különleges képességét, hogy a gyermek első hallásra megtartja emlékezetében a dolgokat. Ennek rendkívüli jelentősége van egy olyan pedagógiában, ahol a tanár szóban közli tanítványaival a tudományos ismereteket. Házuk jó hírnek örvendhetett, mert Vyāḍi és Indradatta, a két gazdag és tanulmányait folytató *brāhmaṇa* unokatestvér náluk kér éjjeli szállást. Az viszont a kasztrendszer szabályai szerint szokatlan, hogy Nandát, a színészt Vararuci anyja néhai apja barátjának nevezi. Ennek kétféle magyarázata lehet: 1. a törvénykönyvek szigorúsága, amely egy *brāhmaṇa* és egy színész között kizárja az ilyenfajta kapcsolatot, a mindennapok valóságában nem érvényesül, és Somadeva ezt örökíti meg; 2. ez a kapcsolat a középkori Kashmir oldottabb társadalmában elképzelhető volt. Ugyanakkor ahhoz, hogy a fiú otthonát elhagyva egy tanárhoz csatlakozhasson, Vyāḍi elvégzi a kötelező brahmanista szertartást, Vararucit felövezi a szent zsinórral. Egy ilyen szertartásra *brāhmaṇa* fiúk esetében a fogantatásuk utáni nyolcadik évben került sor (*Mānavadharmaśāstra* 2, 37). Vararuci Pāṭaliputrában Varśa tanár úr legkiválóbb tanítványa lesz. A hagyományos hindu társadalmi konvenciók szerint egyedinek számít, hogy mint felnőtt ifjú szerelmes lesz Upakośába, Upavarśa lányába, és miután az viszonozza szerelmét, az apa az előírásoknak megfelelően összeházásítja őket. Ez eltér az úgynevezett elrendezett házasságoktól, igaz, Vararuci esetében – apja halála miatt – erre nem is lett volna lehetőség. A házasság alapvető feltétele, az azonos kasztba tartozás viszont adott volt, és további garanciát jelentett Varśa tanár úr. Vararuci tudományos életpályája fényesen indul, egy nyílt tudományos vitában legyőzi Pāṇinit. Ekkor azonban rendkívüli

dolog történik, Śiva isten, akitől Pāṇini új nyelvtanát kapta, erőszakkal beavatkozik, és rettentő hangjával elpusztítja az Indra istentől származó nyelvtant, amelyet Varṣától tanult. Vararuci nem adja fel a harcot, kész megújulni. Ennek érdekében szigorú vezekléssel ő is elnyeri Śiva istentől a Pāṇini-féle nyelvtant. Mint igazi tudós ezt behatóan tanulmányozza, és kiegészítéseket ír hozzá. Anyjának Kauśāmbīből Pāṭaliputrába költözésével Vararuci egy ideális hindu család fejeként boldogan él.

Vyāḍi és Indradatta kifogástalan *brāhmaṇa* családból származnak. A családfő jellemző tulajdonsága a családtagok egymás iránti már-már túlzott szeretete, ami végül oda vezet, hogy szüleik valósággal belehalnak a szeretett testvér vagy házastárs elvesztésébe. Így fiatal korukban mindketten árvák maradnak, de a rokoni szeretet őket is összetartja. Mindketten gazdag családból származtak, de az is lehet, hogy egy vagyonos nagycsalád tagjai voltak. Mielőtt Varṣa tanítványai lettek, már részesültek bizonyos nyelvtani oktatásban. Erre utal, hogy Vararuci emlékezőtehetségének a vizsgáztatásakor fejből elmondanak egy *prātiśākhya*-t. A *prātiśākhyasūtrák* hangtani tankönyvek, amelyekkel a nyelvtantanulás kezdődik. A *prātiśākhyasūtra* pontos jelentése: 'tankönyv minden egyes *śākhā* számára'. A *śākhā* szó szerint 'ág', az egyes védikus gyűjtemények (*saṃhitā*) recenzióinak neve (Schmidt 1923: 77). Vyāḍi és Indradatta Varṣa tanítványaiként sikeresen tanulnak, közülük Vyāḍi mutat jobb képességeket. Lehetséges, hogy ő Pāṇini anyja bátyjának a fia volt (Winternitz 1967: 424), és így Indradattával ellentétben valóságos történelmi személy.

A Pāṇiniről szóló rövid tudósítás forrásértéke nagyon bizonytalan (Winternitz 1967: 423 és 2. jz.) Abban nincs semmi szokatlan, hogy ő is buta volt, és Varṣához és Kālidāsához hasonlóan isteni adományként nyeri el tudományát. Az viszont nem egyértelmű, hogy miért szakadtak meg a Varṣánál folytatott tanulmányai. A *śuśruṣā-parikliṣṭa* kifejezésben a *śuśruṣā* szó többjelentésű. Főbb jelentései: 'hallani vágyás', 'szolgálat', 'alázat' és 'tisztelet' (Apte 1979: 1562). A hallani vágyás maga a tanulás. Ha buta volt, akkor természetesen ebbe hamar belefáradt. Mivel tanára házában lakott, a tanulás elengedhetetlen feltétele volt a tanára (*guru*) iránti tisztelet és alázat, illetve a szolgálat, a mindennapi ház körüli teendőkben való részvétel. Az a körülmény, hogy nem Varṣa, hanem felesége küldi el, arra látszik utalni, hogy Pāṇini amellett, hogy nem haladt a tanulmányaiban, ráadásul tiszteletlen és a szolgálatban még rest is volt.

Az elmondottakból néhány fontos általános megállapítás vonható le:

1. Az életpályákban feltűnően sok fiktív és mesés elem található.
2. Az egyes életpályák megrajzolásakor a költő bőségesen élt a típusalkotás lehetőségével. Ennek köszönhetően ezekben a tipikus és a tényleges egyéni életrajzi elemek keverednek. Ezek különválasztása csak részben lehetséges.

3. Ettől függetlenül az életpályák megrajzolásában sok olyan apró részlet, motívum van, amely a középkori India, elsősorban Kashmir társadalmi, kulturális viszonyairól fontos és hiteles információkkal szolgál.

4. Különösen értékesek a *brāhmaṇa* családokra, a tanítás és a tanulás módjára és a hagyományos szanszkrit nyelvtan megszületésére vonatkozó szövegrészek.

Bibliográfia

Források

- Mānavadharmaśāstra* = OLIVELLE, Patrick (ed., transl.) 2005: *Mānavadharmaśāstra. Manu's Code of Law*. Oxford, Oxford University Press.
- Pañcatantra* = BÜHLER, Georg (ed.) 1891: *Pañcatantra II & III*. Bombay, Government Central Book Depot.
- Somadeva: *Kathāsaritsāgara* = *Kathāsaritsāgara mahākaviśrīsomadevabhāṭṭena viracitaḥ... paṇḍitajagadīślālaśāstriṇā sampāditaḥ*. Dillī–Paṭnā–Vārāṇasī, Motīlāl Banarsidās, 1970.

Szakirodalom

- APTE, Vaman Shivaram 1977–1979: *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Revised and enlarged ed. 1–3. vol. Ed. by Gode, P. K. – Karve, C. G.. Poona, Prasad Prakashan.
- BASHAM, Arthur Llewellyn 1981: *The Wonder That Was India*. Calcutta–Allahabad–Bombay–Delhi, Rupa.
- BOLLÉE, Willem 2015: *A Cultural Encyclopaedia of the Kathāsaritsāgara in Keywords. Complementary to Norman Penzer's General Index on Tawney's Translation*. Halle–Wittenberg, Universitätsverlag.
- BROCKHAUS, Hermann 1839: *Katha Sarit Sagara. Die Märchensammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kashmir. Erstes bis fünftes Buch*. Leipzig–Paris, Brockhaus–Brockhaus & Avenarius.
- FÁBRY Károly 1980: A New Critical Approach to Indian Art. In: BETHLENFALVY Géza (ed.): *Charles Louis Fabry. His Life and Works*. New Delhi, Sterling, 35–48.

- MALLISON, Sir James (transl.) 2007: *The Ocean of the Rivers of Story by Somadeva*. Vol. 1. New York, University Press.
- MEHLIG, Johannes (Hrsg.) 1991: *Somadeva: Der Ozean der Erzählungsströme*. Bd. 1. Leipzig–Weimar, Kiepenhauer.
- MONIER-WILLIAMS, Monier 1960: *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford, Oxford University Press.
- NAKAMURA, Hajime 1964: *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India–China–Tibet–Japan*. Honolulu, East-West Center Press.
- SCHMIDT József 1923: *A szanszkrit irodalom története*. Budapest, Atheneum.
- СЕРЕБРЯКОВ, Игорь Дмитриевич 1989a: „Океан сказаний” Сомадэвы как памятник индийской средневековой культуры [Somadeva: A mesék óceánja mint a középkori indiai kultúra emléke]. Москва, Наука.
- 1989b: *Океан сказаний* [A mesék óceánja]. Москва, Наука.
- TAWNEY, Charles Henry (transl.) 1968 [1924]: *The Ocean of Story*. Vol. 1. Ed. by Norman Moesley Penzer. 2nd rev. and enlarged ed. Reprint. Delhi–Varanasi–Patna, Motilal Banarsidass.
- VEKERDI József (ford.) 1974: *Mesefolyamok óceánja*. Budapest, Európa.
- WINTERNITZ, Moriz 1963: *History of Indian Literature*. Vol. 3. Pt. 1. *Classical Sanskrit Literature*. Transl. by Subhadra Jhā. Delhi–Patna–Varanasi, Motilal Banarsidass.
- 1967: *History of Indian Literature*. Vol. 3. Part 2. *Scientific Literature*. Transl. by Subhadra Jhā. Delhi–Patna–Varanasi, Motilal Banarsidass.
- WOJTILLA Gyula 2015: Volt-e Indiának története? *Aetas* 30(3), 110–120.

Hamārī adhyāpikā, azaz: *A mi tanárnőnk*. Ez a címe a tanulmánykötetnek, amellyel Négyesi Mária indológust, az ELTE BTK Indológia (korábbi nevén: Indoeurópai Nyelvtudományi) Tanszékének tanszékvezető egyetemi docensét egykori tanítványai és idősebb–fiatalabb kollégái hatvanötödik születésnapja alkalmából köszöntik. A benne olvasható huszonöt írás mindegyike Indiáról szól: kultúráról, irodalomról, művészetről, történelemről, filozófiáról, nyelvekről – az ókortól egészen napjainkig.



ISBN 978-963-284-795-5



9 789632 847955